

PASCAL DEVANT LE DOUTE HYPERBOLIQUE DE DESCARTES

par Geneviève RODIS-LEWIS

Dans le petit volume de 1670, le chapitre 21, sur les « contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité... », commence par la Pensée 434 dans la numérotation de Brunschvicg, 131 de l'édition Lafuma. Elle oppose pyrrhoniens et dogmatistes ; les éditeurs de Port-Royal y ajoutent une brève introduction, qui dégage la mise en question de la lumière naturelle (1), mais affaiblit le véritable combat que présente Pascal, entre « les principales forces des pyrrhoniens » (le texte de Port-Royal remplace « forces » par « raisons ») et « l'unique fort des dogmatistes » ; « voilà la guerre ouverte entre les hommes », « voilà les principales forces de part et d'autre », reprend Pascal, en répétant : « je laisse les moindres ». Pour les pyrrhoniens donc, ces forces sont : « Que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en (ce) que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, 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 ». A quoi Pascal ajoute « que personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort ». En regard, « l'unique fort des dogmatistes... est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels. Contre quoi les pyrrhoniens opposent en un mot l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature ; à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure ».

De fait, l'opposition du scepticisme (il semble qu'il faille prendre pyrrhonisme en ce sens large) et du dogmatisme est aussi ancienne que la philosophie ; et au temps de Platon, les arguments des erreurs des sens, de la folie et du rêve sont déjà

(1) *Pensées*, 1670, p. 159 sq. : l'homme « fait pour connaître la vérité... s'éblouit » ; les deux sectes des pyrrhoniens et dogmatistes ont « des raisons si peu vraisemblables » (ce qui atténue par avance la vigueur des arguments rapportés par Pascal) qu'elles « augmentent la confusion et l'embarras de l'homme, lorsqu'il n'a point d'autre lumière que celle qu'il trouve dans sa nature ».

si « remâchés », comme dit Descartes (2), que le *Théétète* les évoque allusivement. Pourtant, pour la révocation en doute des principes qui nous paraissent les plus évidents, tant que nous ignorons si nous ne sommes pas le jouet du hasard, ou, pis, d'un être supérieur et méchant, on s'accorde généralement à reconnaître l'écho direct de la première Méditation de Descartes (3). Le doute cartésien est, dès le départ, hyperbolique, puisqu'il récuse comme absolument faux tout ce qui contient le moindre soupçon d'incertitude ; mais c'est à cette hyperbole extrême qui ébranle jusqu'à l'évidence, d'abord identifiée à l'indubitable, que nous nous attacherons ici. Pour Descartes, c'est le moyen de restaurer une indubitabilité parfaite, fondée dans l'Absolu divin, source de toute vérité. Chez Pascal, ce doute est porté à l'actif du camp pyrrhonien, sans référence au cheminement par lequel Descartes le retourne au profit du dogmatisme. La continuité de l'ordre des raisons fait place à une option antithétique : « il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme » (4). Cet éclatement de la démarche cartésienne, qui réduit l'argument le plus original du philosophe à la tradition sceptique, sera pour nous l'occasion de réfléchir sur les points de rencontre et l'opposition finale entre Descartes et Pascal.

Mais pour bien préciser la portée de ce fragment, par rapport à l'ensemble de l'apologie pascalienne, il nous faut auparavant examiner le problème historique soulevé par la parenté entre le début de cette Pensée 434 et un passage de l'Entretien avec M. de Sacy : vers la fin de l'exposé sur Montaigne, après avoir rappelé nos multiples incertitudes sur la nature de l'âme, sa destinée, les notions premières de temps, espace, mouvement, bien, mal, etc., le texte se demande « si nous avons en nous les principes du vrai », et si nos « axiomes ou notions communes... sont conformes à la vérité essentielle. Et puisque nous

(2) Réponses aux 2^e Objections sur les Méditations, éd. Adam-Tannery (= A.T.), IX, 103 : ayant vu plusieurs livres des sceptiques et académiciens, Descartes avoue « quelque dégoût » quand « je remâchais une viande si commune ». Cf. *Théétète*, 158 b-d, sur la controverse, bien des fois entendue, touchant la confusion du rêve et de la veille.

(3) Cf. sur cette Pensée, les notes des éd. Brunschvicg, Tourneur, etc. ; R.E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal*, p. 124-125 ; E. Baudin, *Etudes philosophiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, I. *Pascal et Descartes*, p. 83, tous se référant au malin génie de Descartes. Mais Baudin trouve que Pascal « ne s'attarde pas à Descartes et à son doute artificiel », et « se tourne résolument vers Montaigne et les vrais douteurs » (*ib.*, p. 81).

(4) Ed. Brunschvicg, minor (= Br.m.), n^o 434, p. 530. « Qui pensera demeurer neutre, ajoute Pascal, sera pyrrhonien par excellence ».

ne savons que par la seule foi qu'un Etre tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura, sans cette lumière, si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains, ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire ? » (5). Le problème naît de ce que ces considérations semblent ici provenir directement de Montaigne. Un historien de Descartes s'y est trompé, en les ajoutant à une série de rapprochements entre Montaigne et les écrits cartésiens, mais avec pour référence cet *Entretien* (6). Car on chercherait vainement dans les *Essais* une allusion à la tromperie par un être supérieur. L'hypothèse apparaîtrait pourtant dans la tradition sceptique : elle prolonge les arguments de la folie et du rêve, puisque chez les Anciens l'enthousiasme, ou possession divine, est une forme du délire, et que les dieux envoient aussi des songes. Platon, dans sa critique des impiétés de la mythologie, s'élève contre l'idée que Dieu peut « comme un magicien, par une insidieuse machination, nous abuser et faire apparaître de lui des images illusoires », et il affirme que « Dieu est absolument simple et véracé » (7). Cependant les stoïciens supposent que Dieu, pour exercer notre liberté, nous tenterait avec des représentations fausses, auxquelles nous donnerions notre assentiment par faiblesse (8) : de là, les néo-académiciens forgent un argument *ad hominem* qui fait s'évanouir, selon le procédé du sorite, toute différence perceptible entre l'illusoire et l'évidence, dès lors qu'« un dieu... peut rendre probables » (c'est-à-dire capables de provoquer l'assentiment) « des représentations fausses » (9). « Qui vous accorderait, réplique Antiochus, que tout est possible à Dieu, ou qu'il fera tout ce qui lui est possible ? » (10). La question est donc posée du lien entre divinité, toute-puissance, et volonté de tromper

(5) Br.m., p. 154.

(6) R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, appendice sur Montaigne et Descartes, p. 333. H. Gouhier note que Pascal « ne semble pas avoir trouvé Descartes « inutile » là où il se montrait « incertain », et la première Méditation, y compris le « démon méchant », fera partie des préliminaires pyrrhoniens de l'apologétique », *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 71, avec référence au fragment 434 et à l'*Entretien avec M. de Sacy*.

(7) Plutarque, III, 380 d et 382 d : « ...véracé dans son action et en paroles. Lui-même est immuable, et ne trompe pas les autres, ni par des représentations imaginaires, ni par des mots ou des signes, soit dans la veille, soit en rêve ».

(8) Plutarque, *Contradiction des stoïciens*, ch. 47, *Les stoïciens*, La Pléiade, p. 133-134.

(9) Cicéron, *Premiers Académiques*. II. XV, 47, *ib.*, p. 209.

(10) *Ib.*, XVI, 50, p. 210.

ou véracité. Mais la tromperie ne porterait que sur des représentations *sensibles*, et non sur la vérité des principes. Et même si Pascal avait pensé à ces amorces du doute le plus hyperbolique (ce qui semble peu probable), combien plus valablement que pour le *Cogito* augustinien aurait-il pu dire que c'était là une suggestion rapide, écrite « à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue » (11). C'est au contraire une hypothèse très structurée qu'il présente, comme Descartes, pour subordonner la validité de notre lumière naturelle à la question de notre origine. Chez les deux penseurs, il y a trois solutions possibles: Dieu, le destin ou le hasard (Pascal dit: « à l'aventure »), ou le *genius malignus*, que Pascal traduit par « démon méchant » (12). Il faut noter que, pour le premier cas, Pascal ne mentionne pas l'éventualité d'un Dieu *trompeur* : seule est retenue sa bonté, révélée par la foi. Descartes, en cette phase hypercritique, laisse la foi entre parenthèses, en distinguant la spéculation et la vie, réglée par la fidélité aux opinions généralement admises. Cependant le Dieu tout puissant et trompeur ne peut être pensé que confusément, avant d'avoir examiné l'idée du vrai Dieu. Et l'opinion, elle aussi précritique, qui le « dit souverainement bon », nous gêne pour le penser trompeur. C'est pourquoi Descartes avance deux autres hypothèses. L'athéisme entraîne une incertitude relative : « d'autant moins puissant sera l'auteur » attribué « à mon origine, d'autant plus sera-t-il *probable* que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours » (13) : nos principes sont alors « incertains », reprend Pascal. Aussi, tant pour le croyant qui répugne à concevoir le bon Dieu comme trompeur, que pour l'athée qui le récuse, Descartes invoque le malin génie, cette transposition métaphysique d'une fiction dramatique courante dans le théâtre baroque, qui renouvelle le risque

(11) *De l'esprit géométrique*, Br.m., p. 193, à propos du *Gogito* de S. Augustin, opposé à celui de Descartes, « qui prouve la distinction des natures matérielles et spirituelles », et prétend « en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière ».

(12) Pensée 434 ; « un être faux et méchant », dit l'*Entretien*. Celui-ci atténue le raccourci de la Pensée (« si l'homme est *créé* par un Dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure »), en réservant à « l'Être tout bon » le terme de création (« en nous créant pour connaître la vérité »), les deux autres hypothèses (« étant *formés* à l'aventure... formés par un être faux... ») reprenant l'ordre de la première Méditation.

(13) Méd. 1 ; A.T. IX, 17 (et 16 pour Dieu dit « bon »).

d'un rêve généralisé (14). A la différence de Pascal, Descartes ne dit pas que le malin génie nous a créés : il suffit qu'il soit beaucoup plus puissant que nous et « mauvais », pour que soit suspectée de fausseté radicale ma faculté naturelle de discerner le vrai : nos principes les plus évidents seront « faux », dit Pascal. Malgré ces quelques nuances, la pensée de Pascal est donc assez proche de la triple hypothèse cartésienne pour que celle-ci en soit nettement la source.

Suffit-il alors de dire du fragment 434, comme Pierre Courcelle dans son édition critique de *l'Entretien avec M. de Sacy* : « l'hypothèse du démon méchant ne peut être présentée ici comme pyrrhonienne (alors qu'elle est cartésienne), que parce qu'elle semblait dans ce recueil placée dans la bouche de Montaigne » (15), ce qui semble une curieuse justification. Le fragment y est considéré en effet comme préparant l'Entretien : ce sont, dit Courcelle, des « notes personnelles concises, hâtives, à peine rédigées, nullement destinées à la publicité. Songeons que vingt lignes de l'Entretien placent du Descartes dans la bouche de Montaigne ! » (16). Sommes-nous réduits à admettre, au prix d'un point d'exclamation, cette rapide annexion de Descartes au profit de Montaigne ? On sait que Fontaine utilisait dans ses rédactions des documents de provenance diverse. Or, il y a trois hypothèses possibles sur la relation entre l'Entretien et le fragment 434, comme le suggérait rapidement Jeanne Russier (en 1949). Ou celui-ci est écrit « non en vue de l'apologie, mais dès 1655 pour cet entretien » ; (c'est la solution reprise par Courcelle, et adoptée par Henri Gouhier) (17). Ou Pascal l'a rédigé « après coup, mais toujours par rapport à cet entretien... Ou bien, se demandait-elle, est-ce Fontaine, qui, pour donner

(14) Méd. 1 ; A.T. IX, 17-18 : « je penserai que... toutes les choses... que nous voyons ne sont que des illusions et des tromperies ». J. Russier, *La foi selon Pascal*, t. I, p. 46, note que « dans le fragment 434 des *Pensées*, la considération du rêve fait suite à celle du malin génie », sans qu'il y ait « une méditation méthodique et progressive sur les motifs du doute... L'expérience du rêve » donne corps pour l'imagination « à l'hypothèse du malin génie ».

(15) P. Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes*, p. 138.

(16) *Ib.*, p. 166.

(17) *Blaise Pascal. Commentaires*, p. 67 sq., admettant que Fontaine a utilisé « un texte méthodiquement préparé » par Pascal (p. 82), avec en vue « une nouvelle apologétique » (p. 90-98), Pascal prenant l'initiative de faire porter l'antithèse philosophique sur Epictète et Montaigne : Descartes n'est pas nommé, « et même ce qui vient de lui, l'hypothèse du Dieu trompeur, paraîtra sortir des *Essais* » (p. 85).

de cette conversation un récit fidèle à la pensée de Pascal, et à son mode d'expression, aurait quelquefois, parmi les notes de l'apologie trouvées plus tard dans les papiers du défunt, puisé à celles qui décrivaient la faiblesse de l'esprit humain et évoquaient le pyrrhonisme ? » (18).

Ce renversement chronologique me paraît avoir le double avantage de supprimer la question de la référence à Montaigne pour l'argument du méchant démon, et de donner à l'éventualité que nos principes soient faux ou incertains une fonction originale dans le mouvement de l'apologie, où l'antithèse pyrrhonisme-dogmatisme prend toute son ampleur, au lieu de se limiter aux lectures préparatoires que sont Montaigne et Epictète. Or la distinction nette de la Pensée entre « les principales forces des pyrrhoniens » et « les moindres » (que Pascal « laisse » ici de côté) se comprend bien mieux si Montaigne n'est pas en cause dans le premier cas (du moins pour la fausseté des principes, sinon pour l'argument du rêve, qui se retrouve partout). Car « les moindres, comme les discours que font les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs, du pays », etc., sont tout ce que développe complaisamment Montaigne : « on n'a qu'à voir leurs livres », dit ici Pascal (19). La mise en question des principes se situerait ainsi à un plan plus profond que le bilan des *Essais* : Descartes prend le relais, où Montaigne se contentait de dire qu' « en la géométrie, qui pense avoir gagné le haut point de la certitude parmi les sciences, il se trouve des démonstrations inévitables, subvertissant la vérité de l'expérience » (20). Avec l'hypothèse de la tromperie, c'est l'évidence même de la lumière naturelle qui fait problème. En outre, la question s'insère bien dans le développement propre de l'apologie, dont les deux chapitres « grandeur » et « contrariétés » (à suivre l'ordre de la copie) (21), s'enchaînent étroitement, et engagent à plusieurs reprises la confrontation avec Descartes, sans qu'il soit nommé. Le chapitre « Grandeur »,

(18) *La foi selon Pascal*, t. I, p. 42. Mais selon J. Russier, Fontaine y aurait trouvé « la meilleure expression des idées exposées devant lui au sujet de Montaigne » : elle ne soulève pas alors la question de l'insertion d'un développement propre à Descartes, tout en le confrontant directement, un peu plus loin, avec Pascal : tous deux « aboutissent... à la même hypothèse, celle du malin génie » (p. 44).

(19) *Pensée* 434, Br. m., p. 259-530.

(20) *Essais*, II, 12, cité par Courcelle, *L'Entretien...*, p. 32.

(21) Ed. paléographique Tourneur, p. 194-198 (grandeur), 198-205 (contrariétés : 199-203 pour le fragment Br. 434), éd. de Cluny, Tourneur-Anzieu, t. I, p. 69-73, 74-87, dont p. 78-85, même fragment.

presque au début, comporte une pensée « contre le pyrrhonisme » (Br. 392), sur les choses connues d'elles-mêmes, qu'on ne peut définir sans les obscurcir, thème qu'on retrouve presque textuellement chez Descartes (22). Suit le fragment sur la connaissance de la vérité « par le cœur » (Br. 282), la religion, fondée sur « le raisonnement » n'étant « qu'humaine et incertaine pour le salut », accusation qui caractérisera l'opposition de Pascal à Descartes, tandis que les Pensées suivantes (Br. 339, 348, 409, 416) empruntent au philosophe ce qui fait la grandeur de l'homme, la pensée, sans laquelle on ne saurait le concevoir. Puis, selon le balancement du fragment qui précède, dans la copie, celui sur les principales forces des pyrrhoniens et des dogmatistes (« s'il se vante, je l'abaisse, s'il s'abaisse, je le vante... ») (23), c'est encore Descartes qui, par l'ignorance de notre origine, remet en cause la validité de cette pensée capable d'avoir l'intuition des premiers principes, Descartes qui, dans la suite de ce même fragment, donne au dogmatisme sa victoire la plus solide : le pyrrhonien « doutera-t-il de tout ? 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 » (24). Le *Cogito* s'impose ici, non comme une conclusion rationnelle, mais comme une intuition *naturelle* irrésistible.

Nous voici au cœur du problème : jusqu'où l'expérience d'une évidence parfaite ébranle-t-elle le doute hyperbolique ? Chez Pascal, celui-ci reste un obstacle infranchissable pour la seule raison ; la lutte se poursuit entre les sectes, et il n'y a aucune certitude « hors la foi ». Pour Descartes, la foi peut certes être un don gratuit de Dieu, mais elle est normalement préparée par les démonstrations rationnelles de son existence et de la spiritualité de l'âme : la portée apologétique des *Méditations métaphysiques* est ainsi présentée aux théologiens de la Sorbonne, en accord avec les enseignements des Conciles (25). Mais c'est

(22) Notamment dans la lettre à Mersenne, du 16 octobre 1639, A.T., II, 597, sur la vérité, et « plusieurs autres choses qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur..., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit ». L. Brunschvicg note, dans sa grande édition des *Oeuvres* de Pascal (t. IX, p. 247) que cette fin de la lettre manquait dans l'édition Clerselier de 1659.

(23) Br. 420 : l'édition de Port-Royal avait gardé ce fragment pour clore le chapitre « Contrariétés ».

(24) Fr. 434, Br. m., p. 530. C'est chez Descartes que ce *Cogito* est « plein... de force », *De l'esprit géométrique*, *ib.*, p. 193.

(25) Lettre-dédicace des *Méditations*, A.T., IX, 4-5.

aussi un besoin personnel de Descartes, qui « avoue » en confiance à un ami : « quoique nous... pensions croire fort fermement tout ce que la religion nous apprend, nous n'avons pas toutefois coutume d'en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles fort évidentes » (26). Pour les deux penseurs, « Dieu et le vrai sont inséparables » (27), et le doute suprême vise la confiance que l'athée accorde spontanément à la raison. Pascal regardait les libertins « comme des gens qui étaient dans ce faux principe que la raison humaine est au-dessus de toute chose » (28). Et Descartes avait peut-être été frappé par le mot qu'on prêtait à Maurice de Nassau : interrogé, au moment de mourir, sur sa créance, « je crois, dit-il, que 2 et 2 font 4 » ; ou encore : « je vois bien qu'il n'y a de certain que les mathématiques » (29). Aux athées, Descartes montrera que la certitude même des mathématiques dépend de Dieu. Les démonstrations métaphysiques sont « plus évidents » que celles des géomètres, répète-t-il dès 1630, alors que les « impudents » qui osent « combattre contre Dieu » le mettent « en colère », et le décideraient presque à publier sa métaphysique, parce qu'il démontre « plus certainement que Dieu est » qu'il ne sait « la vérité d'aucune proposition de géométrie » (30). Ainsi l'athée géomètre n'a pas de science stable, tant que subsiste l'hypothèse que ma nature ait été faite telle « qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident » (31).

Descartes et Pascal reconnaissent cependant que les premiers principes s'imposent irrésistiblement tant qu'on les considère, au lieu de penser à l'éventualité d'une tromperie généralisée. Ce point commun de leur réflexion est capital, car, à partir

(26) A Huygens, 10 octobre 1642, A.T. III, 580.

(27) *Entretien de Pascal avec M. de Saci*, Br. m., p. 154.

(28) *Vie de Blaise Pascal*, par sa sœur Gilberte Périer, *ib.*, p. 11 : ils « ne connaissaient pas la nature de la foi » : c'est donc toujours la foi qu'oppose Pascal aux prétentions de la raison.

(29) La première formule se trouve dans le *Socrate chrétien* de Guez de Balzac, l'ami de Descartes (Cf. A.T. XII, 41) ; la seconde vient de Tallemant des Réaux : cf. J.S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, trad. 1966, p. 42. C'est à l'école de M. de Nassau que Descartes avait choisi d'apprendre les armes. Cette mort date de 1625, année où Descartes rentre d'Italie à Paris.

(30) A Mersenne, 25 novembre 1630, A.T. I, 181-182 ; cf. 15 avril, *ib.*, 144.

(31) *Principes de la philosophie*, 1^{re} partie, art. 13 ; cf. *Réponses aux 2^e objections*, A.T. IX, 111 : « toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ». Or l'athée « ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes » ; même s'il n'a pas conçu ce doute extrême, il suffit qu'on le lui propose : « et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu ».

de là, Descartes accède à un fondement absolu, qui restaure la validité de toute démonstration correcte, tandis que Pascal s'accommode d'un doute relatif, qui admet en géométrie une zone de clarté privilégiée ; mais il récuse, en retournant, comme nous verrons, contre Descartes, ses propres arguments, les démonstrations métaphysiques qui devraient ruiner définitivement le doute. Faute de pouvoir ici approfondir les deux démarches, esquissons-en l'essentiel. Le *Cogito* exclut que je sois constamment le jouet d'un méchant trompeur, et je tends spontanément à reconnaître une même certitude à tout ce que je conçois aussi évidemment : c'est la « règle générale » (32) de l'évidence, qui reste au plan de la persuasion de fait. Tel est, de l'aveu de Pascal, « l'unique fort » du dogmatiste : « en parlant de bonne foi, et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels » ; mais Descartes ajouterait ici : au moment même où je les considère attentivement. Comme Pascal en effet, il laisse peser sur le sentiment de l'évidence des premiers principes la menace de la tromperie : quelque entraînant que soit ma persuasion que 2 et 3 font 5 (elle échappait à l'argument du rêve) (33), sitôt que je me détache de cette évidence, devenue passée lorsque je repense à la possibilité du Dieu trompeur, « je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande » (34). Pascal va s'en tenir à ce balancement entre la persuasion et l'incertitude, en opposant les inclinations de la nature, ou du cœur, ou du sentiment (35), qui

(32) Cette règle est posée aussitôt après le *Cogito*, dans le *Discours de la méthode* (A.T. VI, 33), qui n'a pas soulevé l'hypothèse de la tromperie. La 3^e *Méditation* tend de même à lui associer les évidences des axiomes et des vérités mathématiques simples : « toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : me trompe qui pourra... il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose ; ... ou bien que deux et trois... fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables » (A.T. IX, 28).

(33) *Méditation I*, A.T. IX, 16 ; *Discours de la méthode*, A.T. VI, 39 : qu'un géomètre invente une démonstration en dormant ne l'empêcherait pas d'être vraie. Pour Pascal, « durant le sommeil... on croit voir les espaces, les figures... », mais sans « aucune idée du vrai » (fr. 434, Br. m., p. 529).

(34) *Méditation III*, A.T. IX, 28 : la persuasion inverse, évoquée aussitôt après, est donc insuffisante tant qu'on n'a pas éliminé l'hypothèse du Dieu trompeur : *ib.*, 28-29.

(35) Cf. les textes groupés par J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*. Il dégage, p. 106, « la divergence fondamentale » entre Pascal et Descartes : pour celui-ci « c'est la même lumière naturelle » qui s'étend des intuitions aux conclusions, tandis que Pascal les oppose.

accueillent les principes, aux arguments de la raison : tout le fragment 434 est construit autour de cette opposition, la nature soutenant le dogmatiste, la raison le remettant en question, jusqu'à ce que toutes deux admettent leur faiblesse : « raison impuissante », « nature imbécile » (36). Les évidences restent isolées, donc fragiles. Seule résiste celle du *Cogito*, puisqu'en même temps que je me pense peut-être trompé, je me pense existant.

L'audace de Descartes est de prendre appui sur la présence de ces évidences irrésistibles en fait, pour démontrer Dieu, alors qu'elles n'accèdent à l'absolue certitude que si Dieu existe : le mouvement tournant (37) échappe au cercle vicieux, lorsque la lumière naturelle, d'abord acceptée comme une sorte d' « instinct » intellectuel, auquel le philosophe devra se fier faute de mieux (38), est dévoilée, par l'ordre des raisons, comme identique à la raison universelle, fondée en droit : en même temps que l'immuable éternité de la vérité, Dieu garantit son innéité en ma lumière naturelle, faite pour la découvrir. Il faut donc, et il suffit, que Dieu soit conclu d'une suite ininterrompue d'évidences, dont la présence s'impose tellement à l'esprit, qu'il ne peut, à ce moment-là, les récuser. Et ensuite, le doute hypercritique est définitivement supprimé : je me souvenais que 2 et 3 font 5, et je me reprenais à hésiter. Je sais désormais que Dieu existe, comme Etre infiniment parfait : je ne peux plus penser le Dieu trompeur, et toutes les autres conclusions, acquises par une suite ininterrompue d'intuitions évidentes, demeurent certaines, parce que le bon fonctionnement de ma raison est assuré.

C'est ici que Pascal abandonne Descartes : « les preuves de Dieu métaphysiques » sont si complexes « qu'elles frappent

(36) Fr. 434, Br. m., p. 531.

(37) Il est bien marqué, même dans le *Discours* : « cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est » (A.T. VI, 38). Sur l'objection du cercle, cf. notre *Descartes* (sous presse chez Vrin), ch. V. § 6, avec notes bibliographiques.

(38) *Méditation* III, A.T. IX, 30 : « Je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai... Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle » ; cf. à Mersenne, 16 octobre 1639, A.T. II, 599 : « je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on doit se fier ».

peu » le commun des hommes (avant lui, d'autres géomètres avaient résisté à l'évidence des démonstrations cartésiennes). « Et, ajoute-t-il, 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 trompés » (Br. 543). Autrement dit, ils demeurent dans le même cas que l'athée géomètre de Descartes, persuadé pendant qu'il fait des mathématiques, incertain quand il craint la tromperie. Voilà pourquoi l'argument de la fausseté possible des principes reste à l'actif du pyrrhonisme, auquel on est obligé de faire sa part. Descartes s'y refusait : la vérité sera totale ou nulle ; et l'on peut opposer sa négation méthodique (s'il n'atteignait aucune certitude, du moins serait-il « certain qu'il n'y a rien au monde de certain ») (39) à la pensée pascalienne : « Il se peut faire qu'il y ait de vraies démonstrations, mais cela n'est pas certain... Il n'est pas certain que tout soit incertain » (Br. 387). Le sentiment des principes tend bien à résister à ce doute, comme chez Descartes : « on arrive nécessairement... à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve » ; mais Pascal en conclut « que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli » (40). C'est la rigueur de cet ordre qui sauvait au contraire Descartes du scepticisme. Pascal trouve « étrange qu'on ne peut définir ces choses sans les obscurcir » : « nous supposons que tous les conçoivent de la sorte... nous n'en avons aucune preuve » (Br. 392). Sans les preuves de Dieu, l'évidence cartésienne, lors même qu'elle pense découvrir une liaison nécessaire, ne risquerait-elle pas de rester subjective ? Pascal, en ce fragment intitulé « contre le pyrrhonisme », nie certes « que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses... mais cela la ternit », et renforce « la cabale pyrrhonienne, qui consiste à cette ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse, dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres » (Br. 392). Devant ces doutes apparus « à la faveur d'une lumière débile et incertaine », Descartes allait de l'avant : ce sont « comme des fantômes... si vous fuyez, votre crainte vous suivra » ; en essayant de leur donner corps, comme pour le malin génie, il découvre « que ce n'est rien » (41). Pour Pascal, l'hypothèse du démon méchant,

(39) *Méditation II*, A.T. IX, 19.

(40) *De l'esprit géométrique*, Br. m., p. 167.

(41) *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, A.T. X, 513.

qui nous aurait créés, ne disparaît qu'à la lumière de la foi. Ainsi « il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut » (Br. 268). Le texte primitif, en précisant ici : « pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis », semble accorder au mathématicien, qui se contente du sentiment des principes, l'assurance que lui refusait Descartes, tant que le vrai Dieu était ignoré. La machine de guerre du malin génie ébranle moins la science, que la prétention du dogmatiste à lui donner un fondement métaphysique absolu. Le sens de la subordination cartésienne des mathématiques à Dieu est donc renversé. Car c'est dans le domaine métaphysique, parce qu'il concerne notre destinée, que « l'homme... corrompu » ne peut plus jouir « de la vérité... avec assurance » (42). Descartes, avec l'optimisme d'un ancien élève des jésuites, refusait dans sa réflexion rationnelle toute mention de la chute originelle : « le philosophe considère la nature et l'homme tels qu'ils sont aujourd'hui » (43). L'approfondissement des contrariétés de l'homme dans le fragment 434 débouche au contraire sur « le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché ». L'orgueil des métaphysiciens (44) les aveugle sur notre misère, qui appelle un Rédempteur. « Incertain », puis que les preuves métaphysiques de Dieu sont, selon Pascal, impuissantes à ruiner le doute le plus fort inventé par Descartes, celui-ci est non moins « inutile » (Br. 78) : « le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments » (45).

(42) Fr. 434, Br. m., p. 531-532.

(43) *Entretien avec Burman*, A.T. V, 178.

(44) Le fr. 543, contre « les preuves de Dieu métaphysiques », ajoute une citation de S. Augustin (sermon 141) : « ce qu'ils ont connu par curiosité, ils l'ont perdu par leur orgueil ».

(45) Fr. 556, Br. m., p. 581 : la suite renvoie au « Dieu d'Abraham, ... d'Isaac, ... de Jacob », comme le *Mémorial*, qui ajoute « non des philosophes et des savants » (Br. m., p. 142).