

# LE REFUS DE LA PHILOSOPHIE DANS LA NOUVELLE APOLOGÉTIQUE DE PASCAL

par Henri GOUHIER

Ce titre pose une question préalable : de quelle philosophie s'agit-il dans une étude sur Pascal ?

Le mot « philosophie » a dans la culture du temps un sens dont les programmes scolaires découvrent l'étendue. Au XVII<sup>e</sup> siècle, dans les collèges de jésuites, l'enseignement de la philosophie s'étale sur trois années : il comprend celui de notre classe de philosophie et aussi celui de toutes les sciences de la nature rassemblées sous l'étiquette : physique (1). Le mot a la même extension dans le cartésianisme : en tête du livre consacré à ses *Principes*, Descartes compare la philosophie à un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc, la Physique, les branches, la Médecine, la Mécanique et la Morale (2). Rien n'empêche, d'autre part, les scolastiques et Descartes de donner aussi de la philosophie une définition proche de son étymologie et de l'appeler « étude de la sagesse » puisque la sagesse en est toujours le couronnement et la fin (3).

Si nous parlons de la culture philosophique de Pascal, il faut évidemment prendre l'adjectif avec le sens qu'il a dans le vocabulaire du temps.

Un inventaire de cette culture philosophique de Pascal coïnciderait avec sa biographie intellectuelle. De récents travaux ont fait apparaître l'importance de l'empreinte cartésienne (4) et celle de l'influence augustinienne (5). Ils contribuent heureu-

---

(1) Voir le *Commentaire* d'Et. Gilson à : *Descartes, Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1925, p. 117-119.

(2) *Les Principes de la Philosophie*, traduction française, 1647, *Œuvre de Descartes*, éd. Adam et Tannery, t. IX, 2, p. 14.

(3) Cf. Et. Gilson, *le Thomisme*, 5<sup>e</sup> éd., 1945, p. 27 ; Descartes, *Les Principes...* préface, p. 2, 4 et 14.

(4) Michel Le Guern, *Pascal et Descartes*, thèse complémentaire de doctorat ès-lettres, dactylographiée, Paris-Sorbonne, 1<sup>er</sup> juillet 1959 ; Henri Birault, *Nietzsche et Pascal*, thèse complémentaire dactylographiée, *ibidem*, 5 juin 1970, 4<sup>e</sup> partie. Rappelons aussi : E. Baudin, *Etude historique et critique sur la philosophie de Pascal*, Neuchâtel, la Baconnière, t. I, *Sa philosophie critique ; Descartes et Pascal*, 1946.

(5) Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, A. Collin, 1970.

sement à détruire la légende d'un Pascal romantique ou Kierkegaardien, tragiquement condamné par son jansénisme à osciller entre le scepticisme et le fidéisme. Mais le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique que Pascal conçoit n'est en aucune façon lié à cette légende et il subsiste même quand elle a perdu son crédit.

On trouve les mots « philosophie » et « philosophes » sous la plume de Pascal avec les diverses nuances que le sens a prises dans le vocabulaire de l'époque. Toutefois, le sujet même de la présente étude fera surtout intervenir la partie de la philosophie que scolastiques et cartésiens appellent « philosophie première » ou « métaphysique ». Dans cette perspective, trois thèmes seront soumis à la discussion.

1° La critique des philosophies tient au principe même de la nouvelle apologétique que Pascal se juge capable de promouvoir : elle n'en est pas un corollaire polémique qu'on pourrait retrancher mais une implication essentielle.

2° Si l'on s'arrête particulièrement devant les textes qui concernent l'existence et la connaissance de Dieu, il faut bien constater qu'ils se contredisent.

3° La contradiction est levée si l'on fait intervenir la notion de faux Dieu dans la perspective du monothéisme comme on le fait couramment dans la perspective du polythéisme (6).

## I. — L'ÉCHEC DE LA PHILOSOPHIE DANS LA NOUVELLE APOLOGÉTIQUE

La critique des philosophies est dominante dans l'*Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne* (7). Nous tenons pour acquis les résultats de la

---

(6) Les *Pensées* sont citées d'après le recueil publié par Louis Lafuma aux « Editions du Luxembourg », Paris, 3 tomes, 1951. Le classement Lafuma est aussi celui de deux recueils publiés aux éditions du Seuil : *Pensées*, livre de vie, 1962 ; *Œuvres complètes*, l'Intégrale, 1963 (légère différence de numérotation entre 949 et 972). Nous donnons le n° de L(afuma) suivi du n° de Br(unschvicg).

Les autres écrits de Pascal et ceux de sa sœur Jacqueline, sont cités d'après : *Œuvres de Blaise Pascal*, ... éditées par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux, Félix Gazier, Paris, Hachette, « Les Grands Écrivains de la France », 11 vol., 1908-1914.

(7) Titre très exact donné par Fontaine. Nous citons d'après : *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, par Pierre Courcelle, Paris, Vrin, 1960.

Sur l'hypothèse, admise ici, qui donne à Pascal l'initiative de l'*Entretien*, cf. Henri Gouhier, *Pascal, commentaires*, Paris, Vrin, 1966, ch. II, § III.

recherche magistralement conduite par M. Pierre Courcelle dans son édition : il est bien entendu que les discours mis par Fontaine dans la bouche de Pascal reproduisent, à quelques mots près, le texte d'un écrit soumis par Pascal à M. de Sacy.

Une prise de position sur la philosophie coïncide, semble-t-il, avec l'idée mère du projet soumis par Pascal à M. de Sacy en janvier 1655, quelque semaines après la soirée dont le *Mémorial* du 23 novembre 1654 conserve le souvenir. Très exactement, un jugement sur la philosophie est impliqué dans les raisons qui le déterminent, lui, laïc sans compétence théologique reconnue ni autorité sacerdotale, à entreprendre une œuvre d'apologétique, genre de travail qui est, en général, celui de religieux.

Dans les écrits de Port-Royal et dans les vies exemplaires des religieuses, Pascal a appris qu'un conflit sans compromis oppose à l'Évangile l'esprit du monde. Il a lui-même douloureusement vécu ce conflit dans une espèce de remords accompagnant le souvenir de ce que ses historiens appellent « la période mondaine » de sa vie : un an, environ, avant la nuit du 23 novembre 1654, il sent « un grand mépris du monde », envahir son âme (8) et, vers la fin de septembre 1654, au cours d'une confidence qui ressemble à une confession, il « avoue » à la sœur sainte Euphémie l'« aversion extrême qu'il avait des folies et des amusements du monde », de sorte qu'il « était sollicité de quitter tout cela » (9). Mais pareille sollicitation reste inefficace tant que l'âme n'est pas portée ailleurs : quelques semaines plus tard, la grâce attire son âme vers Dieu et exauce son désir de n'être plus du monde. De là cette résolution qu'exprime le *Mémorial* :

« Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.

« Il ne se trouve que par les voies enseignées dans  
[l'Évangile.

« Père juste le monde ne t'a point connu, mais je t'ai  
[connu... »

L'opposition du monde à l'Évangile et de l'Évangile au monde a donc été vécue par Pascal d'abord dans l'apparent abandon de Dieu puis dans la « certitude » et la « joie » de la « soumission totale à Jésus Christ ». C'est là l'expérience de la « conversion » selon la théologie et la spiritualité de Port-Royal,

---

(8) *Jacqueline Pascal à Gilberte Périer*, 8 décembre 1654, t. IV, p. 15.

(9) *Ibidem*, 25 janvier 1655, p. 61-62.

telle qu'elle sera décrite dans les pages *Sur la conversion des pécheurs* et définie en quelques lignes dans une « pensée » qui oppose la « Conversion véritable » à celle qui ne l'est pas (10) : or elle implique une situation de l'homme liée à la chute originelle et un salut exigeant la médiation de Jésus Christ : « C'est mon affaire que ta conversion », dit Jésus dans la méditation de Pascal sur son « mystère » (11). Autrement dit, la conversion suppose une histoire dont le sens est surnaturel, ce qui la distingue de toutes ces espèces de conversions que les philosophes prétendent obtenir au niveau de la nature, en affranchissant, par exemple, la raison des choses sensibles et la volonté de leur séduction.

Dans cette perspective, quel peut être le rôle de l'apologétique ? Disposer l'âme à entendre l'appel de Dieu, créer la situation la plus propice à l'action de la grâce s'il plaît à Dieu de l'envoyer ; à cet effet, obliger incrédules et chrétiens tièdes à prendre au tragique le problème de leur salut tel que le christianisme le pose et, du même coup, leur interdire tout recours à des sagesse promettant, si l'on peut dire, un salut naturel.

Voici donc notre hypothèse sur l'origine et le sens primordial du projet soumis à M. de Sacy : l'idée s'en est formée au cours de cette aventure spirituelle que fut la vie mondaine de Pascal ; celui-ci a compris qu'il serait urgent de concevoir une apologétique appropriée à ce milieu où il prit plaisir à vivre ; or, pour parler aux hommes de ce monde, il faut les connaître et pour bien les connaître il faut avoir vécu parmi eux : là est précisément l'avantage de Pascal. Insistons sur ce point : le projet ne relève pas de l'apologétique populaire. Pas un instant Pascal ne songe à donner des leçons aux prédicateurs ou aux religieux qui font des misisions. Il s'adresse à un public de gens instruits, formés à l'école des « Humanités » ; certains suivent avec intelligence et compétence les progrès de la science en train de se faire ; mais leur indifférence au problème du salut reste fondamentale sous des formes variées : scepticisme affiché, athéisme plus ou moins déguisé, déisme plus ou moins teinté de panthéisme, pratique coutumière d'une religion peu gênante. Est-ce à dire que ces hommes vivent sans réfléchir sur le sens de la vie, la quête du bonheur, la nature du vrai et souverain bien ?

---

(10) L. 378 ; Br. 470. Sur la « conversion » et son contexte port-royaliste, voir : Jean Mesnard, *Pascal, les écrivains devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 18 sq.

(11) L. 919, Br. 553.

Non, mais ils attendent de la philosophie des réponses à ces questions. On voit alors l'importance et le sens de la critique de la philosophie dans l'apologétique pascalienne : il s'agit de la philosophie en tant qu'elle prétend connaître l'homme et fonder une sagesse sur cette connaissance ; l'apologiste doit donc rendre manifeste l'échec de cette prétention, puis montrer que, seule, la révélation chrétienne tient les promesses de la philosophie.

De « la philosophie » et pas seulement des philosophes. On pourrait concevoir Pascal montrant qu'en fait les philosophes n'ont pas donné, jusqu'à ce jour, ce qu'ils annonçaient, ce qui n'empêcherait pas de penser que d'autres feront mieux dans l'avenir. Or le projet soumis à M. de Sacy est essentiellement une critique de « la philosophie » prise en tant que telle. Exige-t-il que l'on passe en revue toutes les philosophies ? Non, car il se trouve que deux « sectes » représentent toutes les possibilités de la philosophie considérée comme sagesse, celles d'Epictète et de Montaigne ; montrer que ni Epictète ni Montaigne n'ont vraiment connu l'homme et, par suite, ne sauraient nous conduire au souverain bien, c'est montrer l'échec de « la philosophie » (12).

Mais, dira-t-on, ne conviendrait-il pas de justifier ce choix ? Il n'est pas tellement évident qu'Epictète et Montaigne puissent être considérés comme représentant tous les philosophes. Lisons de près le texte de Pascal « j'ai trouvé qu'ils étaient assurément les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde... ». Bien sûr, Pascal a « trouvé » cela en étudiant le contenu des doctrines et ce qui suit découvre l'alternative qui logiquement impose le choix d'Epictète et de Montaigne. « La raison ne peut suivre qu'une de ces deux routes » : ou bien il y a un Dieu et l'homme voit en lui son souverain bien, ou bien Dieu est incertain et l'homme ne sait où est son souverain bien. Toutefois, les mots « plus célèbres » introduisent un critère qui ne fait pas intervenir seulement le contenu des philosophies mais leur efficacité : Pascal « trouve » aussi « les deux plus célèbres sectes du monde » dans « le monde » où il vit ; leur « célébrité » renvoie au contexte historique de l'entretien.

Dans la société de son temps, Pascal a rencontré des gens séduits par l'idéal héroïque des stoïciens et ceci même parmi des chrétiens : il a lu Epictète dans une traduction faite par un

---

(12) *Entretien de Pascal et Sacy*, p. 53-55.

bénédictin, Dom Jean de Saint-François, nom religieux de Jean Goulu (13). D'autre part, il a fréquenté des « libertins qui ne cherchent qu'à douter de la religion », comme il dira dans la *Quatrième Provinciale* (14) ; or ceux-ci « cherchent » volontiers leurs raisons de douter dans les *Essais* de Montaigne et *La Sagesse* de Pierre Charron. Quelle que soit la pensée sûrement complexe de l'auteur de l'*Apologie de Raymond Sebon*, il est sûr que son influence s'est exercée dans le sens du scepticisme et d'un scepticisme favorisant l'indifférence religieuse.

On ne suivra pas l'argumentation de Pascal.

Rappelons simplement son sens.

— M. de Sacy est bien connu pour son agressivité envers les philosophes. Il n'aurait certes pas, comme M. Arnauld, perdu son temps à lire les *Méditations* de Descartes, la plume à la main, et à écrire des pages d'« objections » aussi flatteuses. Il mettait Aristote et Descartes dans le même sac. Dans l'*Entretien* avec Pascal, il trouve le moyen de s'appuyer sur saint Augustin pour déconseiller aux chrétiens les lectures profanes (15). On aurait pu concevoir Pascal s'opposant à M. de Sacy et disant : il est bon de lire d'abord Epictète ou d'abord Montaigne ; ensuite, la révélation sera présentée comme un complément avec les corrections rétrospectives qu'elle pourrait exiger ; en d'autres termes : faisons un bout de chemin avec les philosophes, puis, la foi aidant, nous irons plus loin. Or, là n'est nullement la tactique de Pascal ; la sienne est plutôt celle du défi : entrons dans le jeu des philosophes pour obtenir non un gain, si minime soit-il, mais une abdication.

Défi à Epictète qui a bien connu ce que l'homme doit être, c'est-à-dire ce sage parfaitement maître de ses passions, détaché des biens passagers de ce monde, reconnaissant son souverain bien dans la volonté de Dieu : mais croit-il que l'homme, par les seules forces de sa nature soit capable de devenir ce qu'il doit être ? Défi à Montaigne qui a bien connu la faiblesse de l'homme livré aux seules forces de sa nature : relativité des sciences, incertitude de la métaphysique, confusion des mœurs et coutumes avec une morale naturelle : mais comment s'accommoder si aisément d'une pareille condition ? La sagesse d'Epictète est orgueilleuse, celle de Montaigne paresseuse.

---

(13) F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. II, 1907, p. 323-329.

(14) *Oeuvres...*, t. IV, p. 257.

(15) *Entretien...*, p. 60-61 ; et le commentaire de P. Courcelle, p. 119-121.

Ainsi Pascal est complètement d'accord avec M. de Sacy sur l'inutilité de la philosophie pour les vrais chrétiens, pour les « convertis ». Le désaccord porte sur l'opportunité d'une nouvelle apologétique dans le monde de leur temps. Comme il y a un bon usage des maladies pour les « convertis », il y a un bon usage des philosophies pour les non convertis, bon usage parce qu'il fait ressortir l'incapacité de la philosophie à tenir ses promesses. Le premier projet apologétique de Pascal est, d'ailleurs limité à cette tâche qu'il juge capitale et urgente : discréditer la philosophie.

## II. — PASCAL DEVANT LE DIEU DES PHILOSOPHES

La plus grande partie des textes constituant les *Pensées* de Pascal appartiennent à un projet d'ouvrage dont il n'est pas sûr que son auteur ait eu le temps de fixer définitivement le titre, la forme et le plan ; pour simplifier, suivons la tradition et appelons l'ouvrage *Apologie de la religion chrétienne*.

Cette *Apologie* eût été plus étendue que le projet soumis à M. de Sacy mais elle se serait adressée au même public : l'échec de la philosophie dans la connaissance de l'homme et la quête du souverain bien demeure ici un argument de choc. De fait, M. Pierre Courcelle l'a bien montré dans son chapitre V, Pascal utilise les notes du premier projet dans la préparation du second.

Pascal semble avoir envisagé, d'abord, une série de lettres à la façon des *Provinciales*. Aussi lisons-nous dans la liasse *Ordre* : « lettre pour porter à rechercher Dieu. Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatiques qui travailleront celui qui le recherche » (16). Cette dernière recherche fera l'objet d'une lettre au titre significatif : « Une lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie » : dans ce même fragment, Pascal compte ironiquement « 280 sortes de souverain bien dans Montaigne » (17). Comment ne pas conclure avec ce dernier : « Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher » (18). Dans le classement Lafuma, il y a une liasse *Philosophes*, mais bien d'autres « pensées » les concernent, la

---

(16) L. 4, Br. 184.

(17) L. 408 (Liasse série I) ; Br. 74 cf. *Montaigne*, II, 12, éd. Villey, p. 336.

(18) L. 513, Br., 4 ; cf. *Montaigne*, II, 12, éd. Villey, p. 246.

dernière pièce de la liasse *Misère*, par exemple, qui passe en revue les problèmes dont ils sont incapables de donner la solution (19), et une partie des notes de la Série I.

Dans une esquisse qui doit s'en tenir à l'essentiel, il est clair que la philosophie sera jugée d'abord devant le problème de Dieu. Or les textes ne vont pas tous dans le même sens ; ils ont même embarrassé les historiens de Pascal (20). Disons tout de suite une des raisons de cet embarras : Pascal considère la théodicée des philosophes tantôt par rapport à son propre dessein apologétique, tantôt plus ou moins explicitement prise pour elle-même, en dehors de ce même dessein.

D'abord, un point incontestable : si la reconnaissance de l'homme concret implique celle de son rapport existentiel à Dieu dans le péché et dans la grâce, aucun philosophe, quel qu'il soit, ne saurait acquérir pareille connaissance. Ceci est affirmé dans les premières lignes du *Mémorial*.

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. »

Ainsi dans cette note intime, écrite pour lui-même, Pascal commence par le plus radical refus de la philosophie. Il y a donc là une vérité qui l'intéresse personnellement : le Dieu des philosophes et des savants, le monde le connaît, mais celui qui trouve son vrai nom quelques lignes plus loin, Dieu de Jésus-Christ, le monde ne le connaît pas et la « conversion » n'a rapport qu'à lui. Le *Feu* du *Mémorial* éclaire une saisissante opposition qui, quelques semaines plus tard, s'exprime dans le projet soumis à M. de Sacy, quand Pascal dresse l'un devant l'autre le Dieu de la philosophie stoïcienne et le Dieu de la révélation chrétienne (21). Cette opposition commande son attitude quand il se demande à qui pourrait bien servir la philosophie dans son apologie de la religion chrétienne.

Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, les preuves qui démontrent l'existence du Dieu des philosophes et des savants n'ont aucune place dans l'apologétique qui doit créer

---

(19) L. 76 ; Br. 73, fragment tout entier rayé, ce qui ne signifie pas que Pascal en désavoue le fond.

(20) Excellente position de la question dans : Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, P.U.F., 1949, t. II, p. 403-409 ; cf. t. I, p. 72 sq.

(21) Sur le rapport du *Mémorial* à l'*Entretien*, voir : André Blanchet, *Une lecture nouvelle du « Mémorial »*, dans : *Etudes*, janvier 1970.



la situation propice au « commerce » avec le Dieu de Jésus Christ. « ... Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles l'existence de Dieu » (22). La connaissance de Dieu sans Jésus Christ est inutile : elle peut même être nuisible en favorisant l'orgueil. Il est donc entendu que Pascal n'a aucun besoin de la théodicée des philosophes dans son argumentation apologétique.

Mais est-ce que cette théodicée démontre quelque chose ? Admettons que la philosophie démontre l'existence de Dieu ; l'apologétique n'a que faire de ses preuves dans une argumentation dont la fin est la « conversion » au Dieu de Jésus Christ ; mais devons-nous même admettre le présupposé ? la philosophie démontre-t-elle l'existence de Dieu ? Question délicate : il nous faudrait discerner ce que Pascal pense de la théodicée rationnelle vue en dehors de son projet, et ceci à l'intérieur de textes où, en général, il la considère par rapport à l'usage qu'il en peut faire.

Certains textes semblent bien mettre hors de discussion l'incapacité de la raison à démontrer l'existence de Dieu. « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus Christ... hors de Jésus Christ nous ne savons ce que c'est... que Dieu » (23). Voilà qui est net et voici qui l'est encore plus : « Il est non seulement impossible mais inutile de connaître Dieu sans Jésus Christ » (24). Prenons l'argumentation du « Pari » faisant appel à la seule raison au cours d'un dialogue avec un incroyant de bonne volonté ; relisons le début : « Nous ne connaissons *ni l'existence* ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes. Mais, *par la foi nous connaissons son existence*, par la gloire, nous connaissons sa nature ». Et quelques lignes plus loin : « S'il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est » (25). Ceci n'est pas la simple constatation d'un fait : les philosophes, jusqu'à présent, n'ont pas trouvé des preuves de l'existence de Dieu ; ce qui réserverait la possibilité de faire mieux... Non, notre condition est telle qu'il nous est interdit d'espérer faire mieux. C'est bien pourquoi Pascal prend un autre chemin, celui du pari.

---

(22) L. 449, br. 556.

(23) L. 417 ; Br. 548.

(24) L. 191 ; Br. 549 ; voir plus loin, p. 17.

(25) L. 418 ; Br. 233 (mots soulignés par nous).

C'est dans cette perspective que nous lirons les textes où Pascal refuse à la raison la possibilité d'atteindre Dieu à partir de la nature. Certes, il n'oublie pas le verset de l'Épître aux Romains, I.20 : dans une lettre à sa sœur Gilberte, il rappelle qu'ils ont souvent, ensemble, commenté la pensée de saint Paul : « les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles » ; « mais il faut avouer, ajoute-t-il, qu'on ne peut apercevoir ces saints caractères *sans une lumière surnaturelle* ». Ainsi le monde sensible ne conduit pas à la connaissance de l'existence de Dieu la raison qui sait le regarder : il faut d'abord connaître et aimer Dieu pour reconnaître son existence à partir du monde sensible (26).

C'est bien ce qu'exprime la « pensée » classée dans la liasse « ordre » : « Et quoi ne dites vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? ». Autrement dit, son interlocuteur lui rappelle le Psaume 19 : « Les cieux chantent la gloire de Dieu » (27). « Non », répond Pascal. L'autre insiste : « Et votre religion ne le dit-elle pas ? » A nouveau : « non », mais avec cette précision : « Cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart » (28). De là le projet de Préface où Pascal déclare qu'il ne fera pas comme les apologistes « dont le premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature » : la preuve « par le cours de la lune et les planètes » ne prouve rien ; « les impies », « les personnes désistues de foi et de grâce » ne sauraient trouver Dieu dans une nature où il se cache et où il ne se rend visible qu'à ceux auxquels il veut se faire voir (29). Nous sommes dans un « univers muet » (30).

Pourtant, dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez où Pascal déploie le thème du Dieu caché dans toute son extension depuis la

---

(26) 1<sup>er</sup> avril 1648, t. II, p. 250 (mots soulignés par nous).

(27) Psaume 19 (18 selon la vulgate), verset I. Dans la liasse « ordre », on trouve aussi un fragment avec les mots : « les psaumes chantés par toute la terre ». (L. I; Br. 596). Cf. L. 463 ; Br. 243.

(28) L. 3 ; Br. 244. M. Philippe Sellier souligne « donna la lumière » en marquant qu'il ne s'agit pas de la grâce ; mais s'il s'agit de la lumière naturelle, comment ne la donnerait-il pas à tous ? Si ce « don d'une nature humaine supérieure » est fait à quelques-uns seulement, aux platoniciens, suggère M. Sellier, en quoi n'était-il pas une grâce ? *Pascal et Saint Augustin*, p. 58, n. 28 ; voir aussi p. 64, n. 44.

(29) L. 781 ; Br. 242, Cf. ; L. 427 ; Br. 194 - L. 429 ; Br. 229.

(30) L. 198 ; Br. 693.

nature jusqu'à l'Eucharistie, il déclare bien : « Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'incarnation », mais il écrit aussi : « le voile de la nature qui couvre Dieu a été pénétré par plusieurs infidèles, qui, comme dit saint Paul, ont reconnu un Dieu invisible par la nature visible » (31).

Y a-t-il donc une possibilité pour notre intelligence de « pénétrer le voile » ? C'est ce que semble indiquer un fragment de Préface : « les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées qu'elles frappent peu » : si imparfaites qu'elles soient, il y en a donc, « et quand cela servirait à quelques-uns », continue Pascal admettant qu'elles peuvent tout de même « frapper » certains esprits, « cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après, ils craignent de s'être trompés ». Méfiance toute cartésienne : l'évidence devenue souvenir perd la force qui la faisait indubitable quand elle était présente (32). Sans transition, Pascal cite le mot de saint Augustin : « Ce qu'ils ont trouvé par la curiosité, ils l'ont perdu par leur orgueil » (33). C'est-à-dire : les preuves métaphysiques de Dieu éclairent l'intelligence un instant et d'une lumière sans chaleur : l'âme ne prend pas conscience de sa véritable situation par rapport à Dieu, de sa misère, de la nécessité de s'humilier... ; ceci dit, il reste que « la curiosité » avait « trouvé » quelque chose, sinon quelqu'un.

Plus embarrassant encore est le fragment qui commence en affirmant « nous ne connaissons Dieu *que par* Jésus Christ. Sans ce médiateur est ôtée *toute* communication avec Dieu... ». On ne saurait être plus catégorique. Or, à la fin, nous lisons : « Ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés ». Il y a donc des gens qui ont connu Dieu sans Jésus Christ ? Qu'une citation de *l'Épître aux Romains* vienne aussitôt sous la plume de Pascal rend le contraste, pour ne pas dire la contradiction, encore plus inquiétant. Les formules qui relient les premières lignes aux dernières sont trop équivoques

---

(31) *A M<sup>10</sup> de Roannez*, 26 octobre 1656 (date précisée par Ph. Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, P.U.F. 1966, p. 68), t. VI, p. 88 et 89. La référence à *Romains*, I 20, nous paraît être une source suffisante ; toutefois, on peut admettre que Pascal pense aussi aux platoniciens dont il connaît la philosophie à travers saint Augustin, comme le propose M. Ph. Sellier (*Pascal et Saint Augustin*, p. 58).

(32) L. 190 ; Br. 543. Cf. *Descartes, Méditations Métaphysiques*, V, éd. *Adam et Tannery*, t. IX, p. 55-56.

(33) Conclusion d'un long développement du *Sermon* 141, reproduit et traduit dans : Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, p. 59-60. Sur L. 190, voir aussi : *ibidem*, p. 62 et 532.

pour appuyer le sens des unes plutôt que des autres. « Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus Christ n'avaient que des preuves impuissantes » : faut-il entendre : « impuissantes à prouver » ou « probantes mais inefficaces » ? Sans le médiateur « on ne peut prouver absolument Dieu » : faut-il entendre : on ne peut absolument pas prouver Dieu, ou on ne peut obtenir qu'une probabilité ? (34).

Même contraste dans la très importante « pensée » où Pascal annonce ses intentions. « Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature... ». Remarquons que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, vérités rationnelles selon la philosophie, sont dites de même « nature » que la Trinité, vérité théologique ; comme l'assimilation ne signifie sûrement pas que la raison peut s'élever jusqu'à la Trinité, il est clair qu'elle met en question le pouvoir qu'aurait la raison de s'élever jusqu'aux deux autres notions. Pascal continue : « non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des Athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus Christ est inutile et stérile ». On ne dit donc pas que l'entreprise est impossible mais Pascal ne se juge pas « assez fort » pour l'entreprendre et, d'ailleurs, comme elle est parfaitement vaine, il n'éprouve aucun regret. Dans cette phrase, le mot « nature » couvre-t-il une référence aux preuves de style thomiste qui conduisent à Dieu à partir des phénomènes physiques ? La suite montre que Pascal pense à tout ce qui appartient à l'ordre de la nature, y compris les rapports mathématiques inscrits dans notre intelligence : l'exemple choisi renvoie à la démonstration augustinienne qui s'appuie sur la présence en notre âme de vérités éternelles pour en conclure à l'existence du Verbe (35).

---

(34) L. 189 ; Br. 547. Pour la seconde interprétation de « absolument », Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, p. 62, n. 40.

(35) L. 449 ; Br. 556. Nous connaissons son texte par une copie, l'original est perdu ; nous ne pouvons donc pas suivre la pensée de Pascal au travail à travers les ratures, corrections, etc...

A dire vrai, les formules de Pascal sont équivoques : « 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... Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement *auteur des vérités géométriques*... Les mots soulignés, surtout les derniers, pris à la lettre, renverraient au Dieu de Descartes, créateur des vérités éternelles. Toutefois, comme il ajoute que ce Dieu est « la part des païens », il est probable qu'il pense à la démonstration augustinienne dont le fondement est la théorie platonicienne des idées, ce qui rejoint l'interprétation de M. Sellier, *ouv. cit.*, p. 65.

Qu'un homme puisse être « persuadé » en suivant cette voie, c'est une possibilité que Pascal ne paraît pas exclure, mais, déclare-t-il, « Je ne le trouverais pas beaucoup plus avancé pour son salut ». Tel est aussi le sens de l'examen critique des diverses théodicées qui vient ensuite et qui exigerait un commentaire historique assez long. Allons droit à la conclusion : « Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus Christ et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de la servir sans médiateur... ».

Les premiers « tombent dans l'athéisme », les seconds, « dans le déisme ». Il y a donc une alternative : si la possibilité de démontrer que l'existence de Dieu n'est pas exclue en dehors de Jésus Christ, il n'y a pas seulement l'athéisme mais le déisme, « deux choses que la religion chrétienne abhorrent », bien sûr ; toutefois Pascal ajoute « presque également » ; plus haut, il avait déjà dit : « le déisme, *presque* aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme... » ce *presque* introduit plus qu'une nuance. Entre le christianisme et l'athéisme, c'est l'opposition du *oui* et du *non* : entre le christianisme et le déisme, il s'agit d'une distance, certes difficile à mesurer, au niveau du *oui* (36).

On pourrait citer d'autres « pensées » qu'inclinent à reconnaître une connaissance de Dieu sans la foi, Pascal parlant même d'une « foi humaine » (37).

### III. — VRAI DIEU ET FAUX DIEU

Une interprétation paraît légitime. D'une part, qu'elle soit stoïcienne, augustinienne, thomiste, cartésienne, la théodicée des philosophes est inutile au salut ; Pascal ne s'en servira pas ; mais, d'autre part, il n'entend pas dire que des preuves ne sont pas probantes. Le Dieu des philosophes n'intéresse pas l'apologiste chrétien, c'est entendu : il ne s'ensuit pas qu'on le supprime. Le

---

(36) *Ibidem* (mots soulignés par nous) « Presque » est souligné par Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, l'École de Port-Royal, Paris, Bloud et Gay, 1920, p. 389, n. 1 ; E. Baudin *ouvr. cit.*, p. 46 ; Birault, *ouvr. cit.*, p. 250 ; Ph. Sellier, *ouvr. cit.*, p. 67.

(37) L. 110 ; Br. 282, sub. fine-L. 135 ; Br. 469. Voir aussi : L. 142 ; Br. 463. Dans L. 881 ; Br. 850, M. Sellier souligne : « tout clair qu'il soit qu'il y a un Dieu » (*Pascal et Saint Augustin*, p. 50, n.) ; remarquons que ces mots sont une addition (*Le manuscrit*, éd. Lafuma, 1962, p. 294), donc ne peuvent être pris pour un écart de plume.

déisme est une bien pauvre chose : c'est tout de même plus que rien.

La thèse est solide (38). On sera d'accord avec les historiens qui lisent les derniers textes cités en insistant sur ce que la critique des démonstrations métaphysiques de Dieu laisse subsister ; on ne saurait toutefois interpréter ce que ces textes concèdent comme s'il n'y en avait pas d'autres qui ne concèdent rien. Précisons : la question n'est pas de prendre parti dans un conflit entre historiens de Pascal, sur un sujet trop grave pour supposer une contradiction dans la pensée.

Lorsqu'on parle de Dieu, il faut d'abord se méfier des images, ou plutôt, car comment ne point parler avec des images ? de leur logique. Ainsi, en distinguant le Dieu de Jésus Christ et le Dieu des philosophes, Pascal a employé l'image de la distance : or celle-ci appelle logiquement l'image d'un chemin ; ce chemin va de l'athéisme au Dieu de la religion en passant par le déisme qui représente une étape. « Sans mépriser les preuves métaphysiques, tout en les respectant même, Pascal ne s'en contentait pas et ne voulait pas *s'y attarder* », écrivait Jacques Chevalier qui continue : en effet, « par la raison pure », nous arrivons à Dieu cause de l'univers mais « si nous voulons *aller plus loin* afin d'essayer de voir ce qu'est Dieu en lui-même », nous trouverons le Dieu de la religion au bout du chemin (39). Sous la plume d'Henri Birault l'image de la distance a surtout pour fonction d'écartier celle de l'abîme ; mais sa logique impose l'idée d'un cheminement qui sera ici, une ascension : « Ainsi, le Dieu des philosophes est comme le *point de départ* d'une certaine *progression* dans l'élévation de l'âme vers la divinité véritable : *au terme de cette progression, le point de départ* ne peut apparaître que ridicule ou dérisoire ; en lui-même, *à l'origine*, il n'est pourtant point erroné ou fallacieux... » (40).

L'image de la distance peut être déspatialisée pour devenir une analogie : elle signifierait que le Dieu des philosophes est en filigrane dans le Dieu de Jésus Christ ; ou encore, selon une

---

(38) Voir : Jacques Chevalier, *Pascal*, Paris, Plon, 1922, ch. VII et VIII ; E. Baudin, *ouvr. c.*, p. 96-100 ; Charles Journet, *Vérité de Pascal*, St-Maurice, Suisse, 1951, p. 102, sq. Sellier, *ouvr. ct.*, p. 66, fin de la n. 51 : constatons que Pascal ne juge nullement « les preuves rationnellement sans valeur. Il les juge seulement psychologiquement inefficaces et religieusement dangereuses », Birault, *ouvr. ct.*, p. 240, sq.

(39) Jacques Chevalier, *ouvr. ct.*, p. 304, n. 1 (mots soulignés par nous).

(40) *ouvr. ct.*, p. 245. (mots soulignés par nous).

fine comparaison d'Henri Birault, « le concept métaphysique traditionnel de Dieu est comme une forme vide, impuissante à se remplir d'elle-même, mais cette forme n'est point fautive » (41) : le Dieu de la religion la remplit de sa vérité. N'est-ce point ce que Pascal veut dire quand il écrit « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments » ? (42) *pas simplement...* il est donc celui dont les philosophes démontrent l'existence + ce que lui ajoute la religion.

On pourrait se demander si ce dernier texte ne sous-entend pas : à supposer que les vérités géométriques aient besoin d'un auteur et que l'univers indéfini de la science moderne s'explique à partir d'éléments disposés selon un ordre perceptible (43). Mais allons droit à l'objection fondamentale qui met en question la thèse selon laquelle Pascal reconnaissait à la fois la possibilité et l'inutilité d'une théodicée rationnelle : s'il y a possibilité, comment y aurait-il inutilité ? Que Pascal ait voulu conduire les chrétiens tièdes directement à leur Dieu, on le comprend : mais les libertins, des gens qui viennent de si loin ? Comment n'aurait-il pas prévu une étape déiste si le chemin de la Croix passait par le déisme ? Si le Dieu des philosophes a son autel, non, certes, à l'intérieur du temple, mais sur le seuil, on ne voit pas pourquoi Pascal proscrie si résolument l'apologétique du bout de chemin avec les philosophes.

Alors ? Deux séries de textes semblent se contredire : personne ne peut songer à biffer ceux d'une série ; mais il faut bien privilégier ceux dont le sens est accordé à la conduite de Pascal, à son action, à ses réactions. La méthode de son apologétique ne fait aucune place à la théodicée des philosophes parce que, même considérée en dehors du projet apologétique, cette théodicée est un échec de la raison. La vraie pensée de Pascal est celle que l'on reconnaît dans son œuvre, guidant sa recherche, coïncidant avec l'intention qui lui met la plume à la main. Relisons donc le fragment dont, maintenant, la signification constitue une conclusion décisive : « Il est non seulement impossible

---

(41) *ibidem*, p. 244.

(42) L. 449, Br. 556, commenté par E. Baudin, t. I, p. 46.

(43) Pour « auteur des vérités géométriques », voir plus haut, p. 13, n. 1.

mais inutile de connaître Dieu sans Jésus Christ » (44). Ainsi, il ne s'agit pas d'une inutilité qui laisserait place à une possibilité : l'impossibilité est première, l'inutilité est en quelque sorte un surplus.

Restent les textes qui paraissent incompatibles avec celui-ci. La vraie question se trouve exactement formulée par M. Henri Birault dans une de ces fausses questions, au sens où l'on parle de fausses fenêtres, dont le point d'interrogation devrait signifier qu'elles ne se posent pas. « Comment d'abord, et d'une manière très générale, le *même* nom de Dieu pourrait-il jamais convenir au Dieu de la *Causa sui* et au Dieu d'Abraham, si quelque déité cachée, *latens déitas*, résiduelle ou principielle, comme on voudra, ne sommeillait encore ou déjà dans le Dieu de la Métaphysique ? » (45). Laissons de côté ce qui concerne la question générale, c'est-à-dire les « vingt-siècles d'interférences entre le Dieu des chrétiens et le Dieu des philosophes » où M. Henri Birault a raison de voir un fait historique sans doute non dépourvu de signification métaphysique : mais la théologie qui prêche un retour aux sources peut fort légitimement dispenser Pascal d'en tenir compte et même l'inviter à sauter par-dessus les dix-sept siècles qui le séparent des origines. En fait, il faut prendre à la lettre les deux lignes du *Mémorial* : le Dieu de la Bible n'est pas celui des philosophes et des savants, et quand, un peu plus bas, Pascal reprend les mots de la prière sacerdotale « toi, le seul vrai Dieu » (46), il fait clairement entendre que le Dieu des philosophes et des savants est un faux Dieu.

Le vocabulaire courant réserve pratiquement la notion de faux dieux à ceux du polythéisme, la pluralité étant le signe indiscutable et suffisant de la fausseté. Or, pour comprendre la pensée de Pascal au-delà des textes qui se contredisent, il faut sans doute faire intervenir la notion de faux dieu au niveau du monothéisme, dire : « il n'y a qu'un seul Dieu » n'implique pas nécessairement qu'il soit « le seul vrai Dieu ». Dans la phrase qui rappelle la preuve par les vérités éternelles une formule s'est

---

(44) L. 191, Br. 549.

(45) Birault, *ouvr. cit.*, p. 244. Sur la façon de poser la question du Dieu des philosophes comme « faux dieu », voir aussi : Gérard Granel, *Le tricentenaire de la mort de Pascal*, dans *Critique*, n. 203, avril 1964, p. 293-294 ; on ne peut envisager ici la thèse de cet important article : en dépit de son intention, Pascal a tout de même construit un discours philosophique sur Dieu.

(46) *Jean*, XVII, 3.



glissée que saint Thomas employait volontiers quand il arrivait au terme d'une « voie » : la présence de ces vérités dans un être qui n'est pas éternel oblige la raison à reconnaître « une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu », (47)... *quam omnes Deum nominant*, ou *et hoc dicimus Deum*, lisons-nous dans la conclusion des démonstrations thomistes (48). Il y a là une dissociation importante entre le mot et la chose : l'application du mot à la chose est légitime si tous sont d'accord sur cette façon de parler; c'est pourquoi saint Thomas explicite et sous-entend clairement cette unanimité. Le « on » de Pascal ne l'engage pas : Pascal rapporte ce qu' « on » dit ; c'est une information sur l'emploi du mot « Dieu » ; elle réserve le droit de contester cet emploi.

Il n'y a point contradiction dans la pensée de Pascal mais équivoque dans son langage. L'équivoque tient à la différence des points de vue, Pascal parlant de Dieu tantôt tel qu'il le pense à l'intérieur de son apologétique, tantôt tel qu'il le trouve, en dehors de son apologétique, dans les livres ou les conversations. Le Dieu de Jésus Christ, en effet, est aussi le seul vrai Dieu : l'apologiste juge inutile la théodicée des philosophes mais elle est inutile parce qu'elle n'est pas vraie. Entendons-nous ; M. Henri Birault écrit du Dieu des philosophes : « ce Dieu n'est point une chimère, il existe vraiment et il n'y a point de paralogismes dans les preuves métaphysiques de son existence » (49). Dans notre perspective la seconde partie de la phrase est parfaitement juste mais sans avoir pour conséquence nécessaire ce que dit la première. Des raisonnements rigoureux peuvent conduire Aristote à un Premier Moteur, Descartes à un Principe qui « donne une chiquenaude » (50) ; l'erreur apparaît quand on donne à l'un ou à l'autre le nom de Dieu.

Lorsque Pascal considère la théodicée des philosophes sans penser à ce que son apologétique en peut faire, il parle comme eux, il rapporte leurs preuves de l'existence de Dieu, de ce qu'ils appellent Dieu. Cela ne signifie nullement qu'ils reconnaissent même une ombre du vrai Dieu sous le mot qu'ils emploient, et là ne serait pas, semble-t-il, le sens du « presque » qui atténue très légèrement la réprobation chrétienne du déisme comparé à

---

(47) L. 449, Br. 556.

(48) *Somme théologique*, I, Qu. 2, art. 3.

(49) *Ouvr. ct.*, p. 245-246.

(50) L. 1001, Br. 77 (propos rapporté par Marguerite Périer).

l'athéisme. La religion « abhorre » le déisme : pareil sentiment serait peu compréhensible si le déisme pouvait marquer une étape dans l'itinéraire de l'âme vers Celui qui mérite le nom de Dieu. Mais si l'athéisme est « tout-à-fait contraire » à la religion, le déisme ne l'est point « tout-à-fait », car il n'inclut pas la négation radicale qui est essentielle à l'athéisme : objectivement, il faut mettre à son actif non son affirmation de l'existence de Dieu mais sa non-négation de l'existence de Dieu ; le déiste ne connaît pas plus le vrai Dieu que l'athée : du moins ne voit-il pas dans son nom qu'un mot. Le chrétien constate le fait : sa constatation est désintéressée. En somme, il y a deux mondes : celui au centre duquel la Croix est plantée et l'autre... Athéisme et déisme voisinent dans l'autre : entre eux un dialogue est possible, serait-ce pour affirmer le désaccord ; mais quand l'athée réfute les arguments du déiste, il a tort de croire qu'il atteint le Dieu de la religion : celui-ci est complètement en dehors de leur querelle (51).

Au delà des images spatiales mêmes épurées il faut bien voir cette condition de toute pensée sur Dieu : Dieu est toujours pensé à l'intérieur d'une relation. Or, en gros, la distinction entre le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes nous présente Dieu posé à l'intérieur de deux relations si radicalement différentes que l'on ne voit guère comment il pourrait être le même Dieu ici et là.

Les Philosophes affirment une relation entre le monde et un principe *cosmique* ; leur recherche est suscitée par un problème *d'explication* : Dieu est requis pour expliquer ce que leur raison a découvert dans le monde.

Le christianisme affirme une relation entre l'homme et un Dieu qui intervient dans son *histoire*, son problème est celui du *salut* : un Médiateur est requis pour opérer cette délivrance qu'est le salut, un libérateur, comme Pascal aime à l'appeler (52), qui soit Homme-Dieu.

Ce sont là deux positions limites. Il y a des philosophies comme le stoïcisme, qui ont pour fin notre libération, mais elles

---

(51) L. 449, Br. 556 : « Qu'ils en concluent ce qu'ils voudront contre le déisme... ».

(52) L. 454, Br. 619 - L. 502 ; Br. 571 - L. 609, Br. 736 - L. 631, Br. 422 - L. 793, Br. 737, Cf. *Saint Paul Romains*, XI, 26.

comptent sur la raison et la volonté seules, sans recours à un libérateur. Il y a des philosophies qui posent Dieu dans une relation à l'homme, mais il s'agit d'une relation inscrite dans la nature de l'homme, contemporaine, si l'on peut dire, de la création : il est dans la nature de l'âme, selon la démonstration augustinienne, de participer aux vérités éternelles qui subsistent dans le Verbe divin, les démonstrations cartésiennes s'appuient sur la présence de l'idée d'infini et de parfait naturellement inscrite dans « la chose qui pense ». En somme, le Dieu des philosophes est toujours l'Auteur de la nature et dans la perspective de Pascal, il n'y a pas de religion naturelle. Le christianisme est une religion historique, et ceci non seulement parce qu'il est porteur d'une révélation sur l'histoire : la relation de Dieu aux hommes se réalise au cours d'événements, à l'intérieur de situations, bref dans un autre univers que celui de la philosophie, serait-ce la philosophie de l'esprit.