



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Mathieu Bras

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Blaise Pascal. Apologie et probabilités.
Une étude sur la méthodologie de l'apologie pascalienne et sa portée**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

G. Hunter

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

A. Côté

P. Rusnock

A. Gombay

D. Raynor

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

BLAISE PASCAL. APOLOGIE ET PROBABILITÉS.

« Une étude sur la méthodologie de l'apologie pascalienne et sa portée ».

MATHIEU BRAS

**Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre
des exigences du programme de doctorat**

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

FACULTÉ DES ARTS

UNIVERSITÉ D'OTTAWA

© Mathieu Bras, Ottawa, Canada, 2009



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-59490-2
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-59490-2

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■◆■
Canada

À ma mère.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	p.8
CHAPITRE I. L'AMBIVALENCE DU STATUT DE LA RATIONALITÉ DANS L'APOLOGIE PASCALIENNE	p.16
I) L'AMBIVALENCE DU STATUT DE LA RATIONALITÉ DANS L'APOLOGIE PASCALIENNE	p.17
1) La critique pascalienne des preuves de la religion	p.18
a) Inefficacité matérielle des preuves de la religion	p.18
b) Inefficacité substantielle : des preuves inefficaces sans la foi	p.20
2) La restauration pascalienne du mode de la preuve et de son ressort rationnel	p.25
3) Vers un concept pascalien de preuve?	p.39
II) L'AMBIVALENCE DE LA CRITIQUE PASCALIENNE DU CARTÉSIANISME	p.42
1) La rupture avec le cartésianisme	p.43
a) La rupture avec le système cartésien du monde	p.43
b) La destruction de « l'égologie » cartésienne : une critique épistémologique de la métaphysique cartésienne	p.47
c) Une critique théologique de la métaphysique cartésienne	p.52
2) Une restauration partielle du cartésianisme	p.56
a) Discours ambigus et cartésianisme voilé	p.56
b) Le cartésianisme intégré	p.60

III) L'AMBIVALENCE DU RAPPORT PASCALIEN À LA PHILOSOPHIE p.69

1) Pyrrhoniens, dogmatiques : fonction de leur opposition dans l'apologie pascalienne p.69

2) L'apparente victoire du pyrrhonisme p.74

3) La restauration d'un dogmatisme atténué p.81

CHAPITRE II. SENS DE L'AMBIVALENCE, THÉORIE ET MÉTHODE DANS L'APOLOGIE PASCLIENNE : LA THÉORIE DES ORDRES DE CONNAISSANCE ET LA PROBABILITÉ p.90

I) UNE CONCEPTION ORIGINALE DE LA RATIONALITÉ DANS UNE ÉPISTÉMOLOGIE NOUVELLE : LA THÉORIE PASCALIENNE DES ORDRES DE CONNAISSANCE p.92

1) Une conception topique de la connaissance p.92

2) L'ordre de la raison : limites et pouvoirs propres p.100

3) La définition de l'ordre du cœur comme un objet incertain au regard de la raison. Les prémices de la méthode de Pascal p.106

II) VERS LA MÉTHODE DE L'APOLOGIE. LE PROBABILISME PASCALIEN p.113

1) Un rapport critique au probabilisme p.113

2) Un probabilisme restauré p.119

3) Un probabilisme modifié p.124

III) DU PROBABILISME À LA PROBABILITÉ MATHÉMATIQUE : LA MÉTHODE DE L'APOLOGIE PASCALIENNE p.131

1) La règle des partis et le calcul des probabilités p.132

2) Du probabilisme à la probabilité : éléments de convergence p.139

3) Du probabilisme à la probabilité : éléments d'intégration p.143

- a) Le probabilisme reformulé : le pari informel p.144
- b) Du probabilisme à la règle des partis : le pari mathématique p.149

CHAPITRE III. APOLOGIE ET PROBABILITÉS : UN ÉCHEC PROBLÉMATIQUE DU PROCÉDÉ PASCALIEN? p.155

I) UN ARGUMENT VALIDE ET DÉMONSTRATIF? p.157

1) De l'incertitude de l'existence de Dieu à sa probabilité : la transition interdite? p.157

2) L'impossibilité logique d'un gain infini p.161

3) Un seul pari, des Dieux multiples? p.167

a) De la critique des multiples dieux historiques à la critique des multiples dieux potentiels : présentation de l'objection p.167

b) Une tentative de réplique à l'objection des dieux multiples p.171

II) UNE RÉCEPTION PROBLÉMATIQUE p.177

1) L'indifférence des mondains p.177

2) Un raisonnement mathématique délaissé par les religieux p.184

3) Le rejet du procédé par les philosophes p.187

III) DES SOLUTIONS PSYCHOLOGIQUES À UN ARGUMENT INEFFICACE p.191

IV) UNE LIMITE DE L'ARGUMENTATION PHILOSOPHIQUE DANS SA CAPACITÉ À EMPORTER L'ADHÉSION? p.205

1) Des arguments bien formés qui n'emportent pas l'adhésion; un facteur psychologique inopérant p.207

2) L'hypothèse d'un problème générale de l'argumentation philosophique touchant la capacité à emporter l'adhésion p.209

BIBLIOGRAPHIE p.211

RÉSUMÉ

Nous nous sommes proposé d'examiner dans le présent travail un double objet. Le premier touche la définition d'un cadre interprétatif capable de restituer une certaine cohésion méthodologique aux *Pensées* de Pascal – à travers, notamment, deux usages pascaliens de la notion de probabilité. Un premier usage est discerné dans la tentative pascalienne de dégager des éléments d'évidence capables de conférer un certain degré de vraisemblance à la religion chrétienne – en une démarche qui nourrit quelque rapport avec le probabilisme des casuistes : nous examinons à cette occasion le rapport complexe et conflictuel de la pensée pascalienne vis-à-vis de cette doctrine morale. Les *Pensées* mettent en oeuvre une seconde notion de la probabilité, qui réfère au sens moderne de ce mot. Ainsi Pascal investit-il, au fragment 418 des *Pensées* (ou « pari de Pascal ») un calcul de probabilité, démontrant qu'il est plus avantageux de tenir pour la probabilité de l'existence de Dieu qu'en faveur de la probabilité contraire. Ces deux usages pascaliens de la probabilité définissent une unité thématique de la méthode de l'apologie. En effet, il s'agit toujours d'initier à un abord rationnel de l'*alea* qui permette la décision. En outre, les deux procédés se complètent matériellement. Là où le pari démontre l'avantage qu'il y a à parier pour Dieu, le « probabilisme » tente d'assurer que cette probabilité de l'existence de Dieu est la plus sûre, au regard de probabilités concurrentes.

Ce cadre interprétatif établi, nous évaluons ce double procédé de l'apologie au regard de ses objectifs : ramener les incrédules à la religion chrétienne – second objet du présent travail. Quant au procédé le plus déterminant de l'apologie (celui du fragment 418 des *Pensées*), force est de constater qu'il échoue à persuader, y compris

ceux qui en admettent la validité et le caractère démonstratif. Sans écarter les explications qui attribuent cet échec de l'argument à la subjectivité du joueur (celui-ci ne perçoit pas l'avantage défini par la règle), nous contestons en revanche leur statut de justifications exclusives. Nous proposons une hypothèse alternative, qui met l'échec du pari en rapport avec une difficulté plus générale des arguments philosophiques importants (d'ordre métaphysique, notamment), touchant leur capacité à persuader.

INTRODUCTION

Projet inachevé d'une « Apologie de la religion chrétienne », les *Pensées* de Blaise Pascal (1623-1662) initient à un usage ambivalent de la rationalité. Et ce, auprès du public de libertins incrédules et joueurs auquel est adressé cet ouvrage qui promeut et défend la religion. Alors qu'il critique les preuves rationnelles de la religion, décrites comme inefficaces et inadéquates en ce qui touche la foi, Pascal n'omet pas d'argumenter en faveur de la religion cependant, et de recourir, à cet effet, au concept traditionnel de preuve rationnelle. Critique du cartésianisme, Pascal intègre cependant dans son apologie des éléments importants de la doctrine cartésienne du monde et de la métaphysique cartésienne. Cet usage ambivalent de la raison s'étend en dernier lieu à la philosophie dans son ensemble, Pascal incriminant la prétention de la philosophie à incarner le vrai ou le bien, tout en mettant les philosophes au service de son propos apologétique.

Or, ce rapport ambivalent à la rationalité, dont l'examen sera l'objet du premier chapitre, est-il le fruit d'une décision arbitraire de l'apologiste? Ce statut ambivalent de la rationalité peut-il avoir une épistémologie pour référent, de par son caractère systématique? Nous verrons premièrement, dans le cadre du second chapitre, que la lettre des *Pensées* plaide en faveur de la seconde hypothèse – ou que cet usage ambivalent de la rationalité peut recevoir une justification, à l'aune de ce qui constitue, au fil des *Pensées*, les éléments d'une épistémologie. En l'espèce, cette épistémologie confèrera, sous le titre de « théorie des ordres de connaissance », un pouvoir de connaître à la rationalité – tout en limitant ce pouvoir à un certain ordre, dont on verra que Pascal le définit pragmatiquement et par différence avec d'autres

ordres de connaissance non rationnels : parmi lesquels le cœur, dont nous verrons les contenus coïncider avec ceux de l'intuition cartésienne, et auxquels Pascal ajoute la foi. Cette théorie viendra éclairer l'usage ambivalent de la rationalité constaté dans le cadre de l'apologie pascalienne. La philosophie et le cartésianisme ne produisent pas des preuves erronées, mais des preuves inefficaces, car « hors d'ordre » : elles abordent des matières dont le ressort est extérieur à celui de la connaissance rationnelle. L'emploi de telles preuves peut être justifié cependant, dans la mesure où le public auquel s'adresse l'apologie de Pascal est destitué de la foi, et accessible, par conséquent, par ce seul moyen de la rationalité. Si les preuves démontrent effectivement le bien-fondé de la religion chrétienne, elles peuvent alors *disposer* celui qui est dépourvu de la grâce à la recevoir, sans que ce mouvement de disposition enfreigne l'économie des ordres de connaissance. En second lieu, nous verrons, dans le cadre de ce deuxième chapitre, que ce statut ambivalent de la rationalité à l'œuvre dans l'apologie pascalienne trouve également une expression méthodique, à travers, notamment, l'usage pascalien de la probabilité – ce mot recouvrant deux réalités différentes, mais corrélées entre elles au point de vue thématique, en tant qu'abord rationnel de l'*alea*, et complémentaires, d'un point de vue matériel. La première approche, encore informelle, tentera de déterminer le degré de croyance qu'il convient d'attribuer à la religion chrétienne, à partir d'éléments d'évidence – et de montrer que la religion constitue une opinion conforme à la raison, méritant, à ce titre, d'être adoptée. Nous examinerons, à cette occasion, les rapports éventuels que le procédé ainsi mis en œuvre entretient avec le probabilisme issu de la casuistique – dont Pascal condamne certaines dérives dans les *Provinciales*. Partageant avec cette

doctrine qui statue sur les cas de conscience douteux ou incertains en matière de morale, la thématique d'un abord rationnel de l'*alea*, le procédé pascalien en diffère cependant, au moment où il détermine en raison à choisir la probabilité la plus sûre. Cet élément est indifférent dans le cadre du probabilisme des casuistes que Pascal condamne dans les *Provinciales* – alors que celui-ci détermine à choisir toute opinion, pourvu qu'elle soit probable, introduisant au laxisme moral. Mais l'apologie pascalienne met en œuvre un deuxième sens de la probabilité, qui en préfigure un des usages modernes. Et ce, alors que la probabilité n'est plus seulement l'objet d'une simple évaluation encore informelle, quoique rationnelle, mais d'un calcul. Ce calcul des probabilités sera défini dans le cadre d'une transposition des travaux mathématiques de Pascal sur les jeux de hasard à la question de l'existence de Dieu et du bien-fondé de la religion chrétienne. Nous verrons qu'au fragment 418 des *Pensées*, mieux connu sous l'appellation de « pari de Pascal », Pascal met à profit l'acquis de ces recherches, et plus spécialement la « règle des partis », pour démontrer l'avantage qu'il y a à parier pour Dieu plutôt qu'en faveur de la probabilité contraire. Nous relèverons que les deux procédés mis en œuvre dans l'apologie pascalienne, probabilisme et probabilité, se complètent matériellement. À l'endroit où la règle investie par Pascal dans l'argument du pari démontre que la probabilité de l'existence de Dieu est la plus avantageuse, le probabilisme offre des motifs de déterminer cette même probabilité comme la plus sûre. Enfin, cette approche de la question de l'existence de Dieu par cette probabilité doublement définie prolonge méthodiquement la théorie des ordres de connaissance. Et ce, au titre d'un abord par la raison de matières qui ne relèvent pas de son ordre, et à l'égard desquelles elle

demeure incertaine. Cette incertitude constitue pourtant le motif de la probabilité, et fournit dès lors la capacité d'une prise de décision à l'intérieur de l'ordre de la raison – sans que celui-ci exprime la moindre certitude sur les contenus extérieurs à son ordre.

Relevons enfin que la présente interprétation définissant la probabilité comme le centre de la méthodologie de l'apologie pascalienne, apporte quelques éléments nouveaux au regard d'interprétations antérieures. Elle apporte notamment, au titre d'une étude sur la relation complexe de Pascal à l'égard du probabilisme, un complément aux travaux qui abordent le rapport de la pensée pascalienne au hasard à travers la seule probabilité mathématique, à l'instar de ceux de Laurent Thirouin.¹ Le présent travail permet également de discerner à travers l'usage pascalien de la probabilité, non le plan de l'apologie projetée dans les *Pensées*, mais du moins, l'unité d'une démarche méthodique – en une perspective qui présente l'avantage d'être unitaire, et pourrait se révéler plus satisfaisante que d'autres interprétations touchant la définition du rapport de Pascal avec la philosophie : celles, par exemple, de Vincent Carraud ou de Michel Le Guern, selon lesquelles ce rapport consisterait principalement en un cartésianisme subverti dans ses concepts et finalement, dans sa portée philosophique.² Or, telles interprétations présentent l'inconvénient de reléguer l'argument du pari au rang d'un corps étranger à l'apologie³ – sans en expliquer le rôle exact et la portée éventuelle dans l'ouvrage projeté par Pascal. Or, la présente

¹ Laurent THIROUIN. *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris : Vrin, (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1991.

² Vincent CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF, 1992. Michel LE GUERN, *Pascal et Descartes*. Paris : Nizet, 1971.

³ Blaise PASCAL. *Pensées*. Édition présentée, établie et annotée par M. LE GUERN. Paris : Gallimard (coll. « Folio »), 2004 [1977]. Voir la note 1 du fragment 397, p. 600.

interprétation rend précisément compte de ce rôle de la probabilité, en l'inscrivant au cœur de la démarche apologétique de Pascal, mais également de cette subversion pascalienne des concepts cartésiens – servant, précisément, à l'élaboration rationnelle d'une probabilité de la religion chrétienne, définie à l'aune de la théorie des ordres de connaissances.

Ayant ainsi défini, à partir de la probabilité, un cadre interprétatif permettant de comprendre l'orientation méthodique de l'apologie pascalienne, nous serons alors en mesure de proposer, dans ce travail, un deuxième objet d'étude. Nous tenterons notamment de déterminer si le procédé ainsi mis en œuvre par Pascal dans l'apologie – et particulièrement, sa version déterminante, représentée par l'argument du fragment 418 des *Pensées* ou pari de Pascal – atteint ses objectifs : convaincre l'incrédule du bien-fondé de la religion chrétienne, et susciter sa conversion. À cet égard, nous poserons en premier lieu la question de la validité et du caractère démonstratif de l'argument de Pascal – examinant, au titre de ce questionnement, les principales critiques qui ont été formulées à son encontre. Nous traiterons premièrement de la critique qui incrimine la formulation pascalienne d'une possibilité logique (l'existence de Dieu) dans des termes (les probabilités) impliquant les seules possibilités réelles (susceptibles de recevoir le contreseing de l'expérience). En attribuant de la sorte une probabilité à l'existence de Dieu, Pascal ne réaliserait-il pas une transition indue, du concept à l'existence? Nous aborderons également la critique qui met en cause la formulation pascalienne des enjeux du pari, en termes infinis – suscitant, selon les commentateurs, un cas d'indétermination, voire, d'impossibilité mathématique. Nous examinerons enfin la critique formulée à l'encontre de la

prémisse sur laquelle repose le pari (Dieu est ou il n'est pas), alors que celle-ci ne tient pas compte, dans la partition des enjeux, de la multiplicité des dieux logiquement possibles – qu'ils prennent la forme de fictions mathématiques ou celle des dieux historiques. Et ce, alors même que cette multiplicité de dieux possibles entraîne un cas d'indétermination pour le parieur.

Reconnaissant, de ces objections, qu'elles affectent considérablement la portée de l'argument de Pascal, nous tenterons alors d'avancer quelques raisons en sa faveur. Une analyse de la lettre du pari montrera premièrement que la manipulation d'un calcul de probabilités au fragment 418 des *Pensées* n'induit pas la confusion reprochée à Pascal, d'une possibilité logique de l'existence de Dieu avec une possibilité réelle. Pas plus qu'il ne commet cette confusion, Pascal n'évalue les enjeux du pari en termes réels; en vertu de quoi nous substituerons à la formulation des enjeux en termes infinis une nouvelle signification, exprimée en termes de grands nombres finis – palliant ainsi à la critique qui incriminait dans cet usage pascalien de l'infini un cas d'impossibilité mathématique. Nous répliquerons enfin à la critique des dieux multiples, en faisant valoir certain complément au pari qui prendrait en considération la probabilité des options proposées comme critère de décision *per se* – et capable de répondre, en dernière instance, de la partition proposée par Pascal au fragment 418 des *Pensées*. Nous mettrons premièrement en doute le bien-fondé des multiples dieux fictifs que la critique moderne suscite contre cette partition – faisant valoir au contraire la supériorité de l'hypothèse chrétienne sur ces fictions, au motif qu'elle repose sur une tradition à laquelle il serait possible de conférer certaine portée épistémologique. Caractéristique qui, conformément à certain principe de parcimonie

qui a cours dans les sciences, permettra de distinguer la religion chrétienne comme la meilleure hypothèse au regard des fictions dépourvues d'un tel appui. En second lieu, nous opposerons aux multiples religions historiques qui prennent également appui sur une tradition, un argument d'ordre logique – tel que la possibilité d'un dieu dont la définition comprendrait l'unicité et la toute puissance éliminerait la possibilité de dieux concurrents et multiples, à l'instar de Zeus ou Serpent-à-plumes. Enfin, à l'encontre des critiques soulignant que l'Islam et le Judaïsme peuvent également se prévaloir d'une telle définition de dieu – initiant à une transposition de la critique des dieux multiples, à la question de la multiplicité des pratiques – nous mettrons en exergue le fait que Pascal apporte une réponse à ce problème. Et ce, au moment où il initie dans les *Pensées* à une critique de l'Islam et le Judaïsme, conjointement à une entreprise de promotion de la religion chrétienne comme dotée de la plus grande probabilité. Au vu de ces raisons, il conviendra alors de reconnaître que l'argument du pari ne présente pas le caractère démonstratif que Pascal lui accordait. Ce complément apporté par Pascal en faveur de sa prémisse, sous forme de présomptions favorables à la plus grande probabilité de la religion chrétienne, ne peut être élevé au rang de démonstration. Cette critique admise, il conviendra de reconnaître toutefois que l'argument de Pascal ne se trouve pas entièrement annulé dans sa portée. L'apologiste escompte, de ces raisons, une certaine capacité de conviction : ou que les arguments avancés en faveur de la plus grande probabilité de la religion chrétienne sont susceptibles d'entraîner l'adhésion d'un certain nombre de personnes. Les raisons présentées par Pascal confèrent au pari et à sa prémisse le caractère d'une

option raisonnable, à défaut d'être rationnelle. À cet égard, l'argument du fragment 418 des *Pensées* pourrait rencontrer, sinon un triomphe, du moins un succès relatif.

La réception du pari permet-elle de vérifier et de confirmer en dernier ressort une telle capacité? Une brève étude historique de cette réception tendra à montrer au contraire l'échec du pari : celui-ci n'entraîne pas l'adhésion de ceux auxquels on l'adresse. Or, cet échec apparaîtra problématique, au moment où ceux-là même qui en admettent le raisonnement et les prémisses ne traduisent pas en action cet acquiescement. Nous proposerons alors plusieurs hypothèses visant à rendre compte de cet échec problématique – la première attribuant ledit échec à un facteur psychologique, qui impliquerait une perception subjective distordue des enjeux par l'interlocuteur de l'apologiste, au regard de ce que la règle commande. Sans remettre en cause le bien-fondé d'un tel facteur explicatif, nous contesterons, en revanche, son exclusivité, au profit d'une hypothèse alternative : celle d'une limite ou d'un problème général de l'argumentation philosophique touchant sa capacité à entraîner l'adhésion. Nous formulerons cette hypothèse à partir de plusieurs arguments philosophiques bien formés, qui ne rencontrent pas le succès – sans qu'un motif psychologique puisse être invoqué pour rendre compte de cet échec, à la différence du pari de Pascal. Au-delà de ces exemples ponctuels, nous montrerons que ce problème relatif à la capacité des arguments philosophiques à entraîner l'adhésion revêt une extension suffisamment grande, pour fournir une hypothèse alternative à l'explication psychologique de l'échec du pari.

CHAPITRE I. L'AMBIVALENCE DU STATUT DE LA RATIONALITÉ DANS L'APOLOGIE PASCALIENNE.

On se propose de définir, dans le cadre de ce premier chapitre, le statut de la rationalité dans l'apologie pascalienne; ou comment Pascal envisage un usage légitime de la rationalité au service d'un ouvrage qui n'est pas directement philosophique, mais destiné à défendre et promouvoir la religion chrétienne. Or, touchant la définition de ce statut, on soulignera principalement son ambivalence. Critique à l'égard des entreprises de type métaphysique, au moment où celles-ci réservent au libre-arbitre une capacité de pourvoir efficacement au Salut, Pascal ménage cependant un usage de la rationalité dans les matières de la foi – il s'agira, en l'occurrence, d'élucider les conditions qui autorisent cet usage chez Pascal, et qui conditionnent son expression ambiguë.

Cette ambivalence se vérifiera premièrement à travers la critique que Pascal réserve aux preuves rationnelles de la religion. Bien qu'il en décrie l'efficacité, Pascal utilise cependant des preuves à destination d'un public destitué de la foi et par conséquent, accessible par ce seul moyen de la rationalité. Et ce, au-delà de la critique qu'il adresse à ces preuves, incriminées pour leur inefficacité matérielle, et plus substantiellement, selon leur hétérogénéité radicale avec leur objet – la foi. On verra comment Pascal reformule ces preuves, et légitime leur usage dans le cadre d'une apologie de la religion chrétienne, au-delà des critiques qu'il leur adresse. Cette ambiguïté fondamentale pourra également être constatée à travers le rapport complexe et conflictuel que Pascal nourrit avec le cartésianisme, et sa métaphysique. Alors qu'il rejette les attendus de la métaphysique cartésienne et sa prétention à

l'efficacité dans les matières de la foi, Pascal transpose néanmoins des éléments de cette doctrine, dès lors qu'en raison ils peuvent déterminer l'incrédule à une forme de conversion. On examinera les éléments de cette ambiguïté, et les conditions posées par Pascal en vue d'un usage légitime de ces emprunts dans son apologie, débouchant sur cette conversion formelle. En dernier lieu, on retrouvera les éléments de cette ambivalence à l'égard de la rationalité, dans la relation que Pascal entretient avec la philosophie. Dénoncée comme impuissante touchant la définition du vrai et du bien, à l'aune de l'irréductibilité du conflit entre « pyrrhonisme » et « dogmatisme » sur ces matières, la philosophie conserve cependant une capacité subsistante chez Pascal, s'agissant de reconnaître cette impuissance et de proposer la religion chrétienne comme une alternative. Ambivalence que Pascal tire, comme on le verra, de la structure de la philosophie même, mais qu'il exprime également en termes philosophiques, au-delà du propos théologique qui inspire son ouvrage.

D) L'AMBIVALENCE DE LA CRITIQUE PASCALIENNE DES PREUVES RATIONNELLES DE LA RELIGION.

Nous nous proposons d'examiner, dans le cadre de ce développement, un premier versant du statut ambivalent de la rationalité à l'œuvre dans l'apologie pascalienne. Cette ambivalence transparaît notamment dans la critique que Pascal initie à l'encontre des preuves rationnelles de la religion. On tentera de montrer que le refus pascalien des preuves de la religion extérieures à la révélation ne signifie pas l'exclusion de tout concept de preuve au service de cette même religion – initiant à une restauration partielle des pouvoirs de la raison.

1) La critique pascalienne des preuves rationnelles de la religion.

a) Inefficacité matérielle des preuves de la religion.

Le rapport de Pascal aux preuves rationnelles de la religion se définit premièrement sous un jour critique, assorti d'un refus méthodique de les utiliser dans le cadre de son apologie : « je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature », affirme Pascal au fragment 449 des *Pensées*. Ce refus prend appui sur le motif principal de l'*inefficacité* de ces preuves qui tentent d'asseoir le bien-fondé de la religion chrétienne sur un donné extérieur à la révélation – inefficacité, au sens où lesdites preuves ne produisent pas la conversion attendue. Pascal incrimine à ce titre les preuves *physiques* de la religion d'inspiration thomiste, en usage chez les apologistes contemporains.⁴ Ces preuves tentent d'inférer, de l'ordre de la nature, la nécessité d'un ordonnateur. Pascal critique également les preuves *métaphysiques*, qui allient, conformément aux lois de la rationalité, la connaissance des choses divines à celle des principes des sciences et de l'action. On songe ici aux preuves cartésiennes, et particulièrement, aux preuves qui infèrent l'existence de Dieu à partir de la notion de causalité ou de l'idée d'infini qui ne saurait trouver son origine dans le sujet, en tant que créature finie.

C'est, premièrement, selon l'observation empirique et d'un point de vue pratique que Pascal disqualifie ces preuves. Pascal observe qu'elles n'entraînent pas l'adhésion de l'incrédule auxquels elles s'adressent, selon leur complexité, leur caractère malaisé au regard d'une certaine forme de bon sens, sens commun,

⁴ Selon Jean-Luc MARION, « Pascal vise peut-être [à travers la critique de ces preuves], les *viae* thomistes (*Summa theologiae*, Ia, q.2, a.3, c) mais surtout les apologistes du type de Mersenne. » *In Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF (coll. « Épiméthée »), 1986, p. 311-312.

raisonnement ordinaire et naturel – l’inefficacité de ces preuves revêt ici une acception matérielle. Ainsi Pascal remarque-t-il, au fragment 190 des *Pensées* : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu’elles frappent peu. » Cette difficulté à marquer le jugement et à incliner durablement le consentement se trouve confirmée dans la suite du fragment : « et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l’instant qu’ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s’être trompé. » Cet élément de complexité des preuves rationnelles de la religion mis en cause dans la difficulté à convertir l’incrédule, se trouve également incriminé par Pascal au fragment 821 des *Pensées*. Pascal écrit : « La raison agit avec lenteur et avec tant de vues et tant de principes, lesquels il faut qu’ils soient toujours présents qu’à toute heure elle s’assoupit ou s’égare manque d’avoir tous ses principes présents. » On retrouve ici ce défaut de la raison démonstrative dans la persuasion incriminé par Pascal au fragment 190 des *Pensées*. Le fragment 781 des *Pensées* offre une autre expression de cette « faiblesse » des preuves rationnelles de la religion, qui tentent d’asseoir le bien-fondé de la religion chrétienne sur « le cours de la lune et des planètes ». Pascal fait ici allusion aux preuves téléologiques issues de l’aristotélisme christianisé des scolastiques, qui réfèrent l’organisation du cosmos à des « fins », appelant à un plan et finalement à un organisateur de ce plan, Dieu. « Prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours » auprès de ceux en qui la lumière de la foi est éteinte, c’est, selon Pascal, « leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles. » Or, c’est par raison et « par expérience » que Pascal observe ce défaut : « rien n’est plus propre à leur en faire naître le mépris. » Aussi ce

défaut de la raison démonstrative à persuader du bien-fondé de la religion chrétienne devrait-il en décourager le recours dans le cadre d'une apologie. Cette inefficacité signale plus généralement que la raison n'est pas la source privilégiée dans la connaissance de ces matières – explication que Pascal suggère au fragment 821 des *Pensées*, lorsqu'il constate les difficultés auxquelles se heurte le procédé rationnel : « l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. »

b) Inefficacité substantielle : des preuves inefficaces sans la foi.

Sur le chapitre de l'inefficacité des preuves rationnelles de la religion, on peut invoquer, avec Pascal, un second motif – outre la complexité qui, stratégiquement, disqualifie la raison démonstrative quant à incliner la volonté du libertin à se convertir. À savoir, celui de l'inadéquation de la raison démonstrative touchant l'abord des matières de la foi – inadéquation, qui soulève la question du *ressort*. Pour Pascal en effet, la raison ne saurait opérer efficacement en faveur de la conversion du libertin, dans la mesure où elle n'est pas la faculté requise à cet effet. Le fragment 3 des *Pensées*, impliquant les preuves « physiques » de la religion dans le contexte d'un dialogue entre l'apologiste et le libertin, offre un aperçu de ce problème. Le libertin interpelle l'apologiste : « Et quoi, ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? » « Non », répond celui-ci. « Et votre religion ne le dit-elle pas? » interroge à nouveau le libertin; « Non », répartit à nouveau l'apologiste, « car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart. » Aussi l'apologiste semble-t-il lier l'efficacité des preuves rationnelles, à la présence préalable de la foi, qui vient

en éclairer le « sens »; hors de cette lumière, écrit Pascal, « cela est faux à l'égard de la plupart. » D'où l'inutilité de telles preuves dans le cadre d'une apologie destinée à un libertin qui n'a pas la foi, et peu susceptible, par conséquent, d'en recevoir le véritable bénéfice.⁵ L'absence de recours à tel type de preuves « physiques » par les auteurs canoniques semble d'autre part confirmer Pascal dans cette démarche : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. » écrit-il au fragment 463 des *Pensées*. « David, Salomon, etc., jamais n'ont dit : Il n'y a point de vide donc il y a un Dieu. » À nouveau, c'est la question de l'efficacité, et de la pertinence de l'usage de la raison qui est soulevée à travers cette critique. « Tous tendent à le faire croire », écrit l'apologiste, suggérant, dans cet emploi du terme « croire », par opposition à « savoir », l'inadéquation de la raison démonstrative dans le contexte de l'apologie, et la nécessité des lumières de la foi pour éclairer le sens de telles preuves rationnelles. Au fragment 781 des *Pensées*, Pascal souligne à nouveau l'inefficacité de telles preuves de la divinité hors la révélation. « Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise, écrit l'apologiste, si (ceux qui prouvent la divinité par les ouvrages de la nature) adressaient leur discours aux fidèles, car il est certains qui ont la foi vive et dont le cœur voit incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. » Mais, dire à ceux qui ne bénéficient pas de telles lumières, « qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert; leur donner pour toute

⁵ L'image abonde dans les *Pensées*, du libertin cherchant sans succès la vérité sur ces matières de la foi, à qui la raison ne fait pourtant pas défaut : « Mais nous n'avons nulle lumière », objectent les athées au fragment 244 des *Pensées* (*OC*, p. 532), de cette lumière que dispense la foi, et qui seule éclaire véritablement le sens des preuves de la religion, sans doute accessibles par la raison, mais dès lors inopérantes. Pascal conçoit la foi comme relevant d'un autre ressort que celui de la raison, mettant en œuvre ses propres modes de connaissance traités selon cette métaphore de la « lumière ».

preuve [...] le cours de la lune et des planètes et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours », c'est, aux yeux de Pascal, leur donner sujet de croire que « les preuves de notre religion sont bien faibles. » C'est donc la capacité du discours rationnel à asseoir directement le bien-fondé de la religion chrétienne que Pascal met en cause, compte tenu, premièrement, de la « faiblesse » intrinsèque de ses preuves. Mais Pascal incrimine plus généralement l'inadéquation du registre de la rationalité dans le champ de l'apologétique. Soulignant, comme on l'a vu au fragment 463 des *Pensées*, que ni Job, ni Salomon n'ont usé de preuves de ce type, Pascal rappelle, au fragment 781 des *Pensées*, que « ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. »

Or, il convient de remarquer que si la critique matérielle des preuves de la religion peut recevoir une justification d'ordre rationnel (car il est concevable que telles preuves manquent leur objet, si on ne les accommode pas en fonction du public auquel on les destine); cette seconde critique des preuves de la religion, inefficaces selon la foi, n'est que faiblement justifiée par Pascal en raison. Sans doute Pascal met-il en relief la faiblesse intrinsèque de la rationalité, touchant la possibilité de connaître. Au fragment 199 des *Pensées*, Pascal anéantit les moyens de la raison dans leur confrontation avec les deux infinis, infini de grandeur et de petitesse; au fragment 44 des *Pensées*, Pascal fait de la raison le jouet de l'imagination. Mais, dans le domaine plus strict de l'apologétique, Pascal ne démontre pas cette inefficacité de la certitude rationnelle, touchant les matières de la foi. Le fragment 199 des *Pensées*, pourrait constituer, à cet égard, un faux-semblant. L'impuissance de la raison, ramenée à une juste mesure dans son rapport avec les deux infinis, est sans doute

référée à Dieu : « c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu », que notre imagination se perde dans la pensée des deux infinis, écrit Pascal. Mais cette référence à Dieu de la situation d'impuissance de l'homme à connaître actuellement le secret de toute chose, n'est jamais démontrée. Le lien établi n'est jamais prouvé, au sens où la géométrie « prouve ».

En effet, si l'on examine les justifications apportées par Pascal en vue de rendre compte de l'inefficacité des preuves rationnelles à susciter une conversion authentique et sincère, introduisant effectivement à la grâce, on s'aperçoit, desdites justifications, qu'elles ressortissent de la théologie et non de la démonstration. Ainsi est-ce le *péché originel* commis par le premier homme, Adam, qui vient rendre compte de ce rapport d'incommensurabilité de l'homme à Dieu – dès lors que l'homme choit dans une condition misérable et ignorante, au terme de ce péché. Situation telle que si l'homme voulait prouver l'existence de Dieu et le bien-fondé de la religion chrétienne par raison, les preuves ainsi obtenues seraient nulles et non avenues. Et ce, touchant l'objet premier de l'apologie, à savoir, susciter une conversion authentique qui introduise effectivement à la grâce. L'homme ne se trouverait pas beaucoup avancé pour son Salut, écrit Pascal au fragment 448 des *Pensées*, « serait-il persuadé que les proportions des nombres sont des vérités [...] dépendantes d'une première vérité [...] qu'on appelle Dieu. » Or, loin de justifier en raison ce « mystère » que constitue le péché commis par le premier homme, cause du rapport d'incommensurabilité entre l'homme et Dieu, et partant, de l'inefficacité des preuves rationnelles de la religion, Pascal affirme qu'il est « le plus éloigné de notre connaissance » (*Pensées*, fragment 131); que non seulement la religion ne prouve pas

cette rupture du lien entre l'homme et Dieu, mais qu'elle donne pour tel ce qui est « folie » aux yeux des hommes; qu'en outre, elle doit enseigner cette folie aux hommes, à savoir, « que par un homme tout a été perdu et la liaison rompue entre Dieu et nous (*Pensées*, fragment 205), mais aussi, que cette rupture s'est transmise jusqu'à nous – transmission, que la raison conçoit comme une injustice. Pascal se contente de souligner que cette figure théologique incompréhensible du péché originel éclaire mieux que tout autre procédé notre nature incompréhensible. Mais cette affirmation ne conduit-elle pas l'apologiste à commettre une pétition de principe? Sans doute Pascal donnera-t-il une valeur rationnelle à cette figure théologique du péché originel – à travers, notamment, une « anthropologie », comme on le verra plus loin. Du moins ne prouve-t-il pas cette figure théologique directement, au titre des preuves géométriques.

Or, non content de justifier cette rupture entre l'homme et Dieu par un élément étranger à la rationalité, à savoir, une figure théologique, Pascal exclut aussi la rationalité dans la restauration actuelle et effective du lien brisé. C'est en effet, aux yeux de Pascal, la présence d'un « médiateur » qui permet de rétablir ce lien : en l'occurrence, la personne du Christ, venu racheter l'humanité du péché par sa crucifixion. Un médiateur, et non la raison; quant aux philosophes les philosophes qui ont tenté de pourvoir à la connaissance de Dieu en faisant l'économie de ce médiateur : « ils n'avaient que des preuves impuissantes », souligne Pascal au fragment 189 des *Pensées*.

Ainsi Pascal congédie-t-il les preuves rationnelles de la religion, au nom de leur complexité matérielle, et de leur incapacité à pourvoir efficacement au Salut. Seule la

lumière de la foi qui anime les croyants peut encore éclairer le sens de ces preuves. À défaut de cette foi, elles sont inopérantes. À ce point de la critique des preuves rationnelles de la religion surgit une difficulté toutefois, qui embarrasse l'apologie. Si l'efficacité des preuves de la religion était envisagée dans la seule perspective de la foi et du croyant, qu'en est-il du libertin, de l'incrédule auquel Pascal adresse explicitement son apologie – comme en témoignent les multiples occurrences des *Pensées* où Pascal dialogue avec l'athée, le déiste, libertins de mœurs et d'esprit, tous dénué de la foi véritable et accessible, de ce fait, par d'autres moyens que la foi, incluant la raison? Vis-à-vis de ce public auquel elle s'adresse, l'apologie pascalienne se condamne-t-elle sciemment à l'échec – selon un rapport d'incommensurabilité qui régirait la relation de l'homme à Dieu, à défaut de la foi et de la rédemption par le Christ? Comme le souligne Michel Le Guern, on ne saisit pas pourquoi Pascal déploierait ces efforts en vue d'une « Apologie de la religion chrétienne » destinée au libertin, si ces efforts étaient totalement inutiles⁶.

Or, comme on va le voir, le rapport critique de Pascal aux preuves de la religion présente une dimension d'ambivalence, telle qu'une certaine efficacité leur est en fait concédée – au moins matériellement, à défaut de pouvoir efficacement au Salut.

2) La restauration pascalienne du mode de la preuve et de son ressort rationnel.

Alors qu'il vient de disqualifier les preuves rationnelles de la religion comme inefficaces, au nom de leur complexité, et du ressort de la grâce en Dieu seul, l'apologiste doit cependant résoudre un dilemme. Celui-ci tient au fait que le public auquel il adresse son apologie est destitué de la foi. Il ne saurait être accessible, par

⁶ Michel LE GUERN. Pascal, *Pensées* (Folio), p. 17.

conséquent, sinon par la raison, et par des « preuves » : cette même raison, et ces mêmes preuves dont Pascal vient de disqualifier la portée dans les matières de la foi. Cette situation problématique va conditionner l'ambivalence du discours pascalien sur les preuves de la religion, entre critique et usage pour le compte de son apologie. Cette réhabilitation n'implique pas, toutefois, un usage direct de ces preuves par Pascal, sous leur forme antérieure. Il s'agira bien plus d'accommoder ce discours des preuves, de manière à le rendre acceptable pour le libertin, et de surmonter ainsi le premier obstacle de leur inefficacité matérielle. Et ce, à défaut de pouvoir rendre compte du deuxième obstacle, de l'inefficacité substantielle d'une telle démarche. Aussi Pascal va-t-il déporter sur l'opinion et non plus sur la rationalité directement, la charge de la preuve apologétique : soit, sur une catégorie du jugement naturel qui occupe une situation intermédiaire entre l'ignorance et le savoir total issu de la démonstration rationnelle. Dans les *Pensées*, cette réalité reçoit également l'appellation de « lumières naturelles » (*Pensées*, fragment 418), et même de « raisonnement » (*Pensées*, fragment 190). Catégorie intermédiaire entre l'ignorance et le savoir, l'opinion entretient en effet un rapport ambigu avec la vérité, de par son implication étroite avec l'imagination. L'imagination constitue une faculté conjointe à la rationalité en l'homme, ayant rapport aux corps qu'elle représente. Ayant ainsi rapport aux corps, et donc, aux sentiments de plaisir et de peine, l'imagination n'est pas nécessairement reliée au vrai, dans la mesure où peines et plaisirs peuvent contredire celui-ci. Aussi l'imagination informe-t-elle souvent l'opinion dans le sens de l'erreur : « elle dispose de tout », souligne Pascal au fragment 44 des *Pensées*, établissant ensuite le parallélisme du règne universel de l'imagination, avec celui de

l'opinion : « Je voudrais voir de bon cœur le livre italien dont je ne connais que le titre : *Dell'opinione regina dell'mondo*. » Cette puissance de l'imagination sur l'opinion est encore soulignée au fragment 665 des *Pensées*, et d'autant plus affirmée que cette domination est douce et se laisse facilement accepter : par différence avec l'empire de la force, qui s'impose indiscutablement, « l'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelques temps, et cet empire est doux et volontaire (...). Ainsi l'opinion est comme la reine du monde », écrit Pascal dans le cadre de ce fragment 665, ajoutant, d'autre part, que « la force en est le tyran. » Enfin, cette domination de l'imagination sur l'opinion induit cette dernière en erreur. Il est aisé aux « habiles en imagination » de tourner à leur avantage, mais au détriment de la vérité, « l'opinion des écoutants », comme le précise le fragment 44 des *Pensées*. L'imagination impose les apparences, qui triomphent de la raison : « Que le prédicateur vienne à paraître », énonce Pascal, « si la nature lui a donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre (...) quelques grandes vérités qu'il annonce, je parie la perte de la gravité de notre de notre sénateur. » Et ce, tant cette faculté imaginante dispose des opinions dans le sens de la tromperie.

Toutefois – et à ce point de vue réside toute l'ambiguïté de l'opinion dans son rapport à la vérité – l'opinion n'est pas toujours sujette à l'erreur, y compris dans son rapport à l'imagination. Ou bien celle-ci serait, comme le rappelle Pascal au fragment 44 des *Pensées*, « règle infaillible de vérité », *a contrario* : l'imagination représenterait toujours des choses fausses, sans la moindre ambiguïté. Or, l'imagination peut représenter à l'opinion des choses vraies, soit, conformes à la rationalité, mais aussi, à ce degré de véracité supérieur qu'on rencontre selon Pascal,

dans la religion. Elle peut concourir à former des opinions vraies ou des opinions justes. Cette possibilité est particulièrement évoquée aux fragments « politiques » des *Pensées*, où Pascal aborde la question des opinions du peuple : opinions, dont l'abord fait expressément ressortir le degré intermédiaire de cette catégorie située entre l'erreur et le savoir, qu'il soit d'ordre rationnel ou issu de la théologie. Ainsi les opinions du peuple sont-elles fondamentalement saines, puisqu'elles conduisent le peuple à respecter les gentilshommes – tandis que les raisons qui confirment la véracité de cette opinion lui échappent en réalité : « la vérité est bien dans leurs opinions », écrit Pascal au fragment 92 des *Pensées*, « mais non point où ils se figurent. Il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif, etc. » Notons qu'à ce point la vérité issue de la raison, qui condamne le procédé consistant à confier le gouvernail du navire à « celui qui est de la meilleure maison » (*Pensées*, fragment 30), est contredite par cette vérité d'ordre supérieur pour Pascal, ressortissant de la théologie. En effet, selon la distance incommensurable entre Dieu et l'homme afférente au péché originel, il ne saurait y avoir d'idée de justice disponible pour ce dernier, et constitutive d'un critère authentique pour distinguer le mérite, et partant, celui qui doit gouverner. À défaut de cette justice en effet, « tous diront qu'ils méritent » (*Pensées*, fragment 94), avec les risques de guerre civile qu'un tel défaut engendre. À défaut de disponibilité de cette loi, et pour le bien de tous, « le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr », écrit Pascal dans ce même fragment 94 des *Pensées*.

Or, quoique la théologie vienne parfois contredire la raison dans la définition d'une « opinion juste » au service de l'apologie, Pascal fait aussi dépendre cette « justesse » de moyens rationnels, incluant l'utilisation de « preuves ». Contournant, en premier lieu, les difficultés pratiques soulevées par l'utilisation de la raison démonstrative, Pascal va mettre en œuvre une rhétorique savamment dosée – selon que « la manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie (Pascal lui-même) est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure le plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer. » (*Pensées*, fragment 745). Cette rhétorique est destinée à tourner l'opinion du libertin en faveur de la religion chrétienne. Au registre de la conviction se substitue ici celui de la persuasion. Il s'agira de montrer le caractère éminemment désirable, aimable de la religion, « parce qu'elle a bien connu l'homme, et qu'elle promet le vrai bien. » (*Pensées*, fragment 12). Rhétorique, qui, en contrepartie, peint la vie de l'Homme sans dieu sous des dehors peu enviables. Celui-ci se montre « brave contre Dieu », et échange son Salut et son bien véritable pour « dix ans d'amour-propre à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines. » (*Pensées*, fragment 153).

Mais, si au terme de cette rhétorique parfaitement calculée et consciente d'elle-même, Pascal a effectivement montré la religion sous un jour plus aimable que celui de la vie de l'homme sans Dieu, du moins n'a-t-il pas encore formé l'opinion, a en accepter la véracité; ou montré, tout au moins, que « la religion n'est pas contraire à la raison. » (*Pensées*, fragment 12). De ce point de vue, la rationalité n'intervient plus seulement sur la forme, mais – indirectement – sur le fond, et plus particulièrement, dans le domaine des preuves issues de la révélation même. Or, on pouvait attendre de

Pascal qu'il substitue aux preuves rationnelles de la religion décriées pour leur inefficacité, des preuves conformes à son objet, qui se tirent de l'Écriture – Pascal déplaçant éventuellement le procédé de l'apologie, du registre de la démonstration à celui de l'autorité réaffirmée de la théologie. Et ce, conformément à la distinction qu'il opère dans la *Préface. Sur le Traité du vide*, entre ce qui, dans le savoir, relève de l'autorité (les Saintes Écritures, la Tradition jusqu'à saint Bernard) et de la raison (le champ des sciences profanes), sans confusion possible entre les deux registres. Or, si l'apologie pascalienne intègre bien, au titre des preuves de la religion, un certain nombre d'éléments tirés des Écritures, cette intégration ne s'opère pas sans un certain nombre d'aménagements qui constituent autant d'interventions d'une rationalité étrangère à la seule perspective biblique – et un élément d'ambivalence, au regard du discours critique de Pascal sur les preuves rationnelles de la religion. Cet investissement d'éléments hétérogènes obéit en partie à un impératif d'actualisation, lié à la nature du public auquel Pascal adresse son apologie, et aux lectures de ce public. Pascal doit en effet réinterpréter l'Écriture, et argumenter en fonction de la science et des débats de son temps. On songe ici à la « Preuve de Jésus-Christ » du fragment 310 des *Pensées*, que Pascal oppose aux théories d'inspiration machiavéliennes. Ces théories dénoncent dans la religion un moyen d'assujettissement au service du Prince ou du moins, une ruse destinée à abuser la crédulité des simples pour des motifs temporels. « L'hypothèse des apôtres fourbes est bien absurde », écrit Pascal dans le cadre de ce fragment; « [...] qu'on s'imagine ces douze hommes assemblés après la mort de Jésus-Christ faisant le complot de dire qu'il est ressuscité. Ils attaquent par là toutes les puissances. Le cœur des hommes est

étrangement penchant à la légèreté, au changement, aux promesses, aux biens; si peu que l'un se fût démenti par tous ces attraits, et qui plus est par les prisons [...] ils étaient perdus. » Ainsi Pascal retourne-t-il en faveur des apôtres l'anthropologie pessimiste selon laquelle les détracteurs de la religion incriminaient leur collusion, ou un complot. Parce que la nature de l'homme est corrompue, l'étrange cohésion des apôtres autour de la résurrection du Christ marque bien plus leur bonne foi qu'une conspiration. Écartant les raisonnements métaphysiques, Pascal n'en investit pas moins dans son interprétation des Écritures à destination du libertin des éléments de la science contemporaine, humaine et profane. En l'occurrence, une anthropologie humaniste qu'il emprunte aux auteurs libertins pour la retourner contre eux – cet investissement étant conditionné par le dialogue qu'il tente de nouer avec l'incrédule.

Or, cet investissement d'une anthropologie d'inspiration humaniste dans le donné de la révélation prend une tournure d'autant plus paradoxale, que Pascal interprète en ces termes rationnels le péché originel lui-même, par lequel il incriminait la portée des preuves rationnelles de la religion. On se souvient que le récit de la « nature déchue » de l'homme, tiré de la révélation, constituait le motif pascalien de la destitution de la raison dans sa prétention à agir efficacement pour le Salut. Or, Pascal soutient ce récit par une anthropologie qui, puisant sa source dans le récit biblique, repose néanmoins sur une observation et une expérience de l'homme que l'apologiste va trouver dans des écrits profanes – ceux, en l'occurrence, de Montaigne, d'Épictète, mais aussi, comme on le verra plus loin, de Descartes. Tout au long des *Pensées*, Pascal figure la misère de l'homme déchu par des citations des *Essais* de Montaigne, qu'il se contente

de transposer dans un style plus agressif.⁷ Le thème du divertissement selon lequel « l'homme, n'ayant pu guérir de la mort, s'est avisé de n'y point penser » (*Pensées*, fragment 133; 136) est l'occasion de telles observations sur la nature déchue. Tout comme le thème de l'incapacité de la raison à asseoir la moindre certitude sur une assiette ferme, selon l'assujettissement de la raison à des puissances concurrentes, comme l'imagination – comme on l'a vu au fragment 44 des *Pensées*. Cette expérience de la misère de l'homme se trouve contrebalancée, toujours en référence au motif théologique du péché originel qu'elle vient justifier, par celle de sa « grandeur » : ce qui pourrait constituer le motif du statut ambivalent de la critique pascalienne des preuves rationnelles de la religion. La situation de l'homme au sortir du péché originel est *double* : outre la misère, il conserve en effet la marque ou le souvenir de sa grandeur passée, qui se traduit par une quête permanente et inquiète du bien. Cette quête est toujours insatisfaite, selon le caractère fini des biens extérieurs vers lesquels la créature déchue se tourne, quand le besoin serait infini : « qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même », écrit Pascal au fragment 148 des *Pensées*. Or, le motif biblique de la chute de l'homme, que Pascal inscrit dans les termes d'une anthropologie profane, va fournir, à travers cette idée du

⁷ D'après Albert BÉGUIN, *Pascal par lui-même*, Paris : Le Seuil (coll. « Les écrivains de toujours »), 1952, p. 48.

« souvenir » de la grandeur passée, l'occasion d'une restauration des pouvoirs de la raison. Et ce, comme prise de conscience de cet état misérable. Par contraste avec la nature dénuée de raison et prise dans ses déterminations, l'homme est « grand de ce qu'il se connaît misérable. », écrit Pascal; « un arbre ne se connaît pas misérable ». « C'est donc être misérable que de se connaître misérable, *mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.* » (*Pensées*, fragment 114). Comme connaissance ou conscience de cette misère, la raison conserve donc une capacité positive, que Pascal met au service de la religion. Car, par différence avec la nature, qu'il qualifie de « misère » en ce qui le touche, l'homme se trouve renvoyé à une nature meilleure dont il ne jouit manifestement plus, mais dont rendent compte les Écritures à travers le péché originel. Or, dans le même temps qu'il restaure, à la lumière de ce dogme, la capacité de la raison, élément de grandeur dans l'homme, Pascal réhabilite conjointement, la notion de preuve de la religion. Ce dont témoigne le recours à une anthropologie profane venant corroborer le dogme du péché originel. Et ce, de manière ambivalente, dans la mesure où Pascal mettait en œuvre ce même dogme du péché originel, comme motif de la rupture entre l'homme et Dieu : conduisant à dénier la moindre efficacité au libre-arbitre, et par conséquent, aux preuves rationnelles de la religion.

En dernier lieu, l'usage que Pascal réserve aux miracles et aux prophéties dans le cadre de son apologie – preuves tirées de la révélation purement – peut également prêter à ce qualificatif d'ambivalent. Ces preuves vont être l'objet d'un investissement rationnel, alors que Pascal a adressé une fin de non-recevoir à ce type de moyen dans le contexte d'une apologie. Ainsi le thème du miracle est-il sujet à un

double traitement. Dans un premier temps, Pascal semble soumettre la valeur probatoire du miracle à un traitement égal à celui qu'il réservait aux preuves rationnelles de la religion. Le miracle ne saurait avoir de valeur comme tel aux yeux de Pascal, à défaut de la foi qui lui confère son véritable sens. Cette exigence de la foi est affirmée au fragment 378 des *Pensées*, alors que Pascal commente cette ouverture du libertin en direction de la religion chrétienne : « Si j'avais vu un miracle [...] je me convertirais. » Or, de la même manière que les preuves rationnelles de la religion sont inopérantes pour le Salut, une conversion obtenue par un tel procédé – le miracle – ne saurait valoir en elle-même, sans la foi qui lui confère le sens selon Pascal. Car « comment [les libertins] assurent-ils qu'ils feraient ce qu'ils ignorent? » La conversion véritable, écrit Pascal, « consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous, et que sans un médiateur, il ne peut y avoir de commerce. » Croire, en l'occurrence, qu'un miracle peut opérer efficacement la conversion, et non cette connaissance de sa propre misère devant Jésus-Christ qui, en tant que médiateur, rachète l'homme devant Dieu, révèle une ignorance de la foi – ignorance, qui ne peut déboucher sur une conversion authentique. Or, conjointement à cette approche, le thème apologétique du miracle fait l'objet d'un traitement rationnel dans les *Pensées*, qui signe à nouveau l'ambivalence du rapport pascalien à la notion de preuve de la religion. Cet abord rationnel peut être considéré à travers la perspective historique que révèlent les miracles, mais également les prophéties, toutes preuves de la religion tirées des Écritures Saintes. « L'histoire de l'Église doit proprement être appelée l'histoire de la vérité », précise Pascal au fragment 776 des *Pensées*. Ainsi la vérité se dévoile-t-elle selon une temporalité : les événements qui

ponctuent ce dévoilement, miracles et prophéties, permettent d'en décrypter le sens. Or, la rationalité entre en jeu dans ce discours historique, au moment où Pascal propose de le décrypter en fonction d'un principe épistémologique sous-jacent de *cohérence*. Ce principe de cohérence est particulièrement exprimé, dans le contexte de l'apologie,⁸ au fragment XV des « Pensées inédites »⁹ alors que Pascal écrit : « Il y a toujours eu des marques visibles de [Dieu] dans tous les temps. Les nôtres sont les prophéties. Les autres temps en ont eu d'autres. *Toutes ces preuves s'entretiennent toutes. Si l'une est vraie, l'autre l'est.* Ainsi chaque temps, ayant eu celles qui lui étaient propres, a connu par celles-là les autres. » Sans doute Pascal ne pourvoit-il pas son apologie de preuves nouvelles de la religion chrétienne, rationnelles et directes. Ainsi Pascal ne prouve-t-il pas directement et par voie de raison, la véracité des miracles. Du moins le procédé rationnel n'en est-il pas absent, à travers ce principe de cohérence investi jusque dans le discours traditionnel de l'apologétique. Parce que les preuves issues de la révélation, miracles et prophéties, « s'entretiennent toutes », le miracle de la perpétuité du christianisme à travers l'histoire devient acceptable par la raison, au titre d'un tableau *cohérent*. À la lumière de ce tableau, Pascal peut montrer, conformément aux objectifs affichés au fragment 12 des *Pensées*, que « la Religion n'est pas contraire à la raison. »

⁸ À la source de ce principe de cohérence, on trouve la formulation, par Pascal, d'une épistémologie de type nominaliste, dont les bases sont jetées dans l'opuscule *De l'esprit géométrique* (OC, p. 350); Pascal met ici en relief, comme on le verra, en opposition sous-jacente à Descartes, l'absence de correspondance naturelle entre les mots et ce qu'ils désignent. Or, à défaut de la correspondance assurée entre les mots et leurs contenus chez le locuteur, quel principe ordonnateur subsiste, sinon celui de la cohérence ? On le trouve à l'œuvre dans les *Pensées*, notamment dans les pensées politiques de Pascal : à défaut de fondement naturel, la loi ne réfère qu'à elle-même ; « elle est loi et rien davantage », précise Pascal au fragment 60 des *Pensées* (OC, p. 507); « elle est toute ramassée en soi. » À défaut de prouver la religion par des preuves rationnelles directes, Pascal va montrer que celle-ci présente un tableau cohérent de sa propre histoire et de la condition de l'homme, qui témoigne au moins de sa vraisemblance.

⁹ OC, p. 640.

Enfin, il convient d'ajouter qu'au-delà de ces critiques adressées aux preuves rationnelles de la religion, Pascal ne néglige pas pour autant les ressources apologétiques que peut lui offrir la rationalité démonstrative, exprimée de manière plus directe. Une première marque de cette restauration directe pourrait être décelée dans la formulation même de la critique pascalienne des preuves rationnelles de la religion – alors que Pascal ne met jamais l'inefficacité de ces dernières au compte de leur caractère *erroné*. Que le libertin ne se trouve guère avancé pour son Salut, de cette conviction que « les propositions des nombres [...] sont des vérités [...] éternelles [...] dépendantes d'une première vérité [...] qu'on appelle Dieu », n'implique pas que cette conviction soit illégitime ou fausse pour Pascal. À l'identique, l'éloignement des preuves de Dieu métaphysiques du raisonnement ordinaire des hommes, leur « implication », qui les rend si malaisées à pratiquer, ne conduisent pas l'apologiste à proclamer leur inanité. Bien qu'à l'égard de la plupart, telles preuves rationnelles de la religion soient « fausses », elles confirment néanmoins, selon les termes du fragment 3 des *Pensées*, ceux que les lumières de la foi éclairent dans leur sentiment de Dieu. Signe que pour Pascal, la critique des preuves rationnelles de la religion ne signifie pas leur invalidité, mais qu'elles peuvent recouvrir, en outre, une fonction apologétique – à l'endroit de ceux qui bénéficient déjà des lumières de la foi, toutefois.

Or, au-delà de ce cercle de croyants qui ne constitue pas véritablement la cible de l'apologie, Pascal conçoit bien une fonction apologétique de la rationalité, exprimée directement cette fois, à destination du libertin destitué de la foi. Sans doute Pascal emploie-t-il d'abord ces ressources, d'un point de vue négatif : principalement, pour

en souligner l'inadéquation dans le contexte d'une apologie, et celle de la prétention du libre-arbitre à pourvoir au Salut. Car, cette condamnation de la science, Pascal ne la prononce pas seulement en termes religieux, mais dans les termes de la science même – à destination d'un public qui n'a pas la foi. Cette perspective sous-tend quelques-uns des fragments les plus élaborés des *Pensées*. On songe ici au fragment 199, qui contribue aux réflexions de l'époque sur la notion d'infini. Infini de grandeur et de petitesse tel que l'homme, comme « milieu » entre ces deux infinis, ne saurait « se porter témérement à la recherche de la nature », « comme s'(il avait) quelque proportion avec elle. » Bien plus cette situation doit-elle le disposer à (la) contempler en silence qu'à (la) rechercher avec présomption » : loin, donc, de la démarche consistant à prouver la révélation en partant d'un donné qui lui est extérieur, qu'il s'agisse des lois de la nature ou de celles de l'esprit. Mais si cette situation de l'homme comme milieu entre les deux infinis doit le détourner de ces recherches en général (la fin des choses et leurs principes lui étant invinciblement cachés dans un secret impénétrable) ladite situation n'induit pas pour autant le déni de tout pouvoir de connaître pour l'homme. Cette connaissance touche, du moins, ce qui est à sa portée, celle du milieu ou ce avec quoi l'homme a quelque proportion. Car, précise Pascal, « nous sommes quelque chose, (si) nous ne sommes pas tout », état qui nous rend « incapables de savoir certainement », sans doute, mais aussi, « d'ignorer absolument ». Or, de cet état ambivalent de l'homme formulé contre la science dans les termes de la science, Pascal tire un usage apologétique. Et ce, alors qu'il réfère à Dieu comme l'explication de cette situation et sa solution, en tant que principe infini. « C'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre

imagination se perde dans cette pensée », écrit Pascal au fragment 199 des *Pensées*. « Qui suivra ces étonnantes démarches? » interroge l'apologiste. « L'auteur de ces merveilles les comprend », dans la mesure où les extrémités de l'infini, infini de grandeur et de petitesse, « se retrouvent en Dieu, et en Dieu seul », en tant qu'infini.

Le fragment 418 des *Pensées*, mieux connu sous l'appellation de « pari de Pascal », peut être rapporté à une démarche similaire, telle que les instruments les plus récents de la recherche mathématique sont directement mis par Pascal au service de son apologie. C'est dans les réflexions pascaliennes sur les jeux de hasard, dont témoignent les lettres à Fermat du 29 juillet et du 24 août 1654, que cet investissement trouve sa source : Pascal y soulève le problème de la répartition des mises, dans le cadre d'une partie interrompue de cartes ou de dés, alors que les chances de gain des partenaires sont inégales. Il s'agit donc, pour le mathématicien, de répercuter sur la redistribution des mises cette inégalité dans l'espérance de remporter la partie – et ce, de manière géométrique. La conséquence principale de la solution pascalienne, qui, sous le nom de « règle des partis », introduit à un premier maniement de la notion moderne de probabilité – ici, par composition méthodique des aléas, par récurrence¹⁰ – est la détermination sûre d'un parti à prendre, au terme de l'évaluation rationnelle d'un évènement incertain : quel juste prix dois-je payer, pour prendre place dans le cours de cette partie interrompue, compte tenu de mes chances de gain? Le jeu est-il, de ce point de vue, équitable, déséquilibré ou au contraire, avantageux? Or, c'est dans les termes de cette « Géométrie du hasard » dont Pascal annonce avoir établi les principes dans son *Adresse à l'Académie parisienne* de 1654 – à travers la règle des partis – que l'apologiste réinterprète le processus de

¹⁰ Louis LAFUMA, *OC*, p. 43.

conversion. Partant, au fragment 418 des *Pensées*, de cet évènement incertain que constitue l'existence de Dieu, Pascal détermine rationnellement « qu'il est plus avantageux de croire que de ne pas croire ce qu'enseigne la religion chrétienne ». ¹¹ Et ce, compte tenu de l'ampleur du gain proposé (« une infinité de vie infiniment heureuse ») mise en regard avec la valeur de la mise (une vie finie), les « hasards » ou probabilités en défaveur de l'existence de Dieu n'étant pas eux-mêmes infinis. Ainsi l'inefficacité des preuves rationnelles directes de la religion, proclamée par l'apologiste, et son refus d'y recourir, n'impliquent-ils pas la renonciation à tout procédé rationnel en vue de convertir le libertin, relevant même de la « preuve ». Si Pascal ne prouve pas l'existence de Dieu, il prouve néanmoins le bien-fondé de la croyance au point de vue rationnel, allant jusqu'à prendre appui sur cette incertitude même comme condition première de son argument dans le fragment 418 des *Pensées*, ou de la démarche de « parier pour Dieu ».

3) Vers un concept pascalien de preuve?

Le constat, matériel, d'une ambivalence du discours pascalien touchant les preuves rationnelles de la religion peut-il donner lieu à la distinction d'un concept formel de preuve chez Pascal? Pascal propose-t-il, dans sa critique comme dans la réhabilitation de la notion de preuve à laquelle son apologie donne lieu, un tel concept? C'est, premièrement, le concept traditionnel de preuve par la démonstration dont use la tradition scolastique comme la science galiléo-cartésienne, que Pascal vise dans sa critique des preuves rationnelles de la religion. Concepts, que Pascal réintroduit pourtant dans son procédé, alors qu'il en reconnaît formellement la validité. Relevons

¹¹ Selon le titre retenu par les premiers éditeurs des *Pensées*, à Port-Royal, en 1670.

que l'apologiste argumente aussi au moyen de preuves. Bien que celles-ci soient soumises à un traitement qui relègue la rationalité au second plan, cette dernière conserve toutefois le privilège de déterminer la conviction. Dans cette perspective, on a vu qu'une opinion vraie était conçue comme une opinion conforme à la raison; ou lorsque l'apologiste aborde les matières de la théologie à travers une anthropologie profane ou celles de l'histoire religieuse, laissant entrevoir à travers son déroulement une cohérence confinant à la vraisemblance – et donc, son caractère acceptable par la raison. Quant au « pari », s'il ne démontre pas directement la véracité de la religion chrétienne, du moins prouve-t-il l'intérêt et l'avantage qu'il y a à se convertir – déterminant en raison cette conversion.

L'originalité de l'apologie pascalienne se borne-t-elle alors à une simple rhétorique consistant à accommoder le discours de la raison – unissant les procédés anciens avec ceux que la science nouvelle fournit à Pascal? On pourrait répondre par l'affirmative, si l'efficacité attendue de l'apologie pascalienne consistait en la seule efficacité matérielle, visant à adapter le discours à cet interlocuteur spécifique – le libertin. La raison conserve ici son efficacité, à condition de l'agrémenter formellement de manière à toucher l'incrédule. Or, comme on l'a vu dans un second temps, la vérité proposée par l'apologie ressortit, de l'aveu même de Pascal, d'un autre ordre que celui des vérités intelligibles et rationnelles. Un ordre, à savoir, celui de la foi, dans lequel ces dernières vérités n'opèrent pas efficacement. Pascal rompt ici, au point de vue substantiel, avec le concept traditionnel de preuve, qu'il ne s'agit plus d'adapter alors que son ressort même est incriminé. Pascal produit pourtant une justification touchant l'utilisation de telles preuves dans son apologie, malgré leur réputation

d'inefficacité (touchant le Salut). Cette justification, cependant, n'est pas d'ordre rationnel, mais théologique. Pascal en donne un aperçu dans les *Écrits sur la grâce*, alors qu'il vulgarise à destination du public mondain, la doctrine augustinienne de la grâce. Tout en déniait la moindre efficacité aux procédés rationnels touchant le Salut, ladite doctrine ménage cependant les conditions d'un usage légitime du libre-arbitre dans les matières de la foi. Car, précise Pascal dans le cadre du « Premier écrit », « celui qui nous a fait sans nous ne peut pas nous sauver sans nous. » C'est donc, de la part de l'incrédule, un premier mouvement vers la foi qui est exigé, dont l'initiative lui appartient, et qui peut emprunter, dès lors que la foi est absente, les voies de la rationalité. Or, la nécessité de ce premier mouvement conduisant à une restauration possible du concept de preuve, est présupposée en théologie. Il ne tire pas sa légitimité d'une démonstration rationnelle. Pascal ne « prouve » pas que les lumières de la foi éclairent dans leur véritable sens les preuves rationnelles de la religion qu'il présente en vue de convertir le libertin.

Est-ce à dire que Pascal ne confère aucune portée réelle au moyen qu'il met en œuvre? L'entreprise pascalienne de conversion du libertin confine-t-elle à l'abandon de tout concept formel de preuve, au moment où celui-ci est référé en dernière instance à la théologie? En ce cas, rien n'obligeait Pascal à formuler son apologie en termes de « preuves », et à employer le discours de la rationalité en faveur de la religion. Une chanson, un poème y aurait suffi, en contrepoint du déni théologique de ces preuves rationnelles de la religion. Or, le choix de la rationalité et de la preuve, au détriment d'autres modes d'expression possibles au service de la religion ne nous conduisent-ils pas, au lieu de l'abandon de ce concept de preuve, à sa reformulation?

Cette formulation nouvelle suppose, implicitement, une conception spéciale de la rationalité, que ne satisfait pas le concept traditionnel de preuve. Ce sera plus précisément l'objet du second chapitre de ce travail, que de soulever cette question – à savoir, si cette ambivalence du statut de la rationalité dans l'apologie pascalienne se résout effectivement dans une conception originale et autonome de la rationalité. Pour l'heure, on se contentera de signaler la permanence de cet état d'ambivalence dans l'apologie pascalienne, et d'en examiner les éléments : en second lieu, selon le rapport complexe et conflictuel que cette apologie entretient avec le cartésianisme.

II) L'AMBIVALENCE DE LA CRITIQUE PASCALIENNE DU CARTÉSIANISME.

La pensée de Pascal nourrit avec le cartésianisme un rapport complexe et conflictuel, qui se définit, à l'instar du rapport pascalien aux preuves rationnelles de la religion, en termes de ruptures fondamentales, mais également, de prolongements partiels. L'objet du développement suivant sera de montrer qu'au-delà de ses désaccords avec le cartésianisme sur l'usage de la raison dans les matières de la foi – désaccords, qui définissent proprement la rupture de Pascal avec cette doctrine, initiant à une critique de la métaphysique – Pascal en intègre pourtant certains éléments, auxquels il confère une portée apologétique. Signe que la critique de la métaphysique ne signifie pas pour l'apologiste l'abandon de tout procédé rationnel au service de la religion. Et ce, dans le prolongement du statut ambivalent de la rationalité qui pouvait être déduit de la critique pascalienne des preuves de la religion.

1) La rupture avec le cartésianisme.

a) La rupture avec le système cartésien du monde.

Le rapport pascalien au cartésianisme se définit premièrement par un abord explicitement critique, qui incrimine, dès avant le projet d'apologie, le système cartésien de représentation du monde. On verra ici comment cette mise en cause implique, en dernier ressort, une rupture avec la métaphysique à laquelle ce système de représentation renvoie comme son fondement. Quoique Pascal a pu passer pour cartésien aux yeux de certains ses contemporains¹² – par ses occupations de savants, les milieux scientifiques qu'il fréquentait où l'on discutait les opinions de Descartes en matière de science, par son éducation même, en rupture avec l'École si décriée par Descartes; les rapports abondent en revanche, qui traduisent une prise de distance de Pascal avec la science cartésienne. On songe ici au médecin Menjot, témoin des derniers instants de Pascal, qui rapporte que celui-ci « appelait la philosophie cartésienne le roman de la nature, semblable à peu près à l'histoire de Don Quichot » (*Pensées*, fragment 1008). L'écart est ici patent, entre l'ambition affichée de la science cartésienne de fonder la certitude sur une mathématique universelle propre à subordonner le réel, et la qualification pascalienne de cette entreprise, de « picaresque ». Cette qualification reçoit un contenu plus précis, si l'on prend en considération les propos rapportés par Marguerite Périer, nièce de Pascal : « Sur la philosophie de M. Descartes il disait assez ce qu'il pensait. Il était de son sentiment

¹² Et notamment Méré, comme le souligne Michel LE GUERN (*Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971, p. 121-122 : « [...] Pascal apparaît, au plus tard dès 1653 [...], comme un disciple de Descartes. C'est de 1653 [...] que l'on peut dater son amitié avec le chevalier de Méré, ce Méré aux yeux de qui il restera toujours un cartésien incorrigible. » L'affirmation pascalienne de la consistance de la certitude rationnelle, par différence avec le matérialisme et l'empirisme de Méré, peut expliquer la méprise du chevalier.

sur l'automate, et n'en était point sur sa matière subtile dont il se moquait fort. »¹³

Sans doute ce propos rapporté marque-t-il un accord partiel de l'approche pascalienne des sciences, avec celle de Descartes; et ce, particulièrement sur la théorie de l'automate, dont Pascal a eu l'occasion de vérifier les attendus à travers la « machine arithmétique », capable d'œuvrer à la mécanisation des nombres et d'en tirer des effets nécessaires. Pascal, toutefois, ménage une rupture fondamentale avec la théorie cartésienne de la matière, bien avant le projet d'apologie. Le contexte plus général de la polémique sur le vide est l'occasion, pour Pascal, de manifester ce désaccord avec Descartes – Pascal fustigeant, dans le prolongement du cartésianisme, l'anthropomorphisme de la science scolastique, fondée sur la physique d'Aristote, qui prête à la nature des qualités (en l'espèce, que « la nature a horreur du vide »); mais sans adopter, pour autant, la solution cartésienne – celle de la « matière subtile » mentionnée par Marguerite Périer. Matière subtile qui, selon Descartes, vient remplir l'espace laissé vide par le mercure dans le tube que l'on renverse dans une cuve remplie du même liquide, dans le cadre des expériences renouvelées de Torricelli par Pascal. Nicole témoigne de ce rejet pascalien de la théorie cartésienne de la matière, qui contredit le donné des expériences menées par Pascal à Rouen, à Paris et sur le Puy De Dôme pendant les années 1646-1648 : « Feu M. Pascal quand il voulait donner un exemple d'une rêverie qui pouvait être approuvée par entêtement proposait d'ordinaire l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace. »¹⁴

Ces réserves de Pascal touchant les attendus de la science cartésienne ne se limitent pas, toutefois, à la seule théorie cartésienne de la matière. Annotant, au fragment 532

¹³ Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, I, Texte établi, présenté et annoté par Jean MESNARD, Paris : Desclée de Brouwer, 1964, p. 1105.

¹⁴ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 1006 (« Propos attribués à Pascal »), *OC*, p. 641.

des *Pensées* (et suivants), la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* de Descartes, Pascal remet directement en question la catégorie de « méthode », et la portée que le cartésianisme lui confère en termes de certitude – alors que Descartes lui assimile ladite catégorie. Avec des intentions explicitement opposées à celles de Descartes, Pascal écrit : « J'écrirais ici mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par le désordre même. » Pascal ajoute, prenant par le moyen de cette confusion intentionnelle le contre-pied de la méthode cartésienne : « Je ferais trop d'honneur à mon sujet si je le traitais avec ordre *puisque je veux montrer qu'il en est incapable*. » Toujours dans le contexte de cette annotation de la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, Pascal désinvestit de leur valeur de vérité les « règles » de la philosophie, écrivant, au fragment 533 des *Pensées* : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'était des gens honnêtes, riant avec leurs amis. Et quant ils se sont divertis à faire leurs lois et leurs politiques, ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie. » Contre la philosophie et la science cartésienne, Pascal procède donc à un renversement de perspective, qui le conduit à investir d'une portée philosophique la seule affirmation (d'inspiration socratique) du savoir de sa propre ignorance – et par opposition, à vider de sa substance l'ambition normative de la philosophie, vouée à régler au moins mal qu'il se peut « l'hôpital des fous » persuadés de la légitimité réelle des règles et des lois. Pascal initie alors, dans un second temps, au repli de la philosophie sur le domaine pratique : la partie la plus philosophe de la vie desdits

philosophes étant « de vivre simplement et tranquillement », comme le souligne Pascal au fragment 533 des *Pensées*.

Enfin, parmi les éléments de la science cartésienne remis en cause par Pascal – avec pour résultante immédiate, la critique de la métaphysique cartésienne – il convient de ranger la notion de causalité, de laquelle Descartes tire, dans les *Méditations métaphysiques*, III, un faisceau de preuves de l'existence de Dieu : selon la causalité première; selon le fait que l'homme n'est jamais lui-même sa propre cause, et que, ayant en lui l'idée de perfection, étant d'autre part imparfait, il ne saurait être la cause de cette idée d'un être parfait qui par conséquent existe hors de lui. Or, cette notion de causalité qui, chez Descartes, opère aussi bien dans la nature que dans le domaine de la métaphysique, se trouve vidée par Pascal de son caractère nécessaire. Ainsi Pascal souligne-t-il au fragment 660 des *Pensées* : « Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu'il sera jour demain, etc. mais souvent la nature nous dément et ne s'assujettit pas à ses propres règles. » Quelle preuve de l'existence de Dieu tirer de cette notion de causalité, qui ne serait en réalité que le produit induit d'une conjonction constante d'évènements, susceptible de révision – loin de la valeur dogmatique et formelle que lui attribuait Descartes, au fondement d'une preuve de l'existence de Dieu? Car au prix de cette conjonction constante, la notion de causalité pourrait n'être en réalité qu'une vue de l'esprit sans correspondance nécessaire avec le réel. Rien ne prouve la nécessité de cette correspondance au point de vue de la raison – « cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction », souligne Pascal au fragment 109 des *Pensées*, « quoiqu'il y ait fort à parier pour l'affirmative » au point de vue

pragmatique ou pratique, soit, « *a posteriori* ». Cette absence de garantie de la consistance de la notion de causalité dans son rapport au réel peut avoir pour effet de l'affaiblir au titre d'une preuve de l'existence de Dieu.

Or, Pascal ne se contente pas de remettre en question certains éléments de la science cartésienne, lorsque ceux-ci contredisent ses observations – conduisant incidemment à affaiblir les preuves de la religion que Descartes en tire. C'est, plus fondamentalement, l'origine même de la certitude cartésienne, et comme on le verra plus loin, ses implications métaphysiques, que l'apologiste rejette, à travers, notamment, sa critique du *cogito* cartésien.

b) La destruction de « l'égologie » cartésienne.¹⁵ Une critique épistémologique de la métaphysique cartésienne.

Alors qu'il en rejette certains éléments – théorie de la matière, valeur dogmatique attribuée par Descartes à la méthode et à la notion de causalité – Pascal met également en question les assises même de cette certitude cartésienne. À savoir, le *cogito* cartésien ou la certitude élémentaire à laquelle Descartes pense parvenir comme une évidence, au terme du procès du doute hyperbolique dans les *Méditations métaphysiques* I et II. Certitude première, qui constituera le point de départ d'une preuve de l'existence de Dieu dans la Méditation troisième, à partir du concept de perfection impliquant l'existence, mais aussi, de celui de la perfection morale de Dieu, telle qu'il ne peut vouloir que nous nous trompions toujours – garantissant dès lors la consistance du monde et celle de nos connaissances rationnelles. Or, c'est précisément cette « évidence » du rapport de la pensée à elle-même, comprise par Descartes comme la réalité la plus simple, claire et distincte, à laquelle l'esprit puisse

¹⁵ Nous empruntons cette notion d'*égologie* à Vincent CARRAUD, *op. cit.*, p. 287.

atteindre, et la capacité de cette évidence à constituer le point de départ d'une connaissance dont la portée serait universelle, que Pascal va mettre en doute. Ce qui tendra à affecter la portée métaphysique que Descartes attribue à cette première certitude, comme il en tire une preuve de l'existence de Dieu, au fondement de la connaissance du monde.

Cependant, Pascal semble concevoir et utiliser cette notion d'évidence en termes cartésiens, qu'il s'agisse des *Pensées*, mais, premièrement, de l'opuscule *De l'esprit géométrique*. Et ce, particulièrement en ce qui concerne le rapport de cette notion avec l'analyse conceptuelle ou la nécessité de définir les termes qu'on emploie en vue de connaître. Dans le cadre de cet opuscule, Pascal reconnaît, à l'instar de Descartes, deux limitations relatives à la définition,¹⁶ en lien avec cette notion d'évidence. La définition doit cesser, premièrement, par excès d'évidence : « en poussant les recherches de plus en plus, écrit Pascal, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour leur servir de preuves ». Comme le souligne Jean-Luc Marion, il s'agit là d'un « écho aux natures très simples, qui, appréhendées les premières, ne peuvent plus se diviser en de plus simples, sauf à, paradoxalement, apparaître plus compliquées. » (*Regula XII*, AT, x, 418, I – 419, 5).¹⁷ La définition doit ensuite cesser par défaut de clarté, « lorsque l'explication est plus confuse que la notion à expliquer. »¹⁸ Pour illustrer cette situation, Pascal mobilise cet exemple, qu'il

¹⁶ Nous empruntons ici les termes de l'analyse de Jean-Luc MARION, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

emprunte à Descartes : celui de la définition de l'homme,¹⁹ que l'on peut mettre en rapport, comme le souligne Jean-Luc Marion, avec cette dénégation cartésienne de la *Méditation* seconde : « Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées. »²⁰.

Or, de ces emprunts, Pascal tire des conclusions radicalement opposées à celles de Descartes. Descartes fondait la certitude d'un savoir dogmatique et des preuves de la religion, sur cette certitude du rapport de soi à soi-même qu'il n'était pas besoin de définir selon sa clarté et sa distinction. Cette absence de définition est au contraire perçue par Pascal comme une marque de faiblesse de la raison. Car, de cette évidence des premiers principes, donnée dans l'intuition, la raison est incapable de rendre compte sans en obscurcir les termes. Si cela ne prouve pas la fausseté desdits principes aux yeux de Pascal – et partant, « l'incertitude de toutes nos connaissances », acquises par l'entremise de ce « sentiment naturel » ou de cette intuition – cette incapacité pour la raison d'en rendre compte est bien une marque de sa faiblesse. Pascal relève une telle marque d'impuissance au fragment 110 des *Pensées*, à propos de la consistance de notre certitude touchant l'éveil, résidant dans ce sentiment naturel : « Nous savons que nous ne rêvons point, *quelque impuissance*

¹⁹ Blaise PASCAL, *De l'esprit géométrique* : « Ne sait-on pas assez la chose qu'on veut désigner par ce terme ? Et quel avantage pensait nous procurer Platon, en disant que c'était un animal à deux jambes sans plumes ? Comme si l'idée que j'en ai naturellement, et que je ne puis exprimer, n'était pas plus nette et plus sûre que celle qu'il me donne par son explication inutile et même ridicule ». *OC*, p. 350.

²⁰ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, AT, VII, p. 25-29, Paris : Vrin, 1996. Traduction tirée de *Descartes. Œuvres et lettres*. Textes présentés par A. BRIDOUX, Paris : Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1953, p. 275. Cité par Jean-Luc MARION, *op. cit.*, p. 299.

ou nous sommes de le prouver par raison ». Cette impuissance, note Pascal, ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances. » Aussi, si Pascal ne réfute pas la possibilité de toute connaissance à partir de cette intuition, de ce sentiment naturel ou de ce qu'il nomme quelques fois, à l'instar de Descartes, l'instinct, du moins n'en dérive-t-il pas, à la différence de Descartes, les fondements d'une certitude dogmatique. En effet, dans la mesure où la raison ne peut rendre compte des contenus de ce sentiment naturel sur lesquels elle prend appui, sans les obscurcir, quelle preuve avons-nous, dès lors, de leur identité chez les individus? Cette identité n'est que *présupposée*, mais jamais démontrée par la raison qui n'a point de part à la définition du sentiment naturel. Pascal souligne un tel présupposé au fragment 109 des *Pensées*, prenant pour exemple le mouvement : « Nous supposons que tous les conçoivent de même sorte. Mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place, ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disant l'un et l'autre qu'il s'est mû, *et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idée, mais cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative.* » De cette incapacité de la raison de démontrer ses premiers principes, et d'assurer, chez les sujets, l'identité des contenus du sentiment naturel, Pascal va tirer une conception *nominaliste* de la vérité, en rupture avec la position fondamentaliste ou essentialiste de Descartes. Cette conception se trouve exposée dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*, où Pascal rompt le caractère

fondamental de l'évidence cartésienne (soit, la correspondance nécessaire de l'instinct avec le discours rationnel) au profit d'un lien purement nominal : « Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue de tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose; en sorte qu'à cette expression, temps, tous portent la pensée vers le même objet : ce qui suffit pour que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, *quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.* »²¹ C'est au seul titre de ce nominalisme que la fondation de la rationalité sur le sentiment naturel conserve, aux yeux de Pascal, un caractère pertinent : « Ce n'est pas que tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses que je dis qu'il est impossible et inutile de définir », précise-t-il dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*.²² Au regard de l'usage cartésien, toutefois, qui prétendait en tirer une certitude pour les sciences et une métaphysique, la portée de cette fondation apparaît bien affaiblie. En effet, la critique pascalienne de cette fondation et la conception nominaliste qu'il propose en contrepoint, contribuent à ruiner la portée de « l'égologie » cartésienne : en d'autres termes, l'intuition fondamentale du *cogito* – et ce, dans la mesure où d'un sujet à l'autre l'identité des contenus de cette intuition ne peut plus être assurée (bien que, pour Pascal, « il y a fort à parier pour l'affirmative »). Cette critique affecte d'autre part la métaphysique que Descartes tire de cette évidence du *cogito* – au sens où la preuve cartésienne de l'existence de Dieu selon les perfections, par laquelle Descartes garantit la consistance du savoir sur le monde, met en œuvre dans le

²¹ Blaise PASCAL, *De l'esprit géométrique, OC*, p. 350.

²² *Ibid.*

contexte pascalien une raison affaiblie et privée de substance, en ce qu'elle désigne un objet mais non sa nature, dont la compréhension peut varier d'un sujet à l'autre. Ladite preuve ne renvoie plus qu'à une réalité obscurcie, dont la consistance réelle lui échappe.²³

c) Une critique théologique de la métaphysique cartésienne.

Cette critique de « l'égologie » cartésienne et de la métaphysique qui lui est attachée, d'ordre épistémologique, soulève en dernier lieu la question du registre approprié dans le contexte d'une apologie – dès lors qu'elle contribue à obscurcir des preuves de la religion que Descartes concevait comme « claires » et « distinctes ». Cette interrogation sur le ressort apparaît implicitement posée au fragment 688 des *Pensées*, qui fait intervenir contre le *cogito* cartésien un critère non plus philosophique, mais théologique. Ce glissement intervient alors que Pascal interroge : « Qu'est-ce que le moi? ». Pascal réinterprète, dans le cadre de ce fragment, l'expérience cartésienne de la Méditation seconde, qui met en lumière le caractère problématique de la reconnaissance de ma nature dans autrui – ou l'extension du *cogito* à l'ensemble d'un genre humain. Autrui est-il consistant, au-delà de l'expérience que je fais de ma pensée, et partant, de mon existence? Ou ne sont-ce là que des chapeaux munis de ressorts, que je vois passer à ma fenêtre, demande Descartes? Pascal souligne le caractère accessoire d'un tel questionnement, au regard

²³ À condition, en outre qu'elle renvoie bien à quelque chose de réel; ce qui n'est même pas sûr, dès lors que la raison n'y a point de part, ce que souligne Pascal au fragment 131 des *Pensées* (*OC*, p. 514): « [...] nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, [...] sinon en ce que nous le sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure, *il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains selon notre origine.* »

de la problématique centrale d'une apologie, dont les valeurs centrales s'établissent autour de l'amour de Dieu, et de l'amour du prochain. « Or, celui qui se met à sa fenêtre et me regarde, m'aime-t-il, moi? » interroge Pascal dans cette perspective chrétienne de l'amour du prochain qui seule intéresse l'apologie. Sans doute Pascal donne-t-il à sa critique une tournure plus profane dans la suite de ce fragment 688 des *Pensées*, lorsqu'il met en lumière le caractère introuvable de ce « moi » cartésien, selon un critère pragmatique – car c'est toujours en fonction de « qualités » que l'on aime, comprises au sens de « caractères », qui permettent de spécifier les individus comme « aimables » en particulier; et non en fonction d'une faculté interne indifférenciée ou d'un « moi substantiel ». Or, le choix de cette perspective de l'amour comme point d'appui d'une critique de l'égologie cartésienne ne saurait relever du hasard, compte tenu de l'ouvrage envisagé par Pascal, et de son statut d'apologiste. C'est l'inadéquation du registre employé par Descartes, celui de la rationalité, qui est soulignée au regard de son objet, alors que l'amour du prochain et de Dieu relèvent du cœur, et du cœur seulement.

Cette question de l'inadéquation du registre de la rationalité touchant l'abord des matières de la foi prend alors un tour plus général. Elle ne qualifie plus seulement l'égologie cartésienne, mais l'ensemble de son entreprise métaphysique, et la métaphysique en général. « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer », souligne Pascal au fragment 377 des *Pensées*. Pascal destitue dès lors le ressort de l'apologie dans la raison, pour le situer dans le cœur, origine du sentiment – ce sentiment naturel sur lequel la raison prend éventuellement appui, mais auquel elle ne saurait se substituer dans la perspective de l'amour de Dieu, comme on l'a vu dans le

contexte de l'examen des preuves rationnelles de la religion. Ou de produire le Dieu de la religion naturelle, le Dieu des « déistes », que le christianisme abhorre presque autant que l'athéisme (*Pensées*, fragment 449). Pascal rejette intimement cette perspective au fragment 913 des *Pensées*, qui porte le « mémorial » de la nuit de grâce de 1654, occasion pour Pascal d'une expérience spirituelle qui le conduit à réévaluer sa conversion : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants », écrit-il dans le souvenir de cette expérience, qui le conduit à rejeter l'entreprise métaphysique en général, et la démarche cartésienne en particulier. Inadéquate, cette démarche est, au mieux, inutile : « Descartes inutile et incertain », proclame Pascal à deux reprises dans les *Pensées* (fragment 84; fragment 887). Mais cette démarche peut également refléter l'orgueil de la créature qui prétend s'élever par ses propres forces – celles du libre-arbitre – à l'égal de son créateur, à l'opposé de l'état d'esprit qui doit prévaloir vis-à-vis de la religion du point de vue de la créature déchue, à savoir, l'humilité. Suite au péché originel, l'homme est une créature déchue et humiliée inapte à garantir son propre Salut. Pascal ravive le souvenir de cette humiliation et de cette incapacité au fragment 378 des *Pensées*, alors qu'il décrit les contenus d'une conversion sincère : celle-ci, écrit-il, « consiste à s'anéantir devant cet être universel qu'on a irrité tant de fois et qui peut vous perdre légitimement à toute heure, à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui et qu'on n'a rien mérité de lui que sa disgrâce. » Loin de cette posture d'humilité, Descartes confère une portée apologétique à ses *Méditations métaphysiques*, omettant ce qui aux yeux de Pascal et de la religion chrétienne constitue le seul véritable remède à cet état de disgrâce de l'homme, tel qu'entre lui et Dieu règne une opposition invincible : à

savoir, l'intercession d'un médiateur qui, par sa double nature, humaine et divine, peut réconcilier la créature et son créateur. Pascal rappelle la nécessité de cette intercession – en l'occurrence, celle de Jésus-Christ, venu racheter par son sacrifice la créature pécheresse – au fragment 378 des *Pensées* : « Sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce. » Quant à ceux qui, comme Descartes, ont entrepris de rechercher Dieu sans le secours de cet intercesseur, Pascal leur oppose Saint-Augustin, au fragment 190 des *Pensées* : « Ce qu'ils ont trouvé par leur curiosité, ils l'ont perdu par leur orgueil »; cet orgueil que produit selon l'apologiste « la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus-Christ », c'est-à-dire, « sans la connaissance de la misère dont Jésus-Christ est le réparateur » (*Pensées*, fragment 189). Non content de produire des « preuves impuissantes » selon cette prétention de « connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ », leurs auteurs n'ont pas glorifié Dieu, mais s'en sont glorifié faute de connaître leur misère (*Pensées*, fragment 189). Ajoutons qu'à travers cette critique de l'inutilité et de l'inadéquation du procédé cartésien, Pascal ne met pas seulement en cause un orgueil incompatible avec les exigences d'humilité qui caractérisent la religion chrétienne, mais aussi, le manque de sincérité du philosophe. Marguerite Périer rapporte cette accusation de Pascal : « Je ne puis pardonner à Descartes : il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » (*Pensées*, fragment 1001). L'expression « n'avoir que faire de Dieu », adjointe à l'affirmation : « il voudrait bien...se pouvoir passer de Dieu » prend ici la valeur d'un double sens : elle marque le caractère accessoire du recours cartésien à Dieu – sous forme de « chiquenaude »; ou le peu

d'usage qu'en a le philosophe. Et partant, une relative indifférence de celui-ci quant à la véritable nature du problème qu'il aborde, théologique et religieuse, à la lumière de laquelle les protestations cartésiennes de bonne foi dans l'épître dédicatoire aux *Méditations métaphysiques*, comme les ambitions apologétiques affichées de l'ouvrage, apparaissent peu sincères.

Toutefois, cette critique menée à l'encontre de la métaphysique cartésienne doit être tempérée. On trouve en effet, conjointement à ces ruptures fondamentales, des concessions faites au cartésianisme, et des emprunts, qui inscrivent le rapport de Pascal avec cette doctrine sous un jour ambigu. Cette ambiguïté se révélera d'autant plus sensible que ces emprunts touchent à la métaphysique, auxquels Pascal réserve un usage apologétique.

2) Une restauration partielle du cartésianisme.

a) Discours ambigu et cartésianisme voilé.

Au-delà des critiques adressées à la science cartésienne et à ses implications métaphysiques, Pascal emprunte au cartésianisme des éléments – lui concédant une vérité qui inscrit le rapport de l'apologiste à cette doctrine sous un jour ambivalent. Le problème se pose avec autant d'acuité, que ces emprunts à la science et à la métaphysique cartésienne vont trouver dans les *Pensées* un champ d'application apologétique, tandis que Pascal avait condamné cet usage dans les œuvres de Descartes. Ces emprunts et cet usage apologétique se traduisent premièrement par des références voilées et indirectes au cartésianisme, que l'on peut retrouver à la genèse même du projet pascalien d'apologie, dans l'*Entretien avec M. de Sacy*. Dans le cadre

de cet échange avec M. de Sacy, Pascal réinterprète en termes philosophiques le double état de l'homme afférent au péché originel, entre « grandeur » et « misère » : investissant, dans le premier état, la lecture d'Épictète, et dans le second, celle de Montaigne. Or c'est le doute radical et hyperbolique de Descartes que l'on retrouve latent sous le pyrrhonisme de Montaigne. Pascal reprend plus particulièrement, pour la prêter à Montaigne, l'hypothèse de la Méditation seconde, dite du « Malin génie », qui pourrait vouloir que nous nous trompions toujours.²⁴ Signe qu'au-delà de ses critiques du cartésianisme, Pascal lui concède une vérité au moins instrumentale, qui traduit, de par sa clandestinité, une influence positive de la pensée de Descartes sur celle de Pascal. Cette influence se trouve confirmée dans les mêmes termes au fragment 131 des *Pensées*, où Pascal expose les principales forces des pyrrhoniens et dogmatiques. Et ce, selon le même schéma directeur que celui qui prévalait dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, opposant le pyrrhonien Montaigne à Épictète, comme autant d'expressions partielles et indissociables d'une même vérité : à savoir, comme figures de la double nature de l'homme afférente au péché originel. Énumérant, dans ce contexte, les forces du pyrrhonisme, Pascal fait à nouveau figurer sous cette catégorie l'hypothèse cartésienne du « Malin génie » qui, dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, servait au renforcement du doute chez Montaigne. Ailleurs dans les *Pensées*, un autre usage clandestin de figures cartésiennes peut être trouvé, sous un discours dont l'économie relèverait plutôt du pyrrhonisme. Ainsi en est-il du fragment 44 des *Pensées*, « Imagination », où Pascal mobilise contre la raison une série d'images qu'il puise dans les *Essais* de Montaigne, mais incidemment, dans les *Méditations*

²⁴ Cf. Blaise PASCAL. *Entretien avec M. de Sacy*. Original inédit présenté par Pascale MENGOTTI et Jean MESNARD, Paris : Desclée de Brouwer (coll. « Les Carnets DDB »), 1994, p. 107.

métaphysiques – notamment, le thème des « préjugés de l'enfance », réintroduit par Pascal comme un des principes de nos erreurs : « Parce que vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible [...]. Parce qu'on vous a dit dans l'école qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun qui le comprenait si nettement [...] ». Autant d'emprunts dissimulés au cartésianisme, qui signalent donc une influence ou une réception positive de cette doctrine dans la pensée de Pascal, concurremment aux critiques qu'il lui réserve touchant le système des sciences et son fondement métaphysique.

Conjointement à ce cartésianisme voilé, la critique pascalienne laisse entrevoir dans l'ambiguïté de sa formulation une reconnaissance de sa vérité – fût-ce cette reconnaissance assortie d'une proclamation, paradoxale, de son « inutilité ». Ainsi Pascal condamne-t-il, au fragment 84 des *Pensées*, le cartésianisme comme « inutile et incertain ». Cette condamnation apparaît équivoque toutefois, dans la mesure où elle est précédée d'une reconnaissance de sa vérité; « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et par mouvement. Car cela est vrai », écrit Pascal. Or, pour condamner cette philosophie comme « inutile », Pascal invoque un même motif que celui adressé aux preuves métaphysiques de la religion : la complexité. « Dire quels [mouvements et figures], et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est incertain et pénible. » Pascal conclut : « quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. » Au vu de cette critique, peut-on établir un parallèle entre le statut que Pascal réserve au cartésianisme, et celui ménagé pour les preuves rationnelles de la religion? Marquant l'inutilité de ces dernières touchant le

Salut selon la théologie augustinienne de la grâce, Pascal n'en avait pas moins recours à des « preuves », à destination d'un libertin destitué de la foi et dès lors accessible par le seul moyen du libre-arbitre. Cette position se trouve justifiée par la théologie augustinienne de la grâce, qui exige de l'incrédule le premier mouvement en direction du Salut, Dieu seul agréant, par la suite, cette conversion. Or, le cartésianisme, dont la vérité est ici concédée, peut-il jouir d'un statut similaire à celui des preuves rationnelles de la religion, comme facteur de disposition à la foi? Une telle hypothèse pourrait être confirmée, à condition de trouver, dans les *Pensées*, une référence à la vérité du cartésianisme et à sa métaphysique, qui en légitime l'usage dans un contexte apologétique : une vérité inutile, sans doute, quant à pouvoir efficacement au Salut, mais non point dénuée de pertinence s'agissant de disposer à la foi un libertin qui en est dépourvu. Or, cette vérité apologétique du cartésianisme, Pascal la concède implicitement au fragment 409 des *Pensées*, lorsqu'il relève : « Fausseté des philosophes qui ne discutaient pas l'immortalité de l'âme. » Cette mention, qui comprend les philosophes de l'antiquité – comme tendrait à le faire croire la référence attenante à Montaigne – peut exclure Platon de l'erreur. Mais elle exclut également Descartes : celui-ci, dans l'Épître dédicatoire aux *Méditations métaphysiques*, mentionne bien cet objectif de prouver par « raisons naturelles » l'existence de Dieu, et que « l'âme humaine ne meurt point avec le corps. » Les philosophies qui discutent de l'immortalité de l'âme ne reçoivent donc pas ce qualificatif de « fausses » de la part de Pascal – tandis qu'elles abordent une matière éminemment théologique. Mais Pascal ne se contente pas, comme on va le voir, de reconnaître une vérité au

cartésianisme métaphysique. Il légitime également cette vérité, en intégrant des éléments explicitement cartésiens au service de son apologie.

b) Le cartésianisme intégré.

Aussi, loin de borner la référence positive au cartésianisme à des éléments qu'il intègre clandestinement ou de voiler cette référence derrière un discours ambigu, Pascal investit explicitement des éléments de cette doctrine au service de son apologie : tous éléments qui peuvent être rapportés à la métaphysique. Cet investissement peut être décelé, premièrement, dans l'usage que Pascal fait de la théorie cartésienne de l'automate – en d'autres termes, du « mécanisme », et plus particulièrement le mécanisme psychophysiologique, comme moyen d'opérer sur les comportements au titre de l'habitude, de la coutume, en faveur de la religion chrétienne. Cette fonction de la « coutume » est premièrement exprimée au fragment 808 des *Pensées*, Pascal soulignant qu'il y a trois moyens de croire : « la raison, la coutume, l'inspiration. » En effet, si, comme le précise Pascal, « la Religion chrétienne n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration », nécessitant, par conséquent, de « s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet » : elle n'exclut pas pour autant la raison et la coutume. Cette dernière peut prendre place dans le processus de conversion, Pascal écrivant : « il faut ouvrir son esprit aux preuves », mais « s'y confirmer par la coutume ». Processus d'accoutumance, participant de la disposition de l'incrédule à la réception de la foi, que Pascal garantit donc dans les termes du mécanisme psychophysiologique de Descartes. Il s'agira, en l'occurrence, de « plier la machine »,

à savoir le corps soumis aux lois de la mécanique et l'esprit, en tant qu'il se soumet à des lois, aux rites et pratiques de la religion chrétienne. Et de déterminer ainsi une habitude, profitable dans l'attente de la foi véritable. Au fragment 5 des *Pensées*, cette perspective vient compenser l'inefficacité matérielle et formelle des preuves rationnelles de la religion : « quand il croirait ainsi, cela ne lui servirait de rien » écrit l'apologiste, figurant le discours du libertin qui, à ce prix, préfère « ne point chercher ». « À cela lui répondre : la Machine », réplique Pascal dans ce même fragment. Après avoir humilié la rationalité selon l'inefficacité revendiquée des preuves de la religion, Pascal initie donc à son retour, qu'il formule en termes cartésiens, ceux de la machine ou de l'automate, transposés dans le champ de l'apologie. Un tel usage est encore perceptible au fragment 418 des *Pensées* – le « pari » de Pascal – alors que l'apologiste complète son argument défaillant, quoique « démonstratif », par un procédé inspiré de ce mécanisme psychophysiologique qu'il emprunte à Descartes. Pascal recommande premièrement à l'incrédule de « diminuer ses passions », en d'autres termes, à régler le corps, puis, dans un second temps, à imiter mécaniquement la foi : « c'est en faisant tout comme si ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. »; à imiter la foi ou à inscrire celle-ci comme un *habitus*. « Cela vous abêtira », conclut Pascal en une formule qui inscrit explicitement son discours dans le registre de la « machine », celui des corps soumis aux lois de la mécanique, à l'instar de ceux des bêtes.

Parmi les éléments de cartésianisme que Pascal met au service de son apologie, on peut également compter, dans le prolongement de l'automatisme psychophysiologique, celui de la théorie des animaux-machines; et son corollaire, la

distinction du corps et de l'âme rationnelle chez l'homme, comme marque de sa double nature, qui renvoie à la « chute » afférente au péché originel. Cette intégration de la théorie cartésienne des animaux-machines peut être décelée au fragment 738 des *Pensées*, qui fait allusion aux discussions de Vaumurier sur la philosophie cartésienne²⁵ de la nature, et au « comportement » des grenouilles qui crèvent les yeux des brochets : « ils le font toujours et jamais autrement, ni autre chose d'esprit », répond Pascal, qui reprend ici l'argument de Descartes dans le *Discours de la méthode*, cinquième partie : « Bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions [...] c'est la Nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes. »²⁶ Une même remarque peut être appliquée au fragment 107 des *Pensées*, qui tend à prouver par l'exemple du « bec du perroquet qu'il essuie quoiqu'il soit net », le caractère purement mécanique du comportement animal, à la différence de l'homme doté d'une âme raisonnable, ainsi au fragment 108 des *Pensées* : « si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct », relève Pascal, « il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire : rongez cette corde qui me blesse et où je ne puis atteindre ». Ce que, précisément, les animaux ne font pas. Cette opposition de l'homme vis-à-vis de la nature, du point de vue de la rationalité qui marque le caractère exceptionnel ou la spécificité du premier, est encore affirmée au fragment 111 des *Pensées*, où Pascal écrit : « Je puis bien concevoir un homme sans mains,

²⁵ Le château de Vaumurier, proche de l'abbaye de Port-Royal des champs et propriété du duc de Liancourt, où l'on abordait, dans l'assemblée des solitaires, de Pascal et du duc, des sujets de philosophie naturelle, incluant le cartésianisme et la théorie cartésienne des animaux machines. C'est à une hypothèse du duc de Liancourt, rétif à la théorie cartésienne des animaux machines, que Pascal réplique dans ce fragment d'après M. LE GUERN : *Pensées* (Folio), note 4 du fragment 627, p. 651.

²⁶ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 59.

pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute. » Pascal reprend ici la distinction entre corps et âme rationnelle qu'il formule, de manière sous-jacente, en termes cartésiens : l'âme est plus facile à connaître que le corps, dont elle se distingue radicalement. C'est par la suite, et l'expérience aidant (c'est-à-dire, par la connaissance du monde matériel) que nous savons que la tête est plus nécessaire que les pieds. Ce qui caractérise le plus directement la nature de l'homme, c'est donc cette âme rationnelle qu'il connaît la première. Et ce, selon le mouvement caractéristique de la *dubitatio* cartésienne des *Méditations métaphysiques* I, II et III, qui met en doute nos sensations, mais parvient à la certitude première du *cogito*. Cette opposition, qui détermine la nature de l'homme par différence avec celle des bêtes en fonction de la rationalité, sous-tend enfin un rapport de supériorité en faveur de la dernière, marquant le caractère exceptionnel de l'homme. Ainsi Pascal écrit-il, au fragment 115 des *Pensées* : « Immatérialité de l'âme. Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire? » Relevons que cette supériorité renvoie pour Pascal au caractère exceptionnel de la créature divine dans l'ordre des choses, dont témoigne le fragment 308 des *Pensées* : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. *Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien. [...] De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée; cela est impossible et d'un autre ordre* ». Cette perspective est explicitement reprise au fragment 113 des *Pensées* : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée je le comprends. »

En intégrant cette distinction d'origine cartésienne dans son apologie, Pascal peut sans doute répliquer au libertin qui, attribuant une âme aux bêtes, efface dès lors le caractère exceptionnel de la créature divine sur ce point de l'âme, contredisant les Écritures. Pascal ne se contente pas, toutefois, de reconduire la portée apologétique du cartésianisme à cet égard; il la prolonge, en outre, en l'investissant dans cette « anthropologie » dont le cadre de référence se situe dans le péché originel commis par Adam, source des deux états contradictoires de l'homme, à savoir, l'état de grandeur et celui de misère. À côté des références humanistes qui fournissent autant d'illustrations de ce double état – Montaigne pour la misère, Épictète pour la grandeur – Pascal offre à cette anthropologie l'apport d'une physique, inscrivant l'état de misère en référence aux choses corporelles et de nature, distinctes de l'âme rationnelle facteur de la grandeur de l'homme. Ce renforcement de la perspective augustinienne et janséniste sous-jacente à l'anthropologie pascalienne, par le cartésianisme, est particulièrement sensible au fragment 200 des *Pensées*. Pascal y décrit, à travers l'image du « roseau pensant », le double état de l'homme, prenant appui sur l'opposition entre nature et raison. L'homme est misérable, par opposition à la nature : « Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. » Mais il est grand, de ce qu'il se connaît misérable tandis que la nature ignore l'avantage qu'elle a sur lui – sa force – parce qu'inerte : « quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. » Dans cette distinction-opposition d'origine cartésienne entre nature et raison, Pascal trouve la ressource d'une restauration de cette dernière (« Toute notre dignité

consiste donc en la pensée ») et d'une prescription que n'aurait pas démentie Descartes : « Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. » On reconnaît encore l'investissement de cette distinction cartésienne entre nature et raison, venant recouvrir les catégories anthropologiques de « grandeur » et de « misère », dans le traitement que Pascal réserve au rapport entre la raison et les passions au fragment 418 des *Pensées* : « travaillez à diminuer vos passions », préconise l'apologiste à ceux qui cherchent la foi; ou encore, au fragment 119 des *Pensées* : « Je voudrais porter l'homme à désirer d'en trouver [la vérité], à être prêt et dégagé de passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien la connaissance s'est obscurcie par les passions. » Au fragment 410 des *Pensées*, Pascal met en relief le caractère structurant du conflit entre raison et passions, s'agissant de qualifier la nature de l'homme : « Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes » [...] la raison demeure toujours, qui accuse l'injustice des passions [...] Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer. » Ce conflit entre instances irréconciliables et non réconciliées par les « sectes » philosophiques impuissantes sera amené à se résorber dans le motif proposé par Pascal du péché originel. Celui-ci rend compte de la double nature de la créature divine, grande par le souvenir de l'état prélapsaire, mais déchue de cette situation privilégiée par le péché commis par Adam.

Enfin, il convient d'ajouter la notion d'infini au nombre des éléments de la métaphysique cartésienne que Pascal intègre à son apologie. Par cette notion d'infini, Descartes marquait le caractère incompréhensible de la divinité, par contraste avec le monde jugé indéfini, et nous-mêmes, finis; mais duquel il tirait également une preuve

de l'existence de Dieu – selon la notion que nous avons d'une substance infinie et qui ne saurait provenir de nous, en tant que créatures finies. Or, Pascal transpose effectivement ces deux usages de l'infini, comme marque de l'incompréhensibilité de Dieu et comme preuve de son existence, dans le cadre de son apologie. Mettant en scène la condition de l'homme comme « milieu » entre l'infini de grandeur et de petitesse²⁷ au fragment 199 des *Pensées*, Pascal définit cette notion d'infini comme « le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu ». Et ce, par opposition à nous qui sommes finis. Pascal reproduit également la « preuve de l'existence de Dieu élaborée par Descartes à partir de cette même notion, au fragment 135 des *Pensées* : « Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurait point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animée; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel et infini, mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini. » Plusieurs éléments de ce fragment désignent la preuve de la Méditation troisième, et quelques-uns de ses corollaires : point de départ dans le « moi », réduit à la pensée; définition de Dieu comme être nécessaire, éternel et infini; preuve de Dieu à partir de la finitude de l'homme, et parce qu'il n'est pas sa propre cause. Relevons, toutefois, que concurremment à ces transpositions directes, Pascal fait subir à cette notion d'infini des modifications importantes qui le conduisent à tirer des conclusions

²⁷ Cette situation de l'homme comme milieu entre deux infinis, et l'état ambigu qui en découle pour la capacité de connaître de l'homme, pourrait aussi trouver son origine chez Descartes : « Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui ne puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit ; mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe. » (René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Méditation quatrième, AT, IX, p. 43. Cité par M. LE GUERN, *Pascal et Descartes*, p. 70).

contraires à celles de Descartes. Pour Descartes en effet, la notion d'infini qualifie exclusivement la nature divine, par opposition au monde indéfini et à l'homme fini. Pensée à partir de la condition humaine, finie, la notion cartésienne d'infini renvoie nécessairement à Dieu – mouvement duquel Descartes tirait une preuve de son existence. Or, la pensée de Pascal marque ici une différence, qui ménage, au fragment 418 des *Pensées*, deux définitions de la notion d'infini, en une distinction qui conduit à un résultat contraire à celui de Descartes touchant la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu. En effet, pour Pascal, nous ne concevons l'infini – sans le comprendre actuellement – que dans la mesure où nous avons rapport à lui : ou, en d'autres termes, dans la mesure où cet infini qualifie l'étendue, au sens, pour Pascal, d'une divisibilité infinie.²⁸ Mais cette première notion d'infini ne saurait qualifier Dieu, qui, précisément, n'a pas d'étendue. Sans rapport à nous par l'étendue, nous ne pouvons par conséquent savoir « si il est, ni ce qu'il est », selon les termes du fragment 418 des *Pensées*. Sans rapport à nous, l'infinité de Dieu ne saurait donner lieu à une « preuve » dans des conditions similaires à celles énoncées par Descartes. La notion d'infini utilisée par Pascal conserve cependant une portée et une fonction apologétique, dans la mesure où elle conduit à la possibilité de conclure à l'existence de choses dont la compréhension nous échappe, sur le modèle de cette divisibilité à l'infini. En d'autres termes, l'incompréhensibilité d'une chose n'est pas un obstacle à son existence, comme le souligne Pascal au fragment 230 et 418 des *Pensées*. L'existence de Dieu, quoique incompréhensible, demeure donc possible – possibilité,

²⁸ Ce sens est réaffirmé au fragment 663 des *Pensées* : « La nature recommence toujours les mêmes choses, les ans, les jours, les heures, les espaces de même. Et les nombres sont bout à bout, à la suite l'un de l'autre ; ainsi se fait une espèce d'infini et d'éternel. Ce n'est pas qu'il y ait rien de tout cela qui soit infini et éternel mais ces êtres terminés se multiplient infiniment. Ainsi il n'y a ce me semble que le nombre, qui les multiplie, qui soit infini » (*OC*, p. 589).

qui va déterminer l'enjeu d'un « pari », avec, comme mobile du choix en faveur de Dieu, la béatitude promise au terme de la vie du croyant. Or, si pour le bénéfice de son apologie Pascal manie une notion d'infini modifiée au regard de celle de Descartes, on peut émettre l'hypothèse que le cartésianisme lui fournisse des éléments, voire, un point de départ pour l'utilisation métaphysique d'un tel instrument rationnel – et ce, au-delà des critiques que Pascal adresse à la métaphysique cartésienne.

Toutefois, la définition d'un statut ambivalent de la rationalité dans l'apologie pascalienne ne se détermine pas seulement en fonction de la critique des preuves directes de la religion ou du cartésianisme. Elle englobe plus généralement la philosophie, dans sa prétention à asseoir le dogme chrétien sur des vérités de raison – selon une attitude que l'on pourrait qualifier, avec Pascal, de *dogmatique*. Ou de combattre les vérités de foi par une raison armée en doute, ce qui est le propre des *pyrrhoniens* ou *sceptiques*. Or, dans sa contestation de la prétention de la philosophie à décider du souverain bien, avec la religion, contre elle ou en dernier lieu, sans elle, Pascal reprendra, comme on va le voir, nombre des arguments du sceptique ou « pyrrhonien ». Ainsi Pascal admet-il, au fragment 691 des *Pensées* : « Le pyrrhonisme est le vrai ». Mais cette vérité concédée au pyrrhonisme ne contredit-elle pas le pyrrhonisme, par définition ? Si vérité du pyrrhonisme il y a, c'est à l'extérieur de celui-ci qu'il faudra la rechercher – initiant à une réhabilitation au moins partielle de la philosophie et *in fine*, de la rationalité.

III) L'AMBIVALENCE DU RAPPORT PASCALIEN À LA PHILOSOPHIE.

1) Pyrrhoniens, dogmatiques : fonction de leur opposition dans l'apologie pascalienne.

La critique pascalienne des philosophies s'inscrit dans le contexte d'un essai de l'apologiste, de désarmer les tentatives profanes de pourvoir au vrai et au bien en concurrence avec la religion chrétienne. C'est à ce titre que Pascal prend pour cible les « philosophes » sur lesquels le libertinage d'esprit prend appui. Celui-ci arme le doute par des raisons et construit, contre la religion chrétienne (ou sans elle) des « morales », nourries de la lecture des auteurs païens – Épictète, Épicure. On songe, pour illustrer cette démarche caractéristique de la Renaissance humaniste, à Montaigne, dont la lecture fournit à Pascal un stéréotype et la ressource d'un catalogue d'arguments. Il s'agit donc, pour l'apologiste, de retourner contre le libertin ses propres armes, à l'heure où les arguments issus de la tradition scolastique – ou de son renouvellement cartésien – n'offrent plus l'efficacité souhaitée.

Aussi, prenant appui sur les lectures du libertin, l'apologiste en désarme-t-il la portée par l'inscription de l'histoire de la philosophie dans une lutte indépassable que se livrent deux grands courants de pensée ou stéréotypes – compris sous les appellations de « dogmatisme », et de « pyrrhonisme ». Ces stéréotypes peuvent recevoir la formulation suivante : le dogmatisme se perd dans la présomption de ce que l'homme peut, armé de la raison, qu'elle pourvoit au Salut ou dénie toute vérité à la religion. Tandis que le pyrrhonisme met cette capacité en « un doute si universel et si général, que ce doute s'emporte soi-même : c'est-à-dire qu'il doute s'il doute, et doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos; s'opposant également à ceux qui assurent que tout

est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer »²⁹. Ce doute et cette suspension du jugement interdisent au pyrrhonien de se prononcer sur le bien-fondé de la religion, hors la foi – contredisant dès lors la prétention du dogmatique à en asseoir le bien-fondé sur des procédés rationnels. Cette opposition apparaît centrale dans la définition de la stratégie apologétique de Pascal à l'égard du libertin, comme en témoigne premièrement la structure de l'*Entretien avec M. de Sacy*. En effet, quoique le terme de « dogmatique » n'apparaisse pas, formellement, dans le cours de l'entretien, c'est bien ce rôle que Pascal fait jouer au philosophe stoïcien Épictète opposé au pyrrhonien Montaigne. Le stoïcisme offre ainsi l'exemple d'une doctrine des vérités, qui, recoupant matériellement la définition du dogmatisme, se prête à la confrontation avec le pyrrhonisme : ayant sagement défini les devoirs de l'homme, Épictète se perd dans la présomption de ce qu'on peut,³⁰ à la gloire du pyrrhonisme qui n'a de cesse de lui opposer l'impuissance de la raison. Dans le contexte de cet entretien, Pascal va désarmer ces deux tentatives d'assurer le vrai et le bien hors de la religion chrétienne. Pascal montre qu'à travers leur confrontation, dans laquelle se résume toute l'histoire de la philosophie, aucune des deux n'a jamais réussi à renverser l'autre. La philosophie est comparée par Sacy à un « brigandage », qui voit les philosophes se dépouiller successivement sans que la vérité, résidant dans la grâce seule, n'en soit jamais affectée.³¹ Pascal exprime ce mouvement au fragment 131 des *Pensées* par cette formule : « l'homme passe l'homme », illustrant la permanence, et le caractère indépassable des conflits dans lesquels la raison se trouve plongée, hors la foi. Tactiquement, l'apologiste substitue

²⁹ Blaise PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy*, p. 99-100.

³⁰ *Ibid.*, p. 96.

³¹ *Ibid.*, p. 87-88.

aux doctrines appréciées du libertin, la religion chrétienne, qui offre le mérite d'expliquer le réel sans se heurter aux contradictions de la raison. Et ce, en termes profanes ou susceptibles d'atteindre le libertin, mieux que le discours tiré de la révélation ou issu des preuves rationnelles.

Or, c'est ce même art de distiller les poisons³² (le poison de la pensée philosophique, dispensé à doses salvatrices) que l'on retrouvera à l'œuvre dans les *Pensées*, formellement exprimé sous l'opposition entre dogmatiques et pyrrhoniens au fragment 131. L'apologiste évalue ici les principales forces des doctrines en présence. Le lieu de l'affrontement sera, en l'occurrence, les principes qui nous sont donnés naturellement, et dont nous sentons la vérité en nous, garantissant en particulier la consistance de notre être et du monde,³³ mais aussi l'existence de Dieu; sentiment au sujet duquel nous n'avons de meilleure certitude, en réalité, que celle que nous donne la foi, et dont les pyrrhoniens mettent en doute le bien-fondé. Ce à quoi les « dogmatistes » sont encore à répondre, « qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels ». L'on retrouve ici les éléments de l'alternative indépassable au sein de laquelle Pascal comprenait les tentatives profanes à destination du vrai et du bien, formulée dans le contexte de l'*Entretien avec M. de Sacy*. Pascal reprend certains arguments forts du pyrrhonien : c'est la figure de Montaigne qui apparaît sous la tentative pascalienne de mettre en doute la tangibilité de notre lien au réel, par l'effacement de la frontière entre le rêve et l'éveil. Sous le stéréotype du pyrrhonien, auquel on identifie le plus souvent Montaigne,

³² *Ibid.*, p. 128.

³³ Le fragment 110 des *Pensées* précise ces principes, qui forment le contenu du sentiment naturel; qu'il y a « espace, temps, mouvement, nombres », à quoi il convient également d'ajouter, selon Pascal, la foi dont le ressort se situe dans le « cœur », tel que « ceux à qui Dieu a donné la Religion par sentiment du cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés. » (*OC*, p. 513).

Pascal n'hésite pas à recourir, comme on l'a vu, à des éléments empruntés au cartésianisme, attribuant au doute de Montaigne un caractère systématique qui lui est étranger – ainsi au fragment 131 des *Pensées*, où le doute pyrrhonien se trouve investi de l'hypothèse du « malin génie » caractéristique de la Méditation troisième de Descartes. Signe de la liberté, voire, de l'opportunisme avec lequel l'apologiste traite ses sources, et dont l'*Entretien avec M. de Sacy* offrait aussi un exemple. Or, ayant ainsi opposé au fragment 131 le pyrrhonien au dogmatique – ailleurs dans les *Pensées*, Épictète, mais aussi Descartes – Pascal met en lumière le caractère indépassable de leur conflit. Le dogmatique se heurte en effet à une impossibilité invincible de prouver ses maximes fondées sur le sentiment naturel. Quant au pyrrhonien, Pascal met en fait qu'il n'y en a jamais eu de parfaitement effectif, réactualisant une critique classique du scepticisme, depuis Aristote.³⁴ Indépassable, ce conflit l'est de par le défaut d'alternative à ces deux procédés. Qui n'est pas dogmatique, en effet, est pyrrhonien, et l'est d'autant plus éminemment qu'il ne veut pas trancher entre ces deux doctrines : « Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Cette neutralité est l'essence de la cabale. Qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux » (*Pensées*, fragment 131). La raison se heurte ici à ses propres contradictions, que Pascal souligne à plaisir, et dans lesquelles il épuise les possibilités pour l'homme d'accéder par ses propres forces au vrai et au souverain bien.

³⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1986, vol. II : Γ, 5, p. 226 : « La vérité est-elle ce qu'on voit en dormant ou dans l'état de veille? Sur tous ces points, en effet, il est clair que nos adversaires ne croient pas ce qu'ils disent. Il n'y a personne, du moins, qui, rêvant une nuit qu'il est à Athènes, alors qu'il est en Libye, se mette en marche vers l'Odéon. » Le commentateur ajoute (note 2, p. 226) : « Les actions de ces philosophes contredisent donc leurs paroles. »

Qu'a réussi à démontrer Pascal jusqu'ici, dans la perspective de son apologie? Non le bien-fondé de la religion chrétienne; mais, du moins, à travers cette opposition insurmontable entre doctrines philosophiques qu'il définit au fragment 131 des *Pensées*, l'inanité des efforts de la raison à prouver ou infirmer le dogme chrétien. Sans doute l'apologiste se prive-t-il d'une arme précieuse. Il en prive dans le même temps les adversaires de la religion, et pourra les disposer, ce faisant, à accepter une matière qui tire son origine d'une autre source que la raison, à savoir, la foi. Cette opposition entre pyrrhoniens et dogmatiques se trouve encore renforcée alors que Pascal en déploie les termes dans le cadre de son « discours sur l'homme », formulé, à destination du libertin, en termes profanes. Plus précisément, Pascal désarme ces deux tentatives d'assurer le vrai et le bien hors la religion chrétienne, en montrant qu'à travers leur confrontation, chacune d'entre elles n'a jamais accompli qu'une des possibilités de la nature humaine. Celle-ci est en réalité complexe ou animée d'éléments contradictoires mais subsistants ensemble. Ce discours, qu'au sens le plus général du terme et *a posteriori*, on peut qualifier d'« anthropologie », faisait tenir dans une même nature la « grandeur » de l'homme, consistant en sa partie rationnelle; et sa « misère », figurée par sa dépendance à l'égard des passions. Pascal mêlait ici des éléments d'observation, qu'il tirait en particulier des *Essais* de Montaigne, avec l'acceptation de la thèse cartésienne de la bipartition de l'âme et du corps. Or, grandeur et misère vont recouvrir la ligne d'affrontement entre pyrrhonisme et dogmatisme. Alors que le dogmatisme se perd dans la présomption de ce que l'homme peut, armé de la raison, le pyrrhonien omet toutefois certaine capacité subsistante de l'homme, figurée par la conscience de sa misère – « l'homme est grand

de ce qu'il se connaît misérable », écrit Pascal au fragment 114 des *Pensées*. La stratégie de l'apologiste, à travers cette critique des philosophies, et particulièrement, des philosophies du « Souverain bien », va être d'y substituer la religion chrétienne, comme la seule capable de rendre compte de cette « double nature » de l'homme – ainsi au fragment 131 des *Pensées*. Non que la religion prouve rationnellement cet état; du moins fournit-elle des éléments de réponse là où, précisément, l'explication fait défaut. Là où la philosophie s'avère impuissante, la religion chrétienne va fournir une explication plausible et raisonnable de cet état de grandeur et de misère qui caractérise l'homme en une double nature – à travers, notamment, le « péché originel », cause de la « chute » de la créature divine dans son état de misère actuel, tandis qu'elle conserve des traces de son ancienne nature : le souvenir de la vérité et du vrai bonheur dont elle cherche vainement à combler l'absence dans la poursuite des biens extérieurs.

Pascal ayant réduit l'entreprise philosophique à destination du vrai et du bien, à une opposition insurmontable entre pyrrhonisme et dogmatisme, reste dès lors à en apprécier la portée méthodologique : et ce, dans le cadre d'une apologie qui prétend s'adresser au libertin selon les « lumières naturelles », et non la foi. Or, c'est bien la victoire du pyrrhonisme que l'apologie pascalienne semble, dans un premier temps, consacrer.

2) L'apparente victoire du pyrrhonisme.

Ces critiques menées par Pascal à l'encontre des philosophies ne sont pas sans incidences sur la méthodologie de l'apologie, et sur le statut de la rationalité que

l'apologiste est amené à déterminer dans cette perspective – alors que Pascal prétend amener le libertin à la conversion par l'entremise des « lumières naturelles », et non de la foi. Ainsi, au terme de l'évaluation des tentatives profanes à destination du vrai et du bien, qui le conduit à proclamer le caractère indépassable de leur conflit (fragment 131), Pascal en conclue à la vérité du pyrrhonisme – conclusion, que l'on retrouvera explicitement formulée au fragment 691 des *Pensées* : « Le pyrrhonisme est le vrai. » Pyrrhonisme est le vrai, en effet, si on considère l'équilibre indépassable qui s'instaure entre les deux doctrines concurrentes, l'une ne parvenant jamais véritablement à renverser l'autre. Et ce, selon l'impuissance du dogmatisme à prouver ses premiers principes issus du sentiment naturel, tandis que le pyrrhonisme ne peut raisonnablement les ébranler : « on n'en peut venir là », écrivait Pascal au fragment 131 des *Pensées*, rappelant que l'histoire n'offre aucun exemple de « pyrrhonien effectif parfait. »

Or, cette relation d'équilibre entre les deux doctrines, dont le fragment 406 des *Pensées* offre encore une expression,³⁵ joue objectivement en faveur du pyrrhonisme – instaurant un rapport que l'on qualifiera, à la suite de Bernard Sève, d'« isosthénique » : tel que s'instaure un rapport de force égale « entre deux éléments opposés, pris dans une disjonction exclusive ». ³⁶ Le caractère indépassable de l'opposition entre pyrrhonisme et dogmatisme devrait normalement conduire à s'abstenir de prendre parti pour l'une ou l'autre de ces doctrines, et à immobiliser le

³⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 406 (OC, p. 549) : « Instinct, raison. Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. »

³⁶ Bernard SÈVE, « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? La triple vérité du pyrrhonisme dans les *Pensées* de Pascal », in *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?* Coordonné par Martine PÉCHARMAN. Paris : PUF (coll. « Débats philosophiques »), 2000. p. 117.

jugement sur leur valeur. Mais cette position même de suspension du jugement conduit *de facto* à prendre parti, en l'occurrence, pour le pyrrhonisme, en un pyrrhonisme que l'on qualifiera de second degré. La lecture du fragment 131 des *Pensées* confirme cette aporie, qui doit nécessairement déterminer au pyrrhonisme : « Voilà la guerre ouverte entre les hommes où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme. Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. » L'équilibre réalisé par Pascal entre pyrrhonisme et dogmatisme induit en réalité un déséquilibre en faveur du pyrrhonisme. Et ce, parce que le pyrrhonisme intègre cette neutralité comme l'une de ses composantes structurelles, ce que relève Pascal au fragment 131 des *Pensées* : « qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux; ils sont neutres et indifférents, suspendus à tout sans s'excepter. » Déséquilibre, duquel l'apologiste conclue à la vérité du pyrrhonisme : « qu'on accorde donc aux pyrrhoniens ce qu'ils ont tant crié, que la vérité n'est pas de notre portée ni de notre gibier », quitte à la situer dans un au-delà inaccessible à la raison : « elle est domestique du ciel, [...] elle loge dans le sein de Dieu, et [...] on ne peut la connaître qu'à mesure qu'il lui plaît de la révéler. »

Pyrrhonisme est le vrai : Pascal semble donc renoncer, à travers cette affirmation, au moyen de la rationalité pour soutenir la religion. Or, tandis qu'il reconnaît, de la sorte, la vérité du pyrrhonisme, on va assister, concurremment, à la mise en place d'un dispositif pyrrhonien au titre d'une stratégie apologétique. On distinguera à cet

égard, pour partie, à la suite de Bernard Sève, deux usages du pyrrhonisme dans les *Pensées*.³⁷

Aussi peut-on dégager, en premier lieu, un usage éristique du pyrrhonisme – ou comme « arme intellectuelle ». ³⁸ Pascal destine cet usage au dogmatique, mais également, au sceptique, qui arme de « raisons » le doute en matière religieuse. Pascal vise généralement toute utilisation de la raison dans les matières de la foi qu’il juge indiscrete, que ces tentatives soient mises en oeuvre pour le profit de la religion – ainsi de la critique à laquelle il soumet les preuves de Dieu métaphysiques – ou à son détriment. Cette utilisation éristique du pyrrhonisme se traduit premièrement par le recours pascalien à un certain type de rhétorique. Comme le remarque Bernard Sève, le fragment 131 des *Pensées*, en organisant cet équilibre entre dogmatisme et pyrrhonisme, est lui-même pyrrhonien dans sa présentation. ³⁹ Elle se manifeste, d’autre part, par des emprunts massifs de Pascal à des auteurs pyrrhoniens, tel Montaigne ou son disciple Charron, qui lui fournissent un ensemble d’arguments contre le dogmatisme. Car, pour douteux, le pyrrhonisme doit être en mesure d’opposer à celui-ci un certain nombre d’arguments valides – comme le souligne Bernard Sève, « c’est la première forme de la vérité du pyrrhonisme : un ensemble (...) de bons arguments, suffisants pour faire ployer la raison, pour la froisser par ses

³⁷ On prendra appui, dans une assez large mesure dans ce développement, sur l’interprétation donnée par Bernard SÈVE dans l’article précité, qui conclue à la reconnaissance par Pascal de la victoire du pyrrhonisme; et ce, selon les deux emplois méthodologiques du pyrrhonisme que l’on reconnaît dans les *Pensées* (cf. supra et suivants). On s’écartera toutefois de cette interprétation, en ce qui concerne le *dépassement* pascalien du pyrrhonisme; on tentera notamment de montrer que la valeur de ce dépassement du pyrrhonisme par Pascal n’est pas uniquement d’ordre religieuse, ou théologique, mais également rationnelle.

³⁸ Bernard SÈVE, *op. cit.*, p. 119-121.

³⁹ *Ibid.*, p. 125-129.

propres armes. »⁴⁰ Arguments issus de Montaigne, que Pascal se contente le plus souvent de transposer dans un style plus vigoureux, comme en témoigne la lettre du fragment 44 des *Pensées*, « Imagination », où abondent les occurrences des *Essais* de Montaigne. Toutefois, Pascal ne borne pas ses emprunts aux seuls auteurs pyrrhoniens, tandis qu'il entreprend la critique du dogmatisme. Alors que le besoin de radicaliser le pyrrhonisme de Montaigne se fait sentir, pour des raisons stratégiques, Pascal n'hésite pas à intégrer sous la figure du sceptique, au fragment 131 des *Pensées*, des éléments du doute hyperbolique initié par Descartes dans le cadre de la Méditation première – mettant en scène, notamment, l'hypothèse cartésienne du « malin génie ». Pascal, qui reproduit ici le glissement de Descartes sous Montaigne déjà opéré dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, fait à nouveau preuve d'une grande liberté à l'égard de ses sources, qui confine au scepticisme. Seule l'efficacité des arguments importe en l'occurrence, et non leur origine.⁴¹ Enfin, ces emprunts massifs se déploient sur des thèmes éprouvés par le scepticisme. À de nombreuses reprises dans les *Pensées*, et particulièrement au fragment 110, Pascal souligne l'insuffisance de la raison, incapable de répondre de ses premiers principes – ce que le fragment 131 des *Pensées* met en exergue comme le « fort » des pyrrhoniens. Pascal n'a de cesse, tout au long des *Pensées*, de dresser contre la raison comme instance du savoir les éléments hétérogènes d'une nature composée – ainsi au fragment 44 des *Pensées* « Imagination » ou au fragment 406, qui oppose pyrrhonisme et dogmatisme sous le titre « Instinct, raison. » Les fragments « politiques » de Pascal sont encore l'occasion de souligner une proximité avec le pyrrhonisme, à travers la conception de la loi que

⁴⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁴¹ *Ibid.*, p. 119.

ces fragments dessinent – même si le cadre de référence ultime à partir duquel Pascal pense le politique doit être cherché dans l’augustinisme, et plus particulièrement dans *La cité de Dieu* de saint Augustin, Pascal reproduisant la distinction augustinienne entre cité divine et cité terrestre. Or, ce cadre théologique, Pascal le reformule – particulièrement en ce qui touche la cité terrestre – dans les termes, et en fonction des débats qui animent les philosophes politiques de son temps (Hobbes, Grotius), portant sur l’origine du droit et de la légitimité politique. En l’occurrence, Pascal va souligner l’absence de fondements légitimes de la justice humaine, autre que le mode de l’autoréférence au point de vue des principes (*Pensées*, fragment 60), sanctionné par la force (fragment 103) et la coutume au point de vue pratique (fragment 60). Défaut de fondement de la justice humaine, qui permet à Pascal d’aborder, à travers Montaigne, le thème sceptique de la relativité des coutumes. Hors la religion chrétienne et son fondement sacré, la diversité des coutumes démontre l’incapacité de l’homme à tirer une justice de son propre fond rationnel. Si l’homme connaissait la véritable justice, observe Pascal au fragment 60 des *Pensées*, « les législateurs n’auraient pas pris pour modèle [...] les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. »

Ayant défini l’usage pascalien du pyrrhonisme comme « arme intellectuelle », il convient, dans un second temps, d’en aborder les effets pratiques – le pyrrhonisme se définissant essentiellement comme une pratique, selon son refus de la systématisation. Or, au point de vue pratique, que cherche à susciter Pascal chez son interlocuteur libertin, de par l’usage de cette arme intellectuelle : le pyrrhonisme? On se souvient que la confrontation du pyrrhonisme avec le dogmatisme dans le cadre du fragment

131 des *Pensées*, conduisait à l'instauration d'un rapport d'équilibre entre les deux doctrines, favorable de ce fait même au pyrrhonisme : les raisons de choisir l'une ou l'autre s'équivalant, dans la mesure où aucune n'est en mesure de l'emporter durablement. On rejoint ici Sextus Empiricus : « à tout argument s'oppose un argument égal. »⁴² Cette situation d'équilibre entre les doctrines devrait inciter à s'abstenir de trancher en faveur de l'une ou de l'autre. S'ensuit-il, de ce rapport isosthénique initié par Pascal sur les philosophies, une « ataraxie » pyrrhonienne, comprise comme suspension de l'assentiment et censée conduire à une certaine forme de tranquillité? La pratique pascalienne diverge ici avec le pyrrhonisme, compris comme « indifférence d'équilibre, stricte égalité de l'orgueil et de l'humilité. »⁴³ Pratiquement, le pyrrhonisme n'a pas pour vocation, chez Pascal, de procurer l'ataraxie. Il s'agit de susciter l'effet contraire, à savoir, un trouble salutaire, « un désarroi, un affolement préparant le sujet à une nécessaire conversion »,⁴⁴ à défaut des doctrines profanes du Souverain bien que l'isosthénie pascalienne rend inopérantes. « Quelque parti qu'il prenne, je ne le laisserai pas en repos », écrit Pascal en conclusion du fragment 449 des *Pensées*. Cette utilisation curative ou « thérapeutique » du pyrrhonisme,⁴⁵ au regard des illusions suscitées par les doctrines profanes du Souverain bien, se manifeste encore au fragment 130 des *Pensées* : « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. » Convient-il, à partir de

⁴² SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*. Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Paris : Le Seuil (coll. « Essais »), 1997. I, 27, p. 169. Cité par Bernard SÈVE, *op. cit.*, p. 122-123.

⁴³ Bernard SÈVE, *op. cit.*, p.124.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

cette divergence de la pratique pascalienne du pyrrhonisme d'avec sa réalité historique, de les désolidariser – l'un procurant l'ataraxie, tandis que la première susciterait un trouble réputé salutaire? Comme le souligne Bernard Sève, cette pratique pascalienne du pyrrhonisme n'est sans doute pas compatible avec l'esprit et la réalité historique du pyrrhonisme. Toutefois, cette pratique curative « ne saurait aller sans assomption [...] de la vérité du pyrrhonisme [...]. Si Pascal pratique l'isosthénie qui met l'homme, sans échappatoire possible, devant ses contrariétés incompréhensibles, c'est qu'il admet une partie au moins du soubassement théorique de l'isosthénie. »⁴⁶ Or, partant de cette assertion : « Le pyrrhonisme est le vrai », et de la structure isosthénique de nombreux fragments liés au projet d'apologie, peut-on qualifier l'entreprise pascalienne de « pyrrhonienne »?

3) La restauration d'un dogmatisme atténué.

Plusieurs éléments viennent contredire l'usage de ce qualificatif de « pyrrhonien », pour décrire la nature du rapport à la rationalité que ménagent les *Pensées* de Pascal; et premièrement, la dimension apologétique de l'ouvrage projeté. L'apologiste s'adresse à un libertin qui n'a pas la foi. C'est donc bien, à défaut, un mouvement de la raison vers la religion que l'apologiste va requérir du libertin. Car encore faut-il convertir celui-ci, en d'autres termes, arracher son assentiment en faveur de la religion chrétienne, par un acte rationnel (fût-il le dernier), auquel il convient dès lors d'accorder une ultime positivité. Or, la démarche purement négative du trouble que Pascal cherche à susciter chez le libertin au moyen du pyrrhonisme ne saurait fournir seule cette inclination du jugement. La formule même : « Le pyrrhonisme est le vrai »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

fournit un indice de la réhabilitation de la raison pour l'apologie. En effet, si, « en deçà » du pyrrhonisme, le dogmatisme ne fournit pas de solution satisfaisante aux apories et aux contradictions que rencontre la raison dans l'exercice de son principe, qu'en est-il en contrepartie de la « vérité » d'un mode de pensée qui nie essentiellement qu'il puisse y avoir une vérité? C'est donc extérieurement au pyrrhonisme ou, pour reprendre la proposition de Bernard Sève, « au-delà », que Pascal nous invite à chercher sa « vérité ». Plusieurs facteurs internes au pyrrhonisme lui-même viennent, comme autant de contradictions, déterminer cette recherche de la vérité du pyrrhonisme hors du pyrrhonisme, et premièrement, sa réversibilité. Au stade de l'isosthénie dans lequel Pascal contraint le dogmatisme et le pyrrhonisme, la raison ne porte pas préjudice à la religion chrétienne, mais elle ne peut la promouvoir non plus. Ce faisant, elle lui porte préjudice. On retrouve derrière cet inconvénient de forme l'accusation matérielle de tiédeur religieuse, voire, de duplicité qu'on a pu porter contre les apologies de ce type, de l'Apologie de Raymond de Sebond telle que la rapporte Montaigne au livre II des *Essais*, à la *Sagesse* de Charron. Situation qui doit inciter l'apologiste à une réhabilitation au moins partielle des pouvoirs de la raison, pour déterminer le jugement du libertin en faveur de la religion – dépassant l'immobilisation du jugement caractéristique de l'isosthénie pyrrhonienne.

Outre sa réversibilité, on peut invoquer, comme facteur interne de la sortie du pyrrhonisme, son ambiguïté fondamentale – que l'on analysera ici dans le contexte de l'anthropologie pascalienne. Ainsi l'isosthénie pascalienne semblait-elle assurer le triomphe du pyrrhonisme, en fonction du rapport d'équilibre entre pyrrhonisme et dogmatisme qu'elle instaure. Elle introduit cependant à une certaine réhabilitation du

dogmatisme, à travers, non plus seulement la coexistence et la contradiction du dogmatisme et du pyrrhonisme dans une même nature humaine, mais leur *interdépendance*. En effet, comme le souligne Pascal au fragment 122 des *Pensées* au titre de cette interdépendance, « la misère se [conclue] de la grandeur, et la grandeur de la misère. » Cette conclusion de la misère, qui se tire de la grandeur, prend appui sur l'observation de la nature mixte de l'homme, et le conflit que se livrent ses différentes composantes : le corps et l'esprit (*Pensées*, fragment 308); la raison et l'imagination (*Pensées*, fragment 44); la raison et les passions (*Pensées*, fragment 410). Elle se réfère en dernier lieu à l'explication d'ordre théologique de la « chute » de l'homme dans le monde, survenue à l'occasion du péché originel, et au « souvenir » de la condition prélapsaire de l'homme, qui est la marque de sa grandeur : l'homme, écrit Pascal, est un « souverain dépossédé » de sa grandeur (*Pensées*, fragment 116). De ce souvenir de sa condition antérieure, dont l'homme tire la conclusion de sa misère actuelle, le fragment 122 des *Pensées* se fait également l'écho : « Tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur n'a servi que d'un argument aux autres pour conclure la misère, *puisque c'est être d'autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut.* » Inversement, cet état de misère constitue bien pour Pascal le motif d'une réhabilitation de la raison, et d'un certain pouvoir de connaître chez l'homme. « L'homme, écrit Pascal au fragment 122 des *Pensées*, connaît qu'il est misérable. Il est donc misérable puisqu'il l'est, *mais il est bien grand puisqu'il le connaît.* » L'isosthénie pascalienne, à travers laquelle on pouvait reconnaître avec Pascal un trait de la misère de l'homme, selon la composition conflictuelle de sa nature, ménage pourtant les conditions d'une certaine

réhabilitation de la rationalité. L'homme est misérable, et cependant la reconnaissance de cet état réclame de lui un acte positif de la raison, qui signe, au contraire, sa grandeur, et sa capacité subsistante de connaître en opposition à sa propre nature fragmentée, et à la nature en général – « un arbre ne se connaît pas misérable », écrit Pascal au fragment 200 des *Pensées*, fragment qui reproduit d'autre part les termes de cette interdépendance de la grandeur et de la misère, du dogmatisme et du pyrrhonisme, au profit de la rationalité : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature », prévient Pascal, comme signe de la misère; mais, souligne-t-il comme une contrepartie, « c'est un roseau pensant. » De l'acte positif de la reconnaissance de la misère, et de sa propre misère par la rationalité, Pascal déduit la grandeur : « toute notre dignité consiste en la pensée », déduit-il de ce mouvement, et de prescrire : « travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. » Et ce, loin d'établir, à travers le mouvement de l'isosthénie qu'il instaure entre pyrrhonisme et dogmatisme, le triomphe du pyrrhonisme.

Enfin, au lieu de ce triomphe, l'isosthénie pascalienne semble chargée d'une ambiguïté qui, loin de profiter au pyrrhonisme, en commande en réalité la sortie au profit du dogmatisme – mettant en œuvre, du moins, sa réhabilitation partielle. Mettant ainsi le pyrrhonisme à l'épreuve de ses limites, Pascal en soulève le paradoxe, le confinant, en dernière instance, au dogmatisme – et notamment aux fragments 33 et 34 des *Pensées*, tandis que l'universalisation du pyrrhonisme conduit à une aporie : « rien ne fortifie plus le pyrrhonisme que ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens. Si tous l'étaient, ils auraient tort », relève Pascal. Ils auraient tort en effet, car dans cette affirmation de l'universalité du pyrrhonisme le pyrrhonien

redevient dogmatique. Le fragment 520 des *Pensées* reproduit ce paradoxe dans les termes suivants : « J'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement et je n'ai plus changé depuis. Et si je changeais je confirmerais mon opinion. Le pyrrhonien Arcésilas qui redevient dogmatique. » Aussi le pyrrhonisme conduit-il au dogmatisme par l'affirmation de sa propre universalité – en une caractéristique interne qui en commande la sortie.

Ayant permis, dans le cadre de cette relation d'interdépendance entre pyrrhonisme et dogmatisme, une certaine réhabilitation des pouvoirs de la raison, reste à examiner comment Pascal envisage ses contenus. Ou plus précisément, ce qui subsiste de l'affirmation dogmatique de la vérité au terme du processus isosthénique mis en œuvre pour le profit de l'apologie. Or, touchant cette définition, on observe que Pascal réinvestit au fragment 110 des *Pensées*, en faveur de la rationalité, l'argument classique de la « mauvaise foi » du pyrrhonien. Cet argument avait déjà été évoqué dans le cadre de l'exposé des forces et des faiblesses du pyrrhonisme et du dogmatisme au fragment 131. Ainsi Pascal va-t-il soustraire au doute infini du pyrrhonien, une forme d'*évidence* qui, pour n'être pas cartésienne – ou dogmatique – fournira néanmoins une assiette ferme pour la raison démonstrative, y compris à des fins apologétiques. C'est, plus précisément, l'argument pyrrhonien du rêve, problématique au regard de la consistance de notre connaissance, qui va être le lieu de ce retournement, dans le fragment 110 des *Pensées*. À cet argument, Pascal oppose une fin de non-recevoir : « Nous savons que nous ne rêvons point. » En garantissant la consistance d'un tel savoir, Pascal met donc un terme à la « cabale pyrrhonienne » contre la possibilité d'établir une certitude, sans que celle-ci procède de la raison,

toutefois : « Nous savons que nous ne rêvons point, *quelque impuissance où nous soyons de la prouver par raison.* » L'évidence de ce savoir ne provient donc pas, à l'instar du cartésianisme, du procès d'épuration de la connaissance, à l'encontre des préjugés issus des sens, procès au terme duquel la raison aboutit à la première des évidences, celle de sa propre consistance. Loin de mener à l'expérience unificatrice du *cogito* cartésien, cette formule pascalienne de l'évidence conduit au contraire à distinguer deux sources de la connaissance. Celle, premièrement, constituée par le *cœur* ou l'instinct ou le sentiment naturel, dans lequel reposent ces « premiers principes comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres », mais aussi, cette certitude que « nous ne rêvons point ». Et celle formée en second lieu par la raison démonstrative, de laquelle ressortissent les vérités de géométrie. Cette hétérogénéité de la connaissance ne conduit pas à un degré de certitude moindre selon l'origine, comme en témoigne le fragment 110 des *Pensées* : « Les principes se sentent, les propositions se concluent *et le tout avec certitude quoique par différentes voies.* » Outre l'équivalence de ces deux modes de connaissance au point de vue de la certitude – mais leur irréductibilité, selon l'objet – Pascal envisage en second lieu leur *complémentarité*. « C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours », écrit Pascal au fragment 110 des *Pensées*; et d'illustrer ce rapport de complémentarité, par l'exemple suivant : « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a pas deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. »

Or, c'est précisément en fonction de ce rapport de complémentarité entre cœur et raison que l'apologiste va pouvoir légitimer l'usage de la raison dans le contexte de son apologie. En effet, parmi les principes que Pascal subordonne au ressort de l'instinct – qu'il y a temps, nombre, dimension – on trouve également *la foi* : « Ceux à qui Dieu a donné la religion *par sentiment du cœur* sont bienheureux et bien légitimement *persuadés* », écrit-il dans les lignes qui concluent le fragment 110 des *Pensées*. C'est donc une même instance – à savoir, le cœur, le sentiment – qui pourvoit à la certitude de la foi et à celle qu'il y a temps, nombre, dimension. Or, dès lors que le raisonnement peut légitimement prendre appui sur les certitudes du cœur – qu'il y a temps, nombre dimension – ne peut-on envisager un même rapport en ce qui concerne la foi? Par le moyen de ce sentiment naturel sur lequel le raisonnement prend appui – incluant potentiellement, les raisonnements qui conduisent à prouver la religion chrétienne – Pascal légitime donc, contre le pyrrhonisme, un usage de la rationalité au service de la religion. Encore cet usage n'implique-t-il que les croyants – ceux dont les preuves rationnelles de la religion peuvent prolonger le sentiment. Or, l'apologie de Pascal ne s'adresse pas aux convertis, mais à ceux qui, précisément, ne bénéficient pas de telles lumières. Selon ce rapport de complémentarité entre cœur et raison toutefois, on peut envisager que la raison serve la religion à défaut de la foi dont elle est le prolongement. Par une inversion du rapport du cœur à la raison, allant cette fois de la raison au cœur, la démarche rationnelle en direction de la foi fait figure d'*antichambre* de la foi, en attendant le mouvement de la grâce efficace issu de Dieu. La conclusion du fragment 110 des *Pensées* suggère une telle démarche de « disposition » à la foi, tandis que Pascal écrit : « à ceux qui ne l'ont pas, nous ne

pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment du cœur. »

Au-delà des critiques qu'il adresse à l'entreprise métaphysique – qu'il s'agisse des preuves de l'existence de Dieu ou de la démarche cartésienne, et plus généralement, philosophique – Pascal ménage un usage légitime de la rationalité dans les matières de la foi. On l'a vu, notamment, à travers la restauration de la notion de « preuve » de la religion, dont Pascal justifie l'usage à l'égard de ceux qui n'ont pas la foi, sous réserve que la preuve n'agisse pas efficacement pour le Salut (c'est là la part de Dieu), mais qu'elle y dispose éventuellement. Ainsi en est-il également de la transposition d'éléments empruntés au cartésianisme, en vue d'obtenir cette conversion en raison, et du maintien d'une capacité de la raison en faveur de cette conversion, au-delà de l'incapacité de la philosophie à décider du vrai et du bien dans un ordre absolument accompli – incapacité, que figurait le caractère indépassable du conflit entre pyrrhoniens et dogmatiques, touchant la définition d'une certitude.

Or, si un tel usage ambivalent de la raison dans les matières de la foi pouvait recevoir, de la part de la théologie augustinienne de la grâce, un motif et une justification – et ce, dans la mesure où cette théologie, après avoir destitué le libre-arbitre de toute efficacité directe sur le Salut, le restaurait pour partie en exigeant de l'homme le premier mouvement en direction de la grâce; la question demeure posée, du renvoi de ce statut ambivalent de la rationalité à une conception distincte et originale de la rationalité, prenant appui sur une méthode. Pascal, théologien sans formation de théologie, pouvait s'arrêter à la justification théologique – compte tenu du caractère apologétique de son ouvrage, et non philosophique. Ce sera précisément

l'objet du chapitre II, que d'examiner cette question – savoir, premièrement, si ce statut ambivalent de la rationalité à l'œuvre dans les *Pensées*, se résout effectivement dans une conception de la raison; et, en second lieu, en rapport avec cette conception de la rationalité, si l'usage ambivalent que Pascal lui réserve, ne renvoie pas en fait à une « méthode ».

CHAPITRE II. SENS DE L'AMBIVALENCE, THÉORIE ET MÉTHODE DANS L'APOLOGIE PASCALIENNE : LA THÉORIE DES ORDRES DE CONNAISSANCE ET LA PROBABILITÉ.

Considérant le statut ambivalent de la rationalité mis en œuvre dans l'apologie, il convient alors de déterminer si ce statut procède d'une décision arbitraire de l'apologiste – ou encore, d'une hésitation méthodologique de Pascal, dans le cadre d'un ouvrage inachevé. Peut-il être référé, au contraire, à une épistémologie, et dériver de celle-ci comme une méthode?

Or, nous verrons que la lettre des *Pensées* plaide en faveur de cette seconde hypothèse. Initiateur d'une « théorie des ordres de connaissance », dont nous dégagerons ici les linéaments, Pascal condamne la métaphysique dans un premier temps : et ce, alors qu'il distingue, dans le cadre de cette même théorie, la raison et le cœur, source de la foi, comme l'origine de deux connaissances autonomes et inassimilables entre elles. Insérée dans les limites d'un « ordre » propre, la raison ne peut plus prétendre appréhender les vérités de la foi, au moment où celles-ci ressortissent d'un ordre différent. Or, cette théorie des ordres de connaissance ne conduit pas Pascal à dénier toute capacité à la raison, incluant le domaine apologétique – tel que l'ambivalence du rapport pascalien à la rationalité trouve ici la matière d'une expression formelle. Cœur et raison, foi et raison seront en effet envisagés en fonction d'un rapport de *complémentarité*, qui confèrera à la raison une légitimité dans l'expression des vérités de la foi – à l'endroit où celle-ci fait défaut.

Dans la mesure où cette pratique ambivalente de la rationalité peut être rapportée à une épistémologie, il conviendra alors de considérer si tel rapport permet de caractériser cette pratique comme une « méthode ». Celle-ci transparaîtra notamment

dans la mise en œuvre pascalienne d'une forme de probabilisme, que nous distinguerons des évolutions initiées sur cette doctrine par des auteurs majoritairement jésuites, objet des critiques de Pascal dans les *Provinciales*. Dans le cadre de ce probabilisme, Pascal tentera de démontrer que la religion chrétienne constitue l'opinion la plus sûre (la plus probable) parmi les opinions sur le vrai et le bien, contribuant ainsi à la rendre digne de choix. On retrouvera ici les termes de l'ambivalence : Pascal ne démontre jamais la véracité de la religion chrétienne – ce qui conduirait la raison à outrepasser son ordre; mais, selon le rapport de complémentarité déjà évoqué, que la religion n'est pas contraire à la raison, et qu'elle lui convient d'autant mieux qu'elle constitue l'opinion la plus probable.

Cependant, Pascal ne se borne pas, en conformité avec la théorie des ordres de connaissance, à l'utilisation de ce seul procédé que nous avons qualifié de « probabiliste ». Nous verrons dans le dernier développement de ce chapitre que Pascal adjoint à cette approche rationnelle de l'*alea* une deuxième approche plus déterminante, mettant en jeu l'acception moderne de la probabilité comme un calcul. Et ce, au moment où elle fait appel aux travaux mathématiques menés par le savant sur les jeux de hasard, mais plus particulièrement, à la « règle des partis ». Celle-ci va être l'objet d'un investissement dans l'apologie, au fragment 418 des *Pensées*, mieux connu sous l'appellation de « pari de Pascal », qui assimile la conversion à un jeu de hasard. Dans le cadre du jeu consistant à parier pour l'existence de Dieu, Pascal démontrera au moyen de cette règle que la répartition des enjeux (la vie du parieur, la vie éternelle promise au croyant) en fonction de la probabilité du gain définit un avantage en faveur de la croyance en Dieu. La probabilité de l'existence de Dieu ne

sera plus ici seulement évaluée, mais calculée – la notion d’abord rationnel de l’*alea* fournissant ici l’unité thématique de l’apologie pascalienne, et son *continuum* méthodique et formel, du probabilisme au procédé mis en œuvre au fragment 418 des *Pensées*. Outre cette unité thématique, nous mettrons également en lumière le rapport de complémentarité entre les deux procédés, selon l’objet : à l’endroit où le fragment 418 des *Pensées* définit la probabilité de l’existence de Dieu comme la plus avantageuse, le probabilisme à l’œuvre dans l’apologie qualifie cette probabilité comme la plus « sûre ».

I) UNE CONCEPTION ORIGINALE DE LA RATIONALITÉ DANS UNE ÉPISTÉMOLOGIE NOUVELLE : LA THÉORIE PASCALIENNE DES ORDRES DE CONNAISSANCE.

1) Une conception topique de la connaissance.

Loin de refléter un déni complet des pouvoirs de la raison par Pascal, la cohabitation de la critique de la raison avec son utilisation dans les *Pensées* pourrait être référée à une conception de la connaissance originale – qu’on examinera, dans le présent développement, sous le titre de « théorie des ordres de connaissance ». Prolongement théorique de la critique pascalienne des pouvoirs de la raison dans un premier temps, la théorie des ordres de connaissance rompt avec les conceptions unitaires du savoir fondées sur le privilège exclusif de la raison, illustrées chez Pascal par le cartésianisme. Cette rupture est opérée en fonction d’une conception de la connaissance, comprise comme un ensemble de « champs » (ou « ordres de connaissance »)⁴⁷ définis, non par la raison *a priori*, mais pragmatiquement – au nom

⁴⁷Ce terme d’ordre revêt un caractère équivoque chez Pascal; il désigne les diverses sources de la connaissance dans l’homme (*Pensées*, fragment 298 : « Le cœur a son ordre, l’esprit a le sien qui est par principe et démonstration », *OC*, p. 539); des modes de connaissance (*Pensées*, fragment 933 : « Il

de quoi cette théorie peut être qualifiée de *topique*⁴⁸ : ou partant non de l'idée et du sujet qui l'émet, mais du « sol » de l'expérience. L'observation conduit en effet Pascal à distinguer des connaissances que l'on peut tenir pour certaines, sans qu'elles reçoivent leur fondement de la rationalité. Comme Pascal le montrera en particulier au fragment 512 des *Pensées*, les principes de la géométrie ne se laissent que difficilement manier dans le champ de la sociabilité mondaine, de par leur trop grande généralité. Cette sociabilité n'en est pas pour autant dépourvue de règles, auxquelles il n'est pas déraisonnable d'obéir.⁴⁹ Ne relevant pas de la rationalité démonstrative, elles constituent cependant un savoir – en l'occurrence, le savoir-vivre.

y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté. », *OC*, p. 624). Le terme d'ordre désigne aussi des types d'hommes (*Pensées*, fragment 933 : « les riches...les curieux et savants...les sages », *OC*, p. 624), auxquels il faut ajouter les voluptueux, fragment 545, *OC*, p. 579); mais également, les concupiscences qui se rapportent à ces types d'homme : « *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*, fragment 545, *OC*, p. 579). Enfin, le terme d'ordre désigne la simple fonction d'agencement, qu'il s'agisse de la morale (*Pensées*, fragment 683 : « Ordre. Pourquoi prendrai-je plutôt à diviser ma morale en 4 qu'en 6. », *OC*, p. 590) ou du discours (*Pensées*, fragment 694 : « Ordre. – J'aurais bien pris ce discours d'ordre comme celui-ci. », *OC*, p. 591).

Faut-il déduire, de cette variété de définition et d'usage du mot ordre, l'absence de théorie de la connaissance chez Pascal? Sans doute, si la théorie de la connaissance renvoie bien à « une méthode unique [capable] de donner accès à l'ensemble des régions d'expérience » que définissent les ordres, selon Catherine CHEVALLEY (in *Pascal. Contingence et probabilités*. Paris : PUF (coll. « Philosophies »), p. 58). Cependant, dans la mesure où la polysémie du mot ordre sert toujours d'appui pour la définition pragmatique de vérités partielles chez Pascal, alors ladite polysémie ne constitue pas un obstacle à la définition de la démarche pascalienne comme une épistémologie.

⁴⁸ Catherine CHEVALLEY, *op. cit.*, p. 56 : « La distinction des ordres est une simple topique qui donne une carte des régions d'expérience. »

⁴⁹ Cette opposition est opérée par Pascal au fragment 512 des *Pensées*, sous le titre: "Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse" (*OC*, p. 576), cet esprit de finesse étant désigné ailleurs sous le vocable d'« esprit de justesse » (*Pensées*, fragment 511. *OC*, p. 576). Très généraux, les principes de la géométrie ne se laissent appréhender que par une contention de l'esprit – par opposition aux principes relevant de l'esprit de finesse, qui sont dans le monde ou dans l'usage commun. Or, ces derniers principes sont en si grand nombre, « qu'il est presque impossible qu'il en échappe ». Si l'on comprend la sociabilité, objet de l'esprit de finesse, comme un art d'agréeer son interlocuteur, il est en effet autant de principes qu'il y a d'interlocuteurs possibles, compte tenu de la complexité de la nature humaine, et de l'infinie variation de cette complexité entre les individus. Or, cette infinie diversité ne saurait être appréhendée, selon Pascal, par les principes « nets et grossiers » de la géométrie.

Outre cet aspect, la distinction opérée par Pascal aboutit bien à celle de deux « ordres », au point de vue formel, Pascal mentionnant sous ce titre le rapport entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie : « Diverses sortes de sens droit, les uns dans un certain ordre de choses et non dans les autres ordres où ils extravagent », écrit Pascal à propos de ces deux sortes d'esprit, au fragment 511 des *Pensées* (*OC*, p. 575). Ajoutons qu'il est encore permis de parler d'« ordre » en ce qui touche l'esprit de finesse, puisqu'il est également question, au fragment 512 des *Pensées*, de « principes »

Cette division pascalienne du savoir en divers champs irréductibles les uns aux autres, à l'opposé du projet cartésien d'une science unitaire placée sous l'égide de la raison, rompt également avec ce projet, non seulement de ce point de vue de l'objet, mais également du sujet, qui partage avec l'objet une même diversité. Ainsi l'éclatement de la connaissance tient-il aussi chez Pascal à celui du sujet connaissant, en une multiplicité de sources de connaissance. Outre le caractère protéiforme de son objet, le savoir tient cette caractéristique, pour Pascal, de son hétérogénéité dans le sujet connaissant.⁵⁰ Pascal sera amené à distinguer, parmi les instances du savoir dans le sujet, outre l'ordre de la raison qui soumet le réel aux opérations d'analyse et de synthèse, l'ordre du « cœur » : ordre, dont le ressort correspond pour une part importante au domaine cartésien de l'intuition. On compte notamment parmi ces certitudes du cœur celle de la consistance du monde extérieur, et de notions comme le temps, l'espace, le mouvement, le nombre.⁵¹ Or, alors que pour Descartes, l'intuition participe pleinement de la faculté rationnelle, au titre de *l'intuitu mentis*, ses contenus se trouvent expulsés de la rationalité par Pascal : le motif invoqué étant celui de l'incapacité de la raison à définir et prouver les contenus de cette intuition –

propres à ce champs, quoique différents de ceux qui prévalent dans la géométrie; mais aussi, d' « une manière d'agir propre en cette sorte de raisonnement » (*OC*, p. 576). Ce qui suppose, en dernier lieu, un savoir propre à ce champ ou ordre – relevons l'évolution pascalienne sur ce sujet, au regard de ce qui est affirmé dans l'opuscule *De l'art de persuader*, où Pascal croit cet art impossible (*OC*, p. 356). Or, Pascal théorise celui-ci dans le cadre de ces fragments 511-512 des *Pensées*. On ajoutera encore, d'après VOLTAIRE, (*Lettres philosophiques*, Vingt-cinquième Lettre. « Remarques additionnelles à l'édition des *Pensées* par Condorcet », note VI, Paris, Garnier, 1964, p. 278), que Pascal a cru « très possible » cet art de persuader, non seulement dans les *Provinciales*, mais aussi dans les *Pensées*, où la rhétorique employée dénote une connaissance intime des ressorts du public de libertins auquel Pascal s'adresse.

⁵⁰Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 54, *OC*, p. 506 : « Les choses ont diverses qualités et l'âme diverses inclinations, car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. »

⁵¹Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 110, *OC*, p. 512 : « Car les connaissances des premiers principes : espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours ».

incapacité qui signe, selon Pascal, l'hétérogénéité fondamentale de l'intuition d'avec la raison, en une critique qu'il partage avec le pyrrhonien.⁵² Mais, à la différence de ce dernier, Pascal ne tire pas, de cette incapacité, de conclusion en faveur du doute universel. Bien qu'elles ne puissent être rapportées à la rationalité, ces connaissances du cœur sont indubitables, comme le prouve aux yeux de Pascal le comportement du pyrrhonien qui ne les met en doute que verbalement, jamais en action.⁵³ Enfin, il convient de compter la *foi* au rang de ces connaissances du cœur, fournissant une certitude d'ordre non rationnel, mais relevant du « sentiment » : « Dieu sensible au cœur et non à la raison », écrit Pascal au fragment 418 des *Pensées*; « Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la Religion par sentiment du cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés », poursuit l'apologiste au fragment 110; ou encore, au fragment 380 : « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu [...] incline leur cœur à croire. » On saisit alors, dans le motif de cette épistémologie, les réticences, voire le refus de Pascal de servir la religion par le recours à des preuves rationnelles – refus ou réticences soulignés dans le premier chapitre au titre de la critique pascalienne de la rationalité. Si les preuves rationnelles de la religion sont « inefficaces », c'est parce que le savoir de la religion est d'un autre ordre, un ordre hétérogène et inassimilable par la raison.

⁵² Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 109, *OC*, p. 512 : « Cela suffit pour embrouiller la matière [il s'agit ici de l'incapacité de la raison à définir les premiers principes] à la gloire de la cabale pyrrhonienne qui consiste à cette ambiguïté ambiguë » (Pascal fait ici référence au conflit qui surgit entre la confiance légitime dans la consistance des premiers principes, et l'incapacité de la raison touchant leur justification).

⁵³ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 131, *OC*, p. 515 : « Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout, doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle, doutera-t-il s'il doute, doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. »

Enfin, il convient d'ajouter à ces deux facultés du sujet connaissant une troisième, que Pascal ne formule pas expressément comme source d'un ordre de connaissance, mais dont la lettre des *Pensées* laisse entrevoir les contours : à savoir, l'ordre qui se dégage de la sensation – dans la mesure où la sensation, ancrée dans la matière, fournit l'imagination, et forme l'opinion sensible à la représentation et à la figure. Or, l'opinion et l'imagination, quoique différentes des vérités d'ordre rationnel, peuvent être vraies en tant qu'images de la vérité, ou au titre de la vraisemblance. Ce rapport à la vérité peut conduire à considérer la sensation comme l'origine d'un ordre autonome et distinct des deux précédents.

À travers la théorie des ordres de connaissance, Pascal redéfinit donc une économie du savoir défavorable à la rationalité – si on mesure l'entreprise pascalienne à l'aune du projet cartésien. Or, il convient d'ajouter que cette redéfinition entraîne la modification collatérale d'un certain nombre de notions dépendantes de la rationalité comme faculté de connaître. Ces notions trouveront un nouvel emploi dans le cadre de la théorie pascalienne des ordres de connaissance. On songe notamment aux notions d'*expérience* (celle-là même qui délimite la connaissance en différents ordres), de *preuve* et d'*erreur*. Touchant la première notion, celle de l'*expérience*, on remarquera que celle-ci n'est plus conçue comme le seul produit de la rationalité qui définit un « protocole » (celui-ci aboutissant au dévoilement progressif de la vérité, une fois mises en œuvre les opérations du raisonnement). La détermination par l'expérience de différents ordres de savoir conduit à définir autant de types d'expériences, dans la mesure où cette dissociation du savoir n'est pas le fruit d'une analyse – la raison déterminant une architecture du savoir qui en mettrait à nu les

structures sous-jacentes. L'expérience rationnelle ne vaut que dans l'ordre de la raison. Elle ne peut prévaloir dans un autre champ ni en distinguer les limites et le contenu. Ainsi l'expérience des vérités de la foi ne saurait-elle être assimilée et traduite dans les termes de l'expérience issue de la raison : l'exemple le plus évident de cette irréductibilité apparaît lorsqu'on examine la question des miracles – celui, par exemple, de la Sainte Épine, dont Pascal a été le témoin; miracles « surnaturels » par définition, et d'un autre ordre, par conséquent, que celui de la rationalité, dont le ressort se restreint aux seuls phénomènes naturels. Or, de cette expérience, les croyants tirent ce qu'ils considèrent comme un « savoir », auquel ils attribuent une certitude égale, sinon supérieure à celle obtenue par la voie de l'expérience rationnelle. Dans un second temps, l'incapacité pour la raison de rendre compte du contenu de nos intuitions, et de la consistance du monde en particulier, ne nous empêche pas d'expérimenter ces connaissances comme vraies, et d'agir en conséquence de cette vérité au point de vue pratique – vérité qui relève d'un type d'expérience distinct mais non moins sûr que celui obtenu au terme de l'expérimentation de type rationnel.

Outre la notion d'expérience, la théorie des ordres de connaissance doit également conduire à une redéfinition de la notion de *preuve*. En effet, la distinction de sources de connaissances différentes dans le sujet, obtenues par différentes voies, produit des moyens à chaque fois différents d'emporter l'adhésion – ou des preuves différentes. La charge de la preuve n'incombe plus ici à la seule raison – ou la démonstration rationnelle n'officie plus comme le moyen exclusif d'entraîner la conviction de celui auquel on s'adresse. Relevant d'un ordre différent, la foi peut éventuellement se

confirmer par des raisons ou des preuves rationnelles, mais également, se persuader à travers une pratique impliquant la soumission mécanique du corps et de l'esprit aux rites et aux enseignements de la religion chrétienne. Mais le registre de la conviction dans le domaine de la foi relève du cœur, qui trouve dans les Écritures saintes la matière de sa conviction ou ses « preuves », miracles et prophéties. La véracité du monde, d'autre part, se déduit d'une évidence pratique qui diffère par nature de la démonstration d'ordre rationnel – et qui fournit, à l'égal de la raison démonstrative, une certitude déterminant l'action.

Enfin, la théorie des ordres de connaissance conduit Pascal à renouveler, au regard du cartésianisme, la théorie de l'*erreur*. L'erreur, en effet, ne se définit pas seulement pour Pascal dans les termes d'une application défectueuse de la raison à son objet, ni aux illusions que procurent les sens, comme pour Descartes; elle procède bien plus d'une application défectueuse du moyen relevant d'un ordre particulier, à un autre ordre, conduisant en fait à une *confusion des ordres*. Cette confusion a particulièrement lieu lorsque la raison prétend se substituer aux moyens de la foi pour aborder les matières relevant de cette dernière : Pascal n'a de cesse, comme on l'a vu dans le cadre du premier chapitre, de dénoncer l'inefficacité des preuves rationnelles de la religion – inefficacité étant ici synonyme d'inadéquation. La raison est inefficace, car abordant une matière qui n'est pas de son ressort ou de son ordre, elle perd ce qui en constitue le sens véritable, en particulier l'amour de Dieu, qui ne saurait se justifier en raison mais émane du sentiment, et la rédemption de l'homme par Jésus-Christ : « tous ceux qui ont prétendu se passer de Jésus-Christ [...] n'avaient que des preuves impuissantes », écrit Pascal au fragment 189 des *Pensées*.

Pascal fustige encore, au nom de cette confusion des ordres dommageable à la connaissance, les « philosophes qui parlent spirituellement des choses matérielles », comme « ceux qui parlent matériellement des spirituelles », en une critique qui tend à stigmatiser la confusion de deux éléments de définition de la nature humaine, le corps et l'esprit, ceux-ci initiant à deux sources distinctes de connaissance. L'anthropologie, le discours politique, l'étude des mœurs et de la société sont encore l'occasion pour Pascal de signaler les erreurs auxquelles conduit la confusion des ordres – la théorie des ordres de connaissance acquiert véritablement à l'examen de ces matières la portée d'une épistémologie, non plus seulement en compréhension, mais en extension. La confusion des ordres dans le domaine des rapports sociaux et politiques conduit à la « tyrannie » : la tyrannie consistant selon Pascal « au désir de domination universel *et hors de son ordre* », en une attitude qui se caractérise par la volonté d'« avoir par une voie *ce qu'on ne peut avoir que par une autre* » (*Pensées*, fragment 58). Il convient, par exemple, de craindre la force; en dehors de ce sentiment, les discours qui visent à inscrire comme un devoir l'amour de la force sont faux et tyranniques aux yeux de Pascal – le sentiment d'amour à l'égard de la force étant en effet « hors d'ordre ». Le fragment 60 des *Pensées*, qui témoigne des conceptions politiques de Pascal, peut également être relevé de la théorie des ordres de connaissance, et de la conception de l'erreur qui lui est attaché. S'il est injuste, pour Pascal, de renverser les lois – qui traduisent d'autre part une certaine rationalité, celle de l'ordre juridique – c'est que la justice relève en définitive d'un autre ordre que celui des lois,⁵⁴ au prix de

⁵⁴ De l'ordre du cœur en fait, si l'on s'en tient à la référence implicite de ce fragment 60 des *Pensées* (*OC*, p. 507-508) à la distinction augustinienne entre « cité des hommes » et « cité de Dieu »; bien que Pascal n'en fasse pas ici mention, c'est la cité de Dieu, modèle de la vraie justice, qui apparaît en négatif de ce tableau de la loi telle qu'on la voit à l'œuvre dans la cité des hommes. Quant à la loi, elle

quoi celui qui obéit aux lois « parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi. » La loi est en réalité autonome au regard de l'idée de justice : « Elle est toute ramassée en soi. Elle est loi et rien davantage. » Or, malgré son défaut de fondement selon la justice, la loi n'est pas illégitime : c'est elle qui répond de l'usurpation initiale du pouvoir en érigeant la situation de fait en règle, et la pérennisant, pour le bénéfice de l'ordre et de la paix sociale. Il convient donc de respecter les lois, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois; les bouleverser au nom de la justice est injuste car les lois ne relèvent pas d'un tel ordre – aboutissant au contraire au pire des maux selon Pascal, que sont les guerres civiles,⁵⁵ et ce, dans la mesure où l'homme est incapable d'atteindre à la véritable justice selon son propre fond rationnel; ce dont témoigne pour Pascal l'infinie diversité des lois et coutumes.⁵⁶

2) L'ordre de la raison. Limites et pouvoirs propres.

Parce qu'elle attribue la capacité de connaître à d'autres sources que la rationalité dans le sujet, la théorie pascalienne des ordres de connaissance rompt avec les philosophies dogmatiques, et particulièrement, le cartésianisme. Elle initie, au regard de cette dernière doctrine, à une redéfinition des notions d'expérience, de preuve et

est loi avant que d'être injuste, et constitue de ce fait un ordre qui pourrait figurer la vraie justice dont la religion est le témoignage – selon le rapport de modèle à copie qui prévaut entre Dieu et ses créatures, selon que Dieu a créé l'homme à son image.

⁵⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 94, *OC*, p. 511 : « Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. »

⁵⁶ Voir, à cet égard le fragment 60 des *Pensées*, *OC*, p. 507, où Pascal met en exergue cette variété des lois et coutumes, pour signaler la faillite de la raison touchant la détermination du juste : « Sur quoi fondera-t-il l'économie du monde qu'il veut gouverner ? [...] sera-ce sur la justice? Il l'ignore. Certainement s'il la connaissait il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays. L'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples. Et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des perses et allemands. »

d'erreur. Cette rupture, toutefois, ne conduit pas Pascal au déni de toute capacité de connaître touchant la rationalité. Déterminant celle-ci dans des limites, celles de son ordre propre, la théorie des ordres de connaissance confère à la raison des pouvoirs subsistants – alternant la critique de la raison et son utilisation possible dans les strictes limites d'un ordre donné, la théorie des ordres de connaissance offre donc bien une expression formelle au statut ambivalent de la rationalité envisagé dans le premier chapitre. C'est dans l'opuscule *De l'esprit géométrique* que l'on recherchera la formulation pascalienne la plus explicite des contenus et des limites de cet « ordre de la raison ». Relevons en premier lieu que la formulation de cet ordre de la raison dans l'opuscule précité emprunte les termes de la critique qui déterminait le statut ambivalent de la rationalité observé dans l'apologie. Ayant défini l'un des objets de la géométrie comme la démonstration des vérités que l'on possède, et subordonné cette démonstration à la nécessité de « définir tous les termes, et de prouver toutes les propositions », ⁵⁷ Pascal reconnaît l'impossibilité, en dernière instance, d'une telle démarche : « car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières. » ⁵⁸ On reconnaît ici l'un des problèmes résolus par Descartes au moyen de l'« évidence » des premiers termes – les premières propositions trouvant à la lumière de l'intuition, conçue comme participant de la rationalité, des fondements suffisants. Or, une telle solution ne saurait prévaloir chez Pascal, aux yeux de qui cette prétendue évidence

⁵⁷ Blaise PASCAL, *De l'esprit géométrique*, OC, p. 349.

⁵⁸ *Ibid.*

reflète en réalité une incapacité de la raison à définir les contenus des premiers principes; incapacité, tenant au fait que ces premiers principes sur lesquels le raisonnement prend appui ne relèvent pas de l'intuition au sens cartésien de ce mot, comme on l'a vu dans le développement précédent, mais d'une autre instance – dénommée le « cœur » dans les *Pensées*, servi par le sentiment. Ne participant plus de la faculté rationnelle, ces premiers principes, et plus particulièrement, l'identité de leur contenu chez tous les hommes, ne peuvent plus être que *postulés* par la raison – jamais assurés, comme si la raison pouvait en décrire le contenu par la définition et certifier cette identité. Cette incapacité de la raison à définir ses premiers principes, conduisant à postuler, au mieux, leur identité chez tous les hommes, se trouve confirmée au fragment 109 des *Pensées* : « Nous supposons que tous les conçoivent de même sorte. Mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disant l'un et l'autre qu'il s'est mû, et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idée, mais cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction [...]. »

Pour Pascal cependant, il ne s'ensuit pas, de l'incapacité de la raison à définir ses premiers principes, qu'elle doive « abandonner toute sorte d'ordre »⁵⁹ : et l'on trouvera dans cet article de l'opuscule *De l'esprit géométrique* comme dans les *Pensées* la matière d'une restauration des pouvoirs de la raison, et sa définition comme ordre autonome. Cet ordre, la géométrie peut y pourvoir en effet, à condition

⁵⁹ *Ibid.*, p. 350.

de prendre appui sur les certitudes du cœur, selon un rapport de *complémentarité* entre l'ordre de la raison, et celui du cœur. Si, à l'aune d'une telle conception, la raison se trouve effectivement destituée de son privilège exclusif dans la définition de la connaissance, dans la mesure où elle ne définit pas tout et ne prouve pas tout, il lui reste cependant à définir toutes les autres choses découlant des premiers principes. Soit, « ces choses claires et entendues de tous les hommes » données dans le sentiment naturel, que sont l'espace, le temps, le mouvement, le nombre, l'égalité, etc. En vue d'asseoir le bien-fondé de ce rapport de complémentarité entre les ordres, qui permet d'assurer un contenu à celui de la raison, Pascal élimine deux types d'obstacle. Le premier obstacle touche à la multiplicité des définitions possibles d'un même objet relevant du sentiment naturel ou du cœur – multiplicité, qui fragilise la bonne intelligence qui doit régir le rapport entre les ordres, en menaçant l'identité des idées auxquelles ces définitions réfèrent chez tous les hommes. Pour illustrer ce problème, Pascal cite l'exemple du *temps*, dans l'opuscule *De l'esprit géométrique* – le temps pouvant se prêter à plusieurs définitions : « mouvement d'une chose créée »; ou encore « mesure du mouvement », etc.⁶⁰ Or, cette multiplicité des définitions du mot « temps » ne constitue pas un obstacle à la complémentarité entre les ordres; car lorsqu'ils se rapportent à ces différentes définitions du mot temps, tous savent ce qui est désigné : « ce n'est pas la nature de ces choses [telles que le temps] qui est connue de tous » précise Pascal, touchant la valeur des définitions et leur capacité à enfermer cette nature; « ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose; en sorte qu'à cette expression, temps, tous portent la pensée vers le même objet. »⁶¹ Tant que

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

ce rapport entre le nom et la chose peut être assuré, la multiplicité des définitions possibles ne constitue pas un obstacle à la définition de la relation entre les ordres de vérité en termes de complémentarité. Les définitions n'étant faites, selon Pascal, qu'à la fin de « désigner les choses que l'on nomme, et non pour en montrer la nature ». ⁶² Ce qui constitue proprement une définition *nominaliste* des pouvoirs de la raison. Cet obstacle à la complémentarité entre les ordres, lié à la multiplicité des définitions possibles du contenu des premiers principes, étant levé, reste à assurer l'identité de sentiment chez les hommes quant aux choses que ces noms désignent. Or, la raison ne peut garantir cette identité, au moment où celle-ci relève d'un autre ordre. C'est précisément sur ce point que Pascal va recourir à un postulat d'ordre pragmatique, basé sur l'observation du comportement humain. Si la raison ne peut garantir l'identité des premiers principes chez tous les hommes, « il y a fort à parier pour l'affirmative », précise Pascal au fragment 109 des *Pensées*. Et ce, dans la mesure où nul ne remet en cause la consistance de ces premiers principes au point de vue pratique, où ne se comporte comme s'ils étaient effectivement douteux – comme on a eu l'occasion de le remarquer, à propos de la distinction entre les différents ordres. Le pyrrhonien peut mettre en doute les pouvoirs de la raison, selon son incapacité à définir ses premiers principes; les connaissances qui se tirent de ces principes sont pratiquement fondées cependant, contre le doute universel. Fondement pragmatique, en vertu duquel il est légitime aux yeux de Pascal que la raison prenne appui et établisse son discours sur les connaissances du cœur et de l'instinct.

La raison étant de la sorte restaurée, il devient alors possible d'affirmer que le statut ambivalent de la rationalité observé chez Pascal dans le premier chapitre trouve bien,

⁶² *Ibid.*

à travers la théorie des ordres de connaissance, une expression formelle. En effet, cette théorie permet de rendre compte des nombreuses occurrences où Pascal met en contrepoint de sa critique de la raison, des motifs de son utilisation possible, comme au fragment 76 des *Pensées*, sous forme de prescription : « Il faut donc l'*achever* [la raison], et après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, *reconnaissons-les en elles-mêmes*. » Cette théorie permet encore de rendre compte du caractère rationnel même de la soumission de la raison – l'acte de soumission de la raison comportant encore une démarche positive, émanant de la raison : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre. » (*Pensées*, fragment 182). Pascal rappelle encore au fragment 182 : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. » Or, la théorie des ordres de connaissance offre bien à cette soumission de la raison un motif rationnel, par le « décentrement » de la raison auquel elle donne lieu, selon la ventilation des savoirs en ordres différents. La raison reconnaît ce décentrement, d'autre part, lorsqu'elle mesure ses propres limites à l'intérieur de son ordre.

Ce rapport de complémentarité entre les ordres prend cependant appui, comme on l'a vu, sur un fondement pragmatique; il est donc susceptible, à défaut d'autre fondement, d'être révisé en fonction d'une observation contraire. Ledit rapport de complémentarité entre les ordres est-il alors valable en tout temps – et plus particulièrement en ce qui touche le cœur de l'apologie : le rapport de la foi, réputée relever du cœur par Pascal, avec la raison? Mais si un tel rapport de complémentarité faisait défaut dans ce cas précis, ledit défaut induirait-il l'incapacité définitive de la

raison à aborder les matières de la foi? On verra qu'à défaut de ce rapport de complémentarité entre l'ordre de la raison et la foi, Pascal dispose cependant d'un dispositif rationnel en faveur de la religion : élevant la religion au rang d'un objet *incertain* au regard de la raison, Pascal fournit les prémices de ce qui constituera sa méthode, comme on le verra dans les développements ultérieurs – lorsque cette incertitude de la religion sera évaluée en termes de « probabilité ». La religion pourra alors devenir l'objet d'un choix éclairé, dans la mesure où cette probabilité sera évaluée en faveur de la religion : et ce, en un mouvement conforme à la théorie des ordres de connaissance, puisque la probabilité permet de prendre une décision en dépit de l'incertitude de son objet, et à partir de cette incertitude même. Ce qui confère à cet objet une étrangeté fondamentale aux yeux de la raison, tout en permettant l'action cependant.

3) La définition de l'ordre du cœur comme un objet incertain au regard de la raison. Les prémices de la méthode de Pascal.

S'agissant de définir le rapport de l'ordre de la raison avec la foi en tant que celle-ci relève de l'ordre du cœur – et de vérifier si le rapport entre les différents ordres se définit toujours en termes de complémentarité – on observera que Pascal semble reconduire, dans un premier temps, ledit rapport de complémentarité. Ce rapport apparaît, en ce qui touche la foi, au moment où Pascal fonde pratiquement la relation entre l'ordre de la raison et celui du cœur, au fragment 110 des *Pensées*. Ayant remarqué que nul ne remet en cause, dans la pratique, la certitude des premiers principes sis dans le cœur, Pascal loge incidemment la foi dans ce dernier ressort – conjointement à la certitude qu'il y a espace, temps, mouvement, nombre et

dimension : « Ceux à qui Dieu a donné la Religion par sentiment du cœur sont bienheureux *et bien légitimement persuadés* », affirme Pascal au fragment 110 des *Pensées*. Or, le même fragment 110 apporte un indice en faveur de ce rapport de complémentarité, lorsqu'il considère ceux qui n'ont pas la foi : « à ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur. » Si, dans le cadre de ce fragment, la raison n'est pas présentée comme le ressort de la foi par excellence, Pascal en légitime cependant l'usage, dans l'attente de cette même foi; signe que le rapport de la raison avec la foi est bien envisagé au point de vue de la continuité par l'apologiste. Le fragment 190 des *Pensées* suggère un même rapport, alors que Pascal critique les preuves métaphysiques de la religion, non au vu de leur caractère erroné, mais selon leur inefficacité; le terme d'inefficacité prenant alors la valeur d'une inadéquation – mais qu'en est-il, à défaut de la foi? Seuls subsistent ces moyens rationnels qui, sans relever du cœur, confirment ses attendus cependant : ce qui indique bien un rapport de complémentarité possible entre raison et foi. Celui-ci se trouvera confirmé au fragment 781 des *Pensées* : partant des preuves rationnelles du bien-fondé de la religion qui se tirent de la nature, Pascal, souligne, à propos des apologistes dogmatiques : « Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage de Dieu qu'ils adorent. » Il est donc licite, aux yeux de Pascal, d'utiliser des moyens rationnels au profit de la religion, à destination, cependant, de ceux dont la foi éclaire le cœur, qui s'en trouvent *confirmés*; mouvement en vertu duquel on peut conclure que Pascal

envisage le rapport de la raison avec la foi sur le mode de la complémentarité ou de la collaboration. Sans doute l'apologiste condamne-t-il, dans la suite de ce fragment 781 des *Pensées*, l'usage de ces mêmes preuves rationnelles de la religion, à destination de ceux qui n'ont pas la foi : « pour ceux en qui cette lumière est éteinte [...] leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes [...] c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles. » Or, si Pascal dénie bien, une fois encore, toute efficacité aux preuves rationnelles de la religion à destination de ceux qui n'ont pas la foi, on a pu observer, dans le premier chapitre, qu'il ne négligeait pas de mettre au service de son apologie des outils rationnels, empruntés à la géométrie – allant jusqu'à y investir les éléments d'une épistémologie; signe qu'à destination de l'incrédule, l'apologiste envisage bien le rapport de la raison avec la foi dans les termes d'une complémentarité, dépassant la condamnation des preuves de la religion au motif de l'inefficacité – au moins dans un premier temps.

Or, au-delà de ce rapport de complémentarité manifeste, envisagé par Pascal entre la raison et la foi, la lettre de *Pensées* offre en réalité un tableau plus contrasté. Des occurrences nombreuses montrent en effet, au lieu de ce rapport de complémentarité entre les ordres, un rapport de contrariété. Antagonisme, qui fragilise la démarche apologétique de Pascal, alors que celui-ci met en œuvre des procédés rationnels à destination du libertin dépourvu de la foi, et accessible par la seule raison. Au rang de ces contradictions, où le dogme chrétien vient s'opposer à la raison, il convient de compter le péché originel, comme le souligne Pascal au fragment 131 des *Pensées* : « car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le

péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste : car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. » La contradiction formulée ici dépasse le contexte des obstacles que Pascal avait levé, en faveur du rapport de complémentarité entre les ordres; contexte, dans lequel les définitions potentiellement diverses n'empêchaient pas, en dépit de cette diversité même, le rapport à un même objet dans le sentiment de l'homme. Dans cette occurrence, l'objet est inacceptable pour la raison – aucune définition d'ordre rationnel ne peut être mise en regard des contenus désignés sous cette appellation de péché originel – alors que celui-ci est conçu, d'autre part, comme un article de foi, sensible au cœur. Quant à la « solution » proposée par Pascal touchant cette contradiction (« sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes [...] de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme »), elle tend plutôt à rendre compte, au point de vue de la raison, de la présence de cette contradiction qu'à l'éliminer. En proposant le péché originel comme « la meilleure explication possible » de la nature de l'homme, à défaut d'une autre explication, Pascal justifie la contradiction sans la résoudre. Outre la contradiction portée par certains dogmes à l'encontre du rapport de complémentarité entre raison et foi envisagé dans un premier temps par Pascal, un second élément vient contrarier cette

dernière solution de continuité entre les ordres : ledit rapport ou ladite solution suggérait en effet que les définitions d'ordre rationnel renvoient toujours à une idée *identique* chez tous les hommes – identité, que Pascal postulait à partir du constat pragmatique d'une identité de comportement chez ces mêmes hommes, touchant l'application de ces idées. Or, ce qui apparaissait vrai ou vraisemblable pour le temps ou l'espace, semble plus malaisé en ce qui touche la foi. Dans l'occurrence de la foi, l'observation pragmatique montre que cette notion ne renvoie pas à un sentiment identique chez tous les hommes – il est au contraire manifeste que certains ne croient pas. L'observation d'ordre pragmatique offre ici un contrepoids aux observations de même nature qui plaidaient en faveur du rapport de complémentarité entre raison et foi – ce qui tend à montrer, en définitive, les limites du modèle pragmatique retenu par Pascal pour répondre de cette complémentarité.

Faut-il déduire, de cette absence de solution de continuité entre la raison et la foi, une impuissance définitive de la raison dans l'abord de ces matières à destination du libertin? Ou la raison dispose-t-elle encore d'une latitude, permettant de pallier ce défaut de complémentarité?

Or, l'apologiste dispose bien d'une ressource d'ordre rationnel, en vue de résoudre le problème soulevé par la contradiction entre les ordres – sachant, d'autre part, que Pascal ne dispose que de ce moyen de la raison, pour convaincre le libertin du bien-fondé de la religion chrétienne. L'application de cette ressource réclame premièrement l'élévation de la religion chrétienne, de l'ordre du cœur, au rang d'un objet *incertain* aux yeux de la rationalité; incertitude, qui se traduira par la mise en œuvre d'un équilibre ou d'un rapport d'équivalence entre les arguments d'ordre

rationnel en faveur de la religion (complémentarité entre les ordres) et les arguments qui lui sont défavorables (discontinuité entre les ordres). On trouvera des manifestations de cette recherche d'un équilibre dans les nombreuses occurrences des *Pensées* où Pascal met en regard les clartés de la religion chrétienne avec ses obscurités. « Mais nous n'avons nulle lumière », clament en effet les libertins et athées au fragment 244 des *Pensées*, qui ne trouvent dans la nature ni dans les Écritures, dont le sens est parfois hermétique, de motif d'agréeer aux contenus de la foi. Or, conjointement à ces obscurités, la religion chrétienne se distingue par des signes ou des clartés qui se dévoilent à ceux qui les recherchent, accessibles par la raison – et en ce sens, ces clartés sont positives : « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison », précise Pascal au fragment 149 des *Pensées*, sur le ton de la Sagesse, et à propos de ces mêmes clartés. On figurera les motifs de cette clarté de la religion chrétienne à travers les preuves rationnelles et sinon, selon la cohérence interne que revêt le discours religieux au point de vue de la raison – dont on a exposé les éléments dans le premier chapitre, au titre de la réhabilitation pascalienne de la raison. Relevons enfin que Pascal ne se contente pas de juxtaposer les éléments de clarté et d'obscurité, initiant à ce rapport d'équilibre entre les positions en faveur ou en défaveur de la religion chrétienne. Pascal ne manque pas de rendre raison de cette conjonction, au-delà du seul motif théologique du Dieu qui se cache. Comme on l'a vu précédemment à travers l'exemple du péché originel, la présence de ce dogme exerce aussi une fonction rationnelle – celle de justifier, en l'occurrence, l'inexplicable duplicité de la nature humaine, suppléant à la raison qui ne peut en rendre compte.

Or, si du fait de la présence conjointe d'éléments d'obscurité et de clarté dans le discours religieux, celui-ci revêt un statut d'objet incertain au regard de l'ordre de la raison, cette incertitude même fournit à l'apologiste l'occasion d'appliquer des moyens rationnels en faveur de la religion. Et ce, à travers la formulation ou l'abord rationnel de cette incertitude de la religion chrétienne en termes de *probabilité*, tels que l'incertitude mise en jeu puisse être l'objet d'une évaluation rationnelle et donner lieu à un choix éclairé. Parmi les premiers, Pascal formule ce qui constituera un des éléments de la définition moderne de la probabilité, mettant en œuvre des éléments d'évidence pour déterminer le degré de croyance qu'il convient d'attribuer à un objet incertain – ici, la religion chrétienne. À travers cette formulation de l'incertitude de la religion en termes de probabilité, on verra Pascal résoudre un second problème, outre celui de la contradiction entre les ordres que la probabilité permet de surmonter rationnellement : à savoir, celui de la possible *confusion* des ordres, dès lors qu'un apologiste entreprend de formuler en termes rationnels une série de problèmes relevant d'un autre « ordre ». En élevant l'incertitude au rang de condition de possibilité de la « méthode » (la probabilité), Pascal conserve en effet l'étrangeté de l'objet du choix au regard de la raison, tout en reconnaissant une capacité à cette dernière, au moment où elle détermine le choix de l'objet. Élément d'ambivalence, qui permettra alors de rapporter la probabilité méthodique aux attendus de la théorie des ordres de connaissance.

II) VERS LA MÉTHODE DE L'APOLOGIE : LE PROBABILISME PASCALIEN.

1) Un rapport critique au probabilisme.

La définition de la méthode de l'apologie à partir de la probabilité, telle que la religion puisse devenir l'objet d'un choix éclairé à partir d'un certain nombre d'éléments évidents, ne laisse pas de soulever des difficultés, cependant. Celles-ci tiennent à l'existence conjointe au procédé pascalien, qui ne reçoit jamais, de la part de l'apologiste, l'appellation de « probabilité », d'une critique du probabilisme comme doctrine issue de la *casuistique* – ou technique dont l'objet est de résoudre, du point de vue du dogme chrétien, les conflits qui surgissent entre le désir et le devoir ou entre deux types de devoirs émanant de règles également légitimes. Le probabilisme apporte des réponses touchant ces cas de conscience problématiques, à l'endroit précis où les Écritures saintes se font silencieuses ou obscures. On a alors recours à une « opinion probable », à savoir, revêtue de la caution d'un docteur « grave » ou faisant autorité dans son interprétation des Écritures, et digne, de ce fait, d'approbation. Une opinion probable est en ce premier sens, une opinion digne d'être approuvée, et dans un sens second, une opinion palliant le défaut de certitude, tirée ici des Écritures. Or, à quel titre Pascal incrimine-t-il cette doctrine exactement? Relevons en premier lieu que la critique pascalienne du probabilisme met plus précisément en accusation une de ses évolutions récentes – alors que le probabilisme, compris sous la définition qui précède, reçoit la consécration d'une longue pratique, héritée de l'époque de saint Thomas d'Aquin. L'évolution ou la dérive incriminée par Pascal tient en fait à la relecture du probabilisme initiée depuis Barthélemy de Medina (1528-1580), professeur à l'Université de Salamanque, qui précise que « si

une opinion est probable, il est permis de la suivre, bien que l'opinion opposée soit plus probable. »⁶³ Or, c'est bien en ce sens que Pascal comprend le probabilisme, si on en juge la lettre des *Provinciales*⁶⁴ : une œuvre constituant le lieu principal de la critique de cette doctrine, et qui vise plus généralement les auteurs jésuites tenants de cette interprétation du probabilisme. Et ce, dans le contexte de la polémique qui oppose les jésuites aux jansénistes sur la question de la grâce. Les jansénistes, auxquels Pascal réfère, nient en effet le pouvoir du libre-arbitre de déterminer la grâce, celle-ci relevant de Dieu seul, d'accord avec St-Augustin – dont les positions se trouvent radicalisées par Jansénius, évêque d'Ypres (1585-1638) et ses partisans, surnommées « jansénistes » par leurs adversaires. En opposition avec cette doctrine, les jésuites permettent à l'homme d'agir efficacement pour son Salut, sans secours particulier de Dieu, à travers la « grâce suffisante ». Alors que le conflit entre les tenants de ces deux doctrines aboutit en France à la condamnation d'Arnauld, docteur en Sorbonne et partisan de cet augustinisme radicalisé de Jansénius, Pascal intervient auprès de l'opinion publique sous la forme du pamphlet clandestin, pour la défense d'Arnauld et de la doctrine condamnée. Entreprise qui donnera lieu, après collation des pamphlets, aux *Provinciales*, ainsi nommées parce qu'elles mettent en scène un narrateur parisien fictif écrivant à un correspondant de province sur les disputes actuelles de théologie et de morale – et ce, au déçu des jésuites.

⁶³ Barthélémy de MEDINA, *Expositio in Iam-IIIae*, éd. de Venise, 1580, art. 5 de la q. XIX, e : « Est-il licite d'agir contre sa propre opinion ? » ; cité par Th. DEMAN in *Dictionnaire de théologie catholique*, T. XIII, article « probabilisme ». Paris VI, Letouzey et Ané, 1936, col. 466.

⁶⁴ Blaise PASCAL, *Provinciales*, Cinquième lettre, *OC*, p. 390, citant Diana : « Ponce et Sanchez sont de contraires avis ; mais parce qu'ils étaient tous deux savants, chacun rend son opinion probable. » Emmanuel Sa : « On peut faire ce qu'on pense être permis selon une opinion probable, quoique le contraire soit plus sûr. » Filliutus : « Il est permis de suivre l'opinion la moins probable, quoiqu'elle soit la moins sûre. C'est l'opinion commune des nouveaux auteurs. »

C'est précisément au titre de la critique de la morale des jésuites, que les *Provinciales* donneront lieu à une critique du probabilisme comme une doctrine laxiste. En permettant de choisir entre deux opinions probables, du seul fait de la probabilité – sans considération pour leur sûreté plus ou moins grande, d'après Medina – le probabilisme introduit potentiellement à un autre critère de choix de l'opinion, à savoir, l'agrément du sujet. Celui-ci pourra en effet choisir l'opinion la plus conforme à ses intérêts, pourvu qu'elle soit probable, fût-elle la moins probable (et éventuellement contraire à la foi). En ce sens, le probabilisme conduit bien au laxisme, que Pascal n'a de cesse de condamner dans les *Provinciales*, sous la forme d'opinions monstrueuses tirées des auteurs jésuites autorisant le duel, le vol ou encore le meurtre des jansénistes.⁶⁵ Outre le laxisme, c'est, dans un second temps – et corrélativement – un rapport vicié de la raison avec les matières de la foi que Pascal incrimine dans sa critique du probabilisme. En introduisant la raison à l'endroit où les Écritures se font silencieuses ou obscures, les jésuites prennent en effet sous leur autorité des « innovations » dangereuses, et ce, en tant qu'elles émanent d'un ordre étranger à celui qui doit prévaloir dans les matières de la foi : ce dernier est celui de la Tradition, figurée par les Écritures et l'interprétation des Pères de l'Église jusqu'à saint Bernard,⁶⁶ selon une distinction d'ordres déjà opérée par Pascal dans la Préface au *Traité du vide*, et qui préfigurait celle formalisée dans le développement précédent sous le titre de « théorie des ordres de connaissance. » Or, comme on l'a vu, une telle distinction ne satisfait pas seulement pour Pascal aux exigences de la foi; elle procède bien d'une conception du savoir qui définit celui-ci en différents champs, objets d'une

⁶⁵ Blaise PASCAL, *Provinciales*, Septième lettre, OC, p. 399; Sixième lettre, p. 396 ; Septième lettre, p.401-402.

⁶⁶ *Ibid.*, Seconde lettre, OC, p. 378.

expérience à chaque fois distincte et inassimilables entre elles. C'est précisément cette distinction que le probabilisme remet en question, tel que Pascal le critique dans les *Provinciales*, avec, pour marque de l'inadéquation du moyen employé (la raison), des effets indésirables comme le laxisme – ou le contraire de l'objet recherché, à savoir, la vraie morale. Aussi le probabilisme remet-il cette distinction en cause, non seulement du point de vue de la théologie; mais aussi, en tant que ladite distinction procède d'une épistémologie, du point de vue de la raison, dont elle figure, à ce titre, un usage inapproprié.

Ajoutons que le rapport critique de Pascal à cette doctrine n'est pas affirmé avec moins de vigueur dans les *Pensées* que dans les *Provinciales*. Sans doute les fragments incriminés sous ce rapport ne procèdent-ils pas du projet d'apologie : nombre d'entre eux doivent être rapprochés de la polémique des *Provinciales*.⁶⁷ D'autres fragments, cependant, dont la destination n'est pas explicitement affirmée, témoignent encore du rapport critique de Pascal au probabilisme, au-delà de l'intention polémique factuelle, et donnent une portée plus générale à l'hostilité pascalienne à cette doctrine. Dans leur ensemble, les *Pensées* reprennent les critiques formulées à l'encontre du probabilisme dans les *Provinciales*, et premièrement, au titre du laxisme : « l'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile si le probable est sûr », écrit Pascal au fragment 721 des *Pensées*. En faisant de la probabilité le critère d'acceptabilité d'une opinion – ou le fait qu'elle soit approuvée par un docteur grave, sans considération pour son degré de probabilité – on ne peut plus distinguer, en effet,

⁶⁷ On songe notamment aux fragments 981 (« Que serait-ce que les jésuites sans la probabilité, et que la probabilité sans les jésuites ? »), *OC*, p. 637; 953 (« Lire les Pères pour les conformer à son imagination au lieu de former sa pensée sur celle des Pères »), *OC*, p. 627 ; 985 (« ...Or la probabilité est nécessaire pour les autres maximes, comme pour celle de Lamy [...] La probabilité est peu sans les moyens corrompus, et les moyens ne sont rien sans la probabilité. »), *OC*, p. 638.

les bonnes maximes des mauvaises; ou les mauvaises maximes deviennent acceptables, au même titre que les bonnes. La recherche des bonnes maximes – ou de la vraie morale – devient dès lors inutile. Comme le soulignait déjà Pascal dans les *Provinciales*, V, la possibilité de choisir une opinion du seul fait de sa probabilité, fût-elle la moins probable, rend indifférent son choix plutôt que celui d'une autre, au regard de la vérité.⁶⁸ La vérité n'agissant plus comme un critère déterminant, d'autres instances peuvent dès lors s'y substituer, comme l'intérêt ou l'avantage – à la mesure de quoi Pascal écrit : « ôtez la probabilité, on ne peut plus plaire au monde; mettez la probabilité, on ne peut plus lui déplaire » (*Pensées*, fragment 981). Pascal souligne à nouveau, dans ce même fragment, la permissivité de cette doctrine par comparaison avec les temps de la Tradition, alors que l'autorité des Pères régnait sans partage : « Autrefois il était difficile d'éviter les péchés et difficile de les expier; maintenant il est facile de les éviter par mille tours, et facile de les expier. »

En second lieu, Pascal souligne dans les *Pensées* les faiblesses de cette doctrine, non plus au vu de ses effets touchant la morale directement, mais au regard de la raison perçue comme la cause desdits effets – Pascal mettant le laxisme sur le compte d'un investissement rationnel abusif dans les matières de la foi et de la morale. Ainsi Pascal critique-t-il, en premier lieu, l'inflation des maximes ou le non-respect du principe d'économie auquel le probabilisme donne lieu : « Probabilité. Chacun peut mettre, nul ne peut ôter », observe Pascal au fragment 653 des *Pensées*. En admettant une opinion sur la seule foi de son approbation par un docteur grave, sans tenir

⁶⁸ Blaise PASCAL, *Provinciales*, Cinquième lettre, OC, p. 390 : Layman : « Un docteur étant consulté peut donner un conseil, non seulement probable selon son opinion, mais contraire à son opinion, s'il est estimé probable par d'autres, lorsque cet avis contraire au sien se rencontre plus favorable et plus agréable à celui qui le consulte. »

compte de son degré de probabilité pour la recevoir, le probabilisme annule en effet le principe de contradiction : probable, une opinion peut être reçue au même titre que l'opinion contraire, elle aussi probable, sans que celle-ci soit éliminée. Le probabilisme ajoute toujours sans jamais retrancher. À ces effets dommageables en ce qui touche la clarification de la morale, il convient d'ajouter cette critique, déjà formulée par Pascal dans les *Provinciales*, de l'inadéquation du critère de la probabilité pour décider en vérité de l'action morale : ou la critique du principe lui-même, au-delà de ses effets. Eût-il de bonnes maximes en effet, le probabilisme ne peut leur conférer de valeur supérieure aux mauvaises, dans la mesure où ces bonnes maximes sont issues d'un ressort inadéquat dans les matières de morale : celui de la rationalité. Ainsi Pascal écrit-il, au fragment 916 des *Pensées* : « S'ils ne renoncent à la probabilité, leurs bonnes maximes sont aussi peu saintes que les méchantes, car elles sont fondées sur l'autorité humaine. » On retrouve, formulée dans ce fragment, la nette distinction entre les ordres de connaissance déterminée selon le ressort – celui de la science démonstrative, relevant de la rationalité (l'autorité humaine), distinct de celui de la foi, formé par l'autorité des Écritures et des Pères de l'Église à laquelle agréé le cœur (la sainteté). Mais également, le reproche que Pascal adresse au probabilisme tel que les jésuites le formulent – ou tel que Pascal le critique – de transgresser cette distinction, établie dans la Préface au *Traité du vide*, mais qui anime aussi les *Provinciales* et forme la conception pascalienne de la connaissance, telle qu'on peut la voir à l'œuvre dans les *Pensées*. Dans le prolongement de cette distinction, Pascal ajoute, au fragment 916 des *Pensées* : « Et ainsi, si [les bonnes maximes des jésuites, qui se tirent de la probabilité] sont plus justes, elles seront plus

raisonnables, *mais non pas plus saintes*. Elles tiennent de la tige sauvage sur quoi elles sont entées. »

Non conforme aux attendus de la foi parce qu'il investit la raison dans le ressort de cette dernière, le probabilisme, tel que Pascal le critique chez les jésuites, contrevient en outre aux règles de la raison; et ce, parce qu'il bouleverse la logique des ordres de connaissance. Tous éléments, qui devraient décourager une interprétation du procédé de l'apologie pascalienne comme probabiliste.

2) Un probabilisme restauré.

Au-delà de cette condamnation explicite du probabilisme, motivée par son laxisme, force est de constater la mise en œuvre par Pascal d'un procédé méthodique de type probabiliste dans son apologie – signalant à nouveau l'ambivalence de la pensée pascalienne sur les rapports de la raison et de la foi. Cette restauration du probabilisme, jamais énoncée sous ce titre par Pascal,⁶⁹ tient premièrement à la formulation du rapport de la raison avec la foi, dans des termes constitutifs de la condition de possibilité même du probabilisme : à savoir, en termes d'*incertitude*, relatifs à la définition du rapport entre les différents ordres de connaissance. En termes d'incertitude, et non d'une complémentarité entre foi et raison vite démentie par la raison, autant que par la foi qui rejette les procédés de cette dernière dans les matières de son ressort. C'était le silence, et l'obscurité des Écritures qui

⁶⁹ À aucun moment Pascal n'inscrit sa démarche sous le titre du probabilisme, qu'il assimile systématiquement à la doctrine des jésuites. Alors que le terme de « probable » revêt sa définition moderne, dès l'époque de Pascal et dans son entourage (cf. Antoine ARNAULD, Pierre NICOLE, *op. cit.*, p. 332), Pascal préfère employer le terme de « hasard » pour désigner la même notion - ainsi au fragment 418 des *Pensées*, ou « pari de Pascal ». Il s'agit donc bien de prévention de la part de l'apologiste à l'égard de ce terme, qui trouve pourtant, comme on tentera de le montrer dans le cadre de ce chapitre, une application au titre de procédé méthodique de l'apologie.

conditionnait, au point de vue pratique, le recours à l'autorité des docteurs dans le cadre du probabilisme. Or, c'est l'incertitude de la religion comprise, non plus au point de vue du dogme, mais au seul point de vue pouvant intéresser le libertin, à savoir, celui de la raison, qui va motiver le recours au probabilisme chez Pascal : en une incertitude qui n'implique donc pas le dogme, mais procède de la raison dans son rapport au dogme, selon la conjonction d'éléments que la raison peut assimiler par des preuves, et d'éléments qu'elle ne peut apercevoir. Le probabilisme pascalien se définit donc bien à l'intérieur d'un *ordre* – celui de la raison, et ne s'applique pas de manière indiscrete aux matières de la foi. À cette remarque préliminaire, déterminant l'orientation méthodique de l'utilisation pascalienne du probabilisme, il convient d'examiner l'avantage que l'apologiste retire de cette application. Relevons à cet égard que le procédé, tout en neutralisant la portée des arguments défavorables à la religion chrétienne, surmonte l'inconvénient de la neutralisation conjointe des arguments favorables, puisque c'est l'équilibre relatif de ces positions – l'incertitude – qui constitue le moteur de la méthode et du « choix » en faveur de la religion chrétienne. Outre la définition de cet avantage, reste à considérer les éléments qui permettent de qualifier la démarche méthodique de Pascal dans l'apologie de « probabiliste ». On verra notamment que l'apologie tend à présenter la religion chrétienne comme une « opinion », et de surcroît, une opinion *probable*, digne de l'approbation du libertin; et d'autant plus digne que cette opinion sera évaluée rationnellement comme la plus probable – fournissant le principal motif de différenciation du probabilisme tel que Pascal l'applique dans son apologie, avec celui qu'il critique chez les jésuites dans les *Provinciales*.

Or, ce qui permet la qualification du procédé de l'apologie pascalienne comme probabiliste réside précisément dans la détermination de la religion dans les *Pensées* comme une opinion. On se souvient que, soucieux de résoudre le problème de l'inefficacité matérielle des preuves rationnelles de la religion, Pascal avait recours à cette catégorie intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, à savoir, l'opinion – une opinion pouvant être vraie sans constituer elle-même le savoir, à condition d'être bien informée. Or, l'opinion sert particulièrement le vrai lorsque, dans son rapport à l'imagination, et donc au corps et aux représentations sensibles, elle met ces représentations en œuvre dans le cadre d'un processus de persuasion prenant appui sur la rationalité démonstrative. En d'autres termes, il ne suffit pas, pour Pascal, de démontrer la religion par des preuves rationnelles, mais de la faire accepter en montrant sa vérité apparente – ou sa vraisemblance. Et ce, en agissant sur l'opinion, qui sensible à de telles apparences, se conforme dans le même temps à la vérité – ici, celle de la religion chrétienne démontrée rationnellement.

Une difficulté surgit à ce moment toutefois, touchant l'utilisation de l'opinion par Pascal, et la définition de la religion comme une « opinion vraie ». Cette difficulté réside dans le fait que, si vérité du christianisme il y a, ladite vérité ne relève pas, pour Pascal, de ce qui chez l'homme pourvoit ordinairement à la connaissance, à savoir, la rationalité. Elle ressortit d'un ordre de connaissance fondamentalement différent, celui du sentiment, du « cœur » : alors que la raison entretient avec ce même ordre du cœur un rapport d'incertitude en ce qui touche la foi. Or, c'est précisément sur ce point qu'entre en jeu la probabilité – au sens probabiliste de ce mot. Compte tenu le rapport d'incertitude que la raison nourrit vis-à-vis de la religion,

Pascal va présenter la religion, non comme une opinion vraie, mais comme une opinion *probable* : loin de conduire à une indétermination de la part du sujet, l'incertitude qui est au fondement de cette opinion peut laisser libre cours à un choix éclairé – dans la mesure où cette incertitude est l'objet d'une évaluation conduite par des moyens rationnels. Afin de conférer la valeur d'une probabilité à l'incertitude de la raison dans son rapport à la religion, Pascal présente d'abord les éléments qui poussent la raison à opter en faveur de la religion chrétienne. On retrouve cette démarche à l'œuvre dans les *Pensées*, au moment où Pascal souligne qu'en dépit de ses obscurités la religion possède des clartés tangibles. Ces clartés peuvent être figurées par les preuves rationnelles de la religion; mais aussi, par la comparaison de la religion chrétienne avec les autres religions. En effet, si le fait de posséder des éléments de clarté et d'obscurité ne distingue pas la religion chrétienne des autres religions, la comparaison des clartés, en revanche, plaide en faveur de la religion chrétienne selon Pascal – dans la mesure où ces clartés des autres religions, et particulièrement, de l'Islam, sont « absurdes » (*Pensées*, fragment 218). Or, dans la mesure où la religion chrétienne possède des clartés tangibles, elle peut alors éclairer ses obscurités par ces mêmes clartés, et les faire accepter comme des mystères – ce que ne peuvent faire les autres religions dont les clartés, absurdes, n'éclairent rien. Et Pascal de demander que l'on juge de la religion chrétienne, non sur ses obscurités, mais selon ses clartés.

Outre ce moyen de conférer, par des raisons directes, la probabilité à la religion chrétienne, Pascal définit cette probabilité par un second usage de la raison. Moins déterminant que le premier, cet usage consiste à montrer que la raison n'entre pas en

contradiction avec la religion; initiant dès lors à leur compatibilité – ou leur convenance – pouvant conduire la raison à accepter la religion chrétienne. La raison convient premièrement avec les vérités de la foi, dans la mesure où celles-ci constituent un motif d'explication à l'endroit où la raison se fait silencieuse. Ainsi en est-il du péché originel, dont la raison convient à défaut d'explication touchant la double nature de l'homme : en effet, la « chute » afférente au péché originel vient expliquer, pour Pascal, la conjonction de la misère et de la grandeur dans la nature de l'homme (*Pensées*, fragment 131; 148). Le fragment 199 des *Pensées* présente également des marques de cette convenance de la raison avec les vérités de la foi; et ce, au moment où Pascal saisit la situation de l'homme entre deux infinis, et suggère la toute-puissance de Dieu comme solution de cet état. Suggestion qui revêt, alors que Pascal ne la démontre jamais, une valeur probable, à défaut d'une explication meilleure.

Enfin, Pascal renforce ce rapport de convenance au service de la probabilité de la religion, en le déclinant, non plus seulement sur le mode de la simple compatibilité de la raison avec les vérités de la foi, mais selon la cohésion qu'offrent ces dernières au point de vue rationnel. Cohésion déterminée en l'occurrence par l'implication réciproque des preuves de la religion issues de la révélation. Ainsi Pascal remarque-t-il, au fragment XV des *Pensées*,⁷⁰ que lesdites preuves « s'entretiennent toutes », et que « si l'une est vraie, l'autre l'est. » Pascal détaille dans ce fragment le mécanisme de validation réciproque des preuves qui forme la cohésion du discours religieux et donne la marque de sa probabilité : « Ceux qui ont vu le Déluge ont cru la Création,

⁷⁰ Participant des fragments non enregistrés par les Copies faites en vue de l'édition de Port-Royal; *Pensées*, OC, p. 640.

et ont cru le Messie à venir. Ceux qui ont vu Moïse ont cru le Déluge et l'accomplissement des prophéties. Et nous qui voyons l'accomplissement des prophéties devons croire le Déluge et la Création. » Cohésion telle qu'elle permet de satisfaire aux exigences de la raison sans bouleverser l'économie des ordres de connaissance. Et ce, parce qu'il ne s'agit pas de traduire les vérités de la foi en démonstration ou de montrer la correspondance des deux ordres, mais plus simplement de montrer la convenance formelle de la raison aux vérités de la foi.

Parce qu'il place son apologie sur le registre de l'opinion, à laquelle il confère une probabilité, Pascal semble alors renouer avec la doctrine qu'il condamnait au titre du laxisme dans les *Provinciales*. Doit-on alors comprendre cette utilisation du probabilisme dans les *Pensées*, comme un retournement de la critique que Pascal avait initialement formulé à l'encontre de cette doctrine?

3) Un probabilisme modifié.

Touchant l'explication de ce retournement apparent de la critique du probabilisme, des *Provinciales* aux *Pensées*, sans doute convient-il de faire la part, dans le propos pascalien, entre ce qui relève de la polémique (discréditer les jésuites et leur morale), et de la considération, objective et apaisée de la réalité du probabilisme : discernant les mérites de cette doctrine (prodiguer une solution rationnelle aux problèmes posés par l'incertitude et l'*alea* en ce qui touche l'action morale) de ses inconvénients (en d'autres termes, ses excès, et en particulier la dérive laxiste enregistrée depuis Medina). En second lieu, Pascal ne défend pas, dans le contexte de l'apologie, la pureté de la foi menacée par les innovations des clercs, mais tente de convertir un

libertin dépourvu de cette même foi – signifiant un certain nombre d’accommodements du discours de la foi ou l’ajustement dudit discours, au caractère du public considéré. À savoir, la modération des aspects rébarbatifs de la religion, particulièrement en ce qui touche la morale. Tous éléments qui ne suffisent pas à expliquer, toutefois, l’adoption par Pascal d’une doctrine dont il a condamné le principe (rationnel) et ses conséquences (notamment le laxisme) – outre l’absence de démenti explicite de la part de Pascal, portant sur cette condamnation du probabilisme dans les *Provinciales* et les *Pensées*.

Or, l’utilisation pascalienne du probabilisme, par comparaison avec celui que l’apologiste critique chez les jésuites, laisse plutôt entrevoir une conception originale et distincte du problème abordé par cette doctrine – à savoir, déterminer une solution rationnelle aux problèmes soulevés par l’incertitude ou l’*alea*, en ce qui touche la pratique ou la décision morale. On remarquera notamment que le probabilisme, tel que l’utilise Pascal, ne rencontre pas la définition du probabilisme qu’il critique dans les *Provinciales* – et ce, sur deux points principaux, touchant la problématique du laxisme et celle de la vérité. Premièrement, Pascal ne reconduit pas la définition de la probabilité d’une opinion ou son accréditation, à partir de la notion d’autorité, telle que la tradition scolastique la comprend – il s’agit, en l’occurrence, de l’autorité des docteurs « graves ». Dans leur utilisation du probabilisme, les *Pensées* sont sur ce point conformes à la critique des *Provinciales* : à aucun moment Pascal ne recourt à des autorités modernes pour soutenir la probabilité de la religion chrétienne, ni ne confronte les opinions contraires des docteurs, pour se prévaloir de la solution la plus susceptible d’agréer le libertin auquel il s’adresse – fût-elle la moins probable. Les

seules autorités que Pascal reconnaît sont celle des Pères de l'Église, et le premier d'entre eux aux yeux de Pascal, saint Augustin; celle des apôtres, à laquelle il recourt incidemment, reconnaissant que « l'hypothèse des apôtres fourbes est bien absurde » (*Pensées*, fragment 310). Cette reconnaissance de l'autorité des apôtres par Pascal n'est pas concédée sans raison toutefois : compte tenu de la corruption de la nature humaine, en effet, celle-ci aurait tût fait de dénoncer, à travers les apôtres, les miracles et particulièrement la résurrection du Christ. Or, gage de la bonne foi des apôtres, cette dénonciation ne s'est pas produite. Enfin, il est un autre type d'autorité à laquelle Pascal fait appel, qui oblige à redéfinir le probabilisme dans les *Pensées* au regard de celui que le polémiste critique dans les *Provinciales* : à savoir, l'autorité de la *raison*, qu'il convient d'entendre cette fois, non comme le vecteur du laxisme, mais comme le moyen de déterminer avec assurance l'*opinion la plus probable*, valable par ce fait même de la plus grande probabilité, et qu'il convient par conséquent de choisir. Cette restauration de la raison conduit, au regard du probabilisme des auteurs jésuites, à une seconde rupture. À la différence des auteurs jésuites, pour qui la qualification d'une opinion de « probable » suffit à la faire choisir, Pascal va exiger, du probabilisme, qu'il se conforme à la « sûreté ». Pascal renoue alors avec le *tutorisme* des premiers probabilistes scolastiques qui requérait, comme son nom l'indique,⁷¹ d'une opinion, non seulement qu'elle soit probable, mais en outre, la plus probable au regard des Écritures et de leur esprit. Exigence, à la lumière de laquelle les inflexions reçues par le probabilisme dans son histoire, et le tournant que celui-ci a pris plus spécialement avec Medina, apparaissent comme des dérives – conduisant à

⁷¹ Du latin *Tutus*, « sûr » ; le tutorisme consiste à n'adopter comme règle de croyance ou de conduite que la doctrine la plus sûre. Blaise PASCAL, *Provinciales*, Cinquième lettre, *OC*, p. 389 : « Je ne me contente pas du probable, lui dis-je, je cherche le sûr. »

reconnaître comme acceptable toute opinion à partir de sa seule probabilité, y compris la moins probable, jusqu'aux excès que Pascal condamne dans les *Provinciales* au titre du laxisme. Or, cette plus grande « sûreté » de la religion – comprise comme une opinion probable – Pascal va l'exprimer, non en conformité avec le donné de la Révélation purement (selon une démarche qui pourrait prévaloir entre personnes déjà convaincues du bien-fondé de la religion chrétienne), mais, à destination du libertin dépourvu de la foi, en termes rationnels. Ce tutorisme pascalien se manifeste à propos de deux objets. Il s'agira en premier lieu de présenter la religion chrétienne comme la plus probable au regard du sens commun, par comparaison avec les autres religions : en particulier l'islam et le judaïsme. Pascal répond ici, de manière spécifique, aux critiques de la religion qui mettent en lumière la diversité des cultes pour nier la singularité du christianisme comme vérité. Pour démontrer la plus grande probabilité du christianisme, Pascal souligne, en particulier, l'absence d'autorité du prophète Mahomet par rapport au Christ, ce dernier pouvant se prévaloir de témoins (*Pensées*, fragment 1; 203; 243; 321). Cette probabilité de la religion chrétienne se nourrit également des éléments de vraisemblance que lui confèrent ses « clartés », au regard de celles de l'islam, que Pascal qualifie de « ridicules ». Cette comparaison induit un statut différent touchant les obscurités des deux religions : les clartés du christianisme devant conduire à en révéler les obscurités, alors que le caractère ridicule des clartés de l'islam selon Pascal ne permettent pas une telle révérence à l'endroit des obscurités de cette religion (*Pensées*, fragment 218). Quant au judaïsme, il convient de lui attribuer une certaine vérité, en tant que prédécesseur immédiat du christianisme, et selon que le christianisme en procède. Pascal incriminera donc, non

la lettre de la religion juive mais son esprit, attribuant à celui-ci une trop grande littéralité dans l'interprétation des Écritures : « grands amateurs de choses prédites » aux yeux de Pascal⁷², les juifs n'ont pas su discerner, du fait de cette trop grande littéralité, la venue du Messie annoncée par les Écritures; et ce, en confondant la chose annoncée en « figure »⁷³ avec la réalité donnée par l'esprit (*Pensées*, fragment 270). Or, c'est dans le discernement de ce qui, dans les Écritures, relève de la « figure », d'avec ce qui doit au contraire être pris au sens littéral, que réside la cohérence de la religion chrétienne, et la possibilité d'en dégager une histoire ou une continuité – cohérence et continuité, qui constituent autant d'éléments de vraisemblance plaidant en faveur de la véracité de la religion chrétienne, et qui lui confèrent la plus grande probabilité au regard des autres religions. En second lieu, la religion se trouvera animée par Pascal d'une probabilité plus grande, au regard de la philosophie ou des philosophies : et ce, en fonction de leur multiplicité source de confusion (« Pour les philosophes, deux cent quatre-vingts souverains biens », observe Pascal au fragment 479 des *Pensées*, paraphrasant Montaigne).⁷⁴ D'autre part, le christianisme dispose d'une probabilité supérieure aux philosophies du souverain bien, dans la mesure où il a mieux su rendre compte du mystère de la double nature de l'homme, tour à tour grand et misérable, misérable depuis la déchéance afférente au péché originel, grand par ses origines et rédimé par l'avènement du Christ.

⁷² Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 273, OC, p. 536.

⁷³ Pour ceux que Pascal appelle les « Juifs charnels », attachés au sens littéral des Écritures, le Messie annoncé consiste en un « grand prince temporel » (*Pensées*, fragment 287. OC, p. 538); mais, précise Pascal, « Qui jugera de la religion des Juifs par les grossiers la connaîtra mal. » Aux yeux de Pascal, en effet, « Les vrais Juifs et les vrais chrétiens adorent un Messie qui leur fait aimer Dieu. » Communauté de vue entre Juifs et chrétiens, qui ancre dès lors le Judaïsme dans la vérité pour Pascal.

⁷⁴ Michel LE GUERN, *Pensées* (Folio), note 1 du fragment 444, p. 615.

Relevons en dernier lieu qu'en dépit du privilège accordé à la rationalité dans la définition de la plus grande probabilité touchant la religion chrétienne, Pascal ne néglige pas de présenter cette opinion probable, comme la plus *avantageuse* : dans le cadre de la sociabilité mondaine, la religion vaut en effet une réputation d'honnêteté que ne saurait disputer celui qui, attendant une mort prochaine dans l'aveuglement des plaisirs et de l'amour-propre, fait le brave contre Dieu; « Qui souhaiterait d'avoir pour ami un homme qui discourt de cette manière? Qui le choisirait entre les autres pour lui communiquer ses affaires? » interroge Pascal au fragment 427 des *Pensées*. À cet égard, le « bon air » consiste moins à « faire ainsi l'emporté »⁷⁵, qu'à la fidélité, l'honnêteté, l'humilité, la bienfaisance, l'amitié qui caractérisent le chrétien dans ses rapports avec le monde, et qui lui valent sa reconnaissance : « à la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices », promet Pascal au fragment 418 des *Pensées*. « Mais n'en aurez-vous point d'autres? » Tous avantages de la conversion qui rendent la religion proprement aimable, conduisant Pascal à proclamer qu'« elle promet le vrai bien ». (*Pensées*, fragment 12). Or, tel recours au critère de l'avantage ne devrait pas porter à méjuger de l'entreprise pascalienne, et plus particulièrement dans le sens du laxisme. En effet, si l'entreprise de persuasion du bien-fondé de la religion chrétienne était liée à une conception dogmatique de la rationalité, telle que l'adhésion soit obtenue par des preuves démonstratives, le critère de l'avantage deviendrait alors accessoire. Il n'en va pas de même dans le cas d'une opinion probable, où l'avantage, à défaut de certitude touchant l'objet dont il est question, pourrait devenir le critère déterminant du choix. Or, cette option pascalienne doit être différenciée du laxisme – en particulier si l'on

⁷⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 427, OC, p. 554.

réfère ce recours au critère de l'avantage, à la conception de la nature humaine que Pascal forme, et plus particulièrement, à sa dimension « panhédoniste » : selon laquelle la recherche de la vérité par l'homme, ne saurait être effectuée sans un désir ou une délectation à l'endroit de cette même vérité – pour Pascal en effet, « la vie ordinaire des hommes est semblable à celle des saints. Ils recherchent tous leur satisfaction et ne diffèrent qu'en l'objet où ils la placent » (*Pensées*, fragment 275). Il conviendra alors d'intéresser la conversion en même temps que celle-ci s'oriente vers le vrai bien que constitue la religion chrétienne. En d'autres termes, on définira à travers cette conversion les conditions d'un exercice permis de la concupiscence (l'homme étant un être foncièrement concupiscent), en ce qu'il référerait au vrai bien. Ou encore, de diriger la concupiscence vers un objet permis et licite – direction de l'intention du libertin qui ne laisse pas de soulever quelques questions autour de la critique adressée par Pascal aux jésuites sur cette question dans les *Provinciales*. On le voit, le recours pascalien à une forme de probabilisme, quoique amendé des jésuites par l'exigence tuteuriste, ne va pas sans susciter quelques ambiguïtés, qui placent la compréhension pascalienne de cette doctrine sous un jour plus nuancé que le ton polémique des *Provinciales* pouvait le laisser supposer.

Outre cette expression tuteuriste qui renoue avec le probabilisme ancien, l'apologie de Pascal initie à un second abord rationnel de l'*alea*. Celui-ci dépasse le caractère encore informel du probabilisme pour formuler l'*alea* dans les termes d'un calcul. La notion moderne de probabilité se trouve ici introduite au fragment 418 des *Pensées* ou pari de Pascal. L'apologiste démontre au moyen dudit calcul qu'il est plus avantageux

de parier en faveur de la probabilité de l'existence de Dieu, qu'en faveur de la probabilité contraire.

III) DU PROBABILISME À LA PROBABILITÉ MATHÉMATIQUE : LA MÉTHODE DE L'APOLOGIE PASCALIENNE.

Probabiliste, la démarche méthodique de Pascal renouait donc, matériellement, avec le tutorisme scolastique – une interprétation du probabilisme qui, ne se satisfaisait pas de la probabilité par elle-même comme critère de recevabilité d'une opinion, mais réclamait de surcroît la « sûreté » de cette opinion. En vue de ménager cette sûreté de l'opinion en faveur de la religion chrétienne, Pascal formait, à destination de son interlocuteur libertin, une interprétation rationnelle des Écritures saintes – figurée par son degré de cohérence supérieur, et sa valeur explicative au regard des autres religions et philosophies du souverain bien. Cette probabilité supérieure de la religion chrétienne, définie en termes rationnels, suffit-elle toutefois à déterminer le choix du libertin? Car jusqu'ici, la cohérence à l'aune de laquelle Pascal modèle la probabilité du christianisme fait ressortir celle-ci de la vraisemblance – raison et religion conviennent formellement; l'apologiste ne dispose-t-il pas d'une *règle* propre à mesurer la valeur des probabilités – et capable de déterminer, à la manière des démonstrations de géométrie, le choix en faveur de la religion chrétienne?

On tentera de montrer dans le présent développement que Pascal dispose effectivement d'une telle règle – et l'on s'intéressera, dans cette perspective, aux travaux mathématiques de Pascal touchant les jeux de hasard. Initiateur d'une « règle des partis », Pascal parvient notamment, au moyen de cette règle, à répartir

équitablement les mises des joueurs au moment où la partie s'interrompt, en fonction de l'espérance de chacun de remporter la partie. Pascal détermine géométriquement cette espérance, au moyen d'un *calcul* de probabilité. Or, assimilant l'incertitude de la raison dans son rapport à l'existence de Dieu à un jeu de hasard lesté d'enjeux (la conversion formant la mise, et la vie éternellement heureuse ou béatitude, le gain), Pascal va mettre en œuvre la règle des partis. Le savant déterminera alors qu'il est plus avantageux de tenir pour la probabilité de l'existence de Dieu qu'en faveur de la probabilité contraire – et particulièrement, au fragment 418 des *Pensées*, mieux connu sous l'appellation de « pari de Pascal ».

1) La règle des partis et le calcul des probabilités.

C'est un problème posé à Pascal par son ami le chevalier de Méré, au temps de la période dite « mondaine » de l'apologiste, qui est à l'origine de la réflexion pascalienne sur les probabilités – en l'occurrence, un problème pratique, susceptible de survenir au cours d'un jeu de hasard : celui de la juste répartition des mises, compte tenu de l'inégalité des joueurs devant le gain de la partie alors que celle-ci s'interrompt. C'est la solution apportée à ce problème ponctuel, dans les deux *Lettres* à Fermat du 29 juillet et 24 août 1654, mais aussi, dans le *Traité du triangle arithmétique*, qui va donner lieu à l'élaboration d'une règle mettant en jeu un calcul de probabilité; calcul auquel Pascal, en coïncidence avec l'approche probabiliste déjà évoquée, va conférer une valeur apologétique.

Or, s'agissant de proportionner ce qui doit appartenir aux joueurs selon ce qu'ils sont en droit d'attendre de la fortune, Pascal énonce deux étapes ou principes à suivre

– d’après la formule du *Traité du triangle arithmétique* annonçant la règle qui permet cette répartition équitable des mises ou règle des partis. Il s’agit, premièrement, de définir ce qui revient de droit aux joueurs sans affectation du hasard, au moment où le jeu s’interrompt. Le principe est alors le suivant : « si un des joueurs se trouve en telle condition que, quoiqu’il arrive, une certaine somme lui doit appartenir en cas de perte et de gain, sans que le hasard la lui puisse ôter, il n’en doit faire aucun parti, mais la prendre entière comme assurée. »⁷⁶ Pour illustrer cette première étape où l’on détermine ce que les joueurs possèdent sûrement au moment où le jeu s’interrompt, sans considération pour le hasard, on peut prendre en exemple la situation de jeu proposée par Pascal dans la première *Lettre* à Fermat du 29 juillet 1654 – celle où deux joueurs jouent un jeu en trois parties, chacun ayant mis 32 pistoles au jeu (gain final : 64 pistoles). « Posons, écrit Pascal, que le premier [...] ait deux [parties] et l’autre une; ils jouent maintenant une partie dont le sort est tel que si le premier gagne, il gagne tout l’argent qui est au jeu [...]; si l’autre la gagne, ils sont deux parties à deux parties, et par conséquent, s’ils veulent se séparer, il faut qu’ils retirent chacun leur mise, savoir, chacun 32 pistoles. »⁷⁷ Dans cette situation de jeu, le premier joueur peut compter sur un gain de 32 pistoles, qui doivent lui appartenir quoiqu’il advienne, qu’il gagne ou qu’il perde la manche la partie présente : s’il gagne cette partie, il conserve sa mise et remporte celle de l’autre joueur – le jeu s’achève; s’il perd cette partie, il conserve cependant sa mise, en vue de la prochaine partie qui doit décider le sort du jeu. Qu’il gagne ou qu’il perde cette partie, le premier joueur est donc assuré de conserver 32 pistoles.

⁷⁶ Blaise PASCAL, *Traité du triangle arithmétique*, III, OC, p. 57.

⁷⁷ Blaise PASCAL, *Lettre* à Fermat du 29 juillet 1654, OC, p. 43.

Une fois déterminé ce qui revient assurément aux joueurs au moment où la partie s'interrompt, reste, dans un second temps, à affecter les sommes dont la répartition dépend de la poursuite incertaine du jeu, et où, précisément, le hasard entre en considération; affectation, dans laquelle intervient la règle des partis proprement dite – telle que « le règlement de ce qui doit appartenir [aux joueurs soit] tellement proportionné à ce qu'ils sont en droit d'attendre de la fortune, que chacun d'eux trouve entièrement égal de prendre ce qu'on lui assigne ou de continuer l'aventure du jeu. »⁷⁸ Or, cette proportion équitable des mises, Pascal l'assurera en établissant *une relation d'équivalence entre la probabilité de gagner la partie, et le rapport entre la mise et le gain*. On se souvient, au regard de l'exemple cité plus haut, extrait de la *Lettre* à Fermat du 29 juillet 1654, que 32 pistoles ont déjà été affectées au premier joueur, qui les possède sûrement au moment où la partie s'interrompt. La mise initiale s'élevant à 64 pistoles, le montant qu'il reste à affecter – celui dont la répartition dépend de la poursuite du jeu ou le « gain » – équivaldra donc à 32 pistoles. Les joueurs disposent donc de 32 pistoles à répartir. Comment le hasard (ou la « probabilité ») affectera-t-il ce gain? « Je suis sûr d'avoir 32 pistoles, car la perte même me les donne », rappelle le premier joueur; « mais pour les 32 autres, peut-être je les aurai, peut-être vous les aurez ».⁷⁹ En d'autres termes, « le hasard est égal »⁸⁰ quant au gain ou à la perte de la partie par le premier joueur – situation, qui élève la probabilité de gagner le jeu à $\frac{1}{2}$. Quant à déterminer équitablement ce qui revient aux joueurs sur le reliquat de 32 pistoles soumis au hasard, il suffira alors, selon le rapport d'équivalence mentionné plus haut, de répercuter la probabilité de $\frac{1}{2}$ sur ce reliquat

⁷⁸ Blaise PASCAL, *Traité du triangle arithmétique*, III, OC, p. 57.

⁷⁹ Blaise PASCAL, *Lettre à Fermat du 29 juillet 1654*, OC, p. 43.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 43.

de 32 pistoles – et l’on obtiendra alors la valeur des sommes qui reviennent aux joueurs : 16 pistoles pour le premier joueur, 16 pistoles pour le second. Il reviendra donc au premier joueur, outre les 32 pistoles assurées alors que la partie s’interrompt, les 16 pistoles auxquelles le hasard lui donne droit; soit, 48 pistoles; et 16 pistoles pour le second joueur.

Au vu de ces éléments, on peut donc affirmer que Pascal dispose bien d’une méthode qui implique étroitement le calcul des probabilités – au-delà de la simple évaluation encore informelle à laquelle le procédé compris auparavant sous le titre de probabilisme pouvait donner lieu. Une précaution s’impose néanmoins, touchant la qualification de ce calcul au titre de « méthode » de l’apologie pascalienne – précaution, relative à la signification qu’il convient d’attribuer à ce calcul. Une objection se fait jour, en effet, à l’encontre des interprétations probabilistes de l’apologie pascalienne, que formule Laurent Thirouin dans *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*; selon laquelle Pascal serait moins l’inventeur du calcul des probabilités, que d’une méthode participant de la théorie des décisions.⁸¹ À travers la règle des partis, Pascal ne mettrait en œuvre le calcul de probabilité, que de manière indirecte – ledit calcul ne serait donc pas l’objet véritable de l’intérêt pascalien lorsqu’il édicte la règle des partis et procède à des applications dans les *Lettres à Fermat* et dans le *Traité du triangle arithmétique*. Cette affirmation repose sur un triple constat :

En premier lieu, lorsque Pascal analyse la notion de hasard, moteur de la probabilité, il ne s’intéresse qu’à ses effets sur le présent.⁸² C’est l’interruption du jeu qui permet

⁸¹ Laurent THIROUIN, *op. cit.*, p. 107.

⁸² *Ibid.* p. 121.

à la règle des partis de se déployer; elle dispose pour le présent de la répartition des mises mais ne s'intéresse pas au futur en tant qu'objet – la poursuite du jeu soumise au hasard. Or, c'est précisément ce dernier objet qui intéresse la probabilité – elle quantifie la possibilité qu'un évènement survienne, tandis que Pascal ne détermine cette probabilité qu'à la seule fin d'opérer un partage équitable des mises, trouvant sa raison d'être dans l'interruption présente du jeu. C'est à ce titre que l'on peut parler, touchant la règle des partis, de méthode d'aide à la décision – celle de poursuivre ou de quitter le jeu, les conditions de cette décision ayant été équitablement établies selon la juste répartition des mises, compte tenu les chances de gain ou de perte de chacun des joueurs au moment où la partie s'interrompt.

En second lieu, la règle des partis ne marquerait pas de véritable intérêt de Pascal pour le calcul des probabilités, dans la mesure où la notion de « parti » n'est pas identique à celle de probabilité; quant à la notion de parti, elle est « l'accord financier qui, compte tenu d'une probabilité donnée, réalise le point d'équilibre. Si [...] la probabilité est de $\frac{1}{2}$ [...] le point d'équilibre est d'ores et déjà atteint : le parti sera [...] que toutes les mises soient égales. Si la probabilité était de $\frac{1}{3}$, il faudrait compenser l'asymétrie des chances : le parti serait que le joueur qui parie sur l'évènement le plus probable risque une somme double (c'est-à-dire les $\frac{2}{3}$ de la mise totale). »⁸³ En d'autres termes, la probabilité ne serait, pour Pascal, que le moyen d'atteindre cet équilibre, mais pas l'objet de recherche en soi; les probabilités mises en œuvre dans les situations de jeu présentées dans les *Lettres à Fermat*, et dans le *Traité du triangle arithmétique* étant données d'avance,⁸⁴ comme les éléments

⁸³ *Ibid.*, p. 115-116.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 117.

préliminaires ou constitutifs d'un protocole propre à permettre l'expérimentation de la règle dans des situations concrètes.

Cette marginalisation de la probabilité se trouve confirmée en dernier lieu par le déroulement du calcul pascalien : dans son analyse de la valeur systématique des parties, procédant par « composition » progressive, Pascal élimine précisément ce qui fait l'objet du calcul de probabilité, à savoir, le hasard.⁸⁵ La Lettre à Fermat du 29 juillet 1654 offre une illustration de cette démarche de « déprobabilisation » du hasard ou de « défuturisation » de l'avenir.⁸⁶ Ayant déterminé la répartition des mises dans une situation de jeu où le premier joueur a remporté deux manches, et le second une seule – la condition pour gagner le jeu étant de remporter trois manches – Pascal analyse la répartition des mises, dans toutes les situations de jeu possibles : celle où le premier joueur a remporté « deux parties et l'autre point »; celle où le premier joueur a remporté une partie et l'autre point. Ce faisant, Pascal épuise progressivement toutes les situations auparavant soumises au hasard, qui se trouve dès lors congédié – et avec lui, la matière qui donne droit à la probabilité. Dans le *Traité du triangle arithmétique*, enfin, Pascal formalise cette composition du hasard, à travers des tables qui définissent exactement les rapports de proportion entre la propriété des joueurs et le nombre de parties jouées successivement – solution au terme de laquelle disparaît l'objet même du calcul de probabilité, à savoir, le hasard, et peu favorable, par conséquent, à une inscription du calcul de probabilité au centre de la méthode pascalienne dans l'apologie.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁶ D'après Léon BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, PUF, 1949, p. 355; cité par L. THIROUIN, *op. cit.*, p. 121.

Parce qu'elle réduit le hasard en décomposant celui-ci en parties, dont la détermination de la valeur, progressive, conduit à éteindre toute dimension aléatoire, la règle des partis éloignerait le procédé pascalien du calcul des probabilités selon L. Thirouin; infirmant dès lors les interprétations probabilistes de la pensée de Pascal. Cette marginalisation du hasard dans le calcul pascalien soulève pourtant un certain nombre de difficultés, que l'on se propose d'examiner à présent. On objectera premièrement que si la règle des partis congédie le calcul de probabilités par l'extinction progressive du hasard, ledit calcul constitue cependant le point de départ ou la condition nécessaire à l'application de la règle – ce qui tend à conférer à la probabilité un caractère central dans la règle des partis. En second lieu, la qualification de la composition progressive du hasard comme « déprobabilisation » de celui-ci, dans le cadre de la règle des partis, ne saurait valoir que dans un sens restreint. En effet, la règle des partis ne circonscrit le hasard qu'à l'égard d'un seul facteur : celui de la répartition des mises, envisagée dans son rapport avec le hasard – ou la probabilité – de gain de la partie. Hormis ce facteur, le hasard de gain n'est jamais réduit par la règle des partis, qui se contente de l'intégrer comme un de ses paramètres au moyen du calcul de probabilités. Enfin, un dernier élément plaide en défaveur de cette marginalisation de la probabilité au sein du calcul pascalien. Il convient d'examiner ici la portée que le savant attribue à sa découverte, dont il généralise l'usage, dans son *Adresse à l'Académie parisienne* de 1654, sous le titre de « géométrie du hasard ». ⁸⁷ Sans doute l'absence de réalisation du programme présenté sous ce titre à l'Académie Le Pailleur ne permet-elle pas de saisir précisément les contenus que Pascal souhaitait donner à cette géométrie du hasard. Le titre retenu

⁸⁷ Blaise PASCAL, *Adresse à l'Académie parisienne*, OC, p. 102.

indique cependant une intention de constituer le hasard, motif de la probabilité, comme un authentique objet mathématique – et ce, plutôt que de l'éliminer.

La règle des partis induisant bien un calcul de probabilité, et celui-ci revêtant un caractère central dans les préoccupations de Pascal, reste à en définir l'extension dans le contexte de l'apologie, et son lien éventuel avec le procédé évoqué plus haut sous le titre du probabilisme. On tentera ainsi d'établir, en premier lieu, les éléments de convergence entre probabilisme et probabilité définie par la règle des partis – et, cette dernière fournissant la « règle » au regard de la première, de dégager de ce rapport de continuité un statut méthodique pour la règle des partis au regard des impératifs de l'apologie.

2) Du probabilisme à la probabilité. Éléments de convergence.

Pascal disposant d'un mode de calcul des probabilités propre à déterminer dans le même temps une action, à travers la règle des partis, reste à en déterminer les implications éventuelles pour le projet d'apologie; et particulièrement, si des éléments de convergence permettent d'induire, de cette dernière, une méthode de l'apologie – au titre d'une expression formelle du probabilisme. Or, le probabilisme, tel qu'on l'a défini précédemment chez Pascal, partage avec la probabilité issue de la règle des partis trois éléments de définition essentiels.

On se souvient, premièrement, du statut d'incertitude dans lequel Pascal inscrivait la religion chrétienne au regard de la raison; et qui se trouvait défini par la mise en regard des « clartés » de la religion avec ses « obscurités » : donnant lieu, par la suite, à une interprétation de ce statut en termes de *probabilité*. Ce faisant, Pascal met

effectivement en œuvre la condition première de possibilité de la règle – à savoir, la définition d'une situation d'indétermination ou de hasard, que la règle des partis permet de circonscrire, à travers le calcul de probabilité.

Toutefois, la présentation du bien-fondé de la religion chrétienne comme une simple probabilité ne saurait suffire pour entraîner à elle seule l'adhésion du libertin – encore convient-il d'énumérer ou d'évaluer les raisons qui peuvent conduire à opter pour cette probabilité. Comme on l'a vu précédemment, Pascal définissait à cette fin la religion, dans le cadre du probabilisme, au titre de la plus grande probabilité ou de l'opinion la plus *sûre* – dans la mesure où la religion chrétienne est animée d'un degré de cohérence et d'une valeur explicative supérieurs au regard de ce que réalisent les autres religions et philosophies du souverain bien. Or, mieux qu'une simple évaluation rationnelle des probabilités, encore informelle, mais dans le prolongement de cette démarche cependant, la règle des partis tire des effets nécessaires d'un *calcul* des probabilités – calcul qui affecte, en l'occurrence, la répartition des mises, distribuées selon l'espérance de gain de la partie par chacun des joueurs ou en fonction de la probabilité géométriquement déterminée de chacun d'emporter ce gain.

Enfin, on se souvient que Pascal soucieux de garantir la plus grande sûreté touchant la probabilité de la religion chrétienne, ne négligeait pas de considérer l'avantage comme un critère pouvant motiver le choix du libertin en faveur de la religion chrétienne – avantage, que pouvait représenter le fait que la religion chrétienne promet le vrai bien, et qu'elle pourvoit à une règle de vie bonne, par différence avec les autres religions et les philosophies du souverain bien. Or, telle considération de

l'avantage comme critère du choix en faveur d'un objet incertain, comme le bien-fondé de la religion chrétienne, rencontre bien les attendus de la règle des partis. Car lorsqu'il définit l'équité dans le jeu par une relation d'équivalence entre la probabilité de gain de la partie, et le rapport entre la mise et le gain, Pascal définit dans le même temps les conditions d'un jeu avantageux ou au contraire désavantageux; avantageux, lorsque le rapport entre la mise et le gain est inférieur à la probabilité de gain de la partie; désavantageux, si ce rapport entre la mise et le gain est supérieur à cette probabilité.⁸⁸

Au-delà de cette coïncidence matérielle, telle que les éléments précédemment définis sous le titre du probabilisme puissent être assimilés par la règle des partis, on trouve dans les *Pensées* une expression manifeste de l'investissement de ladite règle, comme solution de l'incertitude de la religion. Remarquant, au fragment 577 des *Pensées*, l'étendue des comportements probabilistes, au sens le plus informel de ce mot (« combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ») l'apologiste rapporte ces comportements, et leur bien-fondé (« s'il ne fallait rien faire que pour le certain [...] il ne faudrait rien faire du tout *car rien n'est certain* ») au problème de la religion : « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion », écrit Pascal dans le même fragment. Or, le bien-fondé de telles actions, en dépit du caractère incertain de leurs fins – incluant, donc, la religion – ne repose pas seulement sur ces comportements empiriques : travaillant pour l'incertain, « *on agit avec raison* », écrit Pascal, « *par la règle des partis qui est*

⁸⁸ Si le rapport entre la mise et le gain est de 1 contre 3, il est équitable de ménager une probabilité de gain équivalente à $\frac{1}{3}$; si on élève la probabilité de gain à $\frac{1}{2}$, le joueur devrait miser une somme équivalente à cette proportion, dans son rapport à la mise. En conservant un rapport de 1 contre 3, avec une probabilité de gain de $\frac{1}{2}$, le jeu est donc avantageux.

démontrée ». Comme le précise ce fragment 577 des *Pensées*, c'est bien la règle des partis qui est invoquée comme référent du bien-fondé des comportements probabilistes – y compris lorsque Pascal invoque la raison en faveur d'une action au profit de la religion chrétienne; témoignant ici d'une intention méthodique claire, au-delà de la seule coïncidence matérielle entre les éléments constitutifs du probabilisme, et la probabilité figurée par la règle de partis.

Or, au-delà de ces indices plaidant en faveur de la référence méthodique du probabilisme pascalien à la règle des partis, les *Pensées* de Pascal offrent une formulation explicite de cette référence. C'est, plus précisément, dans l'argument du fragment 418 des *Pensées*, que l'on verra une telle expression à l'œuvre – alors que Pascal détermine l'existence « probable » de Dieu, comme l'objet d'un pari intéressé. On remarquera, en premier lieu, que les éléments mis en place par Pascal en vue de cet argument du « pari », correspondent aux termes selon lesquels on a défini le probabilisme pascalien. Or, ces termes vont être l'objet, en second lieu, d'un investissement de la règle des partis, assurant l'intégration méthodique de cette dernière règle au probabilisme. Évaluant plusieurs probabilités de l'existence de Dieu, et ne retenant que les probabilités les plus probables – soit, une probabilité de probabilité – Pascal va mettre cette évaluation rationnelle en relation avec le rapport entre la « mise » du libertin (sa vie, finie) et ce qu'il peut gagner si l'existence de Dieu est avérée (une infinité de vie infiniment heureuse); démontrant, à l'aide de la règle des partis, que le jeu qui consiste à parier en faveur de l'existence de Dieu est extrêmement, voire, infiniment avantageux pour le libertin – tel qu'en raison, celui-ci doit se convertir.

3) Du probabilisme à la probabilité. Éléments d'intégration.

L'argument du fragment 418 des *Pensées* ou « pari » de Pascal, censé assurer l'intégration méthodique de la règle des partis au procédé probabiliste de l'apologie, revêt un caractère problématique au regard de l'économie générale de l'ouvrage projeté par Pascal. Compte tenu de ce que les liasses classées par Pascal laissent entrevoir du plan de l'ouvrage,⁸⁹ la situation de l'argument apparaît incertaine. Écrit vers 1655, l'argument est antérieur, d'autre part, au projet d'apologie lui-même – au point que certains ont voulu voir dans le pari de Pascal une apologie distincte, autonome de la grande apologie projetée vers 1657-1658;⁹⁰ singularité, qui en désarme la portée méthodique au regard de l'apologie dans son ensemble. Contre cette exclusion, on remarquera toutefois que Pascal ajoute, après un premier classement, le fragment du pari aux liasses destinées à l'apologie⁹¹ – signe qu'il envisage bien une utilisation de l'argument, sans que sa place soit encore expressément définie. À cet indice formel d'une inclusion du pari dans la perspective de l'apologie, il convient d'ajouter (d'un point de vue diachronique) la cohérence

⁸⁹ Classement des différents brouillons et ébauches de l'apologie, que Pascal effectue vers 1658 en vue d'une conférence donnée à Port-Royal, et destinée à présenter l'ouvrage projeté.

⁹⁰ Cf. Michel LE GUERN, *Pensées* (Folio), note 1 du fragment 397, p. 600 : « On ne peut pas présenter ce fragment sans aborder le problème si discuté de la place qu'aurait occupée cet argument dans l'ensemble de l'Apologie. Tout mène à penser que les quatre pages qui portent ce fragment constituent à elles seules une apologie complète et indépendante, destinée à un public de libertins joueurs que Pascal rencontrait parmi les familiers du duc de Roannez, et antérieure par la date de sa composition au projet même de la grande apologie. »

⁹¹ *Ibid.*, p. 274 : « Antérieur de plus de deux ans à la constitution des liasses classées, le fragment Infini-Rien n'entre pas dans ce classement. Il est donc évident qu'en 1658 Pascal n'envisage pas de faire entrer l'argument du pari dans sa grande apologie. Cependant, la Seconde Copie [il s'agit ici de copies des pensées de Pascal, effectuées après sa mort en vue de l'édition de Port-Royal, en 1670] met ce texte en tête de la partie [intitulée] « Preuves de Religion par le peuple juif, les prophètes et quelques discours »; cet ensemble est constitué par ailleurs de fragments destinés à l'apologie, mais rédigés vraisemblablement après la date du classement en liasses. Puisque Pascal a sans doute effectué lui-même ce groupement, on peut émettre l'hypothèse qu'il aurait eu – tardivement – l'intention d'utiliser l'argument du pari dans l'apologie, mais rien ne permet de supposer qu'il avait lui-même déterminé quelle devait être la fonction de cet élément dans la grande construction entreprise. »

matérielle qui unit l'argument du fragment 418 des *Pensées* avec le projet d'apologie, figuré par les liasses classées et les fragments évidemment reliés. Cette cohérence sera ici l'objet d'un premier examen : où l'on verra que le fragment 418 des *Pensées* reformule en effet, dans les termes d'un « pari » ayant pour objet l'existence de Dieu, les éléments auparavant compris sous la définition du probabilisme; à savoir, la définition de l'existence de Dieu comme incertaine (l'objet du pari), et la formulation de cette incertitude, dans les termes d'une probabilité, que Pascal évalue rationnellement au regard de la probabilité inverse, pour en garantir la sûreté ou du moins la consistance. Enfin, l'avantage qu'il y a à opter en faveur de cette probabilité de l'existence de Dieu, second critère de choix après celui de la sûreté. La relation entre les deux entités – apologie, et pari – se présentera donc bien sous le jour d'une continuité matérielle; rapport de continuité, auquel l'argument du fragment 418 des *Pensées* apporte un supplément méthodique : celui de la reformulation de ces éléments probabilistes, déclinés sous la forme d'un pari, dans les termes de la règle des partis – concrétisant la relation entre probabilisme et probabilité évoquée dans le développement précédent, au point de vue formel. Cette reformulation confère enfin sa portée démonstrative au procédé de l'apologie pascalienne.

a) Le probabilisme reformulé : le pari informel

Empruntant aux sociétés de joueurs leur vocabulaire et, comme on le verra plus loin, leurs techniques, Pascal présente dans le fragment 418 des *Pensées* un argument en faveur de la religion susceptible de toucher libertins et incrédules qui fréquentent ces sociétés – en l'occurrence, sous la forme d'un « pari », prenant pour objet

l'existence de Dieu. Pari intéressé : pour prix de sa soumission aux rites et pratiques de la religion chrétienne – soumission, qui sanctionne le pari en faveur de l'existence de Dieu, et figure la « mise » du libertin – celui-ci peut espérer le bénéfice de la vie éternellement heureuse promise au croyant après sa mort, au cas où l'existence de Dieu serait avérée. Or, on remarquera que dans la mise en œuvre de cet argument et de ses enjeux, Pascal intègre les différents éléments abordés auparavant au chapitre du probabilisme. L'acte de parier, premièrement, suppose l'incertitude de son objet – ici, l'existence de Dieu; incertitude, que Pascal ne mesure pas directement dans les termes de la théologie du « Dieu qui se cache », mais tente d'éclairer à partir d'éléments de définition rationnelle – à l'aide, notamment, des notions antagonistes de finitude et d'infini appliquées par analogie à la relation entre l'homme et Dieu. L'existence de Dieu ne peut être assurée en raison, dans la mesure où, premièrement, la nature de la divinité – si elle existe – est incompréhensible à l'homme; et ce, selon la nature bornée, limitée de ce dernier. Dieu n'ayant au contraire ni étendue, ni parties, ni bornes, il ne peut être connu de l'homme par conséquent – l'homme ne pouvant comprendre que ce avec quoi il a quelque proportion, en l'occurrence, le fini et l'étendue. Dieu étant incompréhensible pour le discours rationnel qui ne peut assurer la consistance de cette notion, alors le discours rationnel ne peut garantir non plus l'existence de Dieu. « Nous sommes [...] incapables de connaître, ni ce qu'il est ni s'il est », écrit Pascal au fragment 418 des *Pensées*. Cette impossibilité de garantir l'existence de Dieu par la raison, ne signifie toutefois pas, aux yeux de Pascal, l'impossibilité de cette existence. Ce qui caractérise ce caractère incompréhensible de l'existence de Dieu comme une « incertitude » tient précisément à la présence

d'éléments plaidant en faveur de l'existence de Dieu, initiant à sa possibilité. En faveur de cette possibilité de l'existence de Dieu qui, une fois évaluée rationnellement – ou transformée en probabilité – va pouvoir donner lieu à un choix éclairé, Pascal met en œuvre une analogie. Celle-ci mobilise à nouveau la catégorie d'infini. À travers l'objet mathématique que constitue l'infini, l'homme dispose en effet d'une notion dont il connaît sans doute les propriétés, mais non la nature – du fait de la finitude qui caractérise la nature de l'homme. À travers la notion d'infini, Pascal parvient donc à la conclusion, que l'incapacité de concevoir une chose n'est pas un obstacle à son existence, permettant d'établir une analogie avec Dieu : incompréhensible, Dieu pourrait cependant exister, à l'égal de l'infini incompréhensible pour nous mais qui existe cependant.

Incertaine au regard de la raison, l'existence de Dieu demeure donc possible – ou probable, à condition d'évaluer rationnellement cette possibilité, conduisant à déterminer le choix. Au préalable de cette évaluation toutefois, Pascal met en œuvre un élément de contrainte important, d'ordre formel, destiné à déterminer sinon le choix en faveur de l'existence de Dieu, du moins un choix. Dans l'incertitude de l'existence de Dieu le libertin pourrait en effet choisir de suspendre le jugement, et s'abstenir de tout choix. « Le juste est de ne point parier », suggère le libertin devant cette incertitude de l'existence de Dieu, que Pascal formule dans un premier temps, comme on le verra plus loin, dans les termes d'une équiprobabilité. Or, celui qui, face à l'incertitude de l'existence de Dieu, prétendra s'abstenir et suspendre le jugement, effectuera cependant un choix. En refusant de parier, le libertin parie objectivement contre Dieu; il ne peut donc échapper à l'alternative proposée par Pascal dans le pari :

« il faut parier », précise celui-ci; « Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués. »⁹²

Le libertin étant de la sorte « embarqué » dans la démarche du « pari », il convient alors de lui procurer de bonnes raisons d'opter en faveur de l'existence de Dieu – objectif de l'apologie. Et premièrement, de montrer que cette possibilité est consistante, mais non insignifiante ou quasi-nulle – ce qui constitue, dans les termes du probabilisme, le critère de la « sûreté ». Ici intervient précisément l'évaluation rationnelle, qui transforme les éléments d'incertitude en probabilités, et en degrés de probabilité; la raison ne pouvant en l'espèce rien déterminer touchant l'existence de Dieu, Pascal porte spontanément l'évaluation de la probabilité de cette existence à $\frac{1}{2}$,⁹³ comme en témoignent les affirmations suivantes : « Dieu est ou il n'est pas; mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer. »; « Votre raison n'est pas plus blessée en choisissant l'un que l'autre », ou encore : « il y a pareil hasard de gain et de perte. »⁹⁴

Évaluée à $(1/2)$, la probabilité de l'existence de Dieu ne peut suffire par elle-même à déterminer le choix du libertin en sa faveur. En effet, les possibilités ou hasards étant équivalents, rien ne dispose le libertin à opter pour la probabilité de l'existence de Dieu, plutôt que l'autre. Pour motiver ce choix, Pascal mobilise le second critère précédemment évoqué au chapitre du probabilisme, conjoint au critère de la sûreté, à savoir, celui de l'avantage. Ainsi Pascal souligne-t-il que la probabilité de l'existence

⁹² Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 418, OC, p. 550.

⁹³ Non que l'indétermination signifie réellement l'équiprobabilité en ce qui touche l'existence de Dieu; Pascal se garde bien d'évaluer directement la probabilité de l'existence de Dieu; il n'émet à ce sujet, que des hypothèses de probabilité – ou des probabilités de probabilités. La valeur de la probabilité de l'existence de Dieu initialement retenue, $\frac{1}{2}$, n'est que provisoire, et participe de cette recherche de différents cas de figures, dont certains doués d'une probabilité supérieure, qui auront partie liée à la détermination de l'avantage qu'il y a à parier pour Dieu, consacré par la règle des partis.

⁹⁴ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 418, OC, p. 550.

de Dieu, équivalente à la probabilité contraire en termes de sûreté, est en revanche plus avantageuse. Cet avantage apparaît à l'examen des enjeux du pari, en défaveur et en faveur de l'existence de Dieu. Parier contre Dieu, et partant, contre les enseignements de la religion chrétienne, conduit certes le libertin à la conservation des avantages de la vie présente, libéré des contraintes que cet enseignement suscite, en particulier en termes de morale. Telle vie se trouve néanmoins sanctionnée par le néant, quel que soit le cas – perte ou gain du pari. Néant, si le pari réussit – Dieu n'existe pas, ni la récompense promise au terme de la vie du croyant, d'une éternité de vie heureuse; néant, si le pari est perdu – Dieu existant, il ne récompensera l'incrédule qui ne s'est pas converti. Au regard de ces enjeux, les enjeux de la probabilité inverse confèrent à celle-ci un caractère avantageux. Perdrat-il son pari en faveur de Dieu, le libertin consacrerait sans doute au néant ses efforts de soumission au dogme chrétien. Mais, pariant en faveur de l'existence de Dieu, et celle-ci étant avérée, le libertin bénéficie alors, dans les termes précédemment évoqués, des avantages de la vie éternelle réservée au croyant. « Gagez donc qu'il est sans hésiter », conclut l'apologiste en comparant les situations, et résumant à nouveau les enjeux : « si vous gagnez, vous gagnez tout » (les béatitudes) et « si vous perdez vous ne perdez rien » (la vie du parieur, vouée à l'anéantissement et à la mort).

Or, est-il juste d'affirmer, à l'instar de Pascal, que le libertin ne perd rien lorsqu'il gage certainement sa vie en faveur de l'existence de Dieu – en d'autres termes, tout ce qu'il a – sans obtenir de certitude touchant le gain de la vie éternelle – l'enjeu de ce pari? « Vous ne perdez rien », écrit Pascal au fragment 418 des *Pensées*, signifiant la perspective où le libertin perd son pari pour Dieu. La vie que le libertin engage, sa

seule possession assurée dans le jeu, peut-elle être ainsi annulée par Pascal, qui la qualifie de « rien »? Or, c'est précisément sur ce point que va intervenir la règle – le jugement porté par Pascal sur les vanités se double en effet, dans la seconde partie du fragment 418 des *Pensées*, d'un recours à la démonstration. Et ce, à travers la mise en œuvre de la règle des partis, telle que l'évaluation de la probabilité de l'existence de Dieu se trouve mise en relation avec le rapport entre la mise (une vie) et le gain éventuel (une éternité de vie heureuse). Dépassant dans cette seconde partie du fragment 418, cette présentation informelle des enjeux, Pascal va démontrer, par la règle des partis, que loin de gager trop, le libertin joue à son avantage en pariant tout pour l'existence de Dieu.

b) La règle des partis et le pari mathématique.

Répondant à l'objection du libertin qui, au vu des enjeux proposés par le pari, estime qu'il « gage trop », Pascal va donc mettre en œuvre la règle des partis, et démontrer qu'il est en fait avantageux pour le libertin d'opter en faveur de la probabilité de l'existence de Dieu. En d'autres termes, Pascal va soumettre les enjeux du pari, aux attendus de la règle qui définit l'équité d'un jeu selon l'équilibre qui régit la relation entre la probabilité de gain, avec le rapport entre la mise et le gain. Il s'agira en l'occurrence pour Pascal de montrer qu'au regard de la règle des partis, les enjeux du pari en faveur de Dieu présentent une situation de déséquilibre favorable au libertin. En vue de déterminer cet avantage, Pascal tente premièrement de définir les conditions d'un jeu équitable – et d'amener progressivement le libertin à reconnaître que les conditions ménagées par le pari en faveur de Dieu sont, au regard de cette

situation initiale d'équité, très avantageuses. Partant de la probabilité de l'existence de Dieu hypothétiquement évaluée à $\frac{1}{2}$, Pascal définit la situation de jeu où le parieur joue sa vie dans la perspective d'en recevoir deux. Le jeu ainsi défini est-il équitable? Assurément, selon la règle des partis : la probabilité évaluée à $\frac{1}{2}$ équilibre le rapport de la mise (1) avec le gain éventuel (2). Cette situation d'équilibre établie, il va dès lors devenir possible de définir les conditions d'un jeu avantageux – avantage, qui se définit lorsque la probabilité de gain est *supérieure* au rapport entre la mise et le gain. Le jeu est notamment avantageux lorsqu'un joueur joue à 1 contre 3, avec une probabilité de gain de $\frac{1}{2}$. Un jeu équitable se définissant au contraire par l'équivalence du rapport entre la mise et le gain, avec la probabilité – qui devrait s'élever, dans ce cas précis, à $\frac{1}{3}$. Or, partant à nouveau de l'évaluation hypothétique de la probabilité de l'existence de Dieu à $\frac{1}{2}$, Pascal propose une situation de jeu comparable à celle que l'on vient d'évoquer – le libertin misant 1 vie, dans la perspective d'en recevoir 3. Les chances de gain ($\frac{1}{2}$) étant supérieures au rapport entre la mise et le gain ($\frac{1}{3}$), Pascal peut à bon droit affirmer qu'« il faudrait jouer » : « vous seriez imprudent [...] de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. »⁹⁵ Or, plus que trois vies, c'est « une éternité de vie et de bonheur » que le pari de Pascal propose comme son enjeu; compte tenu de la probabilité de $\frac{1}{2}$ appliquée à la question de l'existence de Dieu, le jeu proposé par Pascal est donc très avantageux.

En vue de renforcer la portée de son argument, Pascal examine l'hypothèse de jeu la plus défavorable au libertin : celle où, pariant en faveur de l'existence de Dieu, le libertin se trouve confronté à une infinité de probabilités en défaveur de l'existence de

⁹⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 418, OC, p. 550-551.

Dieu. Or, sans que le jeu soit, dans ce cas, avantageux, l'équité pourrait en être maintenue cependant, compte tenu du gain envisagé, qui est lui-même infini – « il y a une éternité de vie et de bonheur », précise Pascal au fragment 418 des *Pensées*; l'infinité du gain éventuel venant équilibrer la probabilité infinie en défaveur de l'existence de Dieu⁹⁶ : si la probabilité de l'existence de Dieu est de $1/\infty$, cette proportion se trouve alors équilibrée selon la règle des partis par le rapport de $1/\infty$ qui régit la relation entre la mise avec le gain. Cette hypothèse de jeu soulève une difficulté d'ordre logique toutefois, qui explique que Pascal retient d'autres évaluations de la probabilité de l'existence de Dieu, comme dotées d'une probabilité supérieure. En effet, évaluer la probabilité de l'existence de Dieu à 1 contre une infinité de probabilités contraires, équivaut à anéantir cette probabilité – Pascal précisant, en préalable de l'argument du pari, que « le fini s'anéantit devant l'infini et devient un pur néant. »⁹⁷ Or, l'argument admettait, comme sa condition de possibilité, que l'existence de Dieu était au moins incertaine – incertaine, mais non pas nulle, en termes de possibilité. D'où il ressort que Pascal privilégie, en définitive, d'autres hypothèses de jeu – où les probabilités en défaveur de l'existence de Dieu se trouvent portées, sinon à un rapport de $1/2$ avec la probabilité en faveur de l'existence de Dieu,

⁹⁶ Relevons toutefois que le texte pascalien présente, à l'égard de cette dernière hypothèse, une difficulté interprétative. Pascal écrit : « Et cela étant, quant il y aurait une infinité de hasard dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agirez de mauvais sens, en étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasard il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner. » À l'évidence, un jeu qui proposerait de gager un pour avoir deux ou trois alors que les chances de perdre sont infinies, n'est ni avantageux, ni équitable – l'équité réclamant que la probabilité infinie de perdre soit équilibrée par la perspective d'un gain infini. Le libertin aurait donc raison de ne pas jouer. À moins que l'on rapporte les deux ou trois vies promises au terme du jeu, à la dernière partie de la proposition pascalienne, tel que l'« infinité de vie infiniment heureuse à gagner » qualifie les deux ou trois vies qui, dans cette situation, constituent l'enjeu du pari. Auquel cas l'équilibre recherché entre la probabilité infinie de perdre et le gain infini éventuel serait rétabli. À défaut de cette interprétation proposée par L. THIROUIN, *op. cit.*, note 1 de la p. 143, la proposition pascalienne s'avère problématique.

⁹⁷ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 418, OC, p. 550.

du moins, à un nombre fini contre cette dernière probabilité. Or, la probabilité en faveur de l'existence de Dieu serait-elle très faible, il n'est pas de probabilité infinie en défaveur de Dieu à lui opposer. En imaginant que la probabilité en faveur de l'existence de Dieu s'élève à $1/10$, la relation entre cette probabilité et le rapport entre la mise (une vie) et le gain (une infinité de vie infiniment heureuse, soit, $1/\infty$) dessine un rapport extrêmement, voire, infiniment avantageux en faveur du pari pour Dieu.

En raison, il convient donc que le libertin parie en faveur de Dieu – et ce, d'autant plus que, misant sa vie finie dans la perspective du gain d'une vie infinie, le libertin est conduit à jouer *gratuitement* pour le Salut. Pascal proposait en effet : « Le fini s'anéantit devant l'infini et devient un pur néant. » La formule selon laquelle le libertin ne perd rien lorsqu'il parie pour Dieu prend ici tout son sens : la perspective du gain infini anéantit purement et simplement la mise. Cette annulation de la mise conduit même Pascal à annuler jusqu'au pari, compris comme un acte intéressé où l'on répartit des propriétés : « Cela ôte tout parti où est l'infini ». Et ce, dans la mesure où la mise faisant défaut, il n'y a plus de rapport possible entre la mise et le gain, constitutif d'un élément de mesure important pour la règle des partis. Écartant une dernière objection, qui incrimine la disproportion infinie qui régirait le rapport entre la certitude de ce qu'on hasarde et l'incertitude de ce que l'on gagne – alors que la règle des partis prouve précisément, alors qu'elle permet de mettre ces deux éléments en rapport, qu'il n'y a pas de disproportion infinie entre eux – Pascal peut affirmer, touchant la nécessité de parier en faveur de l'existence de Dieu : « Cela est démonstratif, et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est. »

Au vu de ces éléments, on doit être en mesure de répondre aux deux questions initialement posées dans le présent chapitre, relatives au statut ambivalent de la rationalité observé dans le cadre du chapitre précédent. À savoir, premièrement, si ce statut ambivalent de la rationalité se résout bien dans une théorie de la vérité singulière et autonome – loin de procéder d’une décision arbitraire de l’apologiste. Or, la théorie des ordres de vérité, que affleure à la lecture des *Pensées* comme l’épistémologie de Pascal, permet en effet de rendre compte de ce statut ambivalent : critique de la raison lorsqu’elle définit la connaissance comme un ensemble de champs déterminés par l’expérience, parmi lesquels la raison n’occupe plus qu’une place sectorielle, la théorie des ordres de vérité réhabilite partiellement les pouvoirs de cette même raison, au sein du secteur précis qu’elle occupe; critique et réhabilitation conjointes qui traduisent bien le mouvement ambivalent relevé dans le premier chapitre au sujet de la raison dans les *Pensées*.

Il convient alors de déterminer, en second lieu, si cette ambivalence du statut de la rationalité peut, dans son rapport avec la foi – objet de l’apologie pascalienne – tenir le rôle de « méthode », en tant qu’il découle d’une telle épistémologie. À nouveau, la lettre des *Pensées* permet d’apporter une réponse positive à cette question, et plus précisément, selon l’usage pascalien du probabilisme, se résolvant méthodiquement dans la « règle des partis ». En tant que « géométrie du hasard », la règle des partis pourvoit en effet aux nécessités d’une décision rationnelle, en dépit de l’incertitude de son objet et à partir de cette incertitude même. Conforme à la théorie des ordres de vérité – puisqu’elle laisse dans une incertitude fondamentale les objets qui ne relèvent pas de l’ordre de la raison, tout en initiant cependant à une décision rationnelle à leur

sujet – la règle des partis est en même temps l'exact reflet méthodique de cette ambivalence du statut de la rationalité évoquée dans le premier chapitre à propos des *Pensées*.

En dernier lieu, on tentera de mesurer les effets de cette méthode – et corrélativement, le bien-fondé de l'épistémologie qui l'anime. Pascal initiant aux effets de cette méthode dans le domaine de la foi, on s'interrogera alors sur la capacité de ladite méthode à pourvoir efficacement à la conversion du libertin auquel elle s'adresse – évaluation, qui sera l'objet du troisième et dernier chapitre du présent travail.

CHAPITRE III. APOLOGIE ET PROBABILITÉS. UN ÉCHEC PROBLÉMATIQUE DU PROCÉDÉ PASCALIEN ?

Nous nous proposons donc d'évaluer, dans le cadre de ce dernier chapitre, la portée de cet abord rationnel de l'incertain que Pascal ménage au profit de la foi dans son apologie, à travers cet emploi complémentaire du probabilisme et de la probabilité. Le procédé pascalien – et, particulièrement, son expression la plus déterminante, celle du fragment 418 des *Pensées* – est-il seulement valide? En d'autres termes, les prémisses sur lesquelles la démonstration pascalienne repose entraînent-elles nécessairement la conclusion – en l'espèce, qu'il faut parier pour Dieu? Nous traiterons, sous ce rapport de la validité, quelques représentants des deux grandes familles de critiques qui ont été adressées au pari – soucieux, néanmoins, de toujours présenter une réplique capable de rendre compte de l'ensemble des versions. La première critique incrimine l'évaluation pascalienne d'une possibilité logique (l'existence de Dieu) dans des termes (les probabilités) qui n'enferment que les possibilités réelles – celles que l'on peut ramener à des causes naturelles : Pascal opérerait alors une transition induite du concept à l'existence. La deuxième critique visera l'introduction par Pascal dans le pari, de grandeurs infinies pour évaluer le gain. On reprochera particulièrement à cette introduction de susciter des cas d'indétermination et d'impossibilité mathématique, qui altèrent la validité de l'argument.

L'enchaînement nécessaire des prémisses en vue de la conclusion – condition de la validité – ne nous dit rien, cependant, sur leur contenu : les prémisses sur lesquelles repose le pari peuvent-elles se prévaloir d'un caractère d'acceptabilité? Or, touchant ce dernier caractère du pari, la prémisse sur laquelle repose l'argument (« Dieu est ou il n'est pas ») se trouvera à son tour contestée. Et ce, au moment où elle ne tient pas

compte de la pluralité des religions, suscitant la possibilité de multiples paris – et une indétermination quant à celui qu’il convient de tenir.

Or, il est possible d’opposer une réplique à ces critiques – ou sinon, de faire valoir quelques raisons en faveur de l’argument ou d’une version affaiblie de celui-ci. Nous suggérerons, en premier lieu, que Pascal ne commet pas la confusion qui lui est imputée, d’une possibilité logique avec une possibilité réelle : la possibilité de l’existence de Dieu dans le pari demeure restreinte à la possibilité logique. Pas plus qu’il n’évalue de possibilité réelle de l’existence de Dieu dans le pari, Pascal ne formule d’enjeux en termes réels; nous proposerons donc de substituer, à la formulation pascalienne des enjeux en termes infinis, une signification finie de ces enjeux, exprimée en termes de grands nombres. En dernier lieu, et touchant l’acceptabilité des prémisses, nous tenterons d’apporter au pari certain complément qui, tenant compte de la probabilité des multiples religions possibles comme critère de choix, plaidera en faveur de la partition proposée par Pascal au fragment 418 des *Pensées*. Nous aurons l’occasion de vérifier la présence d’un tel complément dans l’apologie même de Pascal, à l’encontre de l’objection des dieux multiples.

Sous réserve d’en modifier les enjeux, et d’apporter le complément précité, il devient alors possible de plaider pour une certaine capacité de l’argument à susciter l’adhésion. Reste à mettre l’argument à l’épreuve de la conviction : entraîne-t-il en fait l’assentiment de ceux auxquels on l’adresse? Une brève histoire de la réception du pari montrera au contraire un résultat décevant au regard des arguments que l’on pouvait présenter en sa faveur. Un tel refus tient-il au caractère erroné de ces arguments en faveur de la partition de Pascal, ou du pari lui-même? Ledit refus

apparaît en fait problématique, alors que l'analyse de la réception révèle une indifférence manifeste aux raisons avancées par Pascal en faveur de l'argument. Si ce n'est au caractère erroné, toujours possible, de l'argument et des raisons proposées en faveur de sa partition, à quel motif attribuer cet échec?

Nous avancerons deux hypothèses en vue de résoudre cette question. La première prendra appui sur des considérations psychologiques favorisées par Pascal lui-même, qui attribue l'échec de son argument à une perception subjective erronée de l'incrédule touchant les enjeux du pari : et particulièrement, de sa mise, qui revêt sous ce rapport une importance disproportionnée au regard du gain. Nous réserverons quelques critiques à cette approche psychologique, non en elle-même, mais à son exclusivité à titre d'explication de l'échec du pari. Ceux qui refusent de parier seraient-ils nécessairement irrationnels ? À l'encontre de cette explication d'ordre psychologique (mais sans l'exclure toutefois), nous ferons valoir une hypothèse alternative, d'une difficulté générale des arguments philosophiques à emporter l'adhésion, venant éclairer les problèmes rencontrés spécifiquement par le pari.

I) UN ARGUMENT VALIDE ET DÉMONSTRATIF?

1) De l'incertitude de l'existence de Dieu à sa probabilité : la transition interdite?

Parmi les critiques qui continuent d'être opposées au pari de Pascal, relevons, en premier lieu, l'objection d'inspiration kantienne, formulée en premier lieu par Jules Lachelier dans ses « Notes sur le pari de Pascal ». ⁹⁸ Cette critique incrimine la

⁹⁸ Jules LACHELIER, « Notes sur le pari de Pascal », in *Œuvres de Jules Lachelier*. Paris, Alcan, 1933, pp. 37-63. James CARGILE donne une version de cette objection dans « Pascal's Wager ».

pertinence de la définition pascalienne de l'incertitude de l'existence de Dieu, pour la mise en œuvre d'un calcul de probabilité – invalidant la conclusion du pari, selon laquelle il faut parier pour Dieu. En effet, peut-on qualifier l'existence de Dieu, et de la vie éternelle qui constitue l'enjeu du pari, d'évènements incertains, au même titre que la pluie prévue pour demain constitue un évènement incertain? La pluie tombera-t-elle demain? Je l'ignore. Mais du moins puis-je être assuré de l'existence de la pluie, qui m'est donnée dans l'expérience. Celle-ci confère à cette alternative, « pleuvra-t-il ou ne pleuvra-t-il pas demain », la valeur d'une *possibilité réelle*. En d'autres termes, une possibilité relative à des causes naturelles,⁹⁹ prévisibles et intelligibles par des moyens rationnels – desquels participe le calcul de probabilité. Or, selon Lachelier l'existence de Dieu et la vie éternelle ne sauraient relever de ces probabilités réelles, ni être l'objet, par conséquent, d'un calcul de probabilité, selon Lachelier : quant à la vie éternelle, elle constitue un objet situé, « par hypothèse, hors de la nature. »¹⁰⁰ Il en va de même pour l'existence de Dieu, dont Pascal définit l'incertitude en ces termes, au fragment 418 des *Pensées* : « Nous connaissons [...] l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. » Cette hétérogénéité présumée de la nature de Dieu avec notre connaissance rationnelle est encore affirmée dans la suite du fragment 418 des *Pensées*. Au-delà des éléments

Philosophy, vol. 41, n° 157 (juillet 1966): p. 254-255. Cambridge University Press. Royal Institute of Philosophy.

⁹⁹ J. LACHELIER, *op. cit.*, p.49-51.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 51.

que Pascal demande qu'on lui accorde, desquels participe cette qualification de l'existence de Dieu comme incertaine, l'argument du pari proprement dit commence en ces termes : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui. » Aussi, l'existence de Dieu étant de la sorte située hors de la nature, ne peut-elle ressortir de ces possibilités réelles, relatives à des causes d'ordre naturel, et fournissant au calcul un objet. Quant à qualifier l'existence de Dieu hors de ces possibilités réelles, elle possède, comme l'affirme Lachelier, un seul caractère de possibilités logique. Ce qualificatif désigne « les concepts librement formés par notre esprit », qui « n'impliquent pas contradiction. »¹⁰¹ Or, on ne peut attribuer l'existence, à titre de propriété, à de telles possibilités – Lachelier reprenant ici, comme l'a souligné P. Lønning, la critique kantienne de l'argument ontologique.¹⁰² Le calcul invoqué par Pascal ne trouverait donc plus d'application. En tant qu'elle réfère à une seule possibilité logique, l'incertitude qui résulte pour nous de l'ignorance de l'existence de Dieu n'est « ni 1/2,¹⁰³ ni une fraction quelconque de certitude : c'est une incertitude absolue, absolument hétérogène à la certitude véhiculée par le calcul pascalien. »¹⁰⁴

Cependant, cette objection de Lachelier ne traduit-elle pas une méprise sur les intentions de Pascal dans le pari? Comme l'a relevé L. Thirouin, Pascal n'affirme pas

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² P. LØNNING, *Cet effrayant pari. Une pensée pascalienne et ses critiques*. Paris, Vrin, 1980, p. 171.

¹⁰³ Ou la probabilité que tendrait à accorder naturellement l'esprit, à un événement incertain à l'égard duquel il ne dispose d'aucun élément d'appréciation (J. LACHELIER, *op. cit.*, p.52-53).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

l'identité des calculs produits dans l'argument du fragment 418 des *Pensées*, avec une quelconque possibilité réelle de l'existence de Dieu.¹⁰⁵ Sans doute l'existence de Dieu est-elle d'abord évaluée par Pascal à la hauteur d'une probabilité de 1/2, notamment lorsqu'il met en place, de manière encore informelle, l'alternative du pari – l'argument du pari se divisant, matériellement, en deux parties : une première partie où Pascal expose les enjeux du pari, de manière informelle; et une seconde partie, où Pascal fait intervenir la règle des partis pour démontrer formellement l'avantage qu'il y a à parier pour Dieu, alors que le libertin objecte : « je gage peut-être trop ». L'incertitude de l'existence de Dieu semble donc conduire Pascal, dans un premier temps, à affirmer son équiprobabilité : « Dieu est ou il n'est pas; mais de quel côté pencherons-nous? » interroge d'abord l'apologiste. « La raison n'y peut rien déterminer », souligne-t-il ensuite. « Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie où il arrivera croix ou pile. » Croix ou pile, est une formule qui sous-entend effectivement l'équiprobabilité donnée par une pièce de monnaie bien équilibrée. Alors que débute l'exposition mathématique au moyen de laquelle Pascal prétend démontrer l'avantage qu'il y a à parier pour Dieu, cette probabilité est encore évaluée à 1/2 : « puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une vous pourriez encore gager ». Cette probabilité de 1/2, pourtant, n'a qu'une valeur purement hypothétique pour Pascal, comme en témoigne le recours à d'autres évaluations dans la suite du développement mathématique. Ainsi Pascal envisage-t-il le cas où l'existence de Dieu

¹⁰⁵ L. THIROUIN, *op. cit.*, p. 140, note 1: « Il est [...] impossible d'accepter l'objection de J. Lachelier dans ses célèbres « Notes sur le pari de Pascal » [...]. Pascal a justement pris garde de ne pas confondre l'incertitude et la probabilité de 1/2. Il s'oblige à envisager toutes les probabilités supposables. »

pourrait être considérée comme infiniment peu probable : cas le plus défavorable au libertain, l'existence d'une infinité d'autres divinités devant être prise en compte dans le calcul, outre la probabilité 0. Or, dans cette perspective même, le jeu demeurerait équitable, dans la mesure où le gain promis au terme du pari (la béatitude) est formulé dans les termes d'une grandeur infinie. Celle-ci équilibre, dans son rapport avec la mise (une vie finie), cette probabilité de $1/\infty$. Enfin, si Pascal privilégie, parmi les hypothèses disponibles, un cas de figure précis, ledit cas n'enferme pas de possibilité réelle de l'existence de Dieu, tel qu'une valeur numérique stable peut lui être assignée sous forme de probabilité. Pascal se contente en effet de donner une échelle de probabilités, susceptible de comprendre celle de Dieu : « il y a...un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de pertes », écrit-il. Pascal ne prétend donc pas homogénéiser l'ignorance dans laquelle nous sommes touchant l'existence de Dieu, avec l'élément de certitude que constitue la probabilité – en un passage du concept de Dieu, à son existence, qui aurait invalidé l'argument.

2) L'impossibilité logique d'un gain infini.

Une deuxième critique continue d'être opposée au pari de Pascal, touchant à la validité de l'argument. Elle incrimine l'utilisation, par Pascal, de grandeurs infinies pour définir les enjeux du pari. Il convient, en premier lieu, de définir les raisons de cette expression des béatitudes promises à celui qui se convertit (en l'espèce, à celui qui parie), dans les termes d'une grandeur infinie. Relevons en premier lieu, au titre de cette définition, que la mise en œuvre de grandeurs infinies par Pascal n'intervient pas dans la première partie de l'argument, où Pascal se contente d'une présentation

informelle des enjeux. « Mais votre béatitude? » interroge l'apologiste. « Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout et si vous perdez vous ne perdez rien; gagez donc qu'il est sans hésiter. » Cependant, les enjeux apparaissent encore mal définis, et l'argument, non déterminant : Pascal qualifie le gain d'un « tout » bien elliptique; le libertin conteste, d'autre part, l'affirmation pascalienne selon laquelle il ne perd rien en pariant pour Dieu, alors qu'il mise en fait le seul bien qu'il possède – sa vie finie – dans la perspective d'un bien incertain. Cette contestation du libertin va alors donner lieu à l'introduction de la règle des partis, qui va démontrer l'avantage du pari pour Dieu, en mettant en relation une évaluation mathématique des enjeux avec la probabilité des événements auxquels ces enjeux sont attachés – l'équilibre des enjeux avec la probabilité définissant un jeu équitable. Le jeu serait avantageux, dans la mesure où la probabilité du gain excéderait toujours le rapport de la mise avec le gain : « vous seriez imprudent...de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain », écrit l'apologiste au fragment 418 des *Pensées*. C'est à ce moment précis (celui de la définition de l'avantage) qu'est introduit l'évaluation du gain comme infini – figurant la béatitude, selon les propres termes de Pascal, comme « une infinité de vie infiniment heureuse. » Cette évaluation remplit deux fonctions en rapport avec la contestation précédente du libertin : celle de montrer, premièrement, que celui-ci ne gage rien lorsqu'il mise sa vie dans la perspective d'un tel gain. Lorsqu'il définit, au début du fragment 418 des *Pensées*, les différentes conditions préalables au pari – parmi lesquelles, l'incertitude de Dieu – Pascal prend bien garde de préciser : « le fini s'anéantit en présence de l'infini et

devient un pur néant. » Or, le rapport entre la mise (une vie finie) et le gain infini, ménagé par le pari, équivaut bien à un tel anéantissement. En vertu de quoi Pascal est bien fondé à affirmer que le libertin ne perd rien à gager dans la perspective de ce gain infini. Le recours à l'infini dans les enjeux obéit à un deuxième objectif. Il permet d'équilibrer, dans le cadre de la règle des partis, l'hypothèse la plus défavorable au libertin – celle où le libertin parierait pour une probabilité de l'existence de Dieu opposée à une infinité de probabilités contraires. Comme on l'a vu précédemment, la règle des partis définissait l'équité dans les jeux, en fonction d'une relation d'équilibre entre, d'une part, la mise et le gain (ici, $1/\infty$) et d'autre part, la probabilité (celle-ci s'élevant, dans l'hypothèse la plus défavorable, à $1/\infty$). Dans cette dernière hypothèse, l'introduction d'un gain infini permet donc de définir un jeu au moins équitable, en fonction duquel la raison n'est pas plus blessée de parier pour Dieu que le contraire.

Or, maints commentateurs vont contester cet usage de grandeurs infinies dans les enjeux, comme un cas d'invalidité pour l'argument. Ne prétendant pas à l'exhaustivité dans le cadre du présent travail, nous présenterons (et tenterons de réfuter) quelques-unes de ces critiques parmi les plus récentes. À ce dernier titre, il convient de mentionner l'objection formulée par Vincent Carraud à l'encontre du pari, dans *Pascal et la philosophie*. Ainsi V. Carraud souligne-t-il que le rapport de la mise, finie, avec le gain infini dans le cadre du pari, tend en fait à congédier la règle. L'anéantissement de la mise, finie, devant l'infinité du gain, conduit en effet à la suppression d'un des termes nécessaires à l'application de la règle¹⁰⁶ – celle-ci définissant l'équité dans les jeux, selon l'inscription du rapport du gain avec la mise

¹⁰⁶ Vincent CARRAUD, *op. cit.*, p. 439-439.

dans une relation d'équivalence avec la probabilité du gain. Une telle critique, qui incrimine l'usage de l'infini dans un des termes du pari, est-elle véritablement préjudiciable à l'argument de Pascal? On remarquera ici l'ambiguïté du terme « anéantissement », selon l'usage pascalien dans le contexte du pari, et du rapport de la mise avec le gain que l'argument instaure. En effet, qu'une quantité infinitésimale comme celle de la mise soit tenue pour nulle physiquement dans un premier sens, ne signifie pas qu'on ne puisse en faire un objet de calcul – en un second sens, mathématique. Ces deux sens sont présents dans l'argument du pari : lorsque Pascal présente au libertin le jeu comme gratuit – physiquement, le libertin ne mise rien au regard du gain infini; et lorsqu'il met en œuvre le calcul sur cette quantité infinitésimale, au point de vue mathématique. Or, c'est à ce dernier titre que l'introduction de la règle peut être justifiée.

Parmi ces critiques relatives à l'introduction de grandeurs infinies dans les enjeux du pari, un second type incrimine l'indétermination mathématique que cette introduction occasionne – comme le souligne Jeffrey Jordan dans *Pascal's Wager*. J. Jordan met en lumière un tel cas d'indétermination, alors que la perspective d'une perte infinie serait introduite dans le calcul pascalien, conjointe à celle du gain infini proposé dans l'argument du pari. J. Jordan en arrive à cette conclusion au vu des enjeux, et calculant l'espérance du jeu qui en résulte : « Supposons qu'un agent croit qu'un certain acte β (où β est l'occasion d'une croyance dans le Dieu des théistes) a une probabilité de $0,45 - x$ d'amener un gain infini (paradis), une probabilité de $0,55$ qu'il n'y ait pas de vie après la mort, et une très faible probabilité d'une utilité infiniment négative (enfer). Le bénéfice attendu de β serait :

$$[(0,45 - x) (\infty) + (0,55) (r) + (x) (-\infty)] = \infty + -\infty$$

avec r pris pour une utilité finie, et x pour une très faible probabilité. [Cette] proposition [...] est problématique, alors que la soustraction n'est pas bien définie en ce qui touche les cardinaux infinis. Le bénéfice attendu de β est mathématiquement indéterminé ». ¹⁰⁷ Sans doute une telle critique est pertinente, dans la perspective d'un autre Dieu qui infligerait une peine éternelle au parieur pour le Dieu chrétien – permettant, dès lors, l'introduction de cette grandeur infiniment négative dans le calcul, avec, pour résultante, cette impossibilité mathématique.

On observera alors, à l'encontre de cette critique, qu'il est possible d'initier à une version du pari qui, tout en conservant l'application de la règle, fasse l'économie des grandeurs infinies dans les enjeux. Cette possibilité tient au fait que les évaluations du pari n'ont qu'une valeur figurative. Pascal, comme on l'a vu, n'assimile jamais les probabilités qu'il utilise à des possibilités réelles de l'existence de Dieu. Il en va de même de la définition du gain comme infini. Au-delà des motifs stratégiques de cette définition (équilibrer la probabilité de l'existence de Dieu opposée à une infinité de probabilités contraires, prouver au libertin qu'il ne mise rien), ladite définition répond également à l'exigence de figurer des béatitudes décrites sous la forme d'une « infinité de vie infiniment heureuse », selon la lettre du fragment 418 des *Pensées*. Mais à cette représentation infinie, sous forme mathématisée, des béatitudes, pourrait être substituée une autre représentation – telle que la béatitude soit figurée par un grand nombre, fini cependant. À cet égard, l'argument du pari pourrait subsister, nonobstant les critiques qui incriminent l'utilisation de grandeurs infinies comme

¹⁰⁷ Jeffrey JORDAN, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. Ed. Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 105.

invalidantes pour celui-ci. Et ce, dans la mesure où cet usage représentatif de l'infini n'obéit à aucune nécessité de correspondance avec ce qui est désigné – soit, la béatitude.

Cette mise en œuvre d'un grand nombre en substitution de la grandeur infinie assignée par Pascal au gain, n'affecte-t-elle pas l'argument toutefois – et ce, en rapport avec les objectifs que l'introduction de cette grandeur infinie prétendait accomplir? À défaut de cette grandeur infinie, les prémisses imposent-elles encore la conclusion, selon laquelle il faut parier pour Dieu? Car si la probabilité de l'existence de Dieu était opposée à une infinité de probabilités contraires, le rapport de la mise, finie, avec le gain désormais fini ne permettrait plus de compenser la probabilité. Tel cas ne saurait advenir, toutefois; les probabilités contraires à l'existence de Dieu apparaissent en réalité en nombre indéfini – lié à la capacité humaine de produire des religions, parmi lesquelles une est potentiellement vraie. Or, cette capacité n'est pas infinie, dans la mesure où l'homme, comme la religion, s'inscrit dans une histoire dont on peut raisonnablement prévoir qu'elle prendra fin un jour. Aussi Pascal est-il justifié, lorsqu'il affirme que le libertin joue la probabilité de l'existence de Dieu, contre « un nombre fini » de probabilités contraires. Quant à la définition de l'avantage, la représentation des béatitudes réputées infinies étant libre, on peut dès lors la fixer à un montant qui excède toujours la probabilité finie de l'existence de Dieu. L'introduction d'un grand nombre permet également l'accomplissement du second objectif de Pascal – alors que celui-ci mettait en œuvre une grandeur infinie pour évaluer le gain : à savoir, prouver au libertin qu'il ne perd rien en engageant sa vie dans le pari. En effet, cet anéantissement de la mise ne doit être entendu, comme

on l'a vu précédemment, que dans un sens physique – et non mathématique. Si, physiquement, le fini s'anéantit devant l'infini, il demeure quantifiable cependant, pour servir au calcul : ce qui permettait à Pascal d'affirmer que le libertin ne mise rien – et ce, physiquement – mais d'introduire, conjointement, le calcul. Or, les grands nombres partagent une telle propriété avec l'infini. On tend en effet, par convention, à tenir les quantités infinitésimales ou très faibles pour nulles physiquement – ainsi de d'Alembert, au sujet des faibles probabilités.¹⁰⁸ Un gain formulé dans les termes d'un grand nombre anéantirait aussi sûrement la mise au point de vue physique, que l'infini – tout en permettant au calcul de se déployer, dans la mesure où cette mise demeure quantifiable mathématiquement, aussi faible soit-elle. À cet égard, le recours à un grand nombre pour désigner le gain en substitution de l'infini, accomplit aussi bien le deuxième objectif de Pascal lorsqu'il met en œuvre cette dernière grandeur. Au prix de cet ajustement, l'argument du fragment 418 des *Pensées* surmonte donc la critique portant sur les grandeurs infinies. Le maintien possible de la règle que cet ajustement suppose d'autre part, conduit à sauvegarder la possibilité de validité de l'argument.

3) Un seul pari, des dieux multiples?

a) De la critique des multiples dieux historiques à la critique des multiples dieux potentiels : présentation de l'objection.

Si la validité de l'argument semble pouvoir être maintenue au prix de cet ajustement de la règle – consistant à formuler le gain, dans les termes d'une grandeur finie; ledit argument repose, en revanche, sur une prémisse au moins douteuse, qui a

¹⁰⁸ D'ALEMBERT, *Opuscules mathématiques ou Mémoires sur différents sujets de Géométrie, de Mécanique, d'Optique, d'Astronomie, etc.* T. 2, p. 10, par. XII. Cité par L. THIROUIN, *op. cit.* p. 150.

donné lieu à plusieurs objections majeures. Celles-ci incriminent plus particulièrement l'alternative au fondement du pari : « Dieu est ou il n'est pas; mais de quel côté pencherons-nous? » Or, sommes-nous fondés à accepter cette partition? Quant à son contenu, il apparaît remarquable, en premier lieu, que Pascal ne définisse pas de manière plus précise le concept du Dieu pour lequel il serait avantageux de parier. Cette absence de définition a motivé un premier type de critique touchant la prémisse « Dieu est ou il n'est pas », selon laquelle le pari serait un argument en faveur du *déisme* – une conception de Dieu qui consiste en la seule admission d'un Être suprême, hors de toute révélation et culte extérieur. Le pyrrhonien Daniel Huet, qui compte parmi les premiers opposants de la démarche apologétique de Pascal, empreinte de rationalisme, annote son exemplaire des *Pensées* en ces termes : « Cette raison [donnée par le pari] est bonne pour les Déistes, mais non pour la religion chrétienne. »¹⁰⁹ Or, convient-il de recevoir cette objection – telle que le pari de Pascal convertirait au déisme, mais non à la religion chrétienne, faute de définition du Dieu pour lequel on parie? On objectera à la critique de Huet que si une définition du Dieu pour lequel on parie fait défaut dans l'argument de Pascal, elle peut aisément être déduite de la conversion proposée par Pascal dans le pari. Celle-ci implique en effet la probabilité du Dieu de la religion chrétienne : l'effet recherché par le pari ne consistant pas dans la reconnaissance d'un Être suprême ou d'un Architecte de l'Univers, mais dans celle d'un Dieu dont la croyance ordonne de fréquenter la messe et de prendre de l'eau bénite : « C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire [...] », écrit Pascal au fragment 418 des *Pensées*. Ces termes de la

¹⁰⁹ Antony Mc KENNA, « Huet et Pascal », *XVIIe siècle*, 147, 1985, p. 136.

conversion désignent formellement le Dieu de la religion chrétienne, comme le contenu de la partition proposée par Pascal sous la formule : « Dieu est ou il n'est pas. »

Une seconde objection a été opposée à cette prémisse, « Dieu est ou il n'est pas », sur laquelle le pari trouve son fondement. Cette objection souligne que l'alternative ainsi proposée n'enferme pas tous les cas possibles. Huet remarque à nouveau, dans ses annotations des *Pensées* : « Ce raisonnement peut convenir à toutes les religions [...]. Il prouve seulement la nécessité d'avoir une religion, mais non pas la chrétienne. »¹¹⁰ Pourvu qu'elles promettent des béatitudes, toutes les religions peuvent se prévaloir d'un argument, tel que le pari de Pascal. N'y aurait-il pas un pari, mais de multiples paris – et lequel choisir? Le problème se pose avec autant d'acuité que les apologistes de l'Islam disposent d'une version de l'argument, et ce, dès le IXe siècle, perfectionnée par El Gazali.¹¹¹ La critique moderne après Huet reconnaît également ce problème, dont elle renouvelle la formulation. Elle prend notamment appui, non sur les religions historiquement constituées, mais sur des idéalités ou des fictions spécialement conçues pour mettre en échec la version pascalienne du pari. Ainsi Michael Martin suggère-t-il la possibilité d'un Dieu punissant d'une infinité de tourments ceux qui croiraient en un Dieu ou en n'importe quel autre être surnaturel (lui inclus), mais qui récompenserait d'un bien infini les incroyants – sorte de réitération du malin génie cartésien.¹¹² Walter Kaufmann propose une version du pari dans laquelle Dieu punirait tous ceux qui s'engagent dans

¹¹⁰ Antony Mc KENNA, *op. cit.*, p. 136.

¹¹¹ Henri BUSSON, *La religion des classiques. (1660-1685)*. Paris : PUF (coll. « Bibliothèque de philosophie moderne », 1948, p. 343.

¹¹² M. MARTIN, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, p.232-234. Cité par J. JORDAN, *op. cit.*, p. 75.

la vie religieuse pour lui plaire, rétribuant au contraire les indifférents.¹¹³ Paul Saka envisage la possibilité d'un Dieu-cafard.¹¹⁴

Relevons enfin que de la critique des multiples dieux historiques à celle des multiples dieux potentiels ou fictifs, la règle utilisée par Pascal pour déterminer l'incrédule en faveur de la religion chrétienne est indifféremment tenue en échec. J. Jordan remarque notamment que lorsque plusieurs paris mettent en jeu des événements probables (ici, des religions), dotés chacun d'un gain infini, le critère de l'espérance ne permet plus de les départager. Car quelle que soit la probabilité que ces divers événements surviennent, l'espérance sera toujours infinie – ce qui entraîne un cas d'indétermination mathématique.¹¹⁵

Or, sans doute convient-il de reconnaître, de cette objection, qu'elle affaiblit considérablement la portée de l'argument pascalien – puisque le calcul investi au fragment 418 des *Pensées* recommande, sans pouvoir les discriminer, plusieurs options présentant la même espérance que la religion chrétienne. Affaibli par cette indétermination, l'argument de Pascal se trouve-t-il réfuté pour autant? Il convient alors de rappeler que la règle pascalienne est indifférente à la probabilité qu'elle emploie, comme critère de décision *per se*.¹¹⁶ Aussi, si la critique des dieux multiples semble fondée lorsqu'elle souligne l'équivalence des options proposées au point de vue de l'espérance : qu'en est-il en revanche de la probabilité desdites options – la probabilité étant ici comprise comme un critère autonome de décision? Ces

¹¹³ W. KAUFMANN, *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1978, p. 171. Cité par J. JORDAN, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁴ P. SAKA, « Pascal's Wager and the Many-God's Objection », *in: Religious studies*, 37 (2001), p.321-324. Cité par J. JORDAN, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁵ J. JORDAN, *op. cit.*, p. 103.

¹¹⁶ Nous renvoyons ici au Chapitre II du présent travail, pp. 134-137.

probabilités sont-elles équivalentes – ou peut-on faire prévaloir, au contraire, la partition pascalienne du pari sur toute autre partition possible? Nous pourrions, dans ce dernier cas, apporter le complément ou le préalable nécessaire à une introduction efficace de la règle pascalienne au fragment 418 des *Pensées*, ne suscitant pas d'indétermination mathématique.

b) Une tentative de réplique à la critique des dieux multiples.

Aussi pourrait-on arguer, à l'encontre de l'objection des dieux multiples, que les options proposées ne présentent pas toutes la même probabilité, en dépit de leur équivalence au point de vue de l'espérance; et que cette même probabilité pourrait jouer le rôle de critère discriminant à l'égard desdites options. Celles-ci ont-elles une probabilité même – si l'on considère en premier lieu la formulation contemporaine de cette objection, tendant à mettre le pari en échec par la multiplication des dieux fictifs? Il est en effet possible d'incriminer ces fictions selon leur nature de simples possibilités logiques, cette caractéristique seule étant insuffisante, comme l'a souligné J. Jordan, pour les constituer comme des probabilités.¹¹⁷ Il apparaît au contraire raisonnable d'attribuer à certaines possibilités logiques une probabilité de 0. En effet, sur une échelle de probabilité allant de 0 à 1, il serait absurde d'attribuer à des propositions telles que « J'ai des parents » ou « Il y a actuellement un corps qui est mien » une probabilité inférieure à 1. Inversement, il apparaît nécessaire d'attribuer aux propositions contraires – fussent-elles des possibilités logiques, soit, caractérisée par une description consistante¹¹⁸ – une probabilité autre que 0.¹¹⁹ À cet égard, la

¹¹⁷ J. JORDAN, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁸ *Ibid.*

constitution du dieu cafard ou du malin génie comme des possibilités logiques ne leur donne pas nécessairement droit au statut de probabilité. Cette critique soulève une difficulté toutefois. Aussi douteuse que nous paraisse la possibilité du dieu cafard ou du malin génie, nous ne disposons pas d'éléments positifs qui permettent de leur attribuer avec certitude une probabilité de 0 – au contraire des propositions précédentes, sanctionnées par le principe de contradiction. Cette difficulté est implicitement admise par J. Jordan lui-même lorsqu'il qualifie ces fictions de « très peu plausibles »¹²⁰ : qualification qui diffère, de nature, avec l'attribution de la probabilité 0 aux fictions incriminées.

Les fictions ne pouvant être éliminées sur le seul fondement de la possibilité logique, il semble néanmoins possible de formuler certains critères d'ordre épistémologique, permettant de les discriminer au regard de la partition proposée par Pascal au fragment 418 des *Pensées*. En effet, par différence avec le dieu cafard ou le malin génie, la religion chrétienne s'inscrit dans le cadre d'une tradition à laquelle il conviendrait d'attribuer une certaine portée épistémologique. Et ce, dans la mesure où, comme le souligne J. Jordan, ces traditions marquent, de la religion chrétienne, qu'« elle a surmonté l'épreuve du temps et celle de la discussion [de ses fondements] par de multiples générations d'interprètes ».¹²¹ Sans doute un tel critère ne revêt-il qu'une portée limitée, au regard de la science. Cependant, « penser que l'on peut faire l'économie de la pensée de ses prédécesseurs est une marque d'*hybris* », relève J. Jordan.¹²² À l'encontre de quoi il conviendrait d'accorder un tel poids

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ J. JORDAN, *op. cit.*, p. 82.

¹²¹ J. JORDAN, *op. cit.*, p. 80-81.

¹²² *Ibid.*, p. 81.

épistémologique « aux réflexions et expériences de nos communautés et de nos pairs intellectuels ». ¹²³ Ce dont ne peuvent se prévaloir, à l'évidence, le dieu cafard ou le malin génie. Ajoutons que le choix de la religion chrétienne au détriment des fictions, qui prendrait appui sur la tradition ainsi définie, serait conforme à certain principe d'économie ou de parcimonie, tel qu'il a cours dans les sciences : voulant qu'« on ne multiplie pas les êtres sans nécessité » ¹²⁴ et que l'on choisisse, parmi les options disponibles, « la plus simple et la plus riche au point de vue de la description des phénomènes ». ¹²⁵ Or, l'explication de la nature de l'homme ou d'un ordre monde que la religion chrétienne déploie dans le cadre de cette tradition, lui confère une telle qualité : celle de meilleure hypothèse, par comparaison avec les fictions construites dans le seul but de mettre en échec l'argument. Les fictions ainsi proposées ne constituent que des propositions *ad hoc*, ¹²⁶ ne pouvant prétendre à la crédibilité à l'égal de la religion chrétienne.

Mais si telles considérations d'ordre épistémologiques peuvent conduire à privilégier la partition du fragment 418 des *Pensées* sur d'autres partitions impliquant des fictions, qu'en est-il en second lieu des autres religions historiques – au moment où celles-ci se prévalent également de traditions susceptibles de recevoir une telle portée épistémologique? L'indétermination demeurerait, renvoyant à la première formulation de la critique des dieux multiples – celle de Huet. Telle multiplicité des

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ John Stuart MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 418: ou maxime des nominalistes connue sous l'appellation de rasoir d'Occam (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).

¹²⁵ Ernst MACH, *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*, p. 236; in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article « Parcimonie », Paris, PUF, 1972, p. 738-739.

¹²⁶ J. JORDAN, *op. cit.*, p. 80.

dieux possibles prenant appui sur une tradition peut néanmoins être circonscrite – considérant à présent des moyens d’ordre logique. On peut en effet avancer l’argument selon lequel la possibilité logique du dieu des chrétiens que l’on définirait, d’après Descartes, comme éternel, immuable, indépendant, tout connaissant, tout puissant, et à l’origine de toute chose qui est,¹²⁷ s’accommode mal de la possibilité logique de Zeus ou de Serpent-à-plumes. Et ce, dans la mesure où cette définition du dieu des chrétiens comporte dans ses termes l’unicité et la toute-puissance – toutes qualités qui, par définition, ne se partagent pas entre plusieurs divinités. On objectera peut-être que si tel argument permet d’éliminer de la partition un grand nombre de religions historiques – prises dans le cadre d’un pari simultané pour tous les dieux historiques possibles – il tolère en revanche dieu de l’islam, et celui du Judaïsme. On répliquera alors qu’au moment où ces dernières religions définissent dieu comme étant unique et tout-puissant, il s’agit, formellement, du même dieu. Tel argument comporte une faiblesse cependant, impliquant les deux religions précitées – l’indétermination surgissant à présent, non plus au point de vue de la multiplicité des divinités possibles, mais de la pratique religieuse sous laquelle il convient de servir le dieu unique discerné par le Christianisme, le Judaïsme et l’Islam. Ces religions adoreraient-elles le même dieu qu’on ne saurait quelle pratique choisir. À ce titre, le problème de l’indétermination soulevé par la critique des dieux multiples, muée en une critique des religions multiples, n’est pas résolue.

Une solution à ce problème résiderait alors dans la mise en œuvre d’une critique susceptible de décrédibiliser, non la divinité que servent les deux religions

¹²⁷ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, AT, IX, p. 35-36. Paris, Vrin, 1996.

concurrentes du Christianisme, mais leur pratique. Et ce, une fois accepté l'argument précédent qui éliminait au point de vue logique toute autre possibilité que le monothéisme servi par ces trois religions. La partition du fragment 418 des *Pensées* pourrait alors être restaurée, comme le calcul pascalien de l'espérance qui ne susciterait plus, en l'espèce, d'indétermination. Quant à cette solution, il convient d'en remarquer la présence dans le cadre de l'apologie de Pascal même. Et ce, alors que Pascal pourvoit dans les *Pensées* à une critique de l'Islam et du Judaïsme – la première religion étant décrite comme fausse et la seconde, périmée par le Christianisme. Pascal assortit en outre ces critiques d'une promotion de la religion chrétienne, présentée comme la plus conforme à la raison et la plus capable de rendre compte du caractère incompréhensible de la nature humaine – en une démarche que nous avons abordée précédemment sous le titre du probabilisme. Critique de l'islam et du Judaïsme, ce probabilisme fournit donc bien le complément requis pour légitimer la partition du fragment 418 des *Pensées* : toutes raisons que l'interlocuteur de l'apologiste est réputé avoir acceptées avant de s'engager dans le pari. Outre la valeur intrinsèque des raisons avancées (Pascal en attend manifestement des effets de conviction), l'argumentation en faveur de la plus grande probabilité de la religion chrétienne entraîne également certaine contrainte formelle pour les détracteurs du pari, sous le rapport de la critique des dieux multiples. La présence de cette argumentation tend en effet à renverser la charge de la preuve du côté des critiques : il leur faut, au préalable de cette objection des dieux multiples, prouver qu'il y a bien matière à telle objection – ou que la religion chrétienne dispose bien d'une probabilité équivalente ou indistincte au regard de celle des autres religions. En d'autres termes,

il leur faut réfuter l'argumentation de Pascal en faveur de la plus grande probabilité de la religion chrétienne – ou de ne pouvoir légitimement objecter de la multiplicité des dieux ou des pratiques recevables à l'encontre du pari.

Au vu de ces éléments, quel bilan tirer de la portée de l'entreprise apologétique de Pascal, servie par une telle méthode? Du moins ne présente-t-elle pas le caractère démonstratif que Pascal voulait bien lui prêter : la critique des dieux multiples oblige à recourir à un complément au pari, qui justifie la prémisse sur laquelle repose l'argument. Or, le complément apporté par Pascal – un faisceau de présomptions favorables à la religion chrétienne et à sa plus grande probabilité – ne peut être élevé au rang de démonstration. Cet élément de critique admis, il convient cependant de reconnaître que l'argument de Pascal ne se trouve pas entièrement annulé dans sa portée. Si les raisons que Pascal présente en faveur de la prémisse du pari, telle que « Dieu est ou il n'est pas », ne revêtent pas de caractère démonstratif, l'apologiste en escompte cependant une certaine capacité de conviction : ou que les arguments avancés dans les *Pensées* en faveur de la plus grande probabilité de la religion chrétienne sont susceptibles d'entraîner l'adhésion d'un certain nombre de personnes. À défaut d'une démonstration, Pascal présente précisément des *raisons*, en vertu desquelles lesdites personnes pourraient concevoir le caractère *raisonnable* des propositions de l'apologiste. L'argument du fragment 418 des *Pensées* pouvant être ainsi défendu *a minima*, suscite-t-il pour autant une quelconque adhésion, proportionnée à ces raisons avancées en sa faveur? Il convient à présent d'examiner la réception du pari et des *Pensées* de Pascal : cette réception permet-elle d'envisager, sinon un triomphe de l'argument de Pascal, du moins, un succès relatif?

II) UNE RÉCEPTION PROBLÉMATIQUE.

Aussi l'argument du fragment 418 des *Pensées* n'entraîne-t-il pas l'adhésion des différents publics auxquels on le soumet – et ce, en dépit de sa capacité à surmonter les critiques, et des arguments que l'on peut avancer en faveur de sa validité et de sa prémisse. Or, ce défaut d'agrément des publics concernés apparaîtra d'autant plus problématique qu'il ne repose sur aucune critique explicite de cette validité de l'argument, et des raisons avancées par Pascal en faveur de sa prémisse. La réaction du public mondain se caractérisera, comme on va le voir, par le silence, alors même que les *Pensées* sont l'objet d'une diffusion nourrie, dès leur parution en 1670¹²⁸ – tel silence ne pouvant donc s'expliquer par une méconnaissance de l'argument. Les apologistes qui reprennent celui-ci omettront d'en intégrer la dimension mathématique initiée par Pascal – soit qu'ils en ignorent la portée ou qu'ils doutent de son efficacité. Les philosophes, enfin, qui reconnaissent cette logique de l'argument, n'acceptent pas sa conclusion. Il conviendra alors de s'interroger sur le décalage manifeste de la réception du pari, avec les raisons qui peuvent être produites en faveur des prémisses de l'argument et de sa validité – telles que la démarche consistant à parier pour Dieu constitue une attitude raisonnable.

1) L'indifférence des incrédules.

Aussi ce défaut d'efficacité de l'argument peut-il être d'abord observé auprès de ceux auxquels il est destiné en priorité – à savoir un public d'incrédules, pour qui se pose la question de l'existence de Dieu cependant. Le premier à signaler cet échec du

¹²⁸ Bernard AMOUDRU, *Des pascalins aux pascalisants. La vie posthume des Pensées*. Bloud et Gay, 1936, p. 8 : « La fortune du livre fut très honorable. Nous en sommes assurés par le succès de librairie : de 1670 à 1688, les bibliographies comptent de nombreuses éditions. »

pari est Pascal lui-même. L'affirmation du caractère démonstratif du pari, en effet, ne clôt pas la séquence du fragment 418 des *Pensées*. Loin de se convertir, le libertin oppose à Pascal cette ultime résistance, demandant, en premier lieu, à voir « le dessous du jeu » : le dessous du jeu, soit, la raison et la fin de celui-ci, dont la révélation par Pascal impliquerait l'abolition du pari. Quant à satisfaire cette demande, Pascal propose, de manière elliptique, deux moyens qui concourent à dévoiler le dessous du jeu : « L'Écriture et le reste », ce « reste » pouvant être interprété comme une allusion aux preuves rationnelles de la religion, qui complètent la révélation (l'Écriture). Or, on a vu dans le premier chapitre la force que Pascal conférait à de telles preuves, qui ne confortent que ceux qui ont déjà la foi – de même que l'Écriture, qui ne vaut que pour celui qui a déjà parié. Ces éléments, précisément, ne dispensent pas de la nécessité de parier. Confronté à cette nécessité de parier, le libertin capitule alors, mais ne donne pas pour autant son assentiment au pari. Contraint dans la disjonction parfaite ménagée par l'argument – tel que celui qui ne joue pas parie encore contre Dieu, au même titre que celui qui en nie formellement l'existence – le libertin réplique : « Oui mais j'ai les mains liées et la bouche muette, on me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas, et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse? » Suite à l'affirmation pascalienne du caractère démonstratif de l'argument, le libertin refuse donc de parier. Mais le motif invoqué – l'impuissance à croire – révoque-t-il l'argument? Sans doute serait-ce le cas si l'argument de Pascal avait pour objectif de conduire le libertin à une foi authentique – s'il s'agit bien de la foi que le libertin invoque, lorsqu'il revendique son incapacité à croire. Mais la croyance évoquée par

Pascal dans le fragment 418 des *Pensées*, celle à laquelle il tente de conduire le libertin, n'est pas de cette sorte – ou elle contreviendrait, dans sa définition, à la théorie des ordres de connaissance exposée dans le second chapitre, selon laquelle la foi ne saurait relever de moyens rationnels mais de Dieu uniquement. Le fragment 419 des *Pensées*, qui constitue un renvoi au fragment 418,¹²⁹ suggère une deuxième définition de la croyance, outre la foi : « Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus craindre l'enfer, et ne croit autre chose. » En d'autres termes, c'est une croyance suscitée par l'habitude (accoutumance), une croyance humaine qui est en jeu dans le pari, visant, comme on le verra plus loin, la pratique religieuse comme règle de vie : celle qui, par la répétition, occasionne l'accoutumance. De l'impossibilité de croire soulignée par le libertin comme une objection à l'argument, Pascal opérera un glissement de sens, vers une définition de la croyance qui implique l'accoutumance – et par conséquent, accessible par des moyens humains. L'argument du pari ne vise pas à donner la foi qui, conformément à la théorie pascalienne des ordres de connaissance, relève de Dieu seul. L'objet de l'argument consiste à démontrer que dans l'incertitude où nous sommes touchant le bien-fondé de cette foi, il est plus avantageux de se conformer à cette dernière par la pratique religieuse – en une attitude, qui ne requiert pas la possession de la foi. Ce défaut de possession ne constitue donc pas une objection ni une clause de refus de l'argument du pari. Dans ce domaine de la simple pratique, l'argument conserve son caractère démonstratif, à l'égard duquel le refus du libertin exprimé dans le fragment 418 des *Pensées* demeure problématique.

¹²⁹ Selon M. LE GUERN, Pascal, *Pensées* (Folio), fragment 397, p. 251). Voir également P. SELLIER, *Pensées*, fragment 680. Paris : Bordas, 1991, p. 472.

Du moins cette anticipation pascalienne de la réaction du libertin est-elle conforme à la réception de l'argument parmi le public mondain qui en constitue la cible. Le silence de l'époque sur le procédé pascalien s'avère éloquent, en effet, touchant ce défaut de succès. Qu'il s'agisse de religieux comme Bossuet ou de laïcs intéressés aux évolutions religieuses de leur temps – tous agents influents auprès de ce public mondain auquel Pascal s'adresse : aucun n'a parlé des *Pensées*, *a fortiori* du pari : ni Corneille, ni Chapelain ne font mention de Pascal dans leurs écrits.¹³⁰ Les *Provinciales* connaissent une meilleure fortune auprès de Mme de Sévigné, Racine, Boileau, que les *Pensées*.¹³¹ Henri Busson attribue ce défaut d'intérêt sensible dans les écrits des contemporains de Pascal à l'étroite dépendance des *Pensées* à l'égard des *Essais* de Montaigne. Marquée par la Renaissance, la culture de Pascal ne renouvelle pas l'apologie aux yeux de ses contemporains de l'âge classique.¹³² Ce dont témoigne la réaction de Huet, consignée sur la dernière page de son exemplaire des *Pensées* : « Dans tout cet ouvrage il n'y a presque rien de nouveau que l'expression, le tour et la disposition. »¹³³ Ce « presque rien » pourrait-il désigner le pari cependant – outre l'expression, le tour et la disposition ? Comme le souligne H. Busson, les sources ne font pas défaut à Pascal, pour l'élaboration du pari. Mersenne, Jean de Silhon et le jésuite Sirmond donnent, avant Pascal, des versions rudimentaires de l'argument.¹³⁴ Bayle en signale la présence dans les écrits d'Arnobé, à l'article « Pascal » du *Dictionnaire historique et critique*.¹³⁵ Comme on l'a signalé

¹³⁰ Henri BUSSON, *op. cit.*, p. 336.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 337.

¹³³ Antony Mc KENNA, *op. cit.*, 1985, p. 137.

¹³⁴ H. BUSSON, *op. cit.*, p. 343.

¹³⁵ Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam, R. Lees, 1697, p. 739-740.

précédemment, les apologistes de l'islam disposent également d'une version de l'argument, dès le IX^e siècle.¹³⁶ Cette explication, toutefois, ne tient pas compte de l'élément de nouveauté introduit par Pascal dans l'argument, celui-là même qui lui confère sa force de conviction : ce calcul du hasard qui *démontre* qu'il est plus avantageux de parier en faveur de l'existence de Dieu que le contraire. À cet égard, le silence des contemporains de Pascal sur la démonstration du pari, et particulièrement, des publics mondains qui sont la cible de l'argument, en confirme bien l'échec – que l'absence de « nouveauté » ne saurait expliquer.

La seule réaction explicite dont on dispose touchant le pari parmi les milieux mondains, est plus tardive. Elle émane de Voltaire qui, dans la Vingt-cinquième des *Lettres philosophiques*, commente les *Pensées* de Pascal, et plus spécialement, l'argument du pari. Or, cette réaction tend plutôt à confirmer le problème d'inefficacité soulevé par l'argument, au moment où Voltaire, qui refuse explicitement le pari, ne motive pas ce refus par des raisons susceptibles de porter atteinte à sa validité ou à son caractère démonstratif. C'est, premièrement, le caractère contraint du jeu, que Voltaire refuse : « Il est évidemment faux de dire : Ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas; car celui qui doute et demande à s'éclairer ne parie assurément ni pour ni contre. »¹³⁷ En d'autres termes, Voltaire refuse la disjonction logique parfaite ménagée par Pascal dans le pari, qui veut que celui qui refuse de jouer parie matériellement contre Dieu; et ce, alors même que son attitude diffère, au point de vue formel, de l'attitude du joueur qui parie activement contre Dieu. Une deuxième critique de Voltaire incrimine l'immoralité du procédé

¹³⁶ H. BUSSON, *op. cit.*, p. 343.

¹³⁷ VOLTAIRE, *op. cit.*, p. 146.

pascalien, qui assimile la conversion à un jeu de hasard lesté d'enjeux : « D'ailleurs cet article est un peu indécent et puéril; cette idée de jeu, de perte et de gain, ne convient point à la gravité du sujet. »¹³⁸ L'immoralité du jeu, cependant, n'affecte en rien le caractère démonstratif et la validité de l'argument, qui détermineraient au contraire à parier pour Dieu. Mais c'est véritablement l'abord rationnel de l'incertain ménagé par Pascal, et appliqué à la question de l'existence de Dieu, que Voltaire rejette – non parce que cette démarche serait entachée d'erreur, mais parce que Voltaire lui préfère un autre type d'argument rationnel : « l'intérêt que j'ai à croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose. Je vous donnerai, me dites-vous, l'empire du monde, si je crois que vous avez raison; mais, jusqu'à ce que vous me l'ayez prouvé, je ne puis vous croire. »¹³⁹ Cette exigence de Voltaire rappelle la réclamation du libertin au fragment 418 des *Pensées*, demandant à voir « le dessous du jeu » : ou sa raison première, dont la connaissance abolirait l'incertitude afférente au jeu, et le jeu lui-même. Cette demande ou cette exigence des preuves, et leur caractère préférable au pari, est réitérée plus loin dans le commentaire du pari par Voltaire : « Si vous voulez me convaincre, prenez-y vous d'une autre façon, et n'allez pas tantôt me parler de jeu de hasard, de pari, de croix et de pile [...]. Votre raisonnement ne servirait qu'à faire des athées, si la voix de toute la nature ne nous criait qu'il y a un Dieu, avec autant de force que ces subtilités ont de faiblesse. »¹⁴⁰ Les preuves constituent donc les véritables instruments de la conversion, qui supplantent, aux yeux de Voltaire, la démarche du pari. Mais si l'action de parier est ainsi contestée au profit des preuves, on remarquera que Voltaire ne remet pas en

¹³⁸ *Ibid.*, p. 146-147.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 147.

question le bien-fondé du raisonnement du fragment 418 des *Pensées* lui-même. Comment répondre, dès lors, de ce refus de parier de Voltaire – d’autant plus crucial pour la compréhension de l’inefficacité de l’argument que les répliques de Voltaire dans cette vingt-cinquième « Lettre » semblent désigner l’auteur comme l’interlocuteur de l’apologiste dans le pari? Voltaire fait ainsi remarquer, à l’instar de l’incrédule du fragment 418 des *Pensées*, que « le juste est de ne point parier. » Il demande également à voir « le dessous du jeu. » Cette caractérisation de Voltaire comme l’interlocuteur de l’apologiste dans le pari apparaît douteuse toutefois, considérant un élément évoqué à la fin de la Vingt-cinquième des *Lettres philosophiques*. Cet élément expliquerait le refus du pari dans le cas de Voltaire, sans incidence, toutefois, pour la compréhension de l’inefficacité de l’argument quant au public qu’il désigne réellement. Ainsi Voltaire souligne t-il, au détriment du pari, que « la voix de la nature [nous crie] qu’il y a un Dieu, avec autant de force que ces subtilités ont de faiblesse. »¹⁴¹ Or, la lecture du chapitre XXIII du *Traité sur la tolérance*,¹⁴² par exemple, permet d’identifier le Dieu auquel Voltaire fait allusion dans cette remarque. Il s’agit, en l’espèce du Dieu des déistes, le Dieu horloger auteur de la nature, mais que ne saurait enfermer aucune révélation particulière. Au titre de cette croyance dans le Dieu des déistes, on pourrait affirmer, de Voltaire, qu’il a déjà parié. Le pari de Pascal, dès lors, ne s’adresse plus à lui, qui ne revêt le caractère d’un argument raisonnable qu’à l’endroit des personnes pour qui la question de l’existence du Dieu des chrétiens – ou des deux autres religions du Livre – se pose encore. À cet égard, le refus du pari par Voltaire n’est pas significatif de l’échec de l’argument. Il

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² VOLTAIRE, *Treatise on tolerance*, chap. 23 : « A prayer to God ». Traduction de Brian MASTERS, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 92-93.

n'explique pas pourquoi l'argument n'entraîne pas l'adhésion des agnostiques, à l'endroit desquels il conserverait sa validité.

2) Un raisonnement mathématique délaissé par les religieux.

Outre le public mondain auquel il s'adresse, l'argument du fragment 418 des *Pensées* ne semble guère rencontrer de meilleur accueil auprès des hommes de religion, susceptibles de le mettre en œuvre pour le service de la foi. De 1662, mort de Pascal, à 1700, Henri Busson relève une quinzaine d'occurrences de l'argument¹⁴³ – un faible nombre si on en juge par l'ambition de l'argument de constituer une démonstration en faveur de la religion, capable d'entraîner infailliblement l'adhésion; et susceptible, par conséquent, d'un usage plus important. Ajoutons que ces occurrences ne réfèrent pas aux *Pensées* comme leur source, ni ne mettent en œuvre la forme mathématisée qui conférait sa force à l'argument.¹⁴⁴ Au détriment de la démonstration pascalienne, les auteurs qui utilisent le pari semblent privilégier une présentation informelle de l'argument, comparable à celle qui prévaut antérieurement à cette démonstration dans le fragment 418 des *Pensées*. Les *Entretiens sur la Religion* du P. Rodolphe du Tertre (1748), jésuite, illustrent cette réception problématique. Stigmatisant l'indifférence des incrédules, le P. du Tertre remarque en effet : « S'il y a un Dieu vengeur des excès que condamne la raison même; si ce grand Dieu a de plus prescrit aux hommes un culte particulier, qu'il exige d'eux sous des peines aussi justes qu'elles sont sévères [...]; où en seront les insensés, qui n'ont maintenant d'autres moyens de se rassurer contre des vérités si terribles, que de

¹⁴³ H. BUSSON, *op. cit.*, p. 342. Cité par P. LØNNING, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 314.

s'opiniâtrer à les combattre? Assurément leur folie est extrême; puisqu'ils risquent tout en ne voulant rien croire, au lieu que ceux qui croient ne risquent rien. »¹⁴⁵ Cette formulation du pari diffère sensiblement de la version pascalienne de l'argument : du Tertre met un jour particulier sur le risque encouru par celui qui parie contre Dieu – « des peines aussi justes qu'elles sont sévères », au vu desquelles ceux qui ne veulent rien « risquent tout ». Cette mise en exergue a pour conséquence, que l'avantage du pari pour Dieu consiste principalement à éviter les peines de l'enfer – ce qui constitue une définition négative du pari pour Dieu. Or, Pascal, sans considérer l'enfer ni le pari contre Dieu, montre au moyen de la règle qu'il y a un avantage intrinsèque à parier pour Dieu. L'affirmation selon laquelle l'incrédule « ne risque rien » à parier pour Dieu, n'est pas plus démontrée par du Tertre – à l'endroit où Pascal faisait intervenir des considérations mathématiques, telles que la mise du libertin, finie, se voyait anéantie par l'infinité du gain. Dans la version du pari présentée par du Tertre, le libertin ne risque rien dans la mesure où sa conversion le fera appeler « vertueux » dans ce monde-ci, et par son entourage. Que risque-t-il en effet, sinon « de corriger par la raison le dérèglement de [ses] passions, d'honorer Dieu, et de garder les lois de la justice et de la tempérance? »¹⁴⁶ En d'autres termes, miser est agréable, puisque cela vaut une respectabilité mondaine. Sans doute ces considérations d'ordre psychologique, qui visent à persuader le libertin du bien-fondé du pari pour Dieu en insistant sur la nullité de la mise, sont-elles également présentes dans le pari de Pascal – on aura l'occasion de les examiner ainsi que leur motif dans le prochain développement. Mais ces considérations n'interviennent qu'en second lieu dans

¹⁴⁵ Rodolphe du TERTRE, *Entretiens sur la Religion*. Paris, Clousier, 1743, T. 1, p. 10-11.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

l'argument du fragment 418 des *Pensées*, soit, après l'échec de la démonstration, alors que le libertin oppose à celle-ci son impuissance à croire. Elles ne participent pas du dispositif central de l'argument, caractérisé par l'utilisation de la règle. Dans l'argument de Pascal, le libertin ne risque rien parce que sa mise, finie, est anéantie par l'infinité du gain. La comparaison de ce rapport entre la mise et le gain, avec la probabilité (hypothétique) de l'existence de Dieu, permet ensuite la définition du pari pour Dieu comme avantageux dans le cadre de la règle des partis. Or, cet argument seul est démonstratif pour Pascal – les considérations psychologiques suivant l'échec de l'argument, au fragment 418 des *Pensées*. En retenant les considérations psychologiques initiées pour prouver au libertin qu'il ne risque rien, mais non la démonstration pascalienne, du Tertre entérine l'échec de cette dernière – de manière problématique, dans la mesure où cette démonstration, valide, devrait certainement entraîner l'adhésion. Enfin, c'est l'avantage, défini par le calcul de l'espérance, qui constitue le critère de la décision dans le pari de Pascal – la probabilité de pour quoi on parie ne jouant qu'un rôle d'appoint dans ce contexte, définie, non au fragment 418 des *Pensées*, mais ailleurs dans l'apologie. Cette considération de la probabilité acquiert un rôle central pour la décision dans le pari présenté par du Tertre : celui-ci offre des « raisons que chacun peut aisément comprendre, et que personne ne saurait détruire », qui confèrent aux peines de l'enfer, et au bien-fondé de la religion chrétienne, une crédibilité – ces raisons sont exposées dans la suite des *Entretiens sur la Religion*. Quoiqu'il reprenne l'argument, du Tertre s'abstient donc de lui donner cette forme mathématisée caractéristique du pari de Pascal. Cette réception problématique peut être décelée de manière plus générale parmi les apologistes qui

mettent en oeuvre, ultérieurement à Pascal, une version du pari – et particulièrement lorsque ces apologistes affichent explicitement leur intention de tenir l’argument en retrait de la démonstration mathématique. H. Busson observe : « Tous sont d’accord pour réduire [le pari] à un calcul « de bon sens et de raison » (d’Orléans, de La Rue), de « prudence » (saint Martin), « digne d’un homme sage et de bon sens » (La Touche Boesnier). »¹⁴⁷ En dépit de sa prétention à la validité, la version pascalienne de l’argument du pari suscite donc peu de reprises parmi les hommes de religion susceptibles de le mettre au service de la foi – ce qui pourrait constituer une autre manifestation de son inefficacité, observée au préalable dans le public d’incrédules auquel il était initialement destiné.

3) Le rejet du procédé par les philosophes.

Enfin, le pari de Pascal n’entraîne pas l’adhésion du public capable d’apprécier cette portée démonstrative de l’argument, et sa validité – à savoir, le public des philosophes. Ceux-là même qui, parmi les commentateurs, admettent la validité de l’argument, en confirment d’autre part l’inefficacité. L. Thirouin, qui reconnaît cette validité de l’argument du fragment 418 des *Pensées*,¹⁴⁸ souligne également l’absence de réaction de ceux auxquels on le présente.¹⁴⁹ Dans « Le paradoxe du pari de Pascal », Thomas M. Harrington décèle un paradoxe dans l’échec du pari, alors que « la plupart de ceux à qui on l’expose [...] soient incapables d’y faire une objection

¹⁴⁷ H. BUSSON, *op. cit.*, p. 314.

¹⁴⁸ L. THIROUIN, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 153.

sérieuse. »¹⁵⁰ Il convient d'amender cette formulation : qu'aucune critique n'infirme l'argument de manière décisive n'est pas une preuve que celui-ci devrait être accepté – ce qui dépend de sa validité, et de l'acceptabilité de ses prémisses pour le raisonnement. Or, on a montré dans le précédent développement que l'argument de Pascal pouvait, au prix de quelques ajustements qui n'en dénaturent pas l'esprit, être considéré comme valide et démonstratif. C'est à ce titre seul que l'absence d'efficacité de l'argument peut apparaître, sinon paradoxale, au moins problématique. Ce terme de paradoxe prévaut également parmi les commentateurs qui rapprochent le pari de Pascal du cas d'espèce formalisé par Nicolas et Daniel Bernoulli vers 1730 dans le cadre de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg. Le paradoxe de Saint-Petersbourg présente en effet les termes d'un jeu très avantageux en théorie, selon la norme pascalienne d'évaluation de l'espérance. Il est doté, à l'instar du pari, d'une espérance infinie – initiant, pour une probabilité de 1/2 (pile ou face), à une série potentiellement infinie de tentatives couronnées de succès; et donc, à un gain potentiellement infini.¹⁵¹ Or, en dépit du caractère infiniment avantageux du jeu proposé, D. Bernoulli affirme : « On doit...admettre que tout homme suffisamment raisonnable vendrait sa chance, avec grand plaisir, pour vingt ducats. »¹⁵² Pas plus que le pari de Pascal, le jeu défini par Bernoulli n'entraîne l'adhésion de ceux

¹⁵⁰ T. M. HARRINGTON, « Le paradoxe du pari de Pascal », in *Travaux récents sur le XVIII^e siècle*. Actes du 8^e Colloque de Marseille (janvier 1978) organisé par le CMR 17. Ouvrage publié avec le concours du CNL, p. 221.

¹⁵¹ Les conditions du jeu proposé par Bernoulli sont les suivantes : « Pierre lance une pièce de monnaie, jusqu'à ce qu'elle donne face une fois tombée au sol. Il promet de donner un ducat à Paul si celui-ci obtient face dès le premier lancer, deux ducats si face tombe au second, quatre au troisième, huit au quatrième, et ainsi de suite, le nombre de ducats étant doublé pour chaque coup additionnel. Supposons que l'on détermine la valeur de l'espérance de Paul ; [...] le calcul classique montre que la valeur de l'espérance de Paul est infiniment grande [...]. » (Extrait de Daniel BERNOULLI, *Proceedings of the Saint-Petersburg Imperial Academy of Sciences* (1738), cité et traduit d'après J. JORDAN, *op. cit.*, p. 111.

¹⁵² *Ibid.*, p. 111.

auxquels on l'adresse, en dépit de la mise en œuvre de la règle pascalienne qui sanctionne un gain infini. La comparaison entre le pari de Pascal et le paradoxe de Saint-Pétersbourg se heurte toutefois à une limite. Ces limites ont été définies par les critiques de Condorcet et de d'Alembert contre la norme pascalienne d'évaluation de l'espérance, qui affectent bien le cas d'espèce élaboré par Bernoulli – mais laissent subsister le pari de Pascal dans sa validité. La principale de ces critiques incrimine notamment l'indifférence du calcul pascalien aux probabilités qu'il emploie : dès lors que l'espérance est avantageuse, celle-ci détermine le joueur à engager sa mise, la probabilité de gain serait-elle très faible, et le risque très grand pour le joueur. D'Alembert illustre à l'aide de l'exemple suivant le risque que comporte l'évaluation d'un jeu, en tenant compte de la seule espérance mathématique et non de la probabilité : « Qu'on propose de choisir entre 100 combinaisons, dont 99 feront gagner 100 écus, et la centième 99.000 écus, quel sera l'homme assez insensé pour préférer celle qui donnera 99.000 écus? »¹⁵³ Dans le cas du paradoxe de Saint-Pétersbourg, la probabilité d'une infinité de tentatives gagnantes, qui introduit à la possibilité du gain infini, est effectivement très faible – voire, physiquement impossible, dans la mesure où un jeu comprend des limites matérielles de temps. Ce qui peut expliquer la réticence du joueur à parier. Or, dans le cas du pari de Pascal, la probabilité réelle de ce pour quoi on parie est ignorée. À défaut de cette connaissance, le calcul pascalien de l'espérance constitue alors le critère de décision alternatif requis, voire, indispensable – le joueur ne pouvant se retirer du jeu, selon la disjonction parfaite dans laquelle Pascal comprend le pari : tel que le libertin qui refuse de jouer parie objectivement contre Dieu, aux côtés de celui qui en nie

¹⁵³ D'ALEMBERT, *op. cit.*, p. 82-83. Cité par L. THIROUIN, *op. cit.*, p. 149.

formellement l'existence. À l'endroit où le paradoxe de Saint-Pétersbourg succombe à la critique, celle-ci laisse donc subsister le pari de Pascal – et par conséquent, le problème qu'il soulève, d'une incapacité à entraîner la conviction en dépit de sa validité. Relevons enfin que l'expression de ce problème n'est pas l'apanage des seuls défenseurs du pari. Nombre de détracteurs de l'argument de Pascal abordent celui-ci en fonction de ce problème, que leurs objections tentent de dépasser. J. Lachelier remarque ce décalage entre l'incapacité de l'argument à convaincre, et son apparente validité, pour l'attribuer, d'après Havet, à un sophisme.¹⁵⁴ Celui-ci serait constitué par l'assimilation abusive de Pascal, d'une possibilité logique (l'existence de Dieu) à une probabilité, relevant des seules possibilités réelles ou d'ordre naturel – en une objection que l'on a réfutée dans le développement précédent.

En dépit des arguments que l'on peut avancer en faveur du pari de Pascal, et de sa capacité à surmonter les principales critiques, l'examen de la réception de l'argument du fragment 418 des *Pensées* tend plutôt à mettre en lumière l'échec de ce dernier. Des religieux et hommes de foi susceptibles d'utiliser l'argument, aux incrédules qui en sont les destinataires, le pari est ignoré – ou du moins n'a-t-on pas tenu compte de sa structure logique. Quant aux philosophes qui admettent cette logique de l'argument, ils n'en acceptent pas la conclusion ou soulignent son inefficacité. Or, tandis que ne sont invoquées, ni la validité de l'argument, ni sa prémisse pour en justifier le refus : à quel autre motif attribuer cet échec manifeste du pari de Pascal à susciter l'adhésion ? L'échec du pari ne tiendrait-il pas, notamment, à une contradiction entre ce que la règle prescrit – soit, qu'il faut parier pour Dieu – et la perception subjective des enjeux de ceux à qui l'argument est proposé ? Ne peut-on attribuer l'échec du pari

¹⁵⁴ J. LACHELIER, *op. cit.*, p. 47-48.

à tels facteurs psychologiques? Enfin, des solutions d'ordre rationnel peuvent-elles être proposées, pour résoudre la contradiction susmentionnée?

III) DES SOLUTIONS PSYCHOLOGIQUES À UN PROCÉDÉ INEFFICACE.

Au vu des raisons qui peuvent être invoquées en faveur de la validité du pari et de l'acceptabilité de sa prémisse, il conviendrait sans doute d'attribuer la cause de son échec à un facteur externe à l'argument – tandis que cette même validité ou l'acceptabilité de la prémisse ne sont pas incriminées comme motif du refus. Un facteur externe à l'argument, soit, à la rationalité qui préside à son acceptabilité – en ce sens, le motif qui conditionne le refus du pari pourrait être qualifié d'« irrationnel ». Encore convient-il de définir le sens de ce mot dans un tel contexte – il y aurait quelque difficulté, notamment, à attribuer le refus du pari par le libertin, à la folie. Lorsque les apologistes utilisent ce dernier vocable¹⁵⁵ – parmi lesquels, Pascal¹⁵⁶ – pour qualifier ce refus ou plus généralement le refus du libertin d'engager le jugement en faveur de la religion, c'est l'extravagance de ce dernier qu'ils stigmatisent, parce qu'il n'agit pas conformément à son intérêt ou au bon sens. Que le libertin n'agrée pas aux conditions proposées par le pari, alors il pourrait manquer de sens, si l'argument initie bien à une démarche sinon rationnelle, du moins raisonnable. Mais le libertin n'est pas insane – car on n'argumenterait pas avec un fou. Une autre

¹⁵⁵ Par exemple, le P. R. du TERTRE : « [...] leur folie est extrême; puisqu'ils risquent tout en ne voulant rien croire, au lieu que ceux qui crient ne risquent rien. » *Op. cit.*, p. 12.

¹⁵⁶ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 428 (OC, p. 554-555) : « De tous leurs égarements, c'est sans doute [l'indifférence des libertins] qui les convainc le plus de folie et d'aveuglement [...] ». Pascal précise ensuite les contenus de cette « folie », dans le sens de la légèreté plus que de l'aliénation : « [...] selon les principes de la raison, la conduite des hommes est tout à fait déraisonnable, s'ils ne prennent un autre voie. Que l'on juge donc là-dessus de ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui se laissant conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude, et, comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensées, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement. »

explication d'ordre externe peut être avancée, hormis la folie; elle est généralement retenue par les apologistes, et les philosophes qui tentent de répondre de l'inefficacité de l'argument. Le pari n'entraînerait pas l'adhésion de ceux auxquels on l'adresse, à cause d'une perception subjective des enjeux déterminée par les passions, qui contredirait la démonstration. Cette attribution de l'échec du pari aux passions est d'abord le fait de Pascal lui-même, qui, au fragment 418 des *Pensées*, réplique au libertin alors que celui-ci met en exergue son impuissance à croire : « Il est vrai, mais apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. » Relevons, en premier lieu, que Pascal est bien fondé à comprendre ces deux notions, passion et croyance, dans une même opposition : et ce, en fonction de la définition sous-jacente du mot « croire » qui n'a pas de rapport avec la foi, émanant de Dieu seul, mais impliquant le corps, au même titre que les passions. Il s'agit, en l'espèce, d'acquérir la religion comme une pratique, de s'y accoutumer dans la perspective où la foi serait vraie – cette foi n'étant pas possédée comme une certitude. Or, c'est cette acquisition, en quoi consiste exactement la conversion proposée dans le pari ou la « mise », que les passions du libertin contredisent éventuellement. Vivre chrétiennement implique en effet de se soumettre à la morale chrétienne, qui contredit certaines passions : tel que le libertin peut concevoir quelque difficulté à se convertir, alors même que cette conversion constitue une option raisonnable, objet de nulle contestation de sa part au point de vue de la prémisse ou de la validité. Encore cette contradiction ne concerne-t-elle que la mise; le rapport au gain pourrait également relever d'une telle problématique. Le libertin pourrait accorder une valeur supérieure à sa mise, qu'à la

perspective incertaine d'un gain infini. Ces deux facettes du problème psychologique auquel est confronté le pari seront également abordées par les interprètes suivants – sans qu'aucun ne propose de solution qui dépasse les propositions pascaliennes, que nous évaluerons en dernier lieu.

Aussi plusieurs interprètes ont-ils décelé, à l'instar de Pascal, la cause de l'échec du pari dans la psychologie du joueur – ou dans la perception subjective des enjeux par le joueur, déterminée par ses passions. Condorcet propose de résoudre la contradiction possible entre ce que la règle dicte, et cette appréciation subjective des enjeux, en apportant une modification à la norme d'évaluation pascalienne de l'espérance. Il s'agirait d'intégrer dans le calcul, au titre d'un paramètre, la fortune des joueurs (la mise) et ce qu'elle représente à leurs yeux.¹⁵⁷ Nicolas Bernoulli s'intéresse au rapport du joueur, non à la mise, mais au gain, et propose « que l'on distingue la quantité des biens acquis et la valeur qui leur est accordée par le joueur ».¹⁵⁸ Le joueur accorde-t-il, en effet, une valeur infinie au gain infini? Gabriel Cramer mettra en lumière un effet de seuil, pour décrire la différence entre le gain et la valeur que le joueur lui accorde en fait : au-delà d'un certain degré, « l'accroissement de valeur demeure constant, quelle que soit la grandeur de l'accroissement des biens. »¹⁵⁹ En d'autres termes, la valeur attribuée au gain par le joueur diminuerait relativement à l'augmentation infinie du gain – ce qui rendrait la proposition pascalienne d'un gain infini (ou même très grand) de peu d'incidence comme déterminant du choix.

¹⁵⁷ Gilles-Gaston GRANGER, « Le paradoxe de Saint-Pétersbourg », in *Le jeu au XVIIIe siècle*. Aix-en-Provence, ÉDISUD, 1976, p. 44.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 44-45.

Une deuxième approche tend à proposer un calcul des différents facteurs psychologiques en complément du calcul pascalien – mais sans le modifier, comme dans les exemples précédents. Dans *Pascal philosophe*, Thomas M. Harrington propose une telle approche, joignant à la « valeur d'attente » que définit le calcul pascalien des espérances, la notion d'« utilité d'attente », désignant au contraire ces facteurs psychologiques. Quant à l'utilité seule, elle figure, premièrement, la représentation nourrie par le joueur à l'égard de sa fortune présente : « l'utilité est un nombre supérieur ou égal à zéro et qui, associé à un certain niveau de fortune pour une personne donnée, mesure le bien que ce niveau de fortune représente pour cette personne », écrit T. Harrington.¹⁶⁰ L'utilité d'attente est, en second lieu, issue du croisement de cette utilité avec la probabilité de gagner une somme – soit, l'utilité espérée par le joueur, ce que le gain envisagé représente pour lui, compte tenu de sa fortune.¹⁶¹ Or, à l'endroit où la valeur d'attente – le calcul pascalien des espérances – définit l'avantage du jeu, l'utilité d'attente peut contribuer à un résultat qui contredit cet avantage comme critère déterminant du jeu. Comme le souligne T. Harrington, l'incrédule pourrait incriminer l'avantage défini par la valeur d'attente, en répondant à l'apologiste « qu'il tient beaucoup (ou même infiniment) à la vie qu'il a, qu'il s'en contente, que la perspective de vies supplémentaires, même en nombre infini, a la même utilité que sa vie présente et qu'il ne conçoit pas la possibilité d'un bien qui puisse lui procurer un bonheur plus grand que celui qu'il déjà à vivre sa vie comme il l'entend. »¹⁶² Exposant une critique déjà formulée par Buffon dans son *Essai*

¹⁶⁰ T. M. HARRINGTON, *Pascal philosophe*. Paris : SEDES-CDU réunis, 1982, p. 144.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶² *Ibid.*, p. 150.

d'arithmétique morale,¹⁶³ T. Harrington souligne que le libertin peut « exprimer ce refus mathématiquement en accordant une utilité infinie à sa vie terrestre ou une utilité finie à la vie éternelle même infiniment heureuse. »¹⁶⁴ Mais si l'utilité d'attente peut contredire l'avantage défini par la règle pascalienne, compris sous la valeur d'attente, elle peut aussi compléter cette même valeur d'attente. Il suffira d'accorder, par des moyens rationnels, l'utilité d'attente à la valeur d'attente – ou, dans l'occurrence du pari, de persuader le libertin que son utilité d'attente se situe bien dans l'action de parier pour Dieu, et non dans l'attribution d'une valeur infinie à sa mise – une vie finie.

Relevons toutefois, de ces tentatives, qu'elles se bornent au constat du décalage entre la perception des enjeux par le joueur, et ce que la règle préconise, plutôt que de fournir une solution audit décalage – ou de formuler « dans un langage mathématique l'absence d'effet que le pari produit sur de nombreux interlocuteurs », comme l'a signalé L. Thirouin.¹⁶⁵ Alors qu'il décèle la source de l'inefficacité du pari dans l'opposition entre l'utilité du joueur, et la valeur d'attente déterminée par la règle, T. Harrington ne fournit aucune règle en vue de calculer cette utilité, ni de la mettre en conformité avec ce que la règle prescrit.¹⁶⁶ À défaut de ce calcul, « le subjectivisme continue à régner », comme le note L. Thirouin¹⁶⁷ : car, faute d'une règle déterminant l'utilité, celle-ci peut revêtir toutes les valeurs, jusqu'à contredire la valeur d'attente (ou ce que la règle prescrit). Le critère proposé par T. Harrington ne constitue donc

¹⁶³ BUFFON, *Essai d'Arithmétique morale. Œuvres Complètes*, Paris : P. Duménil, 1836, T. 4, p. 268 : « La perte du nécessaire est une perte qui se fait ressentir infiniment et lorsqu'on hasarde une partie considérable de ce nécessaire, le risque ne peut être compensé par aucune espérance, quelque grande qu'on la suppose. » Cité par L. THIROUIN, *op. cit.*, p. 152.

¹⁶⁴ T. M. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 150.

¹⁶⁵ L. THIROUIN, *op. cit.*, p. 153.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

pas un élément déterminant de la perception subjective des enjeux par le libertin, en faveur du pari. Enfin, le constat d'une opposition entre l'utilité du joueur, et la valeur d'attente, ne constitue pas une explication de cette opposition – ou pourquoi la valeur d'attente diffère de l'utilité du joueur; soit, la raison pour laquelle le pari ne peut assumer à lui seul la persuasion, malgré sa validité et son caractère démonstratif. La solution proposée par G. Cramer¹⁶⁸ se heurte au même type de difficultés. Lorsqu'il décèle un seuil, à partir duquel le gain devient indifférent pour le joueur – aussi élevé soit-il – G. Cramer donne assurément une description mathématique de l'inefficacité du pari. Cependant, ce constat d'un effet de seuil ne constitue pas par lui-même une explication, touchant les raisons pour lesquelles il advient – ou pourquoi, à un moment donné, la perception subjective des enjeux par le joueur peut le conduire à adopter une attitude contraire à celle préconisée par la règle (en l'occurrence, qu'il faut parier pour Dieu). Ce constat d'un effet de seuil ne contient pas plus d'indication, touchant la manière de le surmonter, et de résorber la contradiction possible entre la perception du joueur et ce que la règle lui intime de faire. Les propositions émises par Condorcet ou Bernoulli ne sont pas plus satisfaisantes, touchant la définition d'une solution à ce problème. Au moment où N. Bernoulli propose d'intégrer la perception subjective du gain dans le calcul, et Condorcet, celle de la mise, ils ne précisent guère les modalités de cette intégration – qui ne peut dès lors figurer au titre d'une solution au problème de l'inefficacité de l'argument.

Au regard de ces propositions qui ne constituent, en définitive, que des formulations du problème, le fragment 418 des *Pensées* présente des éléments de réponse visant à résorber cette divergence possible entre la perception subjective des enjeux, et ce que

¹⁶⁸ G. Gaston GRANGER, *op. cit.*, p. 44-45.

la règle commande. Puisque l'incapacité du libertin à croire pouvait être attribuée aux passions, selon les termes du fragment 418 des *Pensées*, la première solution à mettre en œuvre consisterait à diminuer ces mêmes passions : « Travaillez [...] non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu », recommande Pascal, alors que l'argument, dans sa version démonstrative, vient d'échouer; « mais par la diminution de vos passions. » Cette diminution des passions doit assurer la mise en conformité de la perception subjective du libertin touchant sa mise – jusqu'ici défavorable au pari, avec la règle – avec la règle qui, précisément, définit l'avantage qu'il y a à engager la mise. Or, Pascal dispose, dans la perspective de cette diminution des passions, d'un instrument pratique, que constitue, en l'espèce, le mécanisme psychophysiologique inspiré de Descartes – les passions impliquant d'autre part le corps, la « machine ». Cette introduction du mécanisme comme moyen de la diminution des passions prend particulièrement appui sur la définition particulière de la croyance qui caractérise l'argument de Pascal : comme on l'a vu précédemment, il s'agit, en pariant, d'acquérir une pratique de la religion, réglée sur la perspective de la vérité de la foi – et non sur la vérité de la foi elle-même, qui requiert la possession de cette même foi. Une pratique de la religion que réglerait, en l'occurrence, l'habitude – soit, la répétition des gestes qui incorpore ladite pratique comme une « seconde nature ».¹⁶⁹ Or, en vue de cette incorporation de la religion, et contre les passions, Pascal va recommander en premier lieu au libertin, d'imiter l'exemple de « ceux qui

¹⁶⁹ Ainsi Pascal parle-t-il de la coutume, au fragment 821 des *Pensées* (OC, p. 604) : « 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 [...] en sorte que notre âme y tombe *naturellement*. » Pascal demande au fragment 125 (OC, p. 514) : « Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés. » Pascal remarque enfin, au fragment 126 (OC, p. 514) : « La coutume est une seconde nature qui détruit la première. »

parient maintenant tout leur bien » : ceux qui se sont converti ou qui pratiquent déjà la religion chrétienne. Pascal formule cette démarche d'imitation, dans les termes suivants : « C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. » En d'autres termes, Pascal invite le libertin à « plier la machine », à la jonction du mécanisme cartésien et des discours de Montaigne sur l'accoutumance – les rites et pratiques de la religion chrétienne faisant ici office de règle, celle-là même qui détermine l'accoutumance; « naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira », ajoute l'apologiste en complément de cette invitation à plier la machine : « abêtir » faisant ici référence, comme l'a interprété Étienne Gilson, de manière plausible, à la théorie cartésienne des animaux machines.¹⁷⁰ Et ce, dans la mesure où la soumission régulée de l'incrédule aux rites et pratiques est adressée au corps, et destinée à assujettir des mécanismes physiologiques communs aux hommes et aux animaux.

Sans doute le mécanisme constitue-t-il un moyen de soumettre les passions, au moment où celles-ci suscitent une perception des enjeux contraire à ce que la règle commande, par le libertin. En tant que moyen, toutefois, le mécanisme ne dispose d'aucune capacité incitative par lui-même, à l'endroit du libertin, et de la soumission de ses passions. Comme le révèle la lettre du fragment 418 des *Pensées*, le libertin craint précisément de s'abêtir – en d'autres termes, il rejette le moyen proposé par Pascal de conformer sa perception des enjeux du pari, à ce que la règle définit; et particulièrement, la nullité de la mise, qui fait du pari un jeu gratuit, dans les termes qu'on a mentionnés précédemment. Or, quant à faire accepter au libertin les suites de

¹⁷⁰ Étienne GILSON, « Le sens du terme 'abêtir' chez Blaise Pascal », in *Les idées et les lettres*, Paris : Vrin, 1932, pp. 263-274.

cette conversion mécanique – l’abêtissement – Pascal va mettre en œuvre un deuxième élément de stratégie. Celui-ci va consister à montrer, dudit abêtissement, qu’il est en fait désirable, et que l’agrément qui en découle justifie pleinement l’abandon des anciens plaisirs et passions interdisant l’accès au pari pour Dieu. Pour vaincre les réticences du libertin à soumettre mécaniquement ses passions et plaisirs aux rites et pratiques de la religion chrétienne, Pascal suggère donc fortement les nouveaux plaisirs que la conversion ne manquera pas de lui procurer; et – pour reprendre le vocable de T. Harrington – de diminuer l’utilité des anciens plaisirs, qui constituent proprement la mise du libertin : « plaisirs empestés », « gloire », « délices »; « mais n’en aurez-vous point d’autres? » demande l’apologiste. Quant aux avantages qu’apporte au libertin l’abêtissement, Pascal les dépeint dans les termes suivants : il sera « fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami, sincère, véritable. » Sans doute le libertin sacrifie-t-il la satisfaction de quelques passions particulières, par sa soumission mécanique aux rites et pratiques de la religion chrétienne. Cependant, il perçoit, dès cette vie, les avantages de la conversion, outre la promesse de la vie éternellement bienheureuse que figure le gain du pari. Le libertin mise, mais reçoit également, dans la perspective de recevoir plus au moment fatidique où se clôt le jeu – la mort – en un gain immédiat et distinct des béatitudes, dans lequel plusieurs interprètes ont reconnu un nouveau pari de Pascal.¹⁷¹ Relevons cependant que cette démarche de persuasion agit en fait comme un complément de la règle – et non comme son substitut : ce dont témoigne la conclusion apportée par Pascal à cette séquence d’ordre psychologique du fragment 418 des *Pensées*. Pascal écrit : « Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que à chaque pas que vous

¹⁷¹ Notamment J. JORDAN, *op. cit.*, p.24.

feriez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, et pour laquelle vous n'avez rien donné. » Rejoignant le pari proprement dit, cette séquence de persuasion y dispose donc le libertin, en réaffirmant la nullité de la mise – affirmation qui coïncide avec le rapport établi dans le cadre de la règle, entre la mise finie et le gain infini anéantissant la première.

Aussi les propositions pascaliennes du fragment 418 des *Pensées* présentent-elles, à travers le mécanisme, des éléments positifs, en vue de résorber la divergence entre la perception subjective des enjeux par le libertin et ce que la règle commande au sujet de ces mêmes enjeux – en l'occurrence, qu'il faut parier pour Dieu. Il convient de souligner qu'à la différence de la démonstration fondée sur la règle des partis, au terme de laquelle le libertin ne se convertissait pas, protestant de son impuissance à croire, Pascal envisage cette démarche psychologique comme un succès : le libertin s'écriant en effet : « Ô ce discours me transporte, me ravit, etc. ». Or, peut-on souscrire à cette conclusion pascalienne du fragment 418 des *Pensées*? La perception subjective des enjeux par le libertin, traitée dans le cadre de cette approche psychologique, le conduit-elle à accepter l'argument du pari – soit, à donner suite à la reconnaissance de la validité de l'argument, en se convertissant dans les faits? Relevons, à l'encontre de cette démarche psychologique, qu'elle n'est que partiellement déterminante, au sens de la rationalité. En effet, le mécanisme, qui constitue l'élément déterminant de cette approche psychologique, offre à la volonté un moyen de soumettre les passions, par le jeu de l'habitude; mais le mécanisme ne détermine pas la volonté elle-même. La volonté proteste au contraire, contre la

mécanisation des désirs – le libertin craint, comme on l’a vu de s’« abêtir ». Quant à faire accepter le mécanisme à la volonté – ou que celle-ci consente à « plier la machine » – Pascal ne dispose d’aucun moyen déterminant. L’apologiste se contente de suggérer les nouveaux plaisirs que la conversion procurera au libertin. À cet égard, la conclusion proposée par Pascal au terme de cette séquence psychologique – le succès du pari – ne s’impose nullement en nécessité. Relevons que la pensée pascalienne elle-même marque une évolution, ultérieurement au pari, contredisant cette conclusion initiale du fragment 418 des *Pensées* comme un « succès »; et généralisant cette incapacité de la raison à déterminer la perception subjective du libertin. Cette évolution au regard de la conclusion du fragment 418 des *Pensées* peut être observée, notamment, dans l’opuscule postérieur au pari, intitulé : *Réflexions sur la géométrie en général*, et qui recouvre les deux sections *De l’esprit géométrique*, et *De l’art de persuader*.¹⁷² La première section, *De l’esprit géométrique*, traite directement du problème soulevé par le pari, à savoir, celui de la conviction, et des moyens d’entraîner celle-ci avec certitude. Pascal s’attache particulièrement à démontrer « les vérités déjà trouvées et [à] les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible. »¹⁷³ Le moyen envisagé est encore celui de la géométrie – cette même géométrie dont les résultats peu probants avaient conduit, dans le cadre du pari, à l’adjonction de procédés psychologiques pour susciter l’adhésion. En l’espèce, la démonstration de Pascal touchant l’invincibilité des preuves, dans *De l’esprit géométrique*, consistera « en deux choses principalement : l’une, de n’employer

¹⁷² La plupart des commentateurs de Pascal (M. LE GUERN, L. LAFUMA) retiennent les dates de 1657-1658, comme étant celles de la composition des deux opuscules. M. LE GUERN date la composition du fragment 418 des *Pensées* de 1655, in *Pensées* (Folio), p. 600.

¹⁷³ Blaise PASCAL, *De l’esprit géométrique*, OC, p. 348.

aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues. »¹⁷⁴ Outre ce ressort commun de la preuve dans la géométrie, cette démonstration de l'opuscule *Réflexions sur la géométrie en général* prolonge également le pari sur cette conclusion essentielle : là où l'apologiste constatait l'incapacité de son argument géométrique à entraîner l'adhésion, en dépit de sa rigueur formelle, le savant tend à généraliser ce constat à l'ensemble de la géométrie, et à fournir des éléments d'explication relatifs à cet état similaires à ceux fournis au fragment 418 des *Pensées*. Ces éléments d'explication apparaissent notamment dans la deuxième section de l'opuscule, *De l'art de persuader*. Pascal souligne que la démarche de conviction initiée par l'entendement ne suffit pas à susciter l'adhésion. Et ce, dans la mesure où la plus ordinaire des entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme est celle de la volonté¹⁷⁵ – faiblement déterminée par le raisonnement, mais bien plus, par l'agrément et ses caprices changeants. De telle sorte que « les choses qu'on veut faire croire [...], bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en même temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus », se trouvent « en grand péril » de démontrer la vérité suivante : qu'une « âme impérieuse [...] suit par un choix honteux ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer. »¹⁷⁶ La deuxième section de l'opuscule prolonge ici le diagnostic posé par Pascal, relatif aux difficultés rencontrées par l'argument du fragment 418 des *Pensées* : « Apprenez que [votre impuissance à croire] vient de vos passions, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez. »

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 349.

¹⁷⁵ Blaise PASCAL, *De l'art de persuader*, OC, p. 355.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 355-356.

L'apologiste propose alors d'y remédier par des moyens adjuvants, d'ordre psychologique, propres à agréer la volonté du libertin en faveur du pari.

Cependant, la deuxième section de l'opuscule, *De l'art de persuader*, apporte quelques précisions touchant ce type de solution psychologique, et la portée réelle que Pascal leur accorde. Ces précisions conduisent à modérer l'affirmation pascalienne du succès du pari. Elles dénie aux solutions d'ordre psychologique, toute portée déterminante. Pascal, en effet, ne croit pas en la possibilité d'un « art d'agréer », pour servir d'adjuvant à la défaillance des moyens rationnels face aux passions. Pascal écrit : « la manière d'agréer [...] est bien sans comparaison plus difficile [que cet art de convaincre qui se tire des vérités de la géométrie]; aussi, si je n'en traite pas, c'est parce que [...] je m'y sens tellement disproportionné, que je crois la chose impossible. »¹⁷⁷ Pascal avance les raisons de cette disproportion : « [Celle-ci] vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables en chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent que de soi-même dans les divers temps. »¹⁷⁸ Incapable, de son propre aveu, de circonscrire cette diversité dans des règles, Pascal se propose donc de renoncer à ce type d'entreprise – ou de leur conférer un caractère déterminant. Non que Pascal n'entreprenne pas, occasionnellement, de recourir à la persuasion – comme en témoignent la rhétorique employée dans les *Pensées* et dans les *Provinciales*. Ce recours, toutefois, n'a pas pour référent une méthode, Pascal réservant celle-ci à la seule conviction : ainsi la deuxième section de l'opuscule réitère-t-elle, à la suite de ce renoncement à un art d'agréer, les éléments

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 356.

¹⁷⁸ *Ibid.*

formulés dans *De l'esprit géométrique* en vue d'initier à des preuves infaillibles entraînant une conviction certaine.

Au vu de ces éléments, une solution d'ordre rationnel permettant d'ajuster la perception subjective des enjeux par le libertin à ce que la règle commande semble exclue. Mais cette perception subjective des enjeux, irréductible selon les solutions psychologiques proposées – et donc, satisfaisante en ce qui touche l'explication de l'échec du pari – peut-elle figurer comme la justification exclusive de cet échec? Peut-on avancer au contraire un autre motif, touchant cet échec auprès de personnes qui ne rejettent pas explicitement les raisons avancées par Pascal en faveur de sa prémisse, ni la validité de l'argument? Sinon, tous ceux qui ne parieraient pas, ayant d'autre accepté ces raisons, pourraient être qualifiés d'irrationnels. Est-ce bien le cas? Notons d'emblée que cette question peut recevoir une extension plus large, que la simple occurrence du pari de Pascal – dans la mesure où celui-ci constitue proprement un argument, qui prétend à ce titre démontrer une chose, et en faveur duquel on a vu que des raisons pouvaient être avancées : ce qui vaut pour le pari vaut également pour des arguments du même type, pouvant prétendre à une telle acceptabilité. Or, l'explication psychologique peut-elle valoir systématiquement pour rendre compte de l'échec de tout argument bien formé – lorsque la validité ou les prémisses ne sont pas incriminées dans le refus? Le refus d'un argument peut-il être toujours imputé à la psychologie de celui auquel on le propose? N'existe-t-il pas des exemples contraires – tels que des arguments bien formés ou disposant de justifications raisonnables échouent, pour lesquels on ne peut faire valoir aucune explication d'ordre psychologique? Pour le cas où de tels exemples contraires

existeraient : fournissent-ils par leur nombre et leur importance la matière d'une hypothèse alternative à l'explication psychologique, qui rende compte de l'échec du pari? Et ce, de manière à pouvoir mettre cet échec sur le compte d'une difficulté rencontrée en général ou souvent par l'argumentation en philosophie, et non de ce motif psychologique seulement? C'est la possibilité d'une telle hypothèse seconde que nous nous proposons d'examiner à présent, objet de notre dernier développement.

IV) UNE LIMITE DE L'ARGUMENTATION PHILOSOPHIQUE DANS SA CAPACITÉ À EMPORTER L'ADHÉSION?

Aussi, cette explication psychologique de l'échec du pari peut-elle revêtir une valeur systématique? Nous proposons, dans le cadre de ce dernier développement, une hypothèse alternative, quoique non exclusive de ce motif psychologique, touchant l'échec du pari de Pascal : telle que cet échec pourrait être l'expression d'une difficulté plus générale de l'argumentation philosophique dans sa capacité à persuader. Afin de mieux cerner ce problème, sans doute convient-il d'en définir au préalable les termes – et premièrement, ce qui est compris ici sous le titre de philosophie. Aussi entendons-nous sous ce terme la discipline intellectuelle qui, à la recherche de la sagesse, se constitue comme une réflexion sur les questions ou les problèmes substantiels. Ce que l'on définit en l'espèce par « problème » consiste en une interrogation à l'endroit où le savoir issu des sciences de la nature ne permet pas de réponse; la philosophie ne traitant d'autre part, parmi ces problèmes, que les plus généraux – les plus fondamentaux : ou en d'autres termes, qui doivent être réglés les premiers, au terme d'un enchaînement de questions. Les questionnements sur le sens de la vie, la nature du réel, l'existence de Dieu et d'une vie après la mort peuvent

figurer au nombre de ces problèmes fondamentaux ou substantiels. La philosophie, cependant, ne se borne pas à cette dimension zététique ou de mise en question permanente dans le cadre d'une recherche; elle revêt également une dimension assertorique – au sens où elle tente aussi d'apporter des réponses à ces questionnements fondamentaux. Elle met en œuvre ces réponses sous la forme de démonstrations, de preuves ou d'arguments – en une démarche dans laquelle s'inscrit précisément le pari de Pascal. La preuve cartésienne de l'existence de Dieu ou ontologique, celle partant de la notion de causalité, la preuve selon le premier moteur d'Aristote constituent autant de tentatives des philosophes d'initier à des réponses qui visent à entraîner l'adhésion – au-delà de la fonction premièrement critique de la philosophie.

Or, c'est précisément lorsqu'elle tente de mettre en œuvre cette fonction assertorique que la philosophie rencontre – selon notre hypothèse – une difficulté : telle que l'argumentation philosophique ou, selon notre définition précédente, les arguments philosophiques importants ou fondamentaux, échouent à entraîner l'adhésion. Et ce, en dépit des raisons que l'on peut avancer en leur faveur (certains de ces arguments pouvant être bien formés), la psychologie ne permettant pas, d'autre part, de rendre compte de leur échec. Nous tenterons, à la lumière de l'ouvrage de Peter van Inwagen, *The problem of evil*, et plus particulièrement de son chapitre 3 intitulé « Philosophical failure » d'offrir quelques illustrations d'un tel échec. Nous nous interrogerons, en second lieu, sur la généralité de sa portée – ou si cet échec peut fournir de par cette généralité une telle hypothèse incriminant une difficulté de l'argumentation philosophique en général. Si tel est le cas, nous pourrions alors proposer cette

hypothèse en substitution de l'explication psychologique de l'échec du pari – ou du moins, à l'encontre de son caractère exclusif.

1) Des arguments bien formés qui n'emportent pas l'adhésion; un facteur psychologique inopérant.

Aussi, est-il possible d'attribuer l'échec du pari à d'autres motifs que la remise en cause de sa validité ou la psychologie de celui auquel on l'adresse ? Touchant le premier motif, on a vu que des raisons peuvent être avancées en faveur de l'argument, lui conférant le caractère d'une option raisonnable; que Pascal lui-même présente de telles raisons (en faveur de la prémisse du pari, notamment), dont il escompte un certain pouvoir de conviction. Ainsi la référence de Pascal est-elle « L'écriture et le reste », en réponse à la demande du libertin de voir « le dessous du jeu ». ¹⁷⁹ Pascal ne proposerait pas de tels moyens s'il envisageait leur innocuité complète ou leur caractère inacceptable pour le libertin : il apparaît d'ailleurs remarquable que le libertin présenté au fragment 418 des *Pensées* ne conteste pas les dits moyens. Aussi, d'où l'échec de l'argument provient-il? Pascal arguait d'un motif psychologique, tel que la perception subjective des enjeux par le libertin présenterait une distorsion avec ce que la règle commande. Mais ce motif peut-il valoir exclusivement? Une hypothèse alternative pourrait être proposée, mettant en lumière une difficulté de l'argumentation en philosophie touchant la capacité à emporter l'adhésion – selon les définitions de la philosophie, de problèmes fondamentaux et d'argument données dans le développement précédent. Un certain nombre d'arguments philosophiques importants, touchant l'existence de Dieu ou la nature du réel, par exemple, présentent une structure similaire à celle de l'argumentation du fragment 418 des *Pensées*. Ces

¹⁷⁹ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 418, OC, p. 551.

arguments partagent avec le pari cette caractéristique, sinon d'être bien formés, du moins, de disposer de raisons en leur faveur. Ainsi en est-il de la preuve de l'existence de Dieu, appelée « ontologique », ou encore, des arguments produits en faveur du nominalisme ou du réalisme. Or, selon P. van Inwagen au chapitre 3 de *The problem of evil*, aucun de ces arguments – et particulièrement les deux derniers, qu'il cite en exemple – n'emporte l'adhésion des publics auxquels on les soumet.¹⁸⁰ Et ce, y compris lorsqu'on présenterait ces arguments dans un cadre d'exposition idéal, tel celui que P. van Inwagen élabore à la manière d'une expérience de pensée dans l'ouvrage précité.¹⁸¹ Si la validité de tels arguments n'est pas remise en question par les différents publics considérés, la psychologie est-elle alors en cause dans ces échecs – solution que l'on avait avancée en premier lieu dans le cas du pari de Pascal? Or, contrairement au pari de Pascal où la représentation subjective de l'avantage pouvait affecter le choix rationnel, les avantages respectifs du nominalisme et du réalisme apparaissent fort lointains et de peu d'incidence immédiate dans le domaine pratique. Alors que la validité des arguments en faveur du réalisme ou du nominalisme n'est pas remise en cause par les différents interlocuteurs, et que l'on ne peut, d'autre part, invoquer de motif psychologique : telle difficulté rencontrée par le réalisme ou le nominalisme touchant la conviction ne dénote-t-elle pas un problème plus général de l'argumentation philosophique – et dont l'échec du pari de Pascal serait une autre expression?

L'on pourrait arguer toutefois, à l'encontre de cette hypothèse alternative à l'explication psychologique, que l'échec de tels arguments pourrait être lié à une

¹⁸⁰ Peter VAN INWAGEN, *The problem of evil*. Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 45.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 41-43; p. 44.

forme de prévention; ou, en d'autres termes, à un refus d'adopter des arguments dont la validité pourrait être démentie par la suite, de nouvelles objections pouvant survenir. Le refus ou la réserve à l'égard des arguments philosophiques bien formés pourraient être dus à l'application d'un principe de précaution sous-jacent. Une telle explication pourrait n'être pas entièrement satisfaisante toutefois – dans la mesure où un tel principe de précaution n'est pas toujours possible ni souhaitable. Et ce, dans le domaine pratique en particulier, alors que l'urgence nous enjoint de prendre des décisions fondées sur les vérités dont nous disposons – fussent-elles provisoires ou partielles. On ne saurait donc expliquer l'échec du pari de Pascal par un tel principe de précaution, dans la mesure où l'argument vise à initier une décision dans un domaine qui l'exclut – soit, le domaine pratique.

Sans doute l'échec des arguments en faveur du nominalisme et du réalisme, alors qu'on ne peut incriminer ni la validité, ni de facteur psychologique, permet de formuler telle hypothèse d'une difficulté de l'argumentation philosophique touchant la conviction. Ces exemples suffisent-ils à nourrir ladite hypothèse, toutefois, soit, à lui donner une portée suffisamment générale pour l'appliquer au cas du pari de Pascal ?

2) L'hypothèse d'un problème général de l'argumentation philosophique touchant la conviction.

Lors, peut-on généraliser cette difficulté remarquée au sujet de la capacité à susciter l'adhésion du réalisme et du nominalisme, et l'élever au rang d'une hypothèse touchant l'argumentation philosophique en général – incluant, dès lors, le pari de Pascal? Il semble qu'une telle généralisation puisse être défendue, lorsqu'on

l'inscrirait dans une perspective historique – à l'instar de P. van Inwagen dans *The problem of evil*. Celui-ci remarque que nombre d'arguments philosophiques ont été exposés dans des conditions similaires à celles du critère d'exposition idéal qu'il édicte, sans avoir obtenu une adhésion durable ou suscité un quelconque consensus.¹⁸² D'autres auteurs ont encore souligné un tel défaut de consensus, pour le profit de cette hypothèse relative à la difficulté des arguments philosophiques à emporter l'adhésion – parmi lesquels, des arguments « bien formés » ou pour lesquels de bonnes raisons peuvent être avancées : on peut citer, à titre d'exemple, la preuve de l'existence de Dieu dite « ontologique », telle que Descartes la présente dans Troisième des *Méditations métaphysiques*. Preuve qui, pour ne pas recevoir le contreseing de l'expérience, ne persuaderait pas un kantien à l'image de Lachelier; mais qui dispose en sa faveur d'une certaine cohérence logique. Cette absence de consensus relatif aux arguments philosophiques était déjà signalée par Pascal d'après Montaigne – ou plus précisément, l'inflation de thèses philosophiques contradictoires, préjudiciable à la philosophie dans sa dimension assertorique;¹⁸³ en une confusion, qui fournissait à Descartes des armes contre la philosophie de son temps¹⁸⁴ – espérant y mettre fin par la définition d'une « nouvelle philosophie » elle-même peu persuasive. Il semble donc que cette hypothèse puisse prendre appui sur un nombre d'exemple suffisamment grand, et rendre compte efficacement de l'échec du pari de Pascal – outre les motifs psychologiques que l'on peut avancer pour expliquer ledit échec.

¹⁸² *Ibid.*, p. 52.

¹⁸³ Blaise PASCAL, *Pensées*, fragment 479, OC, p. 562.

¹⁸⁴ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, AT, VI. Paris, Vrin, 1965, p. 8.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

1. Œuvres de Pascal

Œuvres Complètes. Préface d'Henri GOUHIER, présentation et notes de Louis LAFUMA, Paris : Le Seuil (coll. « L'intégrale »), 1963.

Œuvres Complètes. Texte établi, présenté et annoté par Jean MESNARD. Paris, Desclée de Brouwer, 4 vol. parus; t.1 : 1964, t.2 : 1970, t.3 : 1991, t.4 : 1992.

Pensées. Édition paléographique des manuscrits originaux conservés à la Bibliothèque Nationale (N° 9202 du fonds français), établie, présentée et annotée par Zacharie TOURNEUR, Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1942.

Pensées. Édition établie d'après la Copie de référence de Gilberte Pascal. Texte établi, annoté et présenté par Philippe SELLIER, Paris : Bordas, 1991 [édition mise à jour : 1993]

Pensées. Édition présentée, établie et annotée par Michel LE GUERN, Paris : Gallimard (coll. « Folio »), 2004 [1977]

Pensées. Édition présentée et traduite par Roger ARIEW, Indianapolis : Hackett Pub. Co., 2005.

Les Provinciales. Édition présentée, établie et annotée par Michel LE GUERN, Paris : Gallimard (coll. « Folio »), 1987.

Entretien avec M. de Sacy. Original inédit présenté par Pascale MENGOTTI et Jean MESNARD, Paris : Desclée de Brouwer (coll. « Les Carnets DDB »), 1994.

2. Commentaires de l'œuvre de Pascal

AMOUDRU (Bernard), *Des pascalins aux pascalisants. La vie posthume des Pensées*, Paris : Bloud et Gay, 1936.

ARMOUR (Leslie), « *Infini Rien* ». *Pascal's Wager and the Human Paradox*, Carbondale and Edwardsville : Southern Illinois University Press, 1993.

BAUDIN (Émile), *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*. Vol. 1 : « Sa philosophie critique. Pascal et Descartes. » Vol. 2/1 et 2/2 : « Sa philosophie

morale. Pascal, les libertins et les jansénistes. » Vol. 3 : « Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral. » Neuchâtel : Éd. de la Baconnière (coll. « Être et penser. Cahiers de philosophie, Dix-neuvième Cahier »), 1946.

BÉGUIN (Albert), *Pascal par lui-même*, Paris : Le Seuil (coll. « Écrivains de toujours »), 1952.

BOUCHILLOUX (Hélène), *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Paris : Klincksieck (coll. « Port Royal »), 1995.

BRAS (Gérard) et CLÉRO (Jean-Pierre), *Pascal. Figures de l'imagination*, Paris : PUF (coll. « philosophies »), 1994.

BRUNSCHVICG (Léon), *Pascal et Descartes lecteurs de Montaigne*. Préface de Thierry LETERRE, Paris : Pocket (coll. « Agora. Les classiques »), 1995.

- *Blaise Pascal*. Avertissement de Geneviève LEWIS, Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire philosophique »), 1953.

CARGILE (James), « Pascal's Wager », in : *Philosophy*, vol. 41, n°157 (juillet 1966), Cambridge University Press. Royal Institute of Philosophy.

CARRAUD (Vincent), *Pascal et la philosophie*, Paris : PUF (coll. « Épiméthée »), 1992.

CHEVALIER (Jacques), *Pascal*, London : Sheed & Ward, 1933. Traduction de Lilian A. CLARE.

CHEVALLEY (Catherine), *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris : PUF (coll. « philosophies »), 1995.

CLÉRO (Jean-Pierre), *Les raisons de la fiction. Les philosophes et les mathématiques*, Paris : Armand Collin (coll. « U »), 2004.

COUMET (Ernest), « Pascal : définitions de nom et géométrie », in : *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976, Paris : PUF, 1976.

DAVIDSON (Hugh), *Blaise Pascal*, Boston : Twayne Publishers (coll. « Twayne's World Authors Series »), 1983.

- « Le pluralisme méthodologique chez Pascal », in : *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand. 10-13 juin 1976, Paris : PUF, 1976.

DEMAN (Thomas), article « probabilisme », in : *Dictionnaire de théologie catholique*, t.XIII, Paris VI : Letouzay et Ané, 1936.

DESCOTES (Dominique), *L'argumentation chez Pascal*, Paris : PUF (coll. « Écrivains »), 1993.

EHRARD (Jean), « Pascal au siècle des lumières », in : *Pascal présent. 1662-1962*, Clermont-Ferrand : G. de Bussac (coll. « Écrivains d'Auvergne »), 2^e édition, 1962.

FERREYROLLES (Gérard), *Pascal et la raison du politique*, Paris : PUF (coll. « Épiméthée »), 1984.

- *Blaise Pascal. Les Provinciales*, Paris : PUF (coll. « Études littéraires »), 1984.

- *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*. Préface de Jean MESNARD, Paris : Honoré Champion éditeur (coll. « lumière classique »), 1995.

FORCE (Pierre), *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1989.

FRANCIS (Raymond), *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942*, Paris : Nizet, 1959.

GILSON (Étienne), « Le sens du terme 'abêtir' chez Blaise Pascal », in : *Les idées et les lettres*, Paris : Vrin, 1932, pp. 263-274.

GOLDMANN (Lucien), *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris : Gallimard (coll. « Tel »), 1959.

GOLLIET (Pierre), « Théologie de la foi et méthode apologétique dans les Pensées », in : *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976, Paris : PUF, 1976.

GOUHIER (Henri), *Blaise Pascal, Commentaires*. 3^e éd. mise à jour [1^{ère} éd. 1966], Paris : Vrin (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1984.

- *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*. Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1986.

- « Pascal et les humanismes de son temps », in : *Pascal présent. 1662-1962*, Clermont-Ferrand : G. de Bussac (coll. « Écrivains d'Auvergne »), 2^e édition, 1962.

GRISSELLE (Eugène), *Pascal et les Pascalins*. Extrait de la Revue de Fribourg, Fribourg : Imprimerie de l'œuvre de saint Paul, 1908.

GUARDINI (Romano), *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*. Traduit par H. ENGELMANN et R. GIVORD, Paris : Le Seuil, 1953.

HACKING (Ian), *The emergence of probability : a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, London; New York: Cambridge University Press, 1975.

HARRINGTON (Thomas More), *Pascal philosophe : une étude unitaire de la pensée de Pascal*, Paris : SEDES-CDU réunis, 1982.

- « Le paradoxe du pari de Pascal », in : *Travaux récents sur le XVIIe siècle*. Actes du 8^e Colloque de Marseille (janvier 1978) organisé par le CMR 17. Ouvrage publié avec le concours du CNL.

JANSSENS (Edgard), *La philosophie et l'Apologétique de Pascal*. Louvain: Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie, 1906.

JORDAN (Jeffrey), *Pascal's Wager. Pragmatic arguments and Belief in God*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

KIM (Hyung-Kil), *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Préface d'Antony Mc KENNA, Paris : Nizet, 1992.

LACHELIER (Jules), « Notes sur le pari de Pascal », in : *Œuvres de Jules Lachelier*, Paris : Alcan, 1933.

LAFUMA (Louis), *Recherches pascaliennes*. Préface d'Albert BÉGUIN, Paris : Delmas, 1948.

- *Histoire des Pensées de Pascal*, Paris : Éd. Du Luxembourg, 1954.

LACOMBE (Roger Étienne), *L'Apologétique de Pascal*, Paris : PUF, 1958.

LAPORTE (Jean), *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris : Elzevir (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1950.

LAZZERI (Christian), *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris : PUF (coll. « Philosophies d'aujourd'hui »), 1993.

LE GUERN (Michel), *Pascal et Descartes*, Paris : Nizet, 1971.

LE GUERN (Michel et Marie-Rose), *Les Pensées de Pascal, de l'anthropologie à la théologie*. Paris : Larousse, 1972.

LØNNING (Per), *Cet effrayant pari. Une « pensée » pascaliennne et ses critiques*, Paris : Vrin (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1980. Ouvrage publié avec le concours du Norges Almenvitenskapelige Forskningsråd.

MARION (Jean-Luc), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF (coll. « Épiméthée »), 1986.

MESNARD (Jean), *Les Pensées de Pascal*, Paris : SEDES et CDU réunis, 1976.

Mc KENNA (Antony), « Huet et Pascal », in : *XVIIe siècle*, 147, 1985.

- « L'argument Infini-rien », in : *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976, Paris : PUF, 1976.

MOROT-SIR (Édouard), *La raison et la grâce selon Pascal*, Paris : PUF (coll. « Écrivains »), 1996.

- *La métaphysique de Pascal*, Paris : PUF (coll. « SUP »), 1973.

ORCIBAL (Jean), « Le fragment infini-rien et ses sources », in : *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*. Les cahiers de Royaumont, philosophie n°1, Paris : Les éditions de minuit, 1956.

ORE (Oystein), « Pascal and the invention of probability theory », in : *The American Mathematical Monthly*, Menasha, Wis., and Buffalo, N. Y., 1960, vol. 67.

PINTARD (René), « Pascal et les libertins », in : *Pascal présent. 1662-1962*, Clermont-Ferrand : G. de Bussac (coll. « Écrivains d'Auvergne »), 2^e édition, 1962.

PLAINEMAISON (Jacques), « La méthode géométrique contre la doctrine des équivoques dans les *Provinciales* », in : *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976, Paris : PUF, 1976.

PRIGENT (Jean), « Pascal : pyrrhonien, géomètre, chrétien », in : *Pascal présent. 1662-1962*, Clermont-Ferrand : G. de Bussac (coll. « Écrivains d'Auvergne »), 2^e édition, 1962.

RUSSIER (Jeanne), *La foi selon Pascal. Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la foi*, Paris : PUF (coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine »), 1949. 2 vol.

SAKA (Paul), « Pascal's Wager and the Many-God's objection », in : *Religious studies*, 37 (2001).

SELLIER (Philippe), *Pascal et saint Augustin*, Paris : Albin Michel (coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité »), 1995.

SÈVE (Bernard), « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà? », in : *Pascal. Qu'est-ce que la vérité?* Coordonné par Martine PÉCHARMAN, Paris : PUF (coll.

« Débats philosophiques »), 2000.

SHIOKAWA (Tetsuya), *Pascal et les miracles*. Paris, Nizet, 1977.

THIROUIN (Laurent), *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Préface de Jean MESNARD, Paris : Vrin (Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1991.

THOMAS (Jean-François), *Les caractères de la démonstration dans l'Apologie pascalienne. Essai sur la méthode de démonstration, plus exactement de persuasion, voire même de révélation dans l'Apologie pascalienne*. Paris : Nizet et Bastard, 1942.

TOCANNE (Bernard), « Flottements méthodologiques chez Pascal », in : *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976, Paris : PUF, 1976.

VAN KONIJNENBURG (Johanna Theodora), *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, Bruxelles : M. Hayez, 1932.

3. Autres ouvrages consultés.

ARISTOTE, *Métaphysique*. Introduction, notes et index par Jean TRICOT. Paris : Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1986. 2 vol.

AUGUSTIN (saint), *Œuvres, I. Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*. Édition publiée sous la direction de Lucien JERPHAGNON, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1998.

- *Œuvres, II. La Cité de Dieu*. Édition publiée sous la direction de Lucien JERPHAGNON, Paris : Gallimard, (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2000.

ARNAULD (Antoine) et NICOLE (Pierre), *La logique ou l'art de penser*. Notes et postface de Charles Jourdain. Paris : Gallimard (coll. « Tel »), 1992.

BAYLE (Pierre), *Dictionnaire historique et critique*, article « Pascal ». Rotterdam : R. Lees, 1697.

BUSSON (Henri), *La religion des classiques (1660-1685)*. Paris : PUF (coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine »), 1948.

CHARLES-DAUBERT (Françoise), *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*. Paris : PUF (coll. « philosophies »), 1998.

CONCHE (Marcel), *Montaigne et la philosophie*. Paris : Éditions de Mégare, 1992 (Deuxième édition).

DESCARTES (René), *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY. Paris : Vrin, 1996 [1965]. Publié avec le concours du CNL. 11 vol.

- *Œuvres et lettres de Descartes*. Textes présentés par André BRIDOUX. Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1953.

DU TERTRE (Rodolphe), *Entretiens sur la Religion*. Paris : Clousier, 1743.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, Livres I à IV. *Manuel*, in *Les stoïciens* (vol. II). Textes traduits par Émile BRÉHIER. Édités sous la direction de Pierre-Maxime SCHUHL, Paris : Gallimard (coll. « Tel »), 1962.

GRANGER (Gilles-Gaston), « Le paradoxe de Saint-Pétersbourg », in : *Le jeu au XVIIIe siècle*. Aix-en-Provence, ÉDISUD, 1976.

HUNTER (Graeme), « Kant and the ontological argument », in : *Proceedings of the sixth international Kant Congress*, Vol. II/2: Group Sessions Sections C through J, Washington, D. C.: ed. G. Funke and T. M. Seebohm, 1989.

KAUFMANN (Walter), *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton : Princeton University Press, 1978.

KNEE, (Philip), *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. « Les collections de la République des Lettres »), 2003.

LAGRÉE (Jacqueline), *La religion naturelle*. Paris : PUF (coll. « philosophies »), 1991.

MARTIN (Michael), *Atheism : A philosophical Justification*, Philadelphia : Temple University Press, 1990.

MERSENNE (Marin), *L'impiété des déistes*. Édition et annotation par Dominique DESCOTES, Paris : Honoré Champion éditeur (coll. « Sources classiques »), 2005.

- *L'usage de la raison*. Texte revu par Claudio BUCCOLINI, Paris : Fayard (coll. « Corpus des œuvres philosophiques en langue française »), 2002.

MONTAIGNE (Michel de), *Les Essais*. Édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux. Par Pierre Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche. Paris : PUF (coll. « Quadriges »), 2004.

PINTARD (René), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Genève-Paris : Slatkine, 1983.

SAINTE-BEUVE (Charles Augustin), *Port-Royal*. Présentation de Philippe SELLIER, Paris : Laffont (coll. « Bouquins »), 2004, 2 vol.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*. Introduction, traduction et commentaires par Pierre PELLEGRIN. Paris : Le Seuil (coll. « Essais »), 1997.

SILHON (Jean de), *Les deux vérités*. Texte revu par Jean-Robert ARMOGATHE, Paris : Fayard (coll. « Corpus des œuvres philosophiques en langue française »), 1991.

TODHUNTER (Isaac), *A history of the mathematical theory of probability from the time of Pascal to that of Laplace*, Cambridge and London : Macmillan and Co., 1865.

VAN INWAGEN (Peter), *The problem of evil*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

VILLARS (Abbé de), *Traité de la délicatesse*, 1671. 5^e dialogue réédité, introduit et annoté par Dominique DESCOTES, *La première critique des Pensées*, Lyon : Éditions du CNRS, 1980.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*. Avec le texte complet des remarques sur les Pensées de Pascal. Introduction, notes, choix de variantes et rapprochements par Raymond Naves. Paris : Garnier, 1964.

- *Treatise on tolerance*. Traduction de Brian MASTERS. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.