

Les Pensées de Pascal à la lumière des apologétiques de son temps ¹

(1600-1662)

par le R. P. Julien-Eymard d'Angers

LA plus grande difficulté que l'on éprouve en étudiant l'apologétique dans la première moitié du XVII^e siècle est celle du vocabulaire. Il serait aisé de distinguer deux tendances, l'une purement et simplement rationnelle; elle commencerait par prouver l'existence de Dieu, en recourant aux cinq voies de saint Thomas d'Aquin, démontrerait l'immortalité de l'âme à partir des opérations de l'esprit, prouverait la Providence à partir de l'ordre universel, éluciderait humainement et raisonnablement les problèmes qu'elle soulève, exposerait les motifs de crédibilité, obtiendrait avec l'aide de la grâce un acte de foi et montrerait pour finir que les mystères, tout en dépassant la raison, ne lui sont en aucune façon contraires. Parallèlement l'on aurait une apologétique purement et simplement augustinienne, qui commencerait par faire état de l'impuissance humaine, demanderait un acte de foi préalable au nom d'une

Communication au Colloque des Amis de Port-Royal, Clermont-Ferrand, 29 mai 1962.

1. Sur cette question voir principalement : H. BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, J. Vrin, 1933; C. CHESNEAU, *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, t. II : *L'Apologétique*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1946; JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1956.

autorité reconnue nécessaire, s'appuierait sur le sentiment du divin pour montrer l'existence de Dieu aussi bien que l'immortalité de l'âme, réfuterait les objections tirées de la prescience et de la toute-puissance en donnant l'avantage à la divinité sur le libre arbitre et finirait par anéantir l'orgueil humain devant la grandeur de la Rédemption. Tout serait trop beau si ces deux synthèses existaient à l'état pur; il n'en est rien, car à cette date nous assistons à ce que nous appellerions volontiers un éclatement des systèmes; tel apologiste, qui est thomiste quand il s'agit de certaines thèses, devient augustinien quand il s'agit de certaines autres et vice versa. L'exemple le plus frappant est celui du cordelier Jean Boucher (1629)²; cet écrivain commence son apologétique par accabler de ses traits l'humaine raison, par détailler les contradictions des philosophes, par donner tant qu'il peut la primauté au divin, et la termine en adoptant les thèses molinistes sur la prescience divine et sur le concours divin. Nous pourrions citer d'autres cas semblables; celui-là suffit pour montrer qu'il est impossible de mettre une seule étiquette sur un seul auteur.

Il est cependant nécessaire d'opérer un classement; pour ce faire, nous partirons des positions prises sur cette question fondamentale : les rapports de la raison et de la foi. Nous distinguerons donc deux sortes d'apologétique, tout en sachant qu'il faut donner à cette distinction une valeur toute relative; l'une rationnelle, qui à la manière de la *Somme contre les Gentils*, sans en épouser pour autant toutes les thèses, n'a recours qu'à la seule raison, expose méthodiquement ses preuves et ne veut en aucune façon faire appel à une quelconque autorité même divine, l'autre augustinienne, qui, à la suite de saint Augustin, dit qu'il faut commencer par croire; sans doute, explique-t-elle, la raison n'est pas totalement impuissante, elle pourrait seule aller jusqu'à Dieu, même à la rigueur et dans un certain sens jusqu'au Christ; mais le mieux pour elle est de commencer par se soumettre : elle va plus vite et plus loin.

A la lumière de cette distinction, il est aisé de voir en quel camp, si l'on peut ainsi s'exprimer, Pascal va prendre place : celui des augustiniens, sans aucun doute; encore faudra-t-il déterminer d'une façon plus précise l'originalité de son augustinisme; de plus il existe des problèmes secondaires qui, tout en étant secondaires, ont aussi

2. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Le « Fidéisme » de Jean Boucher (1629)*, dans *Études franciscaines*, 1938, t. L, p. 579-593.

leur importance; celui de la connaissance humaine, qui, selon les uns, procède uniquement des sens, suivant l'axiome aristotélicien : *nihil adest in intellectu, nisi prius fuerit in sensu*, et qui, selon les autres, procède d'une intuition première antérieure à toute connaissance sensible, ce qui suppose une raison supérieure, une puissance de synthèse que l'on appelle communément à cette date et le sentiment et le cœur; celui de la science alors en pleine crise, puisque l'on passe de l'explication aristotélicienne de l'univers à celle que préconisent Copernic, Galilée, Descartes, et l'apologétique de l'époque s'en ressent dans la mesure où elle s'appuie sur une conception dépassée des cieux et des éléments; l'antiquité païenne est toujours d'actualité sous la forme surtout du stoïcisme, ce qui ne va pas sans provoquer des prises de position diverses, voire opposées; les questions de la grâce, de la prédestination et surtout du péché originel sont des plus âprement discutées; nous aurons à voir dans quelle mesure elles agissent sur les défenseurs de la foi; enfin, sujet angoissant en raison des objections qu'alors il soulève, celui de l'immortalité de l'âme, qui fut, on le sait, l'une des préoccupations constantes de l'auteur des *Pensées*.

Tout ceci impose le plan que nous allons suivre :

1^o La question des rapports de la raison et de la foi va nous permettre de poser ce que nous appelons le problème pascalien.

2^o Pour le résoudre, nous interrogerons successivement :

l'apologétique du sentiment,
l'apologétique scientifique,
le stoïcisme chrétien,
augustiniens et molinistes,
les défenseurs de l'immortalité.

Il s'en faut de beaucoup que l'apologétique rationnelle soit inexistante en cette première moitié du XVII^e siècle. De 1600 à 1625 elle marche de pair avec sa sœur l'augustinienne, de pair et en paix. De 1625, date qui marque la mort de l'aristotélisme, elle subit jusqu'en 1633 un assaut violent, à ce point que le Père Yves de Paris doit écrire une longue préface à sa *Théologie naturelle* pour défendre la position qu'il prend en cet ouvrage³. De 1633 à 1642

3. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 209-225.

progrès constant, regain de fortune, mais qui se termine par le procès de Jacques Forton et de sa *Conduite du jugement naturel*, procès où brille le jeune et fougueux Pascal ⁴. Il faut ensuite attendre jusqu'en 1644 avec Jean Bagot (*Apologeticus Fidei*), jusqu'en 1645 avec Léonard Marandé (*Le Théologien français*), jusqu'en 1655 enfin pour trouver une théodicée *ex solo rationis lumine*, celle de J.-B. Morin. Après lui cette théodicée est morte. Bossuet en sonne le glas.

Ce courant possède une double origine, l'une de saint Thomas et de sa *Somme contre les Gentils*, l'autre de saint Bonaventure et de sa *Fides quærens intellectum*, les uns distinguant nettement les deux domaines, celui de la raison et de la foi, les autres avec Léon de Saint-Jean les imbriquant l'un dans l'autre, mais tous deux s'entendant pour aborder le libertin sur le terrain de la pure rationalité ⁵.

Faut-il analyser les arguments mis en œuvre? Ils varient dans leur teneur aussi bien que dans leur disposition, suivant les apologistes qui les emploient. Voici seulement à titre d'exemple les preuves du jésuite Léonard Lessius, dans son *De Providentia numinis* : Le consentement universel. La contingence de l'univers. Sa beauté. L'ordre du monde. Les animaux et les plantes. Tous les êtres agissent pour une fin. La diversité des visages et des voix. Les miracles. Les prophéties. Les esprits. *Ex absurdo*. L'immortalité de l'âme. Divers exemples de la divine vengeance et de la divine bonté ⁶.

Il est aisé de conclure que devant de tels arguments, Pascal, s'il les a connus, a dû réagir avec violence. Il l'est beaucoup moins de connaître la nature de ces réactions. Ici nous tombons en pléines questions controversées. Pascal est-il fidéiste ou ne l'est-il pas? Admet-il qu'on puisse prouver l'existence de Dieu? Va-t-il jusqu'à soutenir la possibilité d'une foi naturelle? Nous n'entendons point résoudre ici tous ces problèmes. Essayons seulement de voir pourquoi il rejette certains arguments ⁷.

4. Cf. E. JOVY, *Études pascaliennes*, t. I : *Pascal et Saint-Ange. Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, ses écrits et ses infortunes*, Paris, J. Vrin, 1927.

5. Cf. J.-P. MASSAUT, *Thomisme et Augustinisme dans l'apologétique du XVII^e siècle*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1960, t. XLIV, p. 617-638.

6. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 212, n. 22, 351, 362, 368, 371, n. ?; JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *op. cit.*, p. 130, 132.

7. Sur ces questions débattues et l'état de la critique contemporaine, cf. *Échange de vues. Le sens de l'« Apologie » de Pascal*, dans *XVII^e siècle* 1953, n^{os} 17-18, p. 78-82.

Les uns ⁸ parce que simplistes et populaires : « Eh quoi! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas? Non. Car encore que cela soit vrai pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart ⁹. » Des libertins ont dû passer par là qui se sont gaussés de Lessius et de ses semblables.

Les autres parce qu'ils sont loin d'être simples : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que dans l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après, ils craignent de s'être trompés ¹⁰. » Des libertins ont dû réagir de la sorte, et Pascal a dû noter soigneusement leurs réactions.

Les uns et les autres, les simplistes comme les compliqués, ont dû être rejetés par peur du déisme. N'ont-ils pas une valeur relative, par rapport à certains esprits? Ils risquent donc de conduire au Dieu des philosophes et des savants, non à celui des patriarches, non à celui de Jésus-Christ : « Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut ¹¹. » « Les sciences, disait Yves de Paris, n'appuient leurs démonstrations que sur des vérités universelles. Cela nous montre qu'il y a une première vérité, infiniment relevée par-dessus les altérations et les ténèbres de ce monde. » « N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses qui ne sont point la vérité même ¹²? », se demande lui aussi Pascal. Mais dans son for interne, il se répond. A quoi bon? A quoi bon? Cela ne conduit pas à Jésus-Christ.

L'apologétique rationnelle a dû être expédiée de main de maître et prestement. Seules de-ci de-là quelques notations rapides, en vue d'une mise au point nécessaire. Rien de moins et rien de plus.

Il n'en est point de même pour l'apologétique augustinienne (nous entendons cette épithète dans un sens restreint). Celle-ci peut

8. Nous citerons les *Pensées* d'après les trois éditions aujourd'hui classiques : Brunshvicg (Br.), J. Chevalier (Ch.) et L. Lafuma (La.).

9. *Pensées*, fr. 244 (Br.), 362 (Ch.), 26 (La.).

10. *Ibid.*, fr. 543 (Br.), 5 (Ch.), 381 (La.).

11. *Ibid.*, fr. 556 (Br.), 602 (Ch.), 17 (La.).

12. *Ibid.*, fr. 233 (Br.), 451 (Ch.), 343 (La.).

se décomposer en trois temps : 1^o montrer l'impuissance relative de l'humaine raison; 2^o montrer la valeur et l'autorité du témoignage; 3^o conclure avec le secours de la grâce par un acte de foi imitateur.

S'il s'agit de l'impuissance relative de l'humaine raison, Pascal ira facilement de conserve avec ceux que j'appelle, dans un sens large, ses « précurseurs ». Ceux-ci recourent aux arguments classiques : les contradictions des philosophes, les erreurs des sens, notre dépendance à l'égard des passions. Ces arguments, ils les puisent dans Montaigne, qui leur fournit des expressions d'une grande force, d'une force même parfois excessive. N'oublions pas que le français n'est pas encore une langue théologique, que ces apologistes sont loin d'être des génies et qu'ils sont heureux de prendre leur bien où ils le trouvent, c'est-à-dire dans *les Essais*. Rien d'étonnant à ce que Pascal marche ou du moins paraisse marcher à leur suite, avec plus d'élan et de vigueur, plus de profondeur aussi¹³. C'est normal.

Il n'en est pas de même pour le second point : le recours à l'autorité du témoignage. Nos apologistes ne se font pas faute de se référer à saint Augustin. Faut-il citer le grand Bossuet? Celui-ci, en 1660, à la suite du Docteur de la grâce, déclare que c'est être assez savant que d'être uni à celui qui sait d'original, qui sait pour avoir vu et pour avoir vu jusqu'au fond. En 1652, L. Guez de Balzac dans le *Socrate chrétien* en appelle à l'autorité du Christ docteur, du Christ thaumaturge, à celle de l'église, à celle des martyrs. Les jésuites eux-mêmes, au moins certains d'entre eux, donnent dans ce sens : Petau en 1644, Caussin en 1631, Richeôme en 1621. Voici un nom, pour le moins inattendu, celui de Garasse, la trop célèbre victime de Saint-Cyran. En 1625, dans sa *Somme des vérités capitales*, il remarque qu'un petit nombre d'hommes intelligents peuvent saisir profondément les choses. Pour le commun des mortels, il n'en est pas ainsi; celui-ci marche à pas de plomb; pour lui, la meilleure manière d'atteindre le vrai, c'est d'ajouter

13. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 214-225, 276-286. Pour C. Chesneau, ces « augustiniens » ne sont nullement fidéistes; dans le sens contraire, voir : H. BUSSON, *op. cit.*, p. 131-133, 69-72, 185-186, 149; H. POPKIN, *The history of scepticism from Erasm to Descartes*, Assen, Von Gorgum & Comp., 1960; H. GOUHIER, *La Crise de la théologie au temps de Descartes*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3^e Ser., t. IV, 1954, p. 19-54. Voir également la recension de ce dernier article par le Père JULIEN-EYMARD D'ANGERS, dans *XVIII^e siècle*, 1955, n^o 28, p. 295-297.

foi à ceux qui savent; voilà ce que recommande saint Augustin, quand il déclare « que la plus grande sagesse gît à n'être pas plus sage que les ancêtres et qu'il faut croire pour entendre, car la foi doit aller devant la connaissance afin que la connaissance serve de prix à la foi ¹⁴ ».

Or ce recours à l'autorité, préalable à l'acte de foi, Pascal ne l'admet pas. « Tant s'en faut, dit-il, que d'avoir oui-dire une chose soit la règle de votre créance, que vous ne devez jamais rien croire sans vous mettre en l'état comme si jamais vous ne l'aviez oui. C'est le consentement de vous-même à vous-même et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire ¹⁵. » Là-dessus un nom se présente comme une objection redoutable, celui de saint Augustin. Pascal essaie tout d'abord de l'attirer à lui : « Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre » (fr. 270) ¹⁶. Mais quelles occasions? Ici saint Augustin est resté sans réponse. « Il a bien vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille ¹⁷. » Sa vue s'est arrêtée là; sa vision n'est pas complète. Il faut la compléter. Comment?

La raison de cette critique, il faut la chercher dans le *Fragment d'un Traité du vide* ¹⁸. Dans cette ébauche, Pascal fait une importante distinction entre les « matières où l'on recherche seulement ce que les auteurs ont écrit » et les sujets qui tombent sous le sens ou le raisonnement; dans le premier cas, « c'est l'autorité seule qui peut nous éclaircir »; dans le second, l'autorité y est inutile; la raison seule a lieu d'en connaître. Or tant que le libertin n'est pas converti, nous restons avec lui dans le domaine des faits psychologiques; et dans ce domaine le recours à l'autorité, loin d'être recommandé, se révèle comme un péché, péché capital, celui de la confusion des ordres et c'est à la raison qu'il appartient de constater « qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ». Mais comment l'amener là? Par quoi remplacer ce recours à l'autorité, qui fonde l'apologétique augustinienne de cette époque?

14. Pour tous ces textes, cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 276-280 (Bossuet), 262-263 (Petau), 271-272 (Balzac), 224 (Caussin), 2188-219 (Richeôme), 221-222 (Garasse). Sur saint Augustin, cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 35 sq.

15. *Pensées*, fr. 260 (Br.), 249 (Ch.), 374 (La.).

16. *Ibid.*, fr. 270 (Br.), 462 (Ch.), 359 (La.).

17. *Ibid.*, fr. 234 (Br.), 452 (Ch.), 346 (La.).

18. Cf. PASCAL, *Œuvres complètes*, édition J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, p. 529 sq.

C'est à cette question qu'il nous faut répondre. En comparant l'apologétique des *Pensées* avec celle du temps, nous avons pu cerner le problème pascalien.

Cette réponse, la trouverons-nous dans les apologétiques du sentiment?

Gardons-nous bien de sourire. Dans cette expression, ne voyons rien de sentimental et d'affectif, d'émotif, de superficiel. Il s'agit de tout autre chose et le nom que nous devons évoquer ici est celui de Marsile Ficin, ce philosophe florentin, mort en 1499 et dont la *Theologia platonica* fut rééditée jusqu'en 1641. Nous avons là comme un reliquat de l'innéisme platonicien, mais complexe, et qui peut présenter chez nos apologistes un visage très différent, suivant que domine l'élément intellectuel ou l'élément volontaire. Car tous conviennent en ceci que l'âme humaine n'est pas une table rase, qu'elle apparaît sur cette terre possédant déjà des idées, des principes innés (elle-même elle est à l'image de Dieu), principes, idées dont elle prend conscience sous une double influence : une illumination divine intérieure, d'une part, une action extérieure de la nature d'autre part. Ajoutez à cela un instinct, qui nous pousse vers Dieu, et qui, dans une adhérence à la divinité, provoque en nous des joies, des pleurs de joie. Faut-il vous donner les noms de ceux qui adoptent cette psychologie? Voici les jésuites P. Coton et N. Caussin, le cordelier J. Boucher, le capucin Yves de Paris, le minime M. Mersenne, l'évêque J.-P. Camus, l'académicien Jean de Silhon, Dabillon, Derodon, Chanet, Sorel et Desmarets de Saint-Sorlin. On peut ajouter ceux de P. de Bérulle et de Saint-Cyran d'une part, de Descartes et de Gassendi de l'autre, bien que ces personnages ne soient pas des apologistes; mais grande certainement fut leur influence. Si l'on veut tracer l'histoire de ce mouvement, il faut dire que le sentiment va s'intellectualisant, l'idée innée prédominant de plus en plus sur l'élan du cœur, du moins jusqu'à l'heure où Bossuet et surtout Pascal mettent un frein à cette intellectualisation. Que cet aperçu panoramique suffise¹⁹. Nous nous arrêterons à quelques noms qui permettront de mieux situer l'auteur des *Pensées*.

D'abord le nom du minime Marin Mersenne, celui du moins de 1623. Celui-ci admet en l'homme des idées innées, qui sont, précise-t-il, la force même de notre intelligence et de notre volonté.

19. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, p. 100 sq.

Dieu a fait l'homme à sa ressemblance et c'est dans cette ressemblance que se trouve le *lumen naturae*. La preuve ontologique trouve ici sa place normale. Par contre, la nature joue un rôle insignifiant; le libertin est bien invité à voir le ciel, mais cette vision n'a rien de senti; elle n'éveille pas l'idée de Dieu; elle n'éblouit pas, elle ne ravit pas, elle ne transporte pas de joie en face de la vérité. Le sentiment reste à l'intérieur de la seule connaissance et dans la saisie des seules idées. Mais là, quelle plénitude devant la belle ordonnance découverte! L'esprit humain est trop grand en ses inventions scientifiques pour ne pas venir de Dieu. Telle est l'apologétique de Marin Mersenne : Dieu sensible au cœur de l'ingénieur et du mathématicien. De là des effusions qui ont une senteur augustinienne : « J'ai interrogé les choses et elles m'ont répondu : Je ne suis point ton Dieu. » Et voici l'apostrophe qui s'échappe des lèvres de l'apologiste : « Combien est bon le Dieu d'Israël, qui a voulu rendre sensible le semi-diamètre par rapport aux planètes, en sorte que les astronomes puissent parvenir à connaître la grandeur et la distance des astres ²⁰ ! »

Écoutons maintenant le capucin Yves de Paris; chez lui, le sentiment prend une allure plus poétique; trois éléments le composent : l'illumination, l'idée d'infini, l'élan joyeux; 1^o l'illumination qui la plupart du temps se fait au contact de la nature : un beau coucher de soleil, la sombre solitude d'une immense forêt; 2^o l'idée d'infini qui nous est innée puisqu'elle ne peut venir de nous-mêmes, enfin 3^o l'élan de la volonté, qui, malgré une certaine crainte fort compréhensible, se précipite vers son bien suprême, celui-là seul qui peut la remplir. Tout cela se passe en un clin d'œil, comme en dehors du temps. Sitôt que notre cœur est éclairé, dans le court instant qui nous fait voir la lumière intellectuelle aussi bien que la sensible, l'amour nous livre en la puissance divine, sans que nous ayons à faire de grandes épreuves sur ce sujet. Alors suit, pas toujours, parfois, un bonheur sans mélange, à moins que l'âme criminelle ne tremble devant son juge ²¹.

Mersenne, aussi bien qu'Yves de Paris, se place uniquement sur le plan naturel. Desmarets de Saint-Sorlin, d'emblée, s'envole en plein climat surnaturel. Dès le début il est question du Christ,

20. Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1943, p. 227, 229, 249.

21. Cf. C. CHESNEAU, *Le Père Yves de Paris et son temps*, t. II : *L'Apologétique*, p. 153-175.

des hérétiques et des grâces d'oraison. Dès le début il est dit au libertin qu'il trouvera Dieu en lui-même par la grâce et qu'il ne tient qu'à lui d'invoquer la grâce de Dieu pour que Dieu se fasse connaître. Sans doute il existe un sentiment naturel de la divinité; mais il ne faut pas s'en tenir là. Sans doute il faudra raisonner, car l'incrédule veut s'en tenir au seul raisonnement; mais ce ne sera là qu'une concession de passage; il faudra vite revenir à l'idée directrice : faire goûter Dieu. Car, si pour d'aucuns, l'homme connaît d'abord et goûte ensuite, pour Desmarets l'homme goûte d'abord et connaît après. Ce qu'il faut entreprendre somme toute, c'est une purification du goût. Suit alors une longue et paisible montée qui va des plaisirs, des voluptés misérables de la chair jusqu'aux plus pures joies de la plus haute mystique ²².

Nous avons donc là trois spécimens de l'apologétique du sentiment, l'une (Desmarets) qui se développe dans l'ordre surnaturel, les deux autres dans l'ordre naturel, mais l'un (Mersenne) avec une tendance mathématique, voire géométrique, l'autre (Yves de Paris) avec une tendance contemplative, poétique, voire mystique.

Comment Pascal va-t-il se situer à leur égard?

On trouvera entre eux et lui plus d'un point commun. D'abord une psychologie non certes tout à fait semblable, mais similaire ou pour le moins analogue. Comme eux l'auteur des *Pensées* distingue une triple connaissance humaine : sensible, celle de l'expérience; discursive, celle de la raison; intuitive, celle du sentiment. Par suite, il ne sera pas étonnant que nous trouvions chez lui comme chez eux un vocabulaire semblable, qui est le vocabulaire courant de l'époque. Très souvent les termes *instinct*, *sentiment* sont pris dans le sens de connaissance rapide, intuitive, par opposition à la connaissance discursive, longue et peu sûre. « Plût à Dieu, écrit Pascal, que nous n'en eussions jamais besoin (de la raison), et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ²³! » « Outre l'instinct naturel, écrit le Père Yves, nous pouvons connaître Dieu par la raison. » « La raison agit avec lenteur, écrit Pascal;... le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant et est toujours prêt à agir ²⁴. » « Dans son procédé ordinaire, écrit le Père Yves,

22. Cf. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VI, p. 445-458.

23. *Pensées*, fr. 282 (Br.), 479 (Ch.), 214 (La.).

24. *Ibid.*, fr. 252 (Br.), 470 (Ch.), 7 (La.). Pour les textes cités du Père Yves, cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 199-200.

la raison souffre de grandes faiblesses et son discours va lentement »; au contraire, quand il s'agit du sentiment, « un instant nous fait voir cette lumière intellectuelle aussi bien que la sensible ». Il en est de même pour le mot *cœur*, qui est un héritage des saintes lettres, et qui se rencontre fréquemment à cette époque dans le sens de faculté de connaître. Saint François de Sales parle d'une certaine sympathie qui donne « émotion de cœur » que l'homme « sent » sitôt qu'il pense attentivement à Dieu. Pour Coton, c'est dans le « cœur » que se transcrivent ces paroles : « Dieu est pour l'éternité »; pour Camus, c'est dans leur « cœur » que les athées contestent cette vérité suprême; pour Caussin les créatures gravent dans nos « cœurs » un caractère éternel; pour Yves de Paris enfin la loi de nature est gravée dans nos « cœurs »²⁵. Au XVII^e siècle la formule pascalienne : « Dieu sensible au cœur et non à la raison » ne devait point surprendre; elle était du langage courant.

Il ne faut pas cependant s'arrêter aux apparences; en fait, les différences sont profondes et nombreuses. Je m'arrêterai à une seule et elle est d'importance. Pour Yves de Paris comme pour Mersenne, Dieu illumine les âmes comme le soleil éclaire les yeux; le problème qui se pose pour eux est celui de l'athéisme et de sa possibilité; pour Desmarets de Saint-Sorlin, la conversion du libertin s'opère sans déchirement véritable, chaque purification successive du goût apportant avec elle sa clarté. Or, s'il est une notion qui occupe une place de premier plan dans l'apologétique des *Pensées*, c'est bien celle du *Dieu caché*, notion qui a son origine aussi bien dans la théologie que dans l'expérience pascalienne. N'oublions pas que Pascal considère la nature humaine, non en elle-même, mais en tant qu'elle est atteinte par le péché de nos premiers parents, dans le cadre de l'histoire. On connaît le chapitre consacré aux puissances trompeuses, qui ont prise sur nos facultés de connaître. Le sentiment n'échappe point à cette loi; n'est-il pas semblable et contraire à la fantaisie, l'un disant que son sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment? Et Pascal ajoute : Il faudrait une règle²⁶.

Le sentiment ne suffit donc pas. Et nous voilà revenus à notre point de départ. Les apologistes augustinien, nous l'avons vu,

25. *Pensées*, fr. 278 (Br.), 481 (Ch.), 225 (La.). Pour les textes cités des apologistes, cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, p. 115-116.

26. *Ibid.*, fr. 274 (Br.), 474 (Ch.), 2 (La.).

demandaient préalablement à toute recherche un acte de foi, alléguant l'autorité du témoignage. Le savant qu'est Pascal ne peut se faire.

Par quoi remplacera-t-il ce recours augustinien à l'autorité d'un maître? Par quoi?

Interrogeons les apologétiques scientifiques; elles sont à la mode en ce temps-là.

Il est inutile de raconter tout au long la crise qui sévit à cette date. Les découvertes récentes ont remis en question la vieille physique aristotélicienne. Il ne faudrait pas croire cependant que ce drame éclate au grand jour et que la transition s'est faite brusquement de la scolastique à la pensée moderne. Longtemps encore dans le grand public sévront les idées du Moyen Age, et les ouvrages attardés d'un Fernel, d'un Fracastor et d'un Mizaud, médecins célèbres du XVI^e siècle, auront des éditions nombreuses jusqu'au milieu du XVII^e. Nous aurons donc deux apologétiques : l'une qui s'appuie sur une conception bientôt périmée de l'univers, l'autre qui cherche à s'adapter aux exigences de l'âge nouveau ²⁷.

La première est de beaucoup la plus vivace. Figurez-vous un univers réparti en zones concentriques, qui se correspondent exactement. Au bas les quatre éléments, l'eau humide et froide, l'air humide et chaud, le feu sec et chaud, la terre froide et sèche. Au-dessus les mixtes, puis les végétaux, puis les animaux. Au-dessus le monde céleste, celui des astres fixes et celui des astres errants, autrement dit des planètes. Trois lois président à cet ensemble cosmique : 1^o celle de la médiation : entre chaque zone, pas de solution de continuité, mais des êtres qui participent de l'une et de l'autre; 2^o celle des antipathies : les êtres de qualité contraire se fuyant et se combattant; 3^o celle des sympathies : les êtres de qualité semblable se recherchant et se complétant. C'est ainsi qu'un long frémissement de sensibilité parcourt cet univers matériel, qui est secoué par la haine et par l'amour, par la crainte et

27. Sur cette crise scientifique, cf. F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, t. I, Paris, Plon, 1907; J. CHEVALIER, *Les Maîtres de la pensée française. Descartes*, Paris, Plon, 1921, p. 99-110; R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, p. 27-30, 84-85; L. BLANCHET, *Campanella*, Paris, Alcan, 1920, p. 155; É. GILSON, *René Descartes. « Discours de la méthode. » Texte et commentaire*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 121; IDEM, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 95-101; JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, p. 120-126.

par le désir²⁸. C'est là-dessus que vont se greffer les preuves de l'existence de Dieu et les cinq voies de saint Thomas vont s'en trouver toutes transformées. Je n'ai point l'intention d'entrer dans des détails. Voici seulement quelques échantillons qui nous intéressent de plus près. En 1581, Du Plessis-Mornay étudie la nature des éléments dont l'univers est formé : « Le feu, écrit-il, est contraire à l'eau, le sec à l'humide, et sous ces contraires se produisent infinis autres. » En 1613, Lessius fait plus d'une fois allusion aux mixtes et aux éléments qui les composent et conclut sans plus à l'existence de Dieu. En 1625, Garasse intitule la vingt-cinquième section de sa *Somme théologique* : « La sympathie et l'antipathie des créatures déposent hautement qu'il y a une divinité au monde. » Je pourrais continuer longtemps cette fastidieuse énumération. Qu'il me suffise de citer deux arguments, qui s'appuient sur l'horreur du vide, l'un qui est de Grotius, l'autre qui est d'Yves de Paris. Pour Grotius il est contraire à la nature de l'eau de monter dans une pompe, mais, sans cela, prend-il soin d'ajouter, la continuité de la matière n'est pas assurée et le monde menacé de disparaître; il y a donc adaptation d'une partie à la conservation du tout, ce qui suppose une intelligence supérieure qui le commande. Pour Yves de Paris, lorsque le vide menace le monde, la nature donne l'alarme à tous ses cantons, si bien que les éléments s'arment de fureur et s'exposent à la perte de leurs qualités pour parer à ce coup dont le dommage est public; il existe donc, conclut-il, une puissance étrangère qui leur impose cette servitude et cette puissance, c'est Dieu²⁹.

L'on connaît les réactions de Pascal devant de telles preuves. « Jamais, écrit-il, David, Salomon n'ont dit : Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu³⁰. » C'est le savant qui est ici profondément choqué, le savant en même temps que le philosophe, choqué parce que tous ces arguments supposent une grossière confusion des ordres³¹. Dans la conclusion de son *Traité des liqueurs*, il dit à propos de l'horreur du vide que cette façon de parler n'est pas propre, puisque la nature créée dont il s'agit, n'étant pas animée, n'est pas capable de passion³². Dans les *Pensées*, il précise sa cri-

28. Cf. C. CHESNEAU, *Le Père Yves de Paris et son temps*, t. II : *L'Apologétique*, p. 341-350.

29. *Ibid.*, p. 350-358, 384-385.

30. *Pensées*, fr. 243 (Br.), 6 (Ch.), 19 (La.).

31. Cf. J. PRIGENT, *La Pensée pascalienne de l'ordre*, dans *Collège philosophique. Ordre, désordre, lumière*, Paris, 1952, p. 190-209.

32. *Œuvres complètes*, édition J. Chevallier, Paris, Gallimard, 1954, p. 457.

tique : « Presque tous les philosophes, écrit-il, confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des choses spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient la destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits³³. » Ces expressions critiquées se rencontrent presque à chaque page dans l'apologétique du XVII^e siècle. On conçoit que Pascal n'ait pu supporter cette littérature et qu'il ait réagi violemment.

Est-ce à dire que le bilan est purement négatif et que Pascal n'ait rien trouvé à glaner dans ces arguments pseudo-scientifiques? Peut-être une amorce lointaine de ses développements sur les deux infinis. Il en est beaucoup question de ces deux infinis, à propos de la Providence, chez les apologistes du XVII^e siècle. Je pourrais citer Caussin, Sorel, Raynaud, Garasse, Richeôme, Drexelius, Yves de Paris. Je me contenterai du seul Silhon. Qu'on en juge. « Tournons donc les yeux, écrit celui-ci, vers les cieux... Arrêtons un peu les yeux sur ces magnifiques tabernacles et sur ces lambris du monde, et nous serons ravis de leur immense grandeur, de l'épouvantable vitesse et des différentes formes de leurs mouvements, de la solidité de leur substance, de la force de leur qualité, et de la diversité des influences qu'ils envoient à la terre. Surtout notre admiration se complera en ce beau et grand luminaire. » Voilà pour l'infiniment grand. Voici pour l'infiniment petit : « Il semble que Dieu ait voulu choisir des petits sujets pour y faire éclater davantage son incomparable providence et son inimitable artifice; ce petit animal doit avoir bouche pour prendre l'aliment, estomac pour le digérer, foie pour le convertir en sang, une infinité de veines pour le distribuer à tout le corps, un cœur pour subtiliser le sang et le résoudre en esprits vitaux, une infinité d'artères pour porter ces esprits et la chaleur vitale à toutes les parties³⁴... » Les rapprochements sont indéniables. Mais les différences s'imposent, et nous assistons là pour la première fois, car nous le constaterons encore, à ce que j'appellerai une transposition. Ce que Silhon dit sur le plan de la

33. *Pensées*, fr. 72 (Br.), 84 (Ch.), 390 (La.).

34. Cf. E. JOVY, *Études pascaliennes*, t. VIII : *Les Antécédents de l'infiniment petit dans Pascal*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 9-53; IDEM, *op. cit.*, t. II : *Un excitateur de la pensée pascalienne, J. de Silhon*, p. 58-64; IDEM, *op. cit.*, t. VII; JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *op. cit.*, p. 138-142.

divine sagesse, Pascal le dit sur le plan de l'humaine misère³⁵. Chez lui la description des deux infinis n'a pas pour but de faire toucher du doigt l'action de la divinité dans le monde, mais de faire vivement sentir l'impuissance de l'humaine raison, qui placée entre deux extrêmes, est incapable de saisir tout l'entre-deux.

Il est vrai qu'ici nous rencontrons Mersenne. Parti d'une apologétique scientifique à l'ancienne manière, celui-ci se rend compte très vite de son insuffisance devant les problèmes soulevés par les découvertes récentes et il part à la recherche d'une apologétique scientifique nouvelle qui réponde aux besoins du temps. Il examine successivement la cabale et son symbolisme artificiel, l'école de Padoue et sa philosophie naturaliste, la sorcellerie et son pseudo-surnaturel. Successivement il élimine Platon à cause de l'âme du monde, Aristote à cause du mouvement *ab aeterno*, la scolastique à cause de sa physique qualitative, Valerio Magni en raison de ses obscures constructions. Il faut du neuf, et il se rabat sur une apologétique scientifique, qui réponde aux exigences du jour. C'est dans ce sens qu'il transforme les cinq voies thomistes; passant rapidement sur les arguments qui ne se prêtent point à cette transformation, il s'attache à méditer sur l'ordre du monde, tout particulièrement celui des nombres et c'est ainsi qu'il rencontre les deux infinis. Là il s'arrête et prolonge sa méditation, qui lui révèle à la fois la grandeur et la misère de l'homme, grandeur car l'humaine intelligence est capable d'aligner des chiffres impressionnants et de jouer avec des distances incommensurables, misère car l'humaine intelligence, si puissante qu'elle soit, ne pourra jamais épuiser la série infinie des nombres et n'atteindra jamais la réalité totale. Il y a donc, conclut Mersenne, un Dieu qui explique cette grandeur et qui répond à cette misère, un Dieu qui donne à l'homme une intelligence capable de saisir le réel, et qui puisse satisfaire son désir de vérité totale. Nous avons là une conclusion directe, qui aboutit au Dieu de la raison, au Dieu des philosophes et des savants³⁶.

Et c'est là toute la différence qui le sépare de Pascal. Celui-ci veut aller directement au Dieu des patriarches, au Dieu de Jésus-Christ sans passer par le déisme, dont il a l'horreur et qui constitue à ses yeux un danger véritable. Il ne peut non plus y aller en ligne droite, non seulement parce que de l'ordre de la raison à celui de

35. *Pensées*, fr. 72 (Br.), 84 (Ch.), 390 (La.).

36. Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, p. 253-254.

la charité il existe un abîme infranchissable aux seules forces humaines, mais encore parce que l'homme, situé à mi-chemin entre les deux infinis que nous savons, ne peut saisir la vérité que par un mouvement de va-et-vient d'un extrême à l'autre qu'il appelle « le renversement du pour au contre » et que nous appelons plus communément une dialectique. Par suite, les deux infinis ne sauraient avoir la même place dans l'apologie pascalienne et dans les apologétiques qui lui sont contemporaines³⁷. Chez le Père Yves et chez Silhon ils n'ont qu'une valeur épisodique, puisqu'il s'agit de faire sentir au libertin l'existence d'une Providence qui préside sagement au déroulement de l'univers; nulle prétention mathématique chez eux, mais seulement littéraire, puisqu'il s'agit non seulement de prouver mais aussi et surtout d'éveiller un sentiment. Si chez Mersenne nous trouvons un souci scientifique certain, les deux infinis n'ont également chez lui qu'une valeur passagère, noyés qu'ils sont dans les trente-deux preuves et plus qui constituent la théodicée mersennienne. Chez celui-ci comme chez ceux-là les deux infinis ne sont pas essentiels à l'œuvre; quelques pages, un salut, quelques descriptions pittoresques, et puis, comme les marionnettes, ils disparaissent après avoir fait deux ou trois tours. Chez Pascal, au contraire, on peut dire qu'ils commandent toute la structure des *Pensées*. Ils sont le point de départ d'un long chemin, qui prend le libertin en plein orgueil, en pleine indépendance de l'esprit pour l'amener à l'agenouillement suprême. Ils vont permettre ce continuel renversement du pour au contre, cette angoissante recherche du vrai entre deux erreurs contraires, jusqu'à l'heure où le pécheur verra qu'il ne peut le trouver qu'en se dépassant³⁸.

Ainsi, prenant position nettement contre l'apologétique rationnelle, Pascal se rattache à la grande famille augustinienne; il ne veut pas, comme Silhon, Mersenne, Yves de Paris et beaucoup d'autres, faire de la science un moyen de prouver Dieu, mais d'abaisser l'homme et, si elle mène à la foi, ce sera par le chemin de la

37. Cf. J. CHEVALIER, *La Méthode de connaître d'après Pascal*, dans *Cadences*, Paris, Plon, 1951, p. 27-69.

38. Rien ne montre mieux cette transposition que la transformation que Pascal fait sentir à cette fameuse *sphère infinie*, dont il est question dans le fragment 72 (Br.), 84 (Ch.), 390 (La.) : « sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part »; chez lui, elle désigne l'univers, chez ses contemporains elle désigne Dieu. Cf. E. JOVY, *Études pascaliennes*, t. VII : *La « Sphère infinie » de Pascal*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 7-52.

royale humilité. Son précurseur à ce point de vue, c'est le franciscain Jean Boucher. Mais Pascal ne se contente pas comme celui-ci de paraphraser Montaigne; il arrache aux « rationnels » leurs propres armes et ce qui servait avant lui à démontrer l'architecte de l'univers, il l'emploie à rabaisser la superbe raison. Son génie mathématique lui a permis cette transposition des valeurs; voici cependant qu'il l'arrête, à peine le voyage entrepris. Jean Boucher a recours, nous l'avons vu, à l'autorité du témoignage. Pascal savant, nous l'avons vu, ne peut recourir à ce qu'il appellerait volontiers un procédé arbitraire. Il lui faut trouver autre chose : que trouvera-t-il?

Je passerai très vite sur plusieurs thèmes, importants sans doute, mais secondaires, pour aborder un thème, plus important et principal.

Le premier de ces thèmes secondaires est celui du stoïcisme. C'est un fait indéniable que Sénèque aussi bien qu'Épictète sont à la mode en cette première moitié du XVII^e siècle. En font foi le grand nombre de leurs éditions, le grand nombre aussi des citations qui leur sont empruntées. Devant ce fait les réactions sont diverses, depuis celles des augustinien intransigeants, qui condamnent en bloc et sans nuance toute l'antiquité païenne, jusqu'à celles des libertins rationalistes, qui construisent, en la camouflant soigneusement, une morale séparée. Je retiendrai surtout celles des apologistes, qui se tiennent au juste milieu entre la totale condamnation et l'absolution complète. Les principes, qui les dirigent, ont été clairement exprimés par le jésuite Julien Hayneuve dans son traité *De l'ordre de la vie et des mœurs*, publié en 1639. En résumé, tout repose sur ce double fait : l'origine divine de toute vérité, la corruption partielle de l'humaine nature. Parce que l'humaine intelligence n'est pas entièrement corrompue, l'antiquité païenne a pu conserver des vérités venant de la tradition primitive, ou trouver des vérités par le seul jeu de la raison. Parce que ces vérités ont une origine divine, elles appartiennent en fait aux chrétiens, qui en les reprenant aux auteurs païens ne font que reprendre leur bien; il importe de ne pas lire ces auteurs sans précaution, mais au contraire de les contrôler par la lecture attentive des Pères, d'y relever avec soin ce qu'ils peuvent avoir dit d'erroné, d'y prendre avec plus de soin encore ce qu'ils peuvent avoir dit de juste et d'accompagner le tout par une fervente prière. Ce qui est réprouvé

chez les stoïciens, c'est le suicide, l'orgueil, l'apathie, la doctrine du destin, la vertu considérée comme dernière fin de l'homme et l'égalité des fautes. Ce qui est emprunté aux stoïciens, c'est, en plus de fines analyses psychologiques ou de savoureuses anecdotes, l'*abstine et sustine* d'Épictète, la conformité à la divine volonté, l'indifférence à ce qui n'est pas Dieu. Tout cela, bien et dûment dégage de sa gangue, sert de marchepied pour monter jusqu'à l'Évangile, jusqu'à la vérité totale³⁹. Pascal semble se rapprocher de cette position. L'on retrouve chez lui la même distinction entre ce qui est digne de louange et ce qui mérite d'être blâmé, entre la conformité à la volonté divine, d'une part, et la présomption de l'autre⁴⁰. Mais il ne s'en tient pas là. Non seulement il oppose Épictète à Épicète, mais il oppose Épicète à Montaigne, le dogmatique au sceptique, et cela en vertu du perpétuel renversement du pour au contre qui lui est propre⁴¹. Il est vrai qu'en 1643, le cordelier J. Du Bosc avait utilisé une méthode semblable, mais c'était pour amener son libertin à un état d'indifférence, qui permettrait une étude plus sérieuse, un choix plus réfléchi⁴². L'auteur des *Pensées* refuse certainement cet intermédiaire; c'est directement, sans pallier que sa dialectique doit amener l'incroyant jusqu'à l'agenouillement sauveur. En cela il reste fidèle à son augustinisme foncier; nous savons aussi qu'il s'en sépare et sur quel point précis : la valeur du témoignage; n'insistons pas.

Je passerai également très vite sur les rapports de la grâce et de l'humaine volonté. Vers 1657, à la date où Pascal pense sérieusement à son apologie, les apologistes de tendance rationnelle donnent dans le molinisme avec une touchante unanimité; ceux qui sont de tendance augustinienne gardent un silence prudent⁴³. Pascal n'est pas de cette trempe; s'il met l'accent sur l'humaine volonté, c'est qu'elle est l'enjeu du débat : il s'agit de la gagner; il n'oublie

39. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, p. 143-166.

40. Cf. PASCAL, *Entretien avec M. de Saci*, dans *Œuvres complètes*, p. 560-574. Sur l'*Entretien*, cf. P. COURCELLE, *L'Entretien de Pascal et Saci. Ses sources, ses énigmes*, Paris, J. Vrin, 1960.

41. *Pensées*, fr. 80, 350, 360, 466, 467 (Épictète), fr. 373, 374, 375, 376, 377, 378 (Montaigne) (Br.), fr. 101, 320, 376, 692, 691 (Épictète), 185, 252, 187, 327 (Montaigne) (Ch.), 188, 284, 282, 278, 190 (Épictète), 44, 70, 290, 71, 255, 289 (Montaigne) (La.).

42. Cf. C. CHESNEAU, *Un précurseur de Pascal? Le cordelier J. Du Bosc (1643)*, dans *XVII^e siècle*, 1952, n^o 15, p. 426-428.

43. Cf. IDEM, *Le Père Yves de Paris et son temps*, t. II, p. 493-510.

pas pour autant la grâce efficace et il essaie de concilier et la primauté du vouloir divin et la nécessité de l'humain vouloir ⁴⁴.

Passons également sur les arguments des miracles ⁴⁵ et des prophéties ⁴⁶, car Pascal n'y a pas mis la dernière main, et il est fort probable qu'il les aurait pensés avant de les livrer au public, exception faite pour les « figuratifs », qui rendent un son augustinien plus authentique; je n'en veux pour preuve que la définition du miracle empruntée à saint Thomas et qui suppose une ontologie bien déterminée, une connaissance exacte, précise des essences et des lois qui les régissent, ce qui est contraire à la conception pascalienne de l'univers.

Je ne m'arrêterai pas au problème du mal et à celui du péché originel, bien qu'il soit capital pour l'intelligence des *Pensées*. En cette première moitié du XVII^e siècle, les apologistes traitent de cette question en trois chapitres différents : au chapitre de la Providence, pour la justifier des malheurs qui nous accablent, au chapitre de la Révélation pour en montrer la nécessité, au chapitre des mystères pour montrer qu'il n'est nullement déraisonnable de croire à la faute d'Adam et à ses suites ⁴⁷. Pour justifier la Providence, ils se placent au point de vue de l'éternité; Pascal au point de vue des faits, et par son renversement du pour au contre, passant du peuple aux semi-habiles, des semi-habiles aux habiles, des habiles aux dévots, des dévots aux vrais chrétiens, finit par montrer qu'il faut obéir aux lois non parce qu'elles sont justes, mais qu'elles sont d'ordre de Dieu, qui pour nous punir nous asservit à ces folies ⁴⁸. Pour montrer la nécessité d'une révélation, nos apologistes recourent à l'histoire et avec l'aide de Montaigne étalent à loisir les preuves de la corruption païenne et l'impuissance historique de l'humaine raison. Pascal n'avait nul besoin de les lire pour se documenter puisqu'il recourait directement aux *Essais*. Quant au péché originel, nos apologistes s'efforcent de montrer à

44. Cf. B. PASCAL, *Écrits sur la grâce*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 947-1046.

45. Cf. IDEM, *Fragments sur les miracles*, *ibid.*, p. 1066-1071.

46. Cf. J. LAGRANGE, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 534, 550; J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 427 sq.

47. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 480-486; JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et Jean-Baptiste Morin*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique de la France*, 1940, t. XXVI, p. 243; IDEM, *Pascal et ses précurseurs*, p. 188-190.

48. *Pensées*, fr. 338 (Br.), 313 (Ch.), 51 (La.).

la fois que sans lui le mal est inexplicable et que sa transmission n'est pas injuste. Pascal s'accorde avec eux sur le premier point, mais nullement sur le second; il fait jouer son renversement du pour au contre, en alléguant qu'il n'y a rien 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 eu peu de part ⁴⁹. Incompréhensible que le péché originel soit, incompréhensible qu'il ne soit pas ⁵⁰. Mais c'est pour monter plus haut, jusqu'à l'ordre de la charité.

Voici le point où je m'arrêterai : l'immortalité de l'âme. Pascal se passionne pour ce débat. « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, dit-il, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est ⁵¹. » Il est en cela l'écho de tout un siècle; mais lui ne se contente pas de considérer cette question comme une thèse philosophique des plus importantes, à l'instar de ses contemporains; il la confond avec le problème du salut, avec le problème de la mort; d'où le ton tragique de ses pensées : « C'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce que l'on possède ⁵². » « Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile ⁵³. » « Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : on jette enfin de la terre sur la tête et en voilà pour jamais ⁵⁴. » « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci! Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle ⁵⁵. »

Pour démontrer l'immortalité, les contemporains de Pascal recourent à trois sortes d'arguments : les opérations de l'âme, la place de l'homme dans le monde, le sentiment.

S'il s'agit des opérations de l'âme, nous pouvons dire que la grosse majorité des apologistes se réclame de Platon à travers Marsile Ficin. Chez eux ce sont toujours les mêmes preuves qui se rencontrent : l'âme fait réflexion sur elle-même, prédit l'avenir, revient sur le passé, domine le temps; l'âme par les arts se rend

49. *Ibid.*, fr. 434 (Br.), 438 (Ch.), 246 (La.).

50. *Ibid.*, fr. 230 (Br.), 447 (Ch.), 325 (La.).

51. *Ibid.*, fr. 194 (Br.), 335 (Ch.), 11 (La.).

52. *Ibid.*, fr. 212 (Br.), 350 (Ch.), 152 (La.).

53. *Ibid.*, fr. 213 (Br.), 349 (Ch.), 328 (La.).

54. *Ibid.*, fr. 210 (Br.), 227 (Ch.), 341 (La.).

55. *Ibid.*, fr. 218 (Br.), 346 (Ch.), 340 (La.).

maîtresse de la matière; elle connaît l'abstrait, s'échappe de son corps dans des extases, s'unit à la divinité. Ce qui est surtout mis en valeur, c'est l'infinité de l'humaine intelligence, celle aussi de la volonté. Tous raisonnent de la sorte : l'homme est fait pour connaître, pour aimer Dieu; donc son âme ne peut périr. Le problème de l'immortalité se trouve ainsi ramené à celui du souverain bien. L'adversaire, sur ce chapitre, n'est autre que le stoïcisme, qui la fait consister dans la vertu, la seule vertu. Pour réfuter cette erreur, les uns insistent sur l'aspect social de l'humaine activité et la nécessité d'une sanction, les autres sur l'inconstance humaine et la nécessité du divertissement⁵⁶. Pascal ne semble pas étranger à toute cette argumentation. Il a son auteur : « Platon pour disposer au christianisme⁵⁷. » Il a son argument : « Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire⁵⁸? » Il se heurte lui aussi au problème du souverain bien : « L'homme veut être heureux, et ne veut être qu'heureux et ne peut ne vouloir pas l'être⁵⁹. » Il rencontre lui aussi le stoïcisme et le réfute d'un mot : « Ce que les stoïques nous proposent est si difficile et si vain⁶⁰ », et il montre lui aussi dans le divertissement « un moyen d'échapper à notre condition faible et mortelle⁶¹ ». Mais ces vues trop courtes ne peuvent suffire à notre Pascal. Il transpose. Il transpose d'abord à tout l'homme; il transpose ensuite à toute l'histoire. A tout l'homme, car il discerne en lui tous les mouvements de grandeur et de gloire que l'épreuve de tant de misères ne peut étouffer. A toute l'histoire, car il reste à l'humanité « quelque instinct impuisant du bonheur » de sa « première nature »⁶². Le divertissement décèle en nous un double instinct secret, l'un qui vient de notre premier état et qui nous fait connaître que le bonheur n'est que dans le repos, l'autre qui vient de notre déchéance et qui nous pousse au-dehors de nous-mêmes dans une stérile agitation. Ainsi Pascal demeure fidèle à lui-même. Son but est toujours de bouleverser le libertin, pour l'amener à se soumettre. Les deux infinis l'ont servi à souhait, ainsi que le péché originel; le désir d'un bonheur sans fin, l'impossibilité d'être heureux, les misères du diver-

56. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 431-432, 435-445.

57. *Pensées*, fr. 219 (Br.), 347 (Ch.), 292 (La.).

58. *Ibid.*, fr. 349 (Br.), 356 (Ch.), 219 (La.).

59. *Ibid.*, fr. 169 (Br.), 214 (Ch.), 266 (La.).

60. *Ibid.*, fr. 360 (Br.), 376 (Ch.), 282 (La.).

61. *Ibid.*, fr. 139 (Br.), 205 (Ch.), 269 (La.).

62. *Ibid.*, fr. 430 (Br.), 483 (Ch.), 309 (La.).

tissement le servent encore; il les prend, il les fait siens, il les transforme; il les fait servir à son but.

Il en est de même si l'on examine la seconde série d'arguments, qui servent à prouver l'immortalité de l'âme : la place que l'homme occupe dans le monde. Trois thèses sont développées à ce propos : 1^o L'homme est la fin du monde matériel; 2^o L'homme est le milieu du monde; 3^o L'homme, dans le monde, est l'image vivante de Dieu. Laissons de côté cette troisième considération, qui ne se rencontre guère que chez Yves de Paris et qui répugne au *Deus absconditus* pascalien. Appliquons-nous à l'examen des deux premiers. Que l'homme soit la fin de l'univers, cela se prouve, nous disent nos apologistes, par la supériorité de sa nature pensante, car l'inférieur est fait pour le supérieur ⁶³. Cette supériorité, Pascal ne la nie pas; au contraire, il la proclame : « Pensée fait la grandeur de l'homme » ⁶⁴, si bien que l'homme est véritablement un roi. Mais de là, il ne démontre point, comme ses contemporains, l'immortalité de l'âme. Fidèle à sa méthode, il montre la misère à côté de la grandeur, la grandeur à côté de la misère, l'une se prouvant par l'autre, si bien que c'est dangereux de montrer l'une sans l'autre ⁶⁵. Cela lui permet son perpétuel renversement du pour ou contre : l'homme est un roi, mais un roi dépossédé ⁶⁶, il est un roseau, mais un roseau pensant ⁶⁷, un ange, c'est indéniable; mais en même temps il est bête ⁶⁸. Même système pour l'autre argument. Que l'homme soit le milieu du monde, nos apologistes le proclament à qui mieux; mieux, n'est-il pas à la fois de l'ordre de la matière, par son corps, de l'ordre des esprits par son âme? N'est-il pas la *copula mundi*? Dès lors si son corps est mortel comme celui des animaux, son âme ne mourra pas à l'instar des esprits dénués de toute matière ⁶⁶. Pascal n'ignore pas cette dualité, mais il n'en déduit pas l'immortalité de l'âme; il se contente de montrer la contrariété inscrite en lettres d'angoisse au cœur même de l'être humain; il vise plus haut qu'une simple thèse d'apologétique; il veut un

63. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 411-419, 419-426.

64. *Pensées*, fr. 346 (Br.), 257 (Ch.), 233 (La.).

65. *Ibid.*, fr. 418 (Br.), 328 (Ch.), 236 (La.).

66. *Ibid.*, fr. 409 (Br.), 268 (Ch.), 221 (La.); fr. 398 (Br.), 269 (Ch.), 220 (La.).

67. *Ibid.*, fr. 348 (Br.), 265 (Ch.), 217 (La.); fr. 347 (Br.), 264 (Ch.), 391 (La.).

68. *Ibid.*, fr. 140, 358 (Br.), 176, 329 (Ch.), 275, 257 (La.).

69. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 411-426.

mouvement du cœur; il veut un agenouillement qui sauve. Et c'est pourquoi il va plus avant dans son analyse. L'homme centre du monde, parce que chair et pensée, sans doute, mais centre du monde aussi et surtout parce qu'à mi-chemin entre l'infiniment grand et l'infiniment petit; à la dualité théologique : grandeur, misère, à la dualité psychologique : chair-esprit, s'ajoute une troisième dualité, mathématique celle-là : infini-néant ⁷⁰. Du coup tout le problème de la connaissance est remis sur le chantier. A mi-chemin entre les deux extrêmes, l'homme est incapable de saisir tout l'entre-deux et devra procéder en cheminant obliquement d'un contraire à l'autre. Et c'est ainsi qu'à l'encontre de ses confrères, Pascal n'aboutit pas à une conclusion apodictique mais à une antinomie : incompréhensible que l'âme soit avec le corps; incompréhensible que nous n'ayons pas d'âme ⁷¹. Antinomie qu'il faudra dépasser. Mais comment?

C'est alors que nous abordons la troisième série de preuves apportée par les apologistes en cette première moitié du XVII^e siècle : le sentiment. Comme pour le sentiment de Dieu, ne voyons pas là une dérobade d'apologistes aux abois. Le sentiment de l'immortalité est lui aussi quelque chose de complexe où se mêlent des éléments intellectuels et des éléments volontaires. Là aussi nous trouvons une idée infuse : celle de l'infini, celle de l'éternité. Là aussi une lumière divine nous éclaire si bien que l'immortalité de l'âme se prouve d'elle-même. Là aussi la volonté intervient, s'élançant à la poursuite de son bien et s'efforçant de dissiper les nuages des passions qui pourraient obscurcir la vérité. C'est que la raison, ici comme pour l'existence de Dieu, vient en aide au sentiment, non seulement en alléguant le consentement universel, non seulement en montrant que l'idée d'éternité ne peut venir de ce qui passe, mais en agissant à son tour par un argument nouveau : le pari. J'ai compté dix apologistes, qui, avant Pascal, ont eu recours à ce raisonnement : deux qui l'emploient à propos de l'existence de Dieu : Mersenne (1623) et Louis Bail (1650); huit l'emploient à propos de l'immortalité; ce sont dans l'ordre chronologique : Hurtado di Mendoza, S. J. (1617), L. Richeôme, S. J. (1621), Polycarpe de La Rivière (1628), Jean de Silhon (1634), Yves de Paris (1635), Antoine Sirmond, S. J., (1635), un *Commentaire anonyme d'Aristote*, qui se situe entre 1637 et 1644, Nicolas

70. *Pensées*, fr. 72 (Br.), 84 (Ch.), 390 (La.).

71. *Ibid.*, fr. 230 (Br.), 447 (Ch.), 325 (La.).

Caussin, S. J. (1654). Notons d'abord la présence de trois jésuites ensuite que tous ces apologistes sont molinistes, admettant la prédestination *post praevisa merita*, le concours simultané et la grâce suffisante. De tous les plus représentatifs sont : Yves de Paris et Jean de Silhon ⁷².

Il nous faut maintenant situer Pascal.

On ne retrouve pas chez lui tout l'appareil scolastique, qui encombre ses contemporains. L'on ne trouve chez lui ni lumière, ni flambeau, ni impression d'une idée; l'on ne trouve pas chez lui l'argument du consentement universel; il ne cherche pas la cause d'une idée infuse de l'éternité. L'instinct de bonheur infini se réduit chez lui à un élan vers le bonheur, un tourment de l'au-delà, une soif angoissée d'une paix sans fin. Il est accompagné d'une impuissance bien et dûment constatée : tous les hommes recherchent d'être heureux, et cependant personne n'est arrivé à ce point que tous visent continuellement.

Cet instinct ainsi dégagé de sa gangue philosophique, il le transpose, d'abord dans le sens de l'unité, ensuite dans le sens de la contrariété, enfin dans le sens de l'histoire.

Il le transpose dans le sens de l'unité. Chez lui, tout s'unifie; les divers problèmes que ses contemporains distinguent, existence de Dieu, immortalité de l'âme, providence, présence du mal, deviennent le seul et unique problème de l'homme, non pas de l'homme abstrait, mais de celui qu'il entend, qu'il voit, qu'il aime, celui qui vit, souffre et meurt sous ses yeux, celui qui est appelé à l'ordre de la charité, qui est aussi celui de l'unité, car il consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours ⁷².

Il transpose dans le sens de la contrariété, car il faut rendre compte de tout l'homme; or l'homme est un être complexe à la triple dualité : chair-esprit, misère-grandeur, infini-néant; les contemporains de Pascal (je ne m'occupe ici que des apologistes, non des mystiques) ont bien eux aussi l'ambition d'expliquer tout l'être humain; ils savent distinguer en lui l'animal et l'ange, le mal et le bien; mais ils n'ont pas vu, ou si peu, en lui l'être et le néant; c'est pourtant là ce que Pascal a bien mis en relief dans son fragment sur les deux infinis, et qui commande toute sa dialectique; aussi est-il le seul qui recourt sans cesse à son fameux ren-

72. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 393-410.

73. *Pensées*, fr. 283 (Br.), 72 (Ch.), 575 (La.).

versement du pour au contre : « Que dois-je faire? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien? Croirai-je que je suis Dieu ⁷⁴? »

Il transpose enfin dans le sens de l'histoire; celle-ci, chez les contemporains de Pascal, est reléguée dans quelques chapitres, ceux qui traitent de la nécessité de la Révélation, de la vérité de la religion chrétienne, de la rationalité du péché originel; chez lui elle domine tout, car elle apporte avec elle la réponse à la question ci-dessus posée. Elle apprend d'une part que cette impuissante avidité de bonheur a sa source dans un bonheur véritable que l'homme a eu autrefois ⁷⁵, de l'autre elle apprend à l'humanité que le mal n'est pas sans remède et que même les plus impies sont capables de la grâce de leur Rédempteur ⁷⁶.

Dans ces conditions, il est aisé de voir toute la distance qui sépare le pari pascalien de celui qui est plus ou moins développé par ses contemporains ⁷⁷.

Premièrement Pascal met le pari au centre même de son apologie. Ses contemporains n'ont qu'un but restreint; ils veulent faire admettre au libertin soit l'existence de Dieu avec Mersenne et Louis Bail, soit l'immortalité de l'âme. Ils restent tous sur le plan naturel. Pascal veut conduire directement au Dieu de Jésus-Christ. C'est là que nous retrouvons son augustinisme foncier. Mais tandis que les apologistes augustinien de son temps recourent, pour ce faire, à l'autorité de l'humain témoignage, lui, qui ne peut agir ainsi tant qu'il est dans le domaine des faits, doit avoir recours à un autre moyen d'humilier l'homme et de l'abêtir, de l'agenouiller devant Dieu, et ce moyen, c'est le pari; il l'arrache, je ne dis pas qu'il l'emprunte, aux molinistes, ses adversaires des *Provinciales* et l'augustinise de son plein chef. Il augustinise le pari. D'où les deux parties de son apologie, comme l'a bien montré M. Jacques Chevalier ⁷⁸, dont je tiens ici à saluer la mémoire. Misère de

74. *Ibid.*, fr. 227 (Br.), 353 (Ch.), 25 (La.).

75. *Ibid.*, fr. 425 (Br.), 370 (Ch.), 300 (La.).

76. *Ibid.*, fr. 435 (Br.), 439 (Ch.), 402 (La.).

77. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, p. 206-213. Le lecteur trouvera à la note 50 de la page 207, les principaux historiens qui ont traité du pari de Pascal. Ajoutez : G. BRUNET, *Le Pari de Pascal*, Paris, Desclées de Brouwers, 1956.

78. J. CHEVALIER, *Les Maîtres de la pensée française. Pascal*, Paris, Plon, 2^e éd., 1949. On lui doit également une édition des *Pensées*, Paris, 1949, et une édition des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954. A voir également de lui : *La Méthode de connaître d'après Pascal*, dans *Cadences*,

l'homme sans Dieu. Grandeur de l'homme avec Dieu. Et ce qui articule ces deux parties, ce qui les unit fortement l'une à l'autre, c'est le pari, qui en humiliant le libertin aux pieds de son Dieu, l'ouvre au-dessus du jeu, l'ouvre à la charité, l'ouvre aux preuves.

Deuxièmement, Pascal renforce le pari d'un triple lien. D'un lien psychologique d'abord, car, à l'inverse de ses contemporains qui se contentent d'en appeler soit à la faiblesse de la raison, soit au désir d'un bonheur, soit à l'intérêt personnel, lui, il en appelle à la nécessité : « Il faut parier; cela n'est point volontaire; il faut parier. » D'un lien physique, je dirai mécanique, car seul entre ses contemporains, il est cartésien en l'occurrence, et donne au corps, ou, pour employer son langage, à la machine, un rôle important à remplir; c'est le sens de l'embarrassant « abêtissez-vous »; c'est le grand moyen d'abattre l'orgueil. D'un lien mystique enfin, car en bon augustinien qui admet la corruption quasi totale de la nature, il exige un renoncement d'autant plus obligatoire que la nature est plus corrompue; le perpétuel renversement du pour au contre, dont l'aboutissement normal est le pari, est, en même temps qu'une puissante dialectique, un renoncement perpétuel; le pyrrhonien doit renoncer à son doute absolu, le dogmatique à sa raison raisonnante, le peuple, le demi-habile, l'habile, le dévot doivent reconnaître leurs limites; l'homme, sans nier sa réelle grandeur, doit reconnaître sa misère; il doit se résigner à faire marcher en lui ce qui l'humilie le plus : la machine; il doit s'humilier et s'humilier encore pour tout risquer dans l'argument qui peut sembler le plus faible : le pari. Mais aussi quelle récompense! le cœur s'ouvre à l'inspiration; la raison s'ouvre aux preuves; le corps suit cette ascension merveilleuse; le grand vaincu, c'est l'amour-propre; le grand vainqueur, c'est la grâce efficace, c'est la charité, c'est Jésus-Christ, c'est Dieu.

Résumons rapidement cette conférence.

Le grand problème est celui des rapports de la raison et de la foi; Pascal rejette la position thomiste pour adopter la position augustinienne, mais sans demander à l'autorité du témoignage humain le point de départ de ses démarches, car il est savant et pour un savant comme lui l'autorité du témoignage n'a nulle valeur tant que l'on est dans le domaine de l'expérience, dans le domaine de

Paris, Plon, 1951, t. II, p. 27-69. Ce chapitre avait d'abord paru sous le même titre dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1928, pour le centenaire de la naissance de Pascal.

l'observation psychologique. Et c'est bien là ce qui est la première caractéristique de l'apologétique pascalienne : une psychologie plus pénétrante, qui va jusqu'aux profondeurs de la conscience, pour y déceler à la fois l'instinct qui nous pousse vers Dieu, et les forces qui nous en éloignent.

Mais le problème qui se pose alors pour lui, comment le résout-il? Comme nombre de ses contemporains, il recourt à l'apologétique du cœur, du sentiment, à condition de donner à cette expression un sens éminemment complexe; mais à l'inverse de ses contemporains, pour qui le sentiment jette une lumière crue jusqu'à l'évidence sur les grands problèmes humains, pour lui, Pascal, le sentiment laisse l'homme dans la perplexité, dans les ténèbres, car il aboutit et ne peut aboutir, même quand il est illuminé par la grâce, qu'au *Deus absconditus* de l'Écriture. D'où la seconde caractéristique de l'apologie pascalienne, un sens du tragique que l'on chercherait en vain chez ses contemporains.

La science à son tour intervient, non pas la science à la mode, cette sagesse néo-platonicienne, qui, confondant les ordres, accorde sympathie, antipathie à la matière, mais la science toute récente qui met l'homme à mi-chemin entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, montrant ainsi l'impuissance humaine à saisir la vérité totale d'un seul coup d'œil et condamnant l'humaine intelligence à procéder par un continuel renversement du pour au contre; cette dialectique, telle est la troisième caractéristique de l'apologie pascalienne. Le problème n'est pas pour autant résolu : par quoi remplacer le recours augustinien à l'autorité du témoignage?

Cette réponse est fournie par les arguments alors employés pour démontrer l'immortalité de l'âme; ils sont au nombre de trois : d'abord les opérations intellectuelles et volontaires; ensuite la place de l'homme dans le monde; enfin le sentiment de l'immortalité renforcé par le recours au pari. Ces arguments chez Pascal sont débarrassés de tout appareil scolastique, transposés sur un plan unificateur, celui de tout l'homme et de son salut, enfin centrés sur le pari, qui prend ainsi la place qu'avait dans les apologétiques augustinienes le recours à l'autorité du témoignage humain; il s'agit en effet d'entendre toute l'humaine nature, de rendre compte de toutes ses contrariétés, enfin de les faire accepter dans un acte d'humilité profonde et de soumission totale; or l'argument qui ploie la machine, brise la raison et ouvre le cœur aux inspirations, c'est bien ce saut dans le vide qu'est le pari, à la fois aboutissement

d'une longue dialectique et point de départ d'une nouvelle et profonde vie.

A la lumière de ce trop long résumé, l'on peut mieux voir l'actualité de l'apologétique pascalienne; elle ne réside pas seulement, comme on a trop tendance à le montrer, dans son sens du tragique; elle consiste bien plus dans sa méthode même; si Pascal revenait, il saisirait rapidement combien est changée la vision du monde; il n'en serait pas pour autant dépaycé; l'on peut aisément deviner ce que deviendrait devant les découvertes modernes sa méditation sur les deux infinis et combien en serait renforcé son perpétuel renversement du pour au contre; devant le chaos que présente l'actuelle philosophie, il aurait beau jeu d'aller du totalitarisme à l'individualisme, de l'idéalisme à l'existentialisme, du fixisme à l'évolutionnisme, de la liberté pure à l'esclavage total; il lui serait facile de montrer la grandeur et la misère humaine, à la vue de ces découvertes qui promettent à l'homme la domination du monde et qui beaucoup plus réellement lui font craindre, redouter la destruction de l'univers. Alors aujourd'hui beaucoup plus qu'au XVII^e siècle il pourrait jeter son cri final : « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu. »

Apprendre à écouter, voilà ce qu'aujourd'hui ferait Pascal.