

Université de Montréal

L'abêtissement chez Pascal

Par

Vincent Darveau-St-Pierre

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie, option recherche

Août 2016

© Vincent Darveau-St-Pierre, 2016

Résumé

Ce mémoire a pour objectif de préciser le sens du verbe « abêtir » dans les *Pensées* de Blaise Pascal. Le sort ayant voulu que l'*Apologie de la religion chrétienne* demeure à jamais inachevée, le philosophe a emporté un secret épineux dans sa tombe : Qu'a-t-il bien pu vouloir signifier en écrivant que le remède à l'incroyance – répéter les gestes et les paroles liés au culte chrétien – abêtit ? Nous montrons à titre préliminaire que s'abêtir signifie *devenir-bête*, et que ce changement d'état entretient des liens étroits, tant par le contexte de son énonciation que par son champ lexical, avec le « discours de la Machine » et la notion d'« automate ». Notre analyse permet d'inférer que d'un point de vue strictement formel, s'abêtir renvoie à la préparation des habitudes humaines en vue de la foi. Nous montrons dans les chapitres suivants que le vocabulaire de la Machine/automate/bête est susceptible d'éclaircir trois dimensions de cette préparation. En distinguant les perspectives *psycho-physiologique*, *morale* et *gnoséologique* sur le problème de la conversion religieuse, nous montrons que l'abêtissement peut renvoyer simultanément 1) à l'acquisition d'habitudes corporelles et intellectuelles qui conduisent à la foi; 2) au renforcement de la vertu d'humilité contre l'orgueil hérité du péché originel et qui fait obstacle à la croyance; 3) et à l'acquisition passive d'une panoplie de connaissances factuelles tirées des Écritures et de l'histoire, nécessaires à une bonne entente des preuves de la vérité du christianisme. Chacune de ces perspectives fait l'objet d'un chapitre.

Mots clés : Philosophie – Blaise Pascal – Christianisme – Cartésianisme – Abêtissement – Machine – Automate – Habitude – Croyance – Apologie.

Abstract

This Master's thesis aims to clarify the meaning of "s'abêtir" in Blaise Pascal's *Pensées*. As the *Apologie de la religion chrétienne* was left unfinished, the French philosopher took his secret to the grave: What did he mean by the idea that the cure for unbelief – repeating actions and words related to Christian worship – results in "s'abêtir"? I argue that "s'abêtir" means becoming-beast, and that the context in which the notion is uttered as well as the lexical field it covers relate to the "discours de la Machine" and the notion of "automate". My analysis allows me to say that, formally, "s'abêtir" refers to the preparation of human habits to faith. In the following chapters, I show that the vocabulary of Machine/automate/bête is likely to clarify three dimensions for such a preparation. Depending on the position we adopt with respect to the problem of belief, that is, from a psycho-physiological, moral or epistemological perspective, "s'abêtir" can simultaneously mean 1) acquiring corporeal and intellectual habits that lead to faith; 2) strengthening the virtue of humility against pride, inherited from original sin; 3) passively acquiring a range of factual knowledge from Scripture and history necessary to understand the evidence of the truth of Christianity. Each one of these perspectives is the topic of one of the successive chapters of this thesis.

Keywords : Philosophy – Blaise Pascal – Christianity – Apology – Machine – Cartesian philosophy – Beast – Automaton – Habit – Belief.

Table des matières

<i>Dédicace</i>	viii
<i>Remerciements</i>	ix
Introduction	1
0.1. Mise en contexte : l'abêtissement dans l'argument du pari de Pascal.....	1
0.2. Question de recherche	5
0.3. Intérêt de cette recherche	6
0.4. Plan général de cette étude et thèses défendues.....	7
Première partie : Analyse préliminaire et réception historique du verbe « abêtir »	
Chapitre 1. Topologie et champ lexical du verbe « abêtir »	11
1.1. La « Machine » dans la liasse « Ordre » : Analyse.....	12
1.2. Résonnances de la liasse « Ordre » dans l'ordonnement du pari.....	18
1.3. L'« automate ».....	21
1.4. L'automate et le pari.....	26
1.5. La « Machine » dans le reste des <i>Pensées</i>	28
Chapitre 2. Étymologie, connotation et réception historique du verbe « abêtir »	30
2.1. La suppression du mot « abêtir » et sa restitution par Cousin	30
2.2. Étymologie et connotation péjorative du verbe « abêtir »	31
2.3. L'édition de Port-Royal : une interprétation pratique de la recommandation pascalienne.....	33
2.4. Les premières interprétations du verbe « abêtir » chez Pascal : d'une interprétation anti-intellectualiste à une interprétation psycho-physiologique inspirée du cartésianisme	34
Seconde partie : Trois significations du verbe « abêtir »	
Chapitre 3. L'abêtissement dans sa dimension <i>psycho-physiologique</i>	39
3.1. Abêtir au sens de l'animal-machine de Descartes : contre une interprétation strictement mécaniste de l'automatisme pascalien	40
3.1.1. <i>Retour sur la théorie cartésienne des animaux-machines</i>	41
3.1.2. <i>Le caractère répétitif et spontané du mouvement des bêtes</i>	44
3.1.3. <i>La critique des caractères a priori et total du mécanisme cartésien</i>	48
3.1.4. <i>Conclusion : suggestion d'une théorie pascalienne des animaux-machines</i>	52
3.2. Ôter les obstacles au sens des <i>Passions de l'âme</i> de Descartes	55
3.2.1. <i>L'automatisme psycho-physiologique humain chez Descartes</i>	56
3.2.2. <i>Les quatre figures de l'automatisme dans les Pensées : de la répétition à la croyance spontanée</i>	59

3.2.3. <i>Une figure de conditionnement par surprise chez Pascal comme chez Descartes?</i>	64
3.3. Conclusion et ouvertures de la dimension psycho-physiologique de l'abêtissement	65
Chapitre 4. L'abêtissement dans sa dimension <i>morale</i>	68
4.1. Les conséquences du péché originel et le motif du bon usage du mauvais	69
4.1.1. <i>Conséquences du péché originel</i>	69
4.1.2. <i>Du bon usage de la concupiscence par l'abêtissement</i>	72
4.2. « Joindre l'extérieur à l'intérieur »	73
4.2.1 <i>L'habitude comme habitus</i>	75
4.2.2 <i>L'humilité du commencement</i>	76
4.3. La mise en rapport de soi dans un rapport infini/rien	77
4.3.1 <i>Le rôle de l'imagination</i>	79
4.3.2 <i>La prière comme moyen d'effacement du soi</i>	80
4.4. Conclusion : l'abêtissement comme disposition à l'humilité naturelle des bêtes	81
Chapitre 5. L'abêtissement dans sa dimension <i>gnoséologique</i>	84
5.1. Présentation générale de cette thèse	84
5.2. L'abêtissement comme mise en retrait temporaire de l'esprit géométrique : une solution au mode d'entente spécifique des preuves de la vérité de la religion chrétienne	86
5.2.1. <i>La certitude historique</i>	88
5.2.2. <i>Finesse et géométrie dans l'ordre de la justesse et « démonstration morale » chez Silbon</i>	90
5.2.3. <i>Liturgie et « démonstration morale »</i>	94
5.2.4. <i>Le problème du défaut d'évidence</i>	95
5.3. Conclusion : Le modèle de la machine d'arithmétique au service de la logique des preuves?	99
Conclusion. Abêtir, unité du multiple et génie pascalien	103
<i>Sources documentaires</i>	106

Éditions utilisées et abréviations

Les notes en marge réfèrent aux numéros des fragments des *Pensées* de Pascal dans le classement Lafuma, abrégé **Laf.**, suivi du numéro du fragment cité. Nous tirons ce classement de l'édition des *Œuvres complètes* présentées et annotées par L. Lafuma, Paris, l'Intégrale (Seuil), 1963.

Les références aux autres textes de l'œuvre de Pascal sont données, sauf indications contraires, dans cette dernière édition des *Œuvres complètes*, abrégée **OC**.

Tous les textes de Descartes sont renvoyés à l'édition de C. Adams et P. Tannery, tomes I-XII, abrégée **AT** suivi du tome et de la page.

Au Père Raymond Carette, rencontré lors de séjours à l'Abbaye Saint-Benoît du Lac, et dont le choix de vie a suscité bon nombre de questions qui ont contribué à l'élaboration de ce mémoire.

Remerciements

Ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans le soutien et le concours de plusieurs personnes et institutions que je tiens à remercier ici.

En premier lieu Monsieur Christian Leduc, mon directeur de recherche. Pour le très grand intérêt qu'il a manifesté pour mon travail, la qualité remarquable de ses commentaires, son ouverture d'esprit, sa disponibilité hors pair et pour l'extrême générosité avec laquelle il continue de me soutenir dans tous mes projets;

Monsieur Daniel Dumouchel, pour l'authenticité de son engagement, son écoute bienveillante et pour le précieux soutien qu'il m'a toujours offert avec joie. Je lui suis extrêmement reconnaissant;

Madame Julie Walsh, qui m'a accueillie avec beaucoup de libéralité dans les murs de l'UQÀM et avec qui j'ai eu la chance inestimable d'avancer dans mes réflexions;

l'ensemble des professeurs du département de philosophie de l'Université de Montréal, à qui je dois l'enseignement de qualité que j'ai reçu depuis le baccalauréat. Tout particulièrement les professeurs Christian Nadeau et David Piché, qui ont chacun contribué de façon plus personnelle à mon perfectionnement au cours de ma formation universitaire;

le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), qui m'a octroyé une bourse de maîtrise;

Monsieur Michael Nafi qui, au travers de nombreux et passionnants échanges amicaux, a largement contribué aux orientations de mon questionnement philosophique. Je le remercie également pour la persistance de son aide et pour ses encouragements;

mes collègues et amis sur lesquels j'ai toujours pu compter et avec qui j'ai eu la chance de traverser jusqu'ici ma formation universitaire : nommément François-Julien Côté-Remy, Frédéric Fortin et Olivier Laliberté.

Mes remerciements vont enfin à ma famille : mon frère, Étienne Darveau-St-Pierre, et mes parents, Claudia Darveau et Sylvain St-Pierre, qui appuient mes ambitions quelles qu'elles soient.

Vient finalement Marie-Ève Melanson, source du bonheur quotidien qui a accompagné la rédaction des pages qui suivent.

*Mettez-vous à genoux, priez et implorez
Faites semblant de croire et bientôt vous croirez*
Georges BRASSENS, *Le Mécéant*.

INTRODUCTION

0.1. Mise en contexte : l'abêtissement dans l'argument du pari de Pascal

Faites semblant de croire – voilà gentiment résumée l'exhortation qui conclut le fragment du pari. Restituons-la dans son contexte. Selon le célèbre argument, l'incroyant est forcé d'admettre, s'il est de bonne foi, qu'il est conforme à son intérêt de croire en Dieu et de conformer ses actions aux commandements divins. « Cela est démonstratif », certifie Pascal : les chances sont nulles de tirer profit d'agir comme si Dieu n'existait pas, puisqu'en pariant contre l'existence de Dieu, si on gagne, on ne gagne strictement rien, hormis peut-être la vaine gloire d'avoir eu raison, et si on perd, on perd tout (c'est-à-dire « une éternité de vie de bonheur »); alors qu'inversement, en pariant pour l'existence de Dieu, si on gagne, on gagne tout, et si on perd, on ne perd strictement rien, si ce n'est l'opportunité de vivre une vie morale. Confronté qu'est l'incroyant à une alternative où un gain infini est possible, quelle que soit l'estimation des chances qu'il se fait d'avoir raison en pariant contre l'existence de Dieu, et quelle que soit la valeur qu'il assigne à ce qui doit être sacrifié par le choix d'une vie religieuse (« quitter les plaisirs »), les valeurs de ces variables, à condition qu'elles soient reconnues comme *finies*, s'anéantissent sous la valeur *infinie* que représente l'avantage d'emporter le pari que Dieu existe. Par sa structure *mathématique*, le pari se présente chez Pascal comme d'une rationalité implacable¹.

| Laf. 418

| Laf. 816

¹ Nombreux sont les commentateurs qui se sont intéressés au caractère *mathématique* du pari pascalien, c'est-à-dire en tant qu'application, au registre de la foi, de la « règle des partis » (Laf. 577) que Pascal a développée au courant de sa correspondance avec le mathématicien français Pierre de Fermat en 1654. Cette tentative de résoudre un problème de prise de décision en contexte d'incertitude à l'aide d'un modèle d'arithmétique de l'aléatoire (calcul de l'espérance mathématique) fait du texte du pari l'une des premières contributions significatives de la théorie de la probabilité à la théorie de la décision (HACKING, I. *L'émergence de la probabilité*, Paris, Seuil, 2002, p.100-101). La plupart des analyses réalisées à partir de ce modèle reconnaissent la validité de l'argument, en soulignant cependant que plusieurs prémisses religieuses implicites peuvent être remises en doute (Cf. LACHELIER, J. « Notes sur le pari de Pascal », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 51 (janv. à juin 1901), p.625-639; ARON, R. « Note sur le pari de Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 33, No. 1 (janv. à mars 1926), p.85-91; HACKING, I. "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 9, No. 2 (Apr., 1972), p.186-192; GUSTASON, W. "Pascal's wager and competing faiths", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44, (1998), p.31-39; HÁJEK, A. "Objecting Vaguely to Pascal's Wager", *Philosophical Studies*, 98(1), (2000), p.1-16; SAKA, P. "Pascal's Wager and the Many Gods Objection", *Religious Studies*, Vol. 37, No. 3 (Sep., 2001), p.321-341). Nous pensons que ces critiques ont en commun de négliger la place significative que devaient occuper les preuves historiques de la vérité du christianisme dans l'apologie pascalienne, de même que le mode singulier de démonstration sur lequel elles reposent. En effet, les prémisses religieuses implicites du pari, parmi lesquelles on peut mentionner 1) que le Dieu le plus crédible est le Dieu tel que conçu par le christianisme; 2) que la foi en ce Dieu conduit à « une éternité de vie de bonheur » pour celui qui a la foi; et 3) que la probabilité de l'existence de Dieu n'est pas égale à zéro (et donc multiplier cette variable par l'infini « ôte tout parti ») ne nous apparaissent pas infondées : nous pensons que leur justification est reportée *a posteriori*, au moyen des preuves tirées de « l'Écriture et le reste ». En effet, leur

Paradoxalement, si le pari nous intéresse dans le cadre de cette étude, c'est que malgré sa prétendue justesse démonstrative, Pascal ne lui attribue qu'un très faible pouvoir de persuasion. En effet, l'interlocuteur fictif de l'apologiste a beau tout concéder sur le plan *théorique* (« Je le confesse, je l'avoue »), la certitude du raisonnement ne suffit pas à engendrer chez lui ne serait-ce qu'un commencement sincère de croyance en Dieu. C'est la raison pour laquelle il demande à l'apologiste s'il n'y aurait pas moyen de « voir le dessous du jeu ». Car s'il a la « bouche muette », cela ne signifie pas qu'il soit pleinement *convaincu*, au contraire, mais bien plutôt qu'il est incapable de réfuter l'argument.

Que signifie « voir le dessous du jeu » dans ce contexte? Selon Gouhier, cette expression réfère aux « atouts », dans un jeu de cartes, qui n'ont pas encore été dévoilés à l'adversaire au cours d'une partie². Cette interprétation suggère que l'argument du pari a pour effet de conduire l'incroyant à *chercher davantage* de raisons de parier : l'expression de l'interlocuteur fictif soulignerait son désir de

consultation par l'incroyant n'est jugée fructueuse qu'une fois le pari tenu concrètement, c'est-à-dire au terme de la prise des habitudes de vie qui disposent l'âme à recevoir la foi. Il s'agit de la répétition des gestes et des paroles liés au culte chrétien. Contre les critiques formulées au sujet de l'incomplétude de l'argument du pari, nous suggérons que ces prémisses religieuses sont en fait pensées non comme des *axiomes*, mais comme des *postulats*. Ne pouvant les tenir pour « des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes » (*De l'esprit géométrique, OC.*, p.356), Pascal demande à son interlocuteur de les admettre provisoirement, comme des postulats, c'est-à-dire, suivant Aristote, comme « ce qu'on admet et dont on se sert sans le démontrer alors qu'ils sont démontrables » (ARISTOTE. *Seconds analytiques*, 1, 10, 76b, 30-34). Cette interprétation n'implique pas que Pascal pèche contre sa règle de « Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes » (*De l'esprit géométrique, OC.*, p.176), car il est clair que l'apologétique pascalienne ne suit pas l'ordre idéal de la géométrie, comme toute science dont l'objet n'est pas purement abstrait. L'apologie pascalienne doit tenir compte du manque d'évidence de son objet, de même que de la complexité du phénomène de la persuasion humaine, qui se joue sur différents tableaux. Par analogie avec les nouvelles mathématiques qu'il développe au même moment (*Traité des ordres numériques, Traité du triangle arithmétique*), l'apologie pascalienne « ruine le préjugé d'un commencement naturel de la démonstration » (CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p.138), c'est-à-dire qu'elle montre que dans toute forme de démonstration, « le commencement n'est jamais un commencement absolu, ni même nécessaire » (*Ibid.*), mais un chemin frayé au sein d'une « pluralité organisée des entrées et des biais » (*Ibid.*), que figure la méthode des combinatoires. Transposée à l'apologétique, cette logique informe sa conception de l'ordre du discours de la charité, qui plutôt que de former comme l'esprit des longues chaînes de raisonnements à partir de définitions claires et distinctes, prend la forme d'une « digression sur chaque point » (Laf. 298). Carraud l'a par ailleurs bien souligné, dans les *Pensées*, le *lieu* de l'évidence n'est pas la raison, mais est déplacé, contre Descartes, dans un ordre supérieur à celui-ci, celui du *cœur*, qui seul a la possibilité d'opérer la synthèse des ordres incommensurables de la réalité. Le Clermontois borne ainsi la raison à n'être que la « faculté de compréhension du démonstratif » (*Ibid.* p.248). Ainsi, nous défendons que l'argument de Pascal est extrêmement rigoureux : l'ordre de l'esprit, auquel appartient l'argument du pari, doit provisoirement faire des emprunts à des considérations qui relèvent de l'ordre du cœur, seul sensible aux « démonstrations morales » de la vérité du christianisme, en un sens que nous empruntons à Silhon. Ces dernières sont celles qui, à terme, fondent *retrospectivement* les prémisses religieuses du pari qui ne conduisent au départ qu'à prendre au sérieux les moyens *contre-intuitifs* de leur démonstration. Ainsi, nous suggérons, malgré le lot des critiques mentionnées, que l'argument est complet en un sens profondément pascalien : l'apologiste doit demander à l'incroyant de tenir pour vraies les prémisses religieuses implicites du pari, non en qualité d'axiomes, mais en qualité de postulats, sachant qu'elles seront démontrables par « l'Écriture et le reste » (non géométriquement, mais « moralement ») seulement une fois bien entamée la démarche religieuse à laquelle le pari conduit. Ce mode singulier de démonstration est l'objet du chapitre 5 de cette étude, p.84 sq.

² GOUHIER, H. *Blaise Pascal. Commentaires*. Paris, Vrin, 1984, p.271.

voir les cartes que Pascal cache encore dans son jeu, autrement dit, les raisons de croire qui supportent de façon déterminante la foi du chrétien, plus fortes, on le présume, que l'argument du pari. Insatisfait des raisons de parier pour Dieu « selon les lumières naturelles » énoncées jusqu'à cette étape du raisonnement, il désirerait « voir un peu plus clair »³. Cette interprétation a le mérite d'assurer la continuité du dialogue en conservant l'image du jeu : lorsque l'apologiste répond à la question « N'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu? » par « Oui, l'Écriture et le reste, etc. », ces dernières données se présentent comme y appartenant, comme des *cartes* utiles à la poursuite du calcul du joueur. Mais il est une autre interprétation, plus simple et plus respectueuse de la lettre du texte, et que nous sommes tentés d'adopter. Elle insiste plutôt sur la rupture de la métaphore risquée jusqu'ici par Pascal : selon Thirouin, demander à voir le « dessous du jeu » signifie plutôt dans ce contexte que l'incroyant ne veut plus jouer conformément aux règles : il cherche la façon de *tricher*, c'est-à-dire d'*échapper au jeu* en connaissant d'avance au sujet de Dieu *si il est et ce qu'il est*⁴. Il ne veut plus parier, il veut *savoir*. Une telle chose est possible, répond Pascal, quoiqu'encore inaccessible à l'incroyant : méditer les preuves historiques de la vérité du christianisme en consultant « l'Écriture et le reste ».

| Laf. 418

Les interprétations de Gouhier et de Thirouin ont en commun de souligner que l'argument du pari est insatisfaisant pour celui qui a accepté de jouer le jeu « selon les lumières naturelles » et d'accorder une valeur aux preuves de la vérité du christianisme. En ce sens, elles sont complémentaires. Par contre, la seconde interprétation a le mérite de souligner que le discours propre de la foi ne relève plus du tout d'un pari. Si Pascal recommande la consultation de « l'Écriture et le reste, etc. », ce n'est certainement pas en raison que ce corpus contient des données immédiatement pertinentes au calcul rationnel du joueur. La suite du dialogue l'atteste, le joueur n'y pourra trouver rien de *démonstratif*. Car il ne s'agit plus, avec les preuves historiques de la vérité du christianisme, de se résoudre au parti le plus avantageux. L'esprit doit se laisser plutôt guider par un « sentiment de cœur », opposé à la démarche méthodique de l'esprit géométrique qui exige des démonstrations rationnelles. Car Pascal le note en marge de l'argument : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison ». Mais cette affection est manifestement impossible à

| Laf. 110

| Laf. 424

³ L'édition de Port-Royal de 1670, pour clarifier la formule de Pascal, remplace l'expression « voir le dessous du jeu » par « voir un peu plus clair ». Cf. ARMOGATHE, J.-R. & BLOT, D. *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets – Étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes*, Paris, 2011, p.147.

⁴ THIROUIN, L. *Le hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991, p. 170-171 : « Voir le dessous du jeu, ce serait prendre un pari en connaissance de cause, découvrir par tricherie la teneur du jeu théoriquement caché et affecter ensuite de risquer une hypothèse sur l'issue de la partie. Le libertin voudrait échapper ainsi à la cruauté de ce pari qu'on lui impose et dans lequel il faut tout risquer tandis que l'on ne sait rien ».

Laf. 418 | l'incroyant, pourtant persuadé du devoir de chercher Dieu. Car ne voyant rien dans « l'Écriture et le reste » qui pourrait satisfaire sa curiosité sur l'existence de Dieu, il avoue son impuissance, rend les armes et demande directement à Pascal *ce qu'il faut faire pour croire* : « Je suis fait de telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse? ». La solution à l'incroyance conçue dès lors comme un *problème* à surmonter n'a alors plus rien à voir avec le calcul des probabilités. Il faudra plutôt recourir à une forme de tricherie, quoique cette tricherie soit temporaire. Pour *croire*, il faudra commencer par *faire semblant de croire* :

[...] apprenez au moins que votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, vient de vos passions. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin. Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes. Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien, ce sont des gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. *Suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.* (Nous soulignons.)

Laf. 944 | Le fragment doit être rapproché d'un autre, où Pascal complète la liste des gestes à imiter, en affirmant « il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu, c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc. ». Ce détour par l'imitation qui conduit à la croyance véritable et à une forme d'abêtissement est l'une des idées les plus étonnantes des *Pensées*. En effet, malgré la radicalité et le caractère contre-intuitif – voire choquant – du propos déployé dans ces lignes, le lecteur n'y trouvera que très peu d'équivalents dans l'ensemble de l'œuvre pascalienne. Le verbe abêtir est un hapax chez Pascal : c'est pourquoi en éclaircir le sens et la portée réelle constitue l'une des difficultés majeures de la littérature savante. Or il est devenu commun d'en développer la signification suivant une conception ou une autre de ce que serait une *bête* chez Pascal (suivant l'étymologie d'*a-bestir*), c'est-à-dire soit conformément à l'idée cartésienne de l'*automatisme* développée dans le cadre des réflexions de Descartes sur l'animal-machine, soit encore conformément aux motifs pascaliens de l'*humilité* et de la bassesse des bêtes, à l'image de la nôtre, ou encore conformément à un modèle gnoséologique inspiré de la machine arithmétique de Pascal, qui libère de nombreuses opérations intellectuelles (au risque, peut-être, de rendre bête). Quant à la place de l'abêtissement dans le projet d'ensemble de l'apologie, il est aussi commun de rapprocher l'abêtissement de la « Machine » mentionnée dans la liasse « Ordre ». Ainsi, on fait généralement de l'abêtissement un moment postérieur aux exhortations qui montrent qu'« on doit chercher Dieu », et antérieur à la consultation des « preuves de la religion chrétienne ». Dans le présent mémoire, nous poursuivons ce questionnement sur le renvoi précis de l'abêtissement et sur la fonction exacte de la répétition des

gestes du culte, et formulons une interprétation unitaire des multiples significations qu'est susceptible de revêtir le vocabulaire qui décrit cette démarche.

0.2. Question de recherche

Le sort ayant voulu que l'*Apologie de la religion chrétienne* demeure à jamais inachevée, le philosophe a emporté un secret dans la tombe. Qu'a-t-il bien pu vouloir signifier en écrivant que le remède à l'incroyance – répéter les gestes et les paroles liés au culte chrétien – abêtit? Cette étude n'a pas d'autres objectifs que de fournir une réponse à cette unique question. Ce faisant, nous renonçons à rendre raison de cette démarche dans une perspective théologique. Nous prenons pour point de départ qu'une préparation humaine à la foi est possible chez Pascal. Ce faisant, la perspective de notre questionnement se situe en deçà des considérations sotériologiques complexes qui achèvent de rendre difficile notre question. Mais il convient de noter qu'il n'est pas du tout évident que cette idée d'un faire semblant de croire pour croire soit conciliable avec les idées de Pascal relatives à la grâce. La sympathie de Pascal eu égard aux idées jansénistes est une donnée problématique : comment accorder un moindre pouvoir à l'être humain sur sa foi, considérant les idées d'ascendances augustinienes qu'il a défendues avec tant de vigueur lors de l'épisode des *Lettres provinciales* et dans les *Écrits sur la grâce*, selon lesquelles le commencement de la foi est toujours et déjà l'effet d'une grâce de Dieu?⁵ Les commentateurs n'ont cessé de s'y casser les dents. Cette perspective théologique, qui conduit à questionner en termes généraux la fonction attribuée aux moyens humains de croire par rapport à ce qui est strictement de l'ordre du divin dans l'acquisition de la foi religieuse chez Pascal, appellerait un développement expliquant comment *apologétique* et *théologie de la grâce* sont conciliables. Développement impossible dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, puisqu'il devrait prendre en considération une très vaste littérature relative à l'histoire de l'Église catholique, à l'histoire sociale française et aux justifications théologiques de la doctrine de la *Sola gratia*, qui foisonnent au XVII^e siècle.

La question que nous posons est *anthropologique*. Elle prend pour intérêt principal que l'imitation des gestes et des paroles liés au culte chrétien finit par conduire l'incroyant à croire en Dieu, et que

⁵ On trouvera cette idée clairement exprimée chez Augustin à partir du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (~396), où s'opère un tournant important dans sa pensée au sujet de la nécessité d'une grâce pour tout mouvement de charité. Augustin souligne lui-même ce tournant dans les *Retractationes* (~426-7; BA t.12, p.451-453) de même que dans le *De dono perseverantiae* (~428-9) où il affirme en toutes lettres que c'est au moment même où il écrivait l'*Ad Simplicianum* qu'il a reçu la « pleine intelligence de cette vérité [...] que même le commencement de la foi est un don de Dieu » (BA t. 20, p.52). Cf. HOMBERT, P.-M. *Gloria gratiae*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p.91; et MANDOUZE, A. *Saint Augustin – l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris : Études augustiniennes, 1968, p.440, note 4.

cet effet est intimement lié à quelque chose qui apparaît plutôt inusité, et que Pascal désigne comme un abêtissement. Ce faisant, la question que nous posons se limite principalement à questionner l'interaction des habitudes corporelles et spirituelles dans l'ordre de la croyance, la façon dont les passions humaines y font obstacle, le rapport qu'entretient faire semblant de croire avec la diminution des passions, la façon dont tout ceci constitue une façon de s'ouvrir l'esprit aux preuves de la vérité du christianisme, et surtout, comment ce moyen singulier de croire est lié au verbe « abêtir ». En quel sens cette démarche religieuse conduit-elle à un abêtissement? Pour répondre à cette question, il nous est paru nécessaire de chercher quels sens le verbe « abêtir » peut vraisemblablement revêtir dans le contexte très clairement situé de son énonciation. Nous le présentons comme l'effet d'un remède à l'incapacité de l'incroyant à trouver Dieu lorsqu'il est bien convaincu de l'utilité de cette recherche.

0.3. Intérêt de cette recherche

Une réponse complète à notre question implique un positionnement au carrefour de trois ordres de réflexion qui apparaissent à première vue distincts, mais dont nous nous efforçons de montrer l'unité générale en cours de développement et en conclusion. L'unité des motifs relatifs à l'abêtissement a à notre avis été négligée : la majorité des commentateurs glosent l'idée de l'abêtissement pascalien, choisissent une orientation *psycho-physiologique*, une orientation *morale* ou encore une orientation *gnoséologique* pour en expliquer le sens ; mais aucun à notre connaissance n'est parvenu à raccorder dans une unité les multiples dimensions où l'abêtissement pascalien est susceptible de recevoir (ou de donner) une signification. Ceci dit, notre étude ne peut prétendre à aucune lumière qui ne soit redevable à la richesse des travaux antérieurs, et auxquels nous renvoyons toujours⁶. Mais elle est inusitée par sa synthèse : elle mobilise l'essentiel des idées formulées jusqu'ici au sujet de l'abêtissement chez Pascal, et ce dans une perspective de conciliation maximale. Les pièces de notre machine ont toutes déjà été usinées : il ne nous reste plus qu'à en rassembler les morceaux, trouver un ordre de composition sans accroches – nous obligeant, parfois, à nuancer certaines thèses pour mieux les concilier – tout en faisant attention de ne pas sombrer dans le pénible, le ridicule et l'incertain d'une conciliation à tout prix.

Si nous jugeons utile de fournir un tel effort, c'est parce que toutes les idées avancées jusqu'ici, même les plus éloignées en apparence, nous paraissent pouvoir former un faisceau dont on n'a pas

⁶ Les plus complètes sont à notre sens celles de DESGRIPPES, G. *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris, Téqui, 1935; et de RABOURDIN, D. *Pascal : foi et conversion – la « Machine » des Pensées et le projet apologétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

montré avec quelle ingéniosité Pascal est parvenu à en préserver l'éclat par l'emploi d'un mot unique. Central au projet apologétique, cet hapax nous paraît fondamental pour l'interprétation d'une panoplie de thèmes différents : en cherchant les renvois possibles de la notion d'abêtissement, on clarifie notamment l'idée que se faisait Pascal du cartésianisme, surtout au sujet des automatismes humains et bestiaux; et en liant l'abêtissement aux fragments de la liasse « Ordre », et à la notion d'« automate » relative aux moyens de la persuasion, on précise substantiellement le sens et la portée de l'*Apologie du christianisme* que Pascal n'a jamais achevée. Nous montrons que l'utilisation du verbe « abêtir » renvoie à une façon originale et très profonde de concevoir la psychologie de la foi, et jette un éclairage supplémentaire sur les rapports entretenus entre les diverses pièces constitutives de l'humanité selon Pascal (le cœur, l'esprit et le corps). Aussi, elle clarifie la façon dont la formulation d'une preuve convaincante de la vérité du christianisme à partir de l'histoire biblique est possible, et quels en sont les obstacles. Finalement, elle donne l'occasion de questionner le rôle dévolu à l'apologète et à l'incroyant dans la dynamique de la conversion, quoiqu'il n'ait pas été possible d'aborder avec sérieux l'ensemble des enjeux théologiques au sein desquels cette possibilité se fraie un chemin chez Pascal.

0.4. Plan général de cette étude et thèses défendues

Cette étude est divisée en deux parties inégales. La première est intitulée *Analyse préliminaire et réception historique du verbe « abêtir »*. Nous y suggérons à la suite de la plupart des commentateurs que l'abêtissement est un dénouement du « discours de la Machine », et que celui-ci devait occuper une place très importante dans le projet pascalien d'une *Apologie du christianisme*. Nous le concevons comme le chemin de croix de l'incroyant qui cherche Dieu – voire de celui dont la foi n'est que chancelante – pour se rendre capable d'une conversion. Pour ce faire, nous montrons à titre préliminaire que « s'abêtir » signifie *devenir-bête*, et que ce changement d'état entretient des liens étroits, tant par le contexte de son énonciation que par son champ lexical, avec le « discours de la Machine » et la notion d'« automate ». Notre analyse permet d'inférer que d'un point de vue strictement formel, « s'abêtir » renvoie à la préparation humaine en vue de la foi, qui elle, est divine. Nous pensons ainsi que la conversion est conçue par Pascal comme pouvant être préparée et que l'abêtissement constitue un effet capital de cette préparation. Nous complétons ensuite cette analyse préliminaire en abordant les fragments relatifs à l'abêtissement dans une perspective historique – celle de leur réception – qui en plus de situer précisément l'enjeu actuel de l'interprétation du verbe « abêtir », prépare le terrain à la

| Laf. 821

seconde partie, en situant notre travail par rapport à ce que nous montrons comme étant le lieu le plus fréquenté par les études pascaliennes : la perspective cartésienne.

La seconde partie, intitulée *Trois significations du verbe « abêtir »*, s'interroge sur les fondements anthropologiques qui supportent l'idée qu'un détour mimétique par répétition des gestes et des paroles du culte conduit à croire effectivement. Pour ce faire, nous montrons que le vocabulaire de la Machine/automate/bête est susceptible d'éclaircir trois dimensions de cette préparation. Selon que l'on se positionne sur le problème de la conversion religieuse dans une perspective *psycho-physiologique*, *morale* ou *gnoséologique*, l'abêtissement peut renvoyer 1) à l'acquisition d'habitudes corporelles et intellectuelles qui conduisent à la foi; 2) au renforcement de la vertu d'humilité contre l'orgueil hérité du péché originel et qui fait obstacle à la foi; 3) et à l'acquisition passive d'une panoplie de connaissances factuelles tirées des Écritures et de l'histoire, nécessaires à une juste entente des preuves de la vérité du christianisme. Chacune de ces perspectives fait l'objet d'un chapitre. Le développement de ces trois significations est l'objet principal de ce mémoire, ce pour quoi nous désirons apporter à leur sujet de plus amples précisions. Nous défendons que s'abêtir a simultanément :

1) une signification *psycho-physiologique*. S'appuyant sur une science de la persuasion qui mobilise toutes les parties de l'être humain, nous défendons que Pascal pense l'abêtissement à partir du vocabulaire de la théorie cartésienne de l'animal-machine (*Discours de la méthode*) et des observations cartésiennes relatives à l'automatisme psycho-physiologique (*Traité de l'Homme, Passions de l'âme*), qu'il récupère en en transformant considérablement la nature et l'orientation. Il est ainsi possible, pense Pascal, de conditionner intentionnellement une spontanéité en direction de la foi par répétition des gestes et des paroles liés au culte chrétien. En ce sens, l'abêtissement désigne l'acte de la répétition qui, en plus d'accroître la spontanéité des mouvements répétés jusqu'à ce qu'ils deviennent, comme les mouvements des bêtes, et en termes cartésiens, inscrits dans la machine comme habitudes – ou encore, dans un vocabulaire plus pascalien, *instinctifs*⁷ – conduit à croire réellement aux idées qui sont symbolisées et fixées à l'esprit par l'imitation de la croyance. En ce premier sens, s'abêtir signifie psycho-physiologiquement devenir-machine, ou encore, devenir-automate.

Laf. 418 |

2) une signification *morale*. Car la pratique rituelle, même feinte, « diminue les passions ». Nous pensons que c'est parce qu'elle engendre chez l'incroyant une forme d'humilité en faisant obstacle

⁷ Cf. Ferreyrolles qui souligne que l'habitude chez Descartes ne ressortit qu'au corps, alors que chez Pascal, l'indifférenciation de l'habitude avec l'instinct suggère fortement que l'habitude ressortit à l'âme. (FERREYROLLES, G. *Les Reines du monde – l'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995, p.69).

aux concupiscences qui plient la volonté en direction contraire d'une vie religieuse : il s'agit d'« abaisser la superbe », c'est-à-dire l'orgueil. Puisque la volonté détourne l'esprit de croire en Dieu, il faut, pense Pascal, plier l'être humain progressivement à partir du lieu de sa plus grande bassesse, c'est-à-dire en *charmant* cette volonté même, haut lieu des concupiscences héritées du péché originel. En obtenant de la part de la volonté une soumission d'abord extérieure à un être qui ne se laisse voir ni par les yeux ni par l'esprit, l'abêtissement contribue moralement au triomphe de l'humilité sur l'orgueil, et ce, même si cette soumission n'est initialement qu'extérieure. Le remède à l'infirmité humaine eu égard à la foi consiste donc, dans l'abêtissement, en un renforcement de la vertu chrétienne par excellence, par l'acquisition des habitudes de soumettre ses comportements à un *Dieu caché*. L'aspect extérieur des actes ne doit pas faire oublier qu'ils constituent déjà un avancement moral par le consentement à leur soumission, véritable « pénitenc[e] extérieur[e] » qui « dispos[e] à l'intérieure ». En ce sens, *s'abaisser* et *s'abêtir* deviennent synonymes : l'abêtissement désigne sous une forme symbolique la bassesse et l'humilité naturelle des bêtes, auxquelles ramènent sous forme de pénitence l'agenouillement et la répétition des prières. Il renvoie en ce sens au motif de « faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes ». Ces rabaissements constituent de ce fait une préparation morale à la foi, parce que préparatoire à la négation de la valeur de la vie terrestre, exigée par le pari, sous forme d'un sacrifice nécessaire, quoiqu'incertain, de la vie terrestre et du soi sans Dieu.

| Laf. 234

| Laf. 936

| Laf. 121

3) une signification *gnoséologique*. Nous nous intéressons donc en dernier chapitre à la façon dont Pascal pense les différents modes de démonstration et de persuasion, et nous accordons une attention soutenue à la façon dont l'apologétique pascalienne prévoyait prouver le caractère surnaturel des fondements du christianisme. Ainsi nous servons-nous, à cette fin et à la suite de plusieurs, du modèle de la machine d'arithmétique. Ce modèle décrit la démarche nécessaire de l'incroyant voulant être converti par les preuves de l'Écriture. Car s'« abêtir » peut également signifier, nous le défendons, la prise d'une attitude passive de l'esprit lors des rites, dans le but de charger passivement la mémoire des faits de l'histoire qui composent la « démonstration morale » de la vérité du christianisme. Ainsi, s'abêtir revient à donner un rôle *a posteriori* à la raison pour confier l'évaluation des preuves au sentiment du cœur, tout comme le comptable confie le calcul des nombres aux opérations mécaniques de la calculette. Ultérieurement seulement se sert-il de son esprit à des fins révisionnelles. L'abêtissement se conçoit ainsi comme une méthode d'interprétation conforme au mode d'entente spécifique des *preuves de la religion chrétienne*, inaccessibles à ceux dont l'esprit, trop géométrique, ne laisse pas au cœur le loisir de tirer ses conclusions sur les faits qui se présentent à lui. Car s'il se trouve

Laf. 418 | que les éléments qui forment l'essentiel du contenu des preuves de « l'Écriture et le reste » sont fortement soulignés dans la littérature qui règle, depuis le Moyen-Âge, la prière quotidienne des chrétiens, c'est-à-dire la *Liturgie des Heures*, cette donnée explique avec précision l'importance donnée par Pascal à la récitation des prières chrétienne, plus qu'à tout autre exercice d'humilité, pour l'acquisition de la foi. En ce sens, s'abêtir signifie faire de soi une mémoire universellement réceptive et insensible, pour laisser un rôle *postérieur* à l'esprit dans l'appréciation des conclusions à la source desquelles le cœur s'infuse lorsque laissé à son libre jeu lors de la récitation des textes liturgiques.

Nous concluons en montrant qu'il est possible de penser dans une unité ces trois significations du verbe « abêtir ». Ainsi suggérons-nous, à partir de cette interprétation triple de la notion d'abêtissement, une interprétation générale de l'abêtissement pascalien, qui s'applique à tout moyen humain de croire. Toute tentative humaine de se dépouiller du manteau imparfait de l'humanité comporterait une part plus grande de devenir-bête que de devenir-ange. Nous défendons en définitive que l'image de la bête relève du pur génie, en enfermant une multiplicité de significations dans l'unité d'un terme, susceptible d'entretenir avec les motifs qui lui sont apparentés (l'« automate », la « Machine ») des rapports analogiques diversifiés. La plausibilité de cette équivocité est supportée par le fait qu'à chacune des significations de l'abêtissement énumérées semble pouvoir plus précisément correspondre un des trois moyens de croire, analytiquement distingués par Pascal. « Ouvrir son esprit aux preuves » (dimension *gnoséologique*), « s'y confirmer par la coutume » (dimension *psycho-physiologique*) et « s'offrir par les humiliations aux inspirations » (dimension *morale*), sont synthétiquement unifiés par l'expression « s'abêtir », qui est l'objectif du « discours de la Machine ». À chacun de ces moyens de croire semble aussi pouvoir correspondre mieux qu'aux autres une reformulation de ce grand discours⁸. Ainsi, nous suggérons que l'abêtissement désigne tout ce qui relève d'une préparation humaine à la conversion, qu'il ne restera qu'à la grâce de Dieu de rendre salutaire. Cette perspective sur l'abêtissement pascalien a l'avantage de fournir l'exemple d'un thème qui ne peut être présenté autrement qu'en une « digression sur chaque point qui a rapport à la fin » et qui, plutôt que de simplifier son objet, le complexifie toujours en en présentant les faces sous des angles toujours nouveaux⁹.

Laf. 808 |

Laf. 11 |

Laf. 298 |

⁸ Ainsi croyons-nous que a) « ôter les obstacles », b) « préparer la Machine » et c) « chercher par raison », qui sont présentés comme relevant du « discours de la Machine », désignent analytiquement les trois dimensions de ce qui peut être exprimé en un mot par « la Machine » ou « abêtir », soit a) la dimension *morale*, b) la dimension *psycho-physiologique* et c) la dimension *gnoséologique* de ce seul et même *abêtissement* auquel exhorte le « discours de la Machine ».

⁹ SUSINI, L. *Pensées de Pascal*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p.164.

PREMIÈRE PARTIE

Analyse préliminaire et réception historique du verbe « abêtir »

Le lien de parenté qui unit le verbe « abêtir », qui ne se trouve qu'à la fin du fragment du pari, au « discours de la Machine » évoqué dans la liasse « Ordre » et à l'« automate » thématiquement mis en évidence comme pièce duelle de ce que nous sommes comme êtres humains, n'est pas évident : il s'agit déjà d'une interprétation forte, mais rigoureuse, de la pensée pascalienne. L'intelligence de cette filiation exige que soient répétés les rapprochements textuels qui en supportent la plausibilité, même si ces derniers sont lieux communs de la littérature. La première partie du premier chapitre est ainsi consacrée à l'analyse systématique des occurrences de ces termes, permettant d'inférer à titre préliminaire que 1) le « discours de la Machine » est un moment capital de l'apologétique pascalienne, qui suit le moment où l'athée convaincu de la nécessité de croire en Dieu en est néanmoins incapable; 2) que cette étape de l'apologétique pascalienne a pour objectif d'ôter les obstacles à la croyance en Dieu, au moyen d'un changement radical des habitudes de vie, plus précisément par la répétition des gestes et des paroles liés au culte chrétien; 3) et que toute l'efficacité d'un tel *modus operandi* s'appuie sur une conception de l'être humain comme Machine/automate, en référence de laquelle le verbe « abêtir » doit être interprété. Dans un but tout aussi préliminaire, nous soulignons quelques enjeux et difficultés d'interprétation suivant une méthode historique : le verbe « abêtir » a, chez les premiers commentateurs, été perçu comme scandaleux venant de Pascal, pour des raisons qu'il importe de rappeler. Sa réception rappelle l'importance de charger ce terme d'un sens positif, et non seulement négatif, et digne de l'estime qu'accordait Pascal à la foi.

| Laf. 821

Chapitre 1. Topologie et champ lexical du verbe « abêtir »

Dans les *Pensées*, deux mots entretiennent avec le verbe « abêtir » un rapport de paternité directe. Il s'agit des mots « Machine » et « Automate », qui peuvent vraisemblablement être lus comme des synonymes. Puisque Pascal ne les emploie qu'avec parcimonie, nous nous permettons, suivant une méthode analytique, d'en dénombrer les occurrences et de les interpréter en eux-mêmes, de les rapprocher, au besoin, de fragments plus explicites qui permettent d'en éclaircir le sens, et finalement, lorsque possible, de « [jeter] sur les fragments obscurs l'éclairage complémentaire de leur liasse »¹⁰. Ce travail d'analyse préliminaire des mots « Machine » et « Automate », par un va-et-vient avec les considérations qui appellent le conseil de l'abêtissement, conduit non seulement à un éclaircissement

¹⁰ Cette distinction en trois étapes de la méthode analytique est suggérée par SUSINI, L. *Loc. cit.* (2007), p.35.

mutuel des fragments qui nous intéressent, mais aussi, à la suggestion d'une place bien précise que devait occuper la recommandation de *faire semblant de croire* pour *croire* dans le plan de l'apologie. Ainsi, les fragments cités nous permettent de reconstituer un ordre minimal à l'apologie pascalienne et nous permettent de suggérer que, malgré son occurrence unique, l'emploi du verbe abêtir peut être pensé comme le rare vestige d'une dimension pourtant fondamentale au projet. Il est en tous cas inséparable du terme de « Machine », lui-même central dans la liasse titrée des *Pensées* intitulée « Ordre ».

1.1. La « Machine » dans la liasse « Ordre » : Analyse

La première liasse des *Pensées*, intitulée « Ordre », compte quatre mentions d'une mystérieuse « Machine », réparties sur trois fragments. Ils forment un trinôme que les éditions modernes rassemblent souvent¹¹, étant donné l'unité évidente de leurs propos :

Laf. 5 |

[1] Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher. Et il répondra : mais à quoi me servira de chercher, rien ne paraît. Et lui répondre : ne désespérez pas. Et il répondrait qu'il serait heureux de trouver quelque lumière. Mais que selon cette religion même quand il croirait ainsi cela ne lui servirait de rien. Et qu'ainsi il aime autant ne point chercher. Et à cela lui répondre : La Machine.

Laf. 7 |

[2] Lettre qui marque l'utilité des preuves. Par la Machine.

La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument, *fides ex auditu*, mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *scio*, mais *credo*.

Laf. 11 |

[3] Ordre. Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la Machine, de préparer la Machine, de chercher par raison.

Un autre fragment de cette liasse doit être lié aux précédents, par sa référence à une « lettre pour porter à rechercher Dieu ». Le voici :

Laf. 4 |

[4] Lettre pour porter à rechercher Dieu.

Et puis le faire chercher chez les philosophes – pyrrhoniens et dogmatistes – qui travailleront celui qui cherche.

Laf. 5 |

Nous voulons dégager de ces fragments des *Pensées* un maximum d'informations, en suivant de près les analyses méticuleuses de Ernst, Gouhier, Shiokawa, Descotes et Rabourdin, qui ont commenté ces fragments mot à mot. Elles suggèrent que la « lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher » qui précède le « discours de la Machine », correspond à l'argument du pari, et que

¹¹ ERNST, P. *Approches pascaliennes – L'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrées*, Gembloux : Éditions J. Duculot, 1970, p.20.

le « discours de la Machine », renvoie au conseil de faire semblant de croire qui conduit à l'« abêtissement ».

Le titre de la liasse est problématique. En effet, le mot « ordre » est particulièrement équivoque chez Pascal. Suivant Ernst, la quadruple occurrence du motif de la « Machine » au sein de la liasse « Ordre » pourrait signifier plusieurs choses : soit a) cette « Machine » devait occuper une place fondamentale dans l'*organisation* générale du plan de l'apologie du christianisme; b) soit « la Machine » devait être conçue comme un discours relevant d'un *ordre* singulier de *réalité* ou encore de *discours*; c) soit encore Pascal accordait une importance marquée à la *succession des arguments* dans lequel le « discours de la Machine » devait s'insérer. Ces trois sens du mot « Ordre » sont compatibles et se recoupent. Car il est clair, dans cette liasse, que Pascal prend pour thème la méthode de l'apologie : il se questionne « sur des questions de méthode, sur des façons de s'y prendre, sur la manière de procéder, qu'il s'agisse de l'arrangement, de la disposition, de l'ordonnance générale ou particulière de l'*Apologie* »¹². Mais Ernst remarque également qu'on n'y trouve aucune division par chapitre de l'ouvrage que Pascal préparait : les ordres imaginés semblent plutôt renvoyer à « une certaine façon de procéder sur le plan psychologique »¹³. Pascal prévoit les objections et les sentiments du lecteur, il veut faire éprouver la « misère de l'homme sans Dieu », il prend pour point de départ son sentiment (« Les hommes ont mépris pour la Religion »), et il cherche à convertir ce sentiment, c'est-à-dire à « faire souhaiter *aux bons* » (nous soulignons) que la religion soit vraie, avant que de leur « montrer qu'elle est vraie ». En somme, la liasse « Ordre » peut être lue comme suggérant une organisation des *Pensées*, dans une perspective particulièrement sensible à la psychologie de la croyance religieuse, où il y est moins question de *démonstration* que de *persuasion*, et où la succession des arguments est pensée en conséquence.

| Laf. 6

| Laf. 12

En ce qui concerne le terme de « Machine », ses usages sont complexes. Nous en avons vérifié la majuscule dans les reproductions phototypiques des manuscrits, et avons été surpris de n'avoir vu cette étrangeté nulle part interprétée chez les commentateurs. Nous sommes tentés de suggérer qu'elle indique que le terme ne réfère pas à un sens communément admis, mais à quelque chose de très précis. Cette graphie peut indiquer que « la Machine » est un *aide mémoire*, qui renvoie à un ensemble de considérations, ou à un principe général de l'apologétique que Pascal projetait d'écrire. Ce qu'est censé rappeler ce substantif n'est pas précisé, mais le contexte permet d'en établir d'avance la forme

¹² ERNST, P. *Loc. cit.*, (1970), p.18.

¹³ *Ibid.*, p.17.

et l'objectif. Il est clair que la « lettre d'exhortation » et la « lettre d'ôter les obstacles, qui est le discours de la Machine » devaient prendre la forme d'une correspondance fictive, confrontant un croyant et un incroyant liés par l'amitié. Il n'y a rien d'étonnant, venant de Pascal, dans ce dispositif rhétorique : on le trouve dans de nombreux passages des *Pensées*, et surtout, c'est la façon dont il procède dans les dix premières *Lettres Provinciales*, avant que la fiction et la comédie ne laissent place aux attaques directes de personnes réelles, dans une forme plus pamphlétaire¹⁴. Par ailleurs, plusieurs autres fragments des *Pensées* font mention de lettres que Pascal projetait d'écrire¹⁵, sur une variété de thèmes. Ce faisant, on peut penser que l'apologie devait suivre le modèle des *Lettres provinciales*. Nous accordons de l'importance à cette façon de concevoir le discours, puisqu'elle suggère une façon bien *fine* d'envisager le mode de persuasion propre à la conversion religieuse. Il semble en effet que l'« ordre par dialogues » permette mieux que tout autre une « digression sur chaque point », ordre privilégié du cœur. La forme typique des traités a le défaut de ne s'adresser qu'à l'esprit, en ne déployant qu'une « succession linéaire d'arguments »¹⁶. Au contraire, les lettres favorisent un déplacement au travers d'une pluralité d'ordres de lecture possible¹⁷. Quoiqu'il en soit, « la Machine » renvoie certainement à un tel discours.

Laf. 2, 298 |

¹⁴ LE GUERN, M. *Préface* de PASCAL, B. *Les Provinciales*, Paris, Gallimard, 1987, p.10-11.

¹⁵ On trouve notamment une « lettre de la folie des sciences humaines et de la philosophie » (Laf. 408), une sur le « divertissement » (Laf. 408), la « lettre de l'injustice » (Laf. 9), et quelques autres, que nous ne citons pas parce qu'elles semblent référer plutôt au projet des *Provinciales*. Shiokawa suggère que le fragment Laf. 5 annonce une série de cinq lettres, puisqu'une première lettre et quatre réponses y sont distinguées (SHIOKAWA, T. « De *fides ex auditu* à *Justus ex fide vivit* – Foi et preuves dans l'apologétique pascalienne », *Entre foi et raison : l'autorité – Études pascaliennes*, Paris, Éditions Champion, 2012, p.135-136). Nous suggérons, contre cette interprétation, que les lettres de Pascal devaient, comme il est d'usage dans les *Lettres Provinciales*, prendre la forme de comptes-rendus des correspondances entre l'« ami » et l'apologiste, et donc inclure sous forme de dialogue les réponses énoncées à la suite de ladite « lettre d'exhortation ». Ainsi, le jeu des réponses que les deux interlocuteurs s'envoient, y compris la réponse finale (« la Machine »), sont selon nous toutes incluses dans ce que Pascal désigne sous les termes de la « lettre d'exhortation ». Et si Laf. 11 distingue bel et bien la « Lettre d'ôter les obstacles, qui est le discours de la Machine » de « la lettre qu'on doit chercher Dieu », cela n'est pas contradictoire avec notre idée. Car nous jugeons probable que la « Lettre d'ôter les obstacles » devait suivre immédiatement la « lettre d'exhortation » en prenant pour thème et pour point de départ ce qui, dans la première, constituait le point d'arrivée, « la Machine ». Dans les *Provinciales*, Pascal ne laisse jamais les derniers mots aux Jésuites pour les réfuter dans une lettre suivante. Ainsi, l'idée selon laquelle la « lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher » était prévue se conclure sur les considérations finales de l'« ami » selon lesquelles « quand il croirait ainsi cela ne lui servirait de rien. Et qu'ainsi il aime autant ne point chercher », nous apparaît insoutenable.

¹⁶ C'est ce que suggère notamment Gouhier contre les tentatives de reconstituer un ordre linéaire aux *Pensées*. Les tentatives de Brunschvicg et de Laporte servent d'exemple de cette démarche. (GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.297-304).

¹⁷ Cette hypothèse est supportée avec force par une remarque de Blanchet. En effet, les *Pensées* suggèrent deux moments contradictoires où la coutume intervient dans la démarche d'acquisition de la foi : si elle « confirme » l'esprit dans les preuves dans le fragment Laf. 808, ce rôle *postérieur* à la consultation des preuves, devient dans le fragment du pari (Laf. 418), *antérieur* à leur consultation. (BLANCHET, L. « L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal » (Partie II), *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, p.640-641). Rabourdin explique cette inversion par une différence de nature des fragments : le premier serait analytique, et l'autre exhortatif, ce qui aurait pour effet d'inverser la logique de la présentation. (RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.92) Cette observation mérite d'être soutenue. Mais nous suggérons plus fortement que cet ordre pourrait être inversé d'un point de vue exhortatif, la démarche de Pascal consistant à parvenir

Il convient de préciser le contenu de cette correspondance et le rôle de ses acteurs fictifs. Nous croyons avec Shiokawa qu'il est « quasi certain que le premier [acteur de la lettre] représentait Pascal ou lui servait de porte-parole et que le second représentait le lecteur censé être l'objet de la persuasion apologétique »¹⁸. Ce lecteur dont Pascal se fait l'ami correspond, note Descotes, à ceux que Pascal désigne comme des *athées*¹⁹. L'objection « rien ne paraît » est leur objection typique : « Objection des athées : “Mais nous n'avons nulle lumière” ». Mais cela ne l'empêche pas d'avoir l'amitié de Pascal. Descotes l'explique en remarquant qu'il s'agit tout de même d'une personne *honnête*. L'ami n'est pas fermé d'esprit, ce n'est pas un interlocuteur injuste, « il serait heureux de trouver quelque lumière », or l'invisibilité de Dieu le conduit à désespérer. | Laf. 5
| Laf. 244

Le thème du dialogue auquel les personnages donneront leur voix est lui-aussi au moins esquissé. Il s'agit, comme le formule Ernst, en tout premier lieu de « secouer l'apathie pernicieuse de l'*indifférent* par rapport au problème religieux en général, et en particulier par rapport au problème de la quête de Dieu »²⁰. L'exhortation à chercher Dieu portera le caractère de la nécessité (« *on doit* chercher Dieu ») et les considérations apologétiques sur lesquelles ce devoir repose seront complétées ailleurs de remarques relatives à l'insuffisance de la philosophie pour répondre aux considérations exhortatives de l'apologiste. Chercher « chez les philosophes – pyrrhoniens et dogmatismes » n'en montrera rien de plus que l'insuffisance, voire même, comme l'indique un autre fragment, que la « folie ». Car toutes les philosophies, pense Pascal, croient la raison suffisante pour régler la question de Dieu, soit en prenant la voie sceptique, soit en prenant la voie dogmatique, et c'est en cela que toutes sont *folies*. Et l'expression « “et puis” – affirme Gouhier – laisse entendre que la critique des philosophes suivra la décision de chercher Dieu »²¹. Ainsi, ce ne sont pas les philosophes qui conduisent à penser cette recherche comme nécessaire, mais l'apologétique, dont Pascal s'efforce de penser les moyens propres. Serait-ce parce que Pascal pense la science du probable, dont le pari constitue un exemple parfait, comme ne relevant pas de la philosophie, mais de l'apologétique? La chose est probable, car nous le verrons au cinquième chapitre, l'apologétique chrétienne du XVII^e est fortement marquée par la tentative d'admettre sous le genre des « démonstrations » la science du probable appliquée à la religion | Laf. 11
| Laf. 4
| Laf. 408

aux mêmes points en empruntant toujours des chemins différents. Cet ordre admet une pluralité de commencements différents à partir du désordre où se trouve jeté l'être humain sans repères entre deux infinis. D'où l'avantage des lettres qui incitent le lecteur à se frayer lui-même un chemin au sein du désordre, comme se doit le parieur qui cherche une géométrie au sein du hasard. Cf. CARRAUD, *Loc. cit.* (1992) p.138.

¹⁸ SHIOKAWA, T. *Loc. cit.* (2012), p.135.

¹⁹ DESCOTES, D. [Édition en ligne des *Pensées*].

²⁰ ERNST, P. *Loc. cit.*, (1970), p.24.

²¹ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.287.

chrétienne. Elle s'efforce de montrer que la vérité du christianisme peut être prouvée par un cumul de données qui renforcent sa probabilité, jusqu'à un niveau où il est imprudent, voire immoral d' nier la certitude²². Autre possibilité, serait-ce parce que l'apologie seule peut prétendre conduire à chercher Dieu au-delà des forces insuffisantes de la raison humaine que Pascal exclue sa démarche apologétique de l'ordre de la philosophie? Que la philosophie fasse preuve de présomption est un thème récurrent chez Pascal. Le Clermontois y oppose dans les *Pensées* toutes sortes de moyens, qui ont pour objectif, comme l'affirme Susini, de « ruiner la confiance de l'homme déchu en ses propres capacités »²³. Mais il accompagne ce dénigrement en lui juxtaposant son versant opposé, celui de la grandeur humaine. Cette grandeur marque à la fois le vestige et la potentialité de notre perfection. Mais elle ne se conçoit dorénavant plus sans la grâce de Dieu. Nous nous accordons avec Rabourdin, pour qui *désespoir* et *présomption*²⁴ sont les deux écueils au centre de quoi l'apologie doit se tailler un chemin pour persuader l'homme de croire en Dieu, et en ce qui nous concerne, guider la compréhension des diverses pièces du projet.

Le « discours de la Machine » présuppose un désespoir de chercher Dieu et une critique de la raison à pouvoir servir cette recherche. L'objet propre de ce discours sera donc de fournir les moyens de la recherche de Dieu. Il est un thème excessivement important marque cet objectif : celui d'« ôter les obstacles ». Au moment où le lecteur de l'*Apologie* découvre qu'il y a des raisons de chercher Dieu, qu'il a cherché chez les philosophes et n'a rien trouvé de satisfaisant, le recours à « la Machine » apparaît comme une solution à l'exhortation « ne désespérez pas ». C'est précisément ce à quoi échoue l'ami. Ce développement apparaît dans cette perspective comme la solution ultime de Pascal eu égard aux divers problèmes relatifs à la difficulté de la recherche de Dieu. Il ne s'agit plus montrer les raisons de chercher Dieu (contre les pyrrhoniens, qui se complaisent dans l'indifférence), ni de montrer l'inutilité des preuves rationnelles de l'existence de Dieu (contre les philosophes dogmatiques) : « rien ne paraît ». Une fois convaincu de chercher un Dieu *caché*, il faut « ôter les obstacles ». Ce thème apparaît comme le thème principal du « discours de la Machine », et le motif se conçoit aisément. Si « rien ne paraît », c'est que quelque chose fait écran, et ce quelque chose doit être ôté. De quoi s'agit-il? On trouve quelques indices dans ces fragments. En effet, Pascal réfère, dans le second fragment, à « la Machine » comme à un *moyen* utile aux preuves. C'est *par elle* que « l'utilité des preuves » est

²² En particulier GROTIUS, H. *De veritate religionis Christianae*; SILHON, J. *De l'immortalité de l'âme*; BOUCHER, J. *Le triomphe de la religion chrétienne*, livres que Pascal a lu avec certitude.

²³ SUSINI, L. *Loc. cit.* (2007), p.80.

²⁴ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.8.

marquée : ainsi Ernst suggère-t-il qu'« on doit comprendre ce sous-titre complété : “Lettre qui marque – par la Machine – l'utilité des preuves” »²⁵, suggestion qui nous apparaît somme toute irréprochable. Gouhier suggère à ce sujet que « les *preuves* ne sont utiles que dans une âme bien préparée à les recevoir et cette préparation implique une collaboration de “la Machine” »²⁶. Ainsi, sans indiquer clairement de quels « obstacles » il s'agit et ce à quoi renvoie précisément « la Machine », ces deux notions reçoivent un éclairage contextuel : on comprend qu'ôter les obstacles implique l'intervention d'une « Machine » sans laquelle la consultation des preuves est inutile. Ce faisant, comme l'observe Rabourdin, si la « Machine » fait passer la démarche « du désespoir à l'espérance », elle est également ce qui fait passer « de l'inutilité à l'utilité »²⁷. Quelles sont ces preuves, et quelle est l'étendue de leur utilité ? Quels sont les obstacles à lever « Par la Machine », et comment nuisent-ils à l'appréciation des preuves ?

La nature de ces dernières « preuves » et les raisons de leur inutilité sans « la Machine » doivent être minimalement pensées pour interpréter le sens du mot « Machine » comme dispositif préparatoire à la conversion religieuse. Or il est évident que le terme de preuve renvoie aux preuves historiques de la vérité du christianisme, qui occupent pas moins du tiers des *Pensées*. Le registre de ces preuves est identifié par le second fragment cité en tête de chapitre comme du registre des connaissances, « la foi » y étant radicalement distinguée de « la preuve » par la distinction entre ce qui fait dire « je sais (*scio*) » et ce qui fait dire « je crois (*credo*) ». Plus encore, « la foi » est distinguée de « la preuve » quant à son origine lorsque Pascal affirme que c'est « Dieu lui-même qui met [la foi] dans le cœur » et que « la preuve » n'est que « l'instrument [de la foi] », un instrument humain dont Dieu se sert. S'opère ainsi une distinction, remarque Ernst, entre « la foi » et « la preuve », qui oblige à penser que « l'utilité des preuves [...] est toute relative, et s'exerce dans un domaine bien précis » et que « jamais, au grand jamais, les preuves ne donneront la foi »²⁸. Et puisque « la foi » est divine et que « la preuve » est humaine, le rôle dévolu à l'apologiste ne peut raisonnablement être conçu qu'à ce dernier niveau, quoique cette sphère soit encore difficile à distinguer de la première, un concours du divin au sein de la seconde étant suggéré (il s'agit « souvent » de l'instrument de Dieu). Mais il n'en demeure pas moins que l'utilité relative des preuves est le lieu où l'apologiste et son interlocuteur peuvent jouer un rôle précis. Et un rôle important, sans doute, sans quoi le « discours de la Machine » ne pourrait

| Laf. 7

²⁵ ERNST, P. *Loc. cit.*, (1970), p.23.

²⁶ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.287.

²⁷ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.36.

²⁸ ERNST, P. *Loc. cit.*, (1970), p.23.

pas légitimement s'objecter à l'opinion de l'ami de Pascal, selon laquelle *il ne sert de rien* de chercher. Mais comme l'affirme bien Rabourdin, « si la foi est divine, dans son origine comme dans sa nature, alors ce projet humain doit revoir ses objectifs à la baisse, et envisager de trouver son terme dans une simple préparation à un acte de foi qui le dépasse radicalement »²⁹. L'analyse de la liasse « Ordre » permet ainsi de dégager l'« exigence formelle »³⁰ du « discours de la Machine », celle de libérer l'être humain du désespoir où conduit la recherche de Dieu. L'apologiste doit pouvoir minimalement bénéficier du pouvoir d'ôter, voire de simplement diminuer, les obstacles aux preuves, et ainsi, contribuer à la dynamique du salut.

Si les preuves sont de nature intellectuelle, cela signifie-t-il que ses obstacles le sont aussi? Rappelons que malgré l'exhortation à chercher Dieu, l'incroyant désespère de chercher, jusqu'à se justifier de ne plus le chercher lors même que cette recherche a été montrée comme nécessaire. Ce fait suggère déjà qu'un obstacle persiste continuellement du côté de la *volonté* de chercher. Car s'il faut exhorter l'incroyant à la recherche de Dieu, levant ainsi un obstacle à la foi qui n'est pas lié aux preuves, mais à la volonté, et que cette voie ne suffit pas à l'entretenir dans une recherche constante, il est déjà possible d'inférer que s'il est des obstacles de nature intellectuelle à la recherche de Dieu, d'où l'importance pour Pascal de combattre les pyrrhoniens et les dogmatiques sur le terrain de l'apologie, la volonté apparaît aussi incapable de répondre à l'exhortation de chercher Dieu continuellement. Les textes au sujet de l'abêtissement et au sujet de l'automate montreront bien que l'obstacle principal à la croyance ne vient pas d'un manque de preuves, mais des *passions* humaines qui s'opposent radicalement à la foi à laquelle l'incroyant sait qu'il serait raisonnable de s'abandonner.

1.2. Résonnances de la liasse « Ordre » dans l'ordonnement du pari

Les conjectures tirées de la liasse « Ordre » relativement au « discours de la Machine » trouvent toutes une expression correspondante dans le fragment du pari. En bref, on y voit la progression d'un dialogue entre un apologiste et un athée, qui culmine dans une reconnaissance de la nécessité du pari, et paradoxalement, dans le désespoir d'arriver à faire le pari. C'est à titre de remède à cette imposture que Pascal formule le conseil de *faire semblant de croire*. Comme dans la liasse « Ordre », le point de départ est l'indifférence des athées qui, faisant profession de scepticisme, affirment que « le plus juste est de ne point parier [en faveur ou en défaveur de l'existence de Dieu] », prenant pour acquise, contre les philosophes dans le sillage du cartésianisme et que Pascal qualifie de « dogmatistes », l'objection

LaF. 418 |

LaF. 4 |

²⁹ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.19.

³⁰ *Ibid.*, p.43.

selon laquelle la raison ne peut d'aucune façon déterminer si « Dieu est ou [...] n'est pas »³¹. Le sceptique est naturellement d'avis qu'il est raisonnable de suspendre son avis sur la question. C'est pourquoi le pari pascalien montre qu'« on doit chercher Dieu » lors même que « rien ne paraît » : il montre, comme l'affirme Mesnard, que malgré l'incertitude de Dieu, « un jeu se joue par lequel le “libertin” doit être arraché à son indifférence malsaine et entrer dans la catégorie de ceux “qui cherchent en gémissant” »³², puisqu'il s'agit du seul choix potentiellement gagnant. S'il faut parier [...] [s']il faut choisir, si le sceptique est « embarqué » contre sa volonté et qu'il proteste qu'on le « force à parier », c'est que nonobstant qu'il soit raisonnable d'un point de vue strictement théorique de suspendre son jugement sur la question, il est tout de même obligatoire de parier que Dieu existe. Le pari étant une condition nécessaire (quoique sans doute non suffisante) du salut possible, parier contre Dieu est contraire à l'intérêt. L'argument, sous un vernis de la certitude mathématique, est eudémonique : comme l'affirme encore Mesnard, « dès lors que fait défaut la vérité, objet de la raison, le *bonheur*, objet de la volonté, devient l'unique norme »³³. Ainsi, l'athée conduit jusqu'ici sait qu'il faut, pour son propre bonheur, croire en Dieu, mais souffre d'une incapacité à ce niveau. C'est dans ce contexte très précis qu'il comprend qu'il doit lever les obstacles à la foi qui s'opposent à la certitude théorique – *il est avantageux de croire*, et non *Dieu existe* – qu'il vient d'acquiescer.

| Laf. 418

| Laf. 5

| Laf. 418

³¹ Le dogmatisme caractérise, dans plusieurs textes de Pascal, à la fois les cartésiens, les stoïciens et les scolastiques, désignant l'une des « deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison, puisqu'on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir : ou qu'il y a un Dieu [(dogmatisme)], [...] ; ou qu'il est incertain [(pyrrhonisme)] » (*Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, OC., p.94). Nous défendons cependant que c'est surtout Descartes qui est visé ici, en tant que représentant du « nouveau dogmatisme », qui prétend prouver Dieu, alors qu'il ne fait que prouver rationnellement l'existence d'un Dieu théorique dénué de tout caractère aimable, le Dieu « des philosophes et des savants » rejeté dans le *Mémorial*, et qui a également pour défaut de séparer la morale de l'autorité du dogme (MCKENNA, A. « Les *Pensées* de Pascal dans les manuscrits clandestins du XVIII^e siècle », dans Bloch, O. *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p.131-132). Il ne faut pas oublier que Pascal, par opposition à Augustin que la tradition a qualifié de « Docteur de la grâce », appelait apparemment Descartes le « Docteur de la raison » (*Recueil de choses diverses*, f^o 182; PASCAL, B. *Œuvres complètes*, I, éd. J. Mesnard, p.893), laissant entendre qu'il est celui qui est le plus significativement demeuré sur le terrain de la raison en cherchant la vérité. L'opposition qu'on trouve dans l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy* – entre Montaigne, qui représente le scepticisme, et Épictète, qui représente le dogmatisme – ne doit pas nous tromper : car comme le remarque Descotes, si « Montaigne y était présenté à la fois comme épicurien en *morale* et sceptique en matière de *connaissance*, en revanche, l'exposé sur Épictète ne comportait qu'une étude du stoïcisme d'ordre *moral*. Le lecteur qui se serait demandé quel était le pendant de Montaigne pour la théorie de la connaissance aurait été contraint de chercher ailleurs un philosophe qui aurait affirmé que l'homme est capable de connaître le vrai (tout comme le stoïcien affirme qu'il est capable d'accomplir le bien). Tout donne à penser que, sur ce point, Pascal penserait à Descartes » (<http://www.penseesdepascal.fr/Contrarietes/Contrarietes14-moderne.php>). Le Guern suggère également que c'est à Descartes plus qu'à tout autre que renvoie cette désignation dans les *Pensées*, en soulignant l'écho cartésien du fragment Laf. 122, où Pascal écrit « Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels ». (LE GUERN, édition des *Pensées* de Pascal, Paris, Gallimard, 1977, p.542). Cette idée est également défendue dans MESNARD, J. « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », *Pascal : thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, p.46.

³² MESNARD, J. *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES-CDU, 1993, p.313.

³³ MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.67.

Laf. 110 | Mais la raison principale pour laquelle l'athée est victime d'une « impuissance » à croire, pense Pascal, ne provient pas d'un manque de preuves. Certainement, un obstacle intellectuel empêchait initialement l'athée de chercher Dieu, mais ce défaut est levé par le pari : « le libertin, indifférent ou athée – affirme Gouhier – avait peur de se tromper en croyant la religion vraie; l'apologétique pascalienne opère en lui un retournement : il a peur, maintenant, de se tromper en ne croyant pas qu'elle est vraie »³⁴. Que lui manque-t-il alors pour croire effectivement? Il est significatif que lorsqu'il demande à Pascal de « voir le dessous de jeu », Pascal ne lui réponde que très succinctement qu'une « augmentation des preuves de Dieu » est possible par « l'Écriture et le reste », pour lui révéler immédiatement que son problème réel relève beaucoup plus d'une faiblesse de sa volonté. Il est incapable de se refuser aux passions qui s'opposent à son choix, leur force l'emporte sur la force de son raisonnement³⁵. Le caractère allusif de la mention de « l'Écriture et le reste » est significative, disons-nous, car les « preuves » y apparaissent définitivement utiles, mais seulement à la condition d'une préparation : (« apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions »). À comprendre : pour l'instant, c'est la volonté qui refuse la suggestion de l'entendement, préférant suivre ce qui lui plaît plutôt que ce qui est vrai. Ce motif correspond très exactement à l'obstacle à ôter « Par la Machine ».

Laf. 418 |

Laf. 7 |

En effet, les passions, qui ne sont pas identifiées dans ce fragment, sont désignées plus loin comme les « grands obstacles ». C'est visiblement au moyen de ses propres forces que l'athée doit les diminuer, puisque c'est la répétition des gestes liés au culte, faire « tout comme si » l'on croyait, qui est conseillée pour seul moyen. Et le passage suggère bien clairement que l'augmentation des preuves n'est pas en elle-même inutile, elle l'est seulement quand l'obstacle des passions n'a pas été diminué. Ce faisant, Pascal précise ici considérablement l'idée selon laquelle c'est « Par la Machine », qui est la « lettre d'ôter les obstacles », que « l'utilité des preuves » est « marquée ». Les preuves sont utiles, pense Pascal, à condition seulement que leur augmentation soit précédée d'une diminution des passions. Et étant donné que « croire ainsi » est dit inutile, il s'agit donc nécessairement, si le « discours

Laf. 418 |

Laf. 11, 7 |

³⁴ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.171.

³⁵ Rabourdin rappelle à ce sujet que les motifs du désespoir de l'incroyant se rapprochent de ce que la tradition a qualifié d'*argument paresseux*, dans la mesure où il justifie l'inaction par le fatalisme. Il croit qu'il ne lui sert à rien de parier, puisque s'il était gracié, il n'aurait pas besoin de parier. (RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.45). Nous verrons au deuxième chapitre que cette faiblesse est intimement liée à l'état de l'homme post-lapsaire, dont la volonté est corrompue par la concupiscence du péché.

de la Machine » est bel et bien une solution envisageable, d'un moyen permettant une progression non en direction d'un simple pari sur Dieu, mais d'une progression en direction d'une croyance en tout point conforme à celle de la *religion*, c'est-à-dire non à partir des preuves métaphysiques, ni celles tirées de l'observation de la nature³⁶, mais à partir des « l'Écriture et le reste, etc. », qui permettent d'aimer Dieu tel qu'il est et non sous la forme abstraite du Dieu « des philosophes et des savants ».

| Laf. 913

Concluons cette première partie de l'analyse préliminaire en relevant pour points essentiels que les exhortations et le moyen d'ôter les obstacles pour croire en Dieu, effleurés dans la liasse « Ordre », renvoient spécifiquement aux exhortations du pari et à l'abêtissement qui est conséquence de cette solution au problème de l'incroyance. Ainsi il apparaît que 1) la signification du verbe « abêtir » est liée directement à la signification du substantif « Machine »; 2) l'explicitation de ce fait est importante pour expliquer la façon dont faire semblant de croire « diminue les passions », et inversement; 3) et qu'une identification des passions en jeu est nécessaire pour comprendre le sens du verbe « abêtir ».

Or il est un fragment dont l'objet est d'expliquer pourquoi une diminution des passions est utile à la persuasion. Son propos repose sur un modèle théorique accordant à quelque chose qui ressemble à une « Machine », ou à une « bête », un rôle central. Il suggère une dualité, dans l'ordre de la *persuasion*, où les habitudes de l'« automate » font obstacle aux opérations de l'« esprit ».

1.3. L'« automate »

Un fragment des *Pensées* fait intervenir la notion d'« automate » dans le cadre d'une réflexion au sujet des moyens de la persuasion. Ce fragment unique, qui ne fait pas d'ailleurs partie des liasses classées, distingue l'automate de l'esprit, et réfère aux deux notions comme aux « deux pièces » de l'être humain, expression qui renvoie à la définition même des machines ordinaires, que Furetière définit comme un « assemblage de plusieurs pièces fait par l'art des mécaniques, qui sert à augmenter la vertu des forces mouvantes »³⁷. Ce fragment jette un éclairage substantiel sur « la Machine » et sur la façon dont les passions peuvent faire obstacle aux raisons dans la détermination de ce que l'on croit. Nous citons le fragment en entier, parce qu'il s'agit d'un des fragments les plus importants pour l'interprétation du sens du verbe « abêtir » et que nous le commenterons à plusieurs reprises :

Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de

³⁶ Pascal les rejette spécifiquement en Laf. 190 et Laf. 781.

³⁷ FURETIÈRE, A. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, cité par RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.32.

choses démontrées? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour et que nous mourrons, et qu'y a-t-il de plus cru? C'est donc la coutume qui nous en persuade. C'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens. Enfin il faut avoir recours à elle quand une fois ~~nous avons~~ l'esprit a vu où est la vérité afin de nous ~~en~~ abreuver et nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure, car d'en avoir toujours les preuves présentes c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui sans violence, sans art, sans argument nous fait croire ~~toutes~~ les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces, l'esprit par ~~démonstration~~ les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum Deus.*

La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égarer manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc ~~faire~~ mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.

Laf. 821 |

Il ne nous apparaît plus nécessaire d'énoncer toutes les raisons pour lesquelles les fragments sur « la Machine », l'« abêtissement » et l'« automate » se renvoient les uns aux autres en s'enrichissant. Nous nous permettons de noter directement les notions importantes pour notre propos que mobilise ce fragment. Notamment, il met au centre une donnée que nous n'avons pas encore prise en considération. *Faire semblant de croire* apparaît comme devant être fortement lié au motif de l'*habitude*. C'est elle qui emporte la persuasion : elles font « nos preuves les plus fortes et les plus crues », et l'automate qui en est le siège correspond dans ce contexte comme par son champ lexical à la « Machine » et à la « bête » de l'« abêtissement ». Cette idée doit donc être considérablement précisée.

Le fragment distingue deux formes de preuves qui se livrent un combat, se font obstacle mutuellement : les preuves par *démonstration*, qui convainquent directement l'esprit; et les preuves par *coutume* ou par *habitude*, preuves non démonstratives, mais qui ont une prise importante sur l'esprit, puisqu'elles « [inclinent] l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense ». L'automate, souligne Mesnard, désigne ainsi la partie de l'être humain qui est « entraînée par le poids de l'habitude [...] [qui] détermine tyranniquement nos opinions »³⁸. La raison pour laquelle un relais sur l'automate/bête/Machine est utile, voire nécessaire, est énoncée clairement. Comme le souligne Desgrippes, la croyance par coutume, est « plus facile » que la croyance par raison, parce qu'elle procède « sans violence, sans art, sans argument », donc en douceur et spontanément. Cet avantage est « à l'image de la tyrannie »³⁹ : si l'automate procède « sans violence », c'est qu'« elle installe en nous

³⁸ MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.80-81.

³⁹ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.4.

la persuasion sans le secours de la réflexion, [...] moyen quelque peu indigne [...] parce qu'elle use plutôt de la persuasion que de la conviction [...] semblable à l'éloquence qui mène l'esprit où elle veut aller, en charmant la volonté de l'auditeur »⁴⁰. Il est clair que l'automate et l'esprit, en partageant le règne commun de la *persuasion*, doivent se tyranniser l'un et l'autre pour régner lorsqu'ils se contrarient : l'automate tyrannise l'esprit par le caractère arbitraire des inclinations qui en déterminent les choix, alors que l'esprit tyrannise l'automate par le caractère médiat des raisonnements qu'il exerce contre les inclinations spontanées, qu'elles soient naturelles ou accoutumées.

Puisque « nous sommes automates autant qu'esprit », les raisons, pense Pascal, n'entraînent jamais à elles seules la volonté. Lorsque les implications d'un choix comportent des désagréments importants et que les implications du contraire sont agréables, il arrive que la volonté se lasse de suivre les recommandations de l'esprit. Ces considérations rejoignent essentiellement ce que Pascal écrivait dans l'opuscule *De l'art de persuader* : « tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément »⁴¹. L'agrément n'est pas nécessairement sensuel, quoi qu'il puisse tout à fait l'être : le seul fait pour un argument de ne pas choquer l'habitude, ou d'être plus aisé à suivre pour l'esprit, suscite un confort qui sera préféré. Ce fragment sur l'« automate » précise donc considérablement de quelle façon l'habitude mobilise de son côté l'agrément : elle se métabolise en sentiment, comme une intime conviction de ce qui est vrai. On trouve par exemple des traces dans les *Pensées* de ce pouvoir tyrannique de l'habitude sur le jugement dans le domaine des sciences, dont les explications sont préférées lorsqu'elles ont été reçues de façon précoce : « parce que vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible ». Dans le *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de l'air*, elle apparaît comme une véritable force d'inertie qui empêche les scientifiques de trouver de nouvelles explications à ce qu'il ont déjà reçu pour vrai⁴². L'habitude est un obstacle à la connaissance, puisqu'elle emporte illégitimement le jugement avec elle par le simple fait qu'elle ne choque pas. Ainsi, elle semble mobiliser comme un allié tout le *sentiment*.

| Laf. 44

« Tout notre raisonnement – pense Pascal ailleurs dans les *Pensées* – se réduit à céder au sentiment ». Le bon nombre des philosophes qui ont fait profession d'idées contraires en fait la démonstration, « la raison [...] est ployable à tous sens ». Or le fragment sur l'« automate » précise considérablement en quel sens cette force sentimentale entraîne l'esprit. S'il est utile de « mettre [la] foi dans le

| Laf. 530

⁴⁰ *Ibid.*, p.4

⁴¹ PASCAL, B. *De l'art de persuader*, OC., p.355.

⁴² PASCAL, B. *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de l'air*, OC., p.256-258.

Laf. 821 | sentiment », c'est que le sentiment est pensé comme un *principe de stabilité* supérieur aux raisons. Car en effet, la raison, bien qu'opposée au sentiment, doit aussi être pensée comme un principe de stabilité. Si elle lie ses raisonnements avec lenteur, c'est qu'elle suit une méthode qui l'assure de ne pas se perdre dans toutes les directions. Comme l'affirme Desgrippes, c'est sans doute parce qu'elle cherche à être « toujours liée à une activité consciente de ses procédés »⁴³, à laquelle elle se rapporte pour juger de la certitude de son raisonnement. C'est aussi par cette conscience de suivre une méthode qu'elle a confiance en sa démarche et qu'elle ne remet pas constamment en doute ce qu'elle en tire. Cette idée rappelle celle du grand Platon, qui soulignait au sujet des opinions vraies dans le *Ménon* qu'il ne suffit pas qu'elles soient vraies pour qu'elles soient continuellement tenues pour telles, il faut les empêcher de se dissiper en les attachant « par la connaissance raisonnée de leur cause »⁴⁴. Mais ce socle n'est pas l'unique sur lequel les idées se cristallisent chez Pascal : la coutume devenue sentiment dépasse nettement la raison en efficacité parce que justement, elle ne raisonne pas (sa persuasion est « sans art et sans argument »), elle est un fait. Ce faisant, en tant que démarche « inconsciente de ses voies »⁴⁵, tel est, selon Desgrippes, l'un des caractères principaux de la coutume, le sentiment qu'elle favorise s'impose à l'esprit directement et n'a que faire des subtilités. Et alors que « la méthode gagne en efficacité à être étalée au jour de la conscience, la coutume gagne en sûreté à dissimuler ses moyens »⁴⁶. Ainsi, les inclinations de l'automate sont fortifiées par la coutume à mesure que l'être humain n'est justement pas conscient de n'être résolu que par cette voie : c'est pourquoi la coutume de l'automate persuade beaucoup plus lorsqu'elle est au contraire pleinement vécue comme une chose directement inscrite dans le *moi* comme inclination *naturelle*, un sentiment et non une simple coutume.

Laf. 25 | « Le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle », dit-il précisément. L'habitude finit ainsi par se dérober comme telle et investir le caractère du véritable naturel de l'homme. Rien de surprenant venant de Pascal, puisque la nature, comme la coutume, est ce qui se répète et se produit spontanément. Pascal tend souvent à assimiler l'une à l'autre : « la coutume est notre nature ». En témoigne aussi ce fragment célèbre :

Laf. 419 |

La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

Laf. 126 |

⁴³ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.6.

⁴⁴ PLATON, *Ménon*, trad. É. Chambry, 97d-98a

⁴⁵ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.6.

⁴⁶ *Ibid.* p.7.

On voit ainsi combien l'idée défendue par Pascal est différente de celle que défend Descartes dans la *Lettre du 15 septembre 1645* à la princesse Élisabeth⁴⁷, malgré ce qu'en ont dit plusieurs commentateurs⁴⁸. D'après cette lettre de Descartes, il n'est pas suffisant que l'esprit raisonne bien pour que les idées déduites avec certitude demeurent en place : sans une marque profonde de l'idée vraie dans l'esprit, ce dernier demeure toujours vacillant, tant les principes auxquels il voudrait s'attacher sont nombreux. Il est ainsi difficile pour l'esprit d'y fixer son attention longtemps, ce pour quoi il faut donner aux vérités acquises par la méthode un caractère de coutume, qui correspond ici à une « impression dans notre esprit », pouvant être traduite, par la correspondance dans le corps de toutes les passions de l'âme, à un pli dans le cerveau. Outre que la dimension physiologique qui explique ce phénomène chez Descartes soit absente de la pensée de Pascal – nous le montrons au troisième chapitre – nous pensons que Pascal va beaucoup plus loin que Descartes en pensant qu'on peut en toute légitimité soumettre la foi à la coutume, puisque la foi, qu'on peut ici grossièrement décrire comme *la croyance que le Dieu des chrétiens existe*, ne fait chez Pascal l'objet d'aucune certitude justifiant l'emploi de ce mécanisme psychique, alors que le rôle fortificateur de la coutume n'est légitime pour Descartes qu'une fois qu'on a bien jugé à partir des idées distinctes. Il faut avoir été bien conscients d'avoir touché une vérité pour substituer à cet effet d'évidence et de raisonnement une habitude. L'incroyance de l'ami de Pascal ne vient pas non plus d'un simple défaut de mémoire et d'attention. Jamais l'interlocuteur de l'apologiste n'a vu clairement et distinctement que Dieu existe. Tout ce qu'il a vu, c'est qu'il est avantageux de croire en Dieu, et il n'a aucune peine à se souvenir de cette vérité. Son problème n'est pas qu'il ne croit pas en l'utilité de la foi, mais bien qu'il est incapable de croire en Dieu et à tout ce qui s'ensuit. Il est bien certain qu'au moment où Pascal demande à l'incroyant de *faire semblant de croire*, il ne s'agit pas de mettre dans le sentiment une foi vacillante, mais carrément de chercher la foi par un processus d'habitation.

Quoi qu'il en soit, le sentiment apparaît chez Pascal comme une disposition automatique qui agit spontanément sur la croyance (« il agit en un instant et toujours est prêt à agir »). Il comporte de ce

| Laf. 821

⁴⁷ « Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger : l'une est la connaissance de la vérité, l'autre l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, à toute les fois que l'occasion le requiert. [...] Au reste, j'ai dit ci-dessus qu'outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelques claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude » (DESCARTES, R. *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645*, AT, IV, 291; 295-296).

⁴⁸ Le Guern affirme par exemple qu'« en donnant cette importance à l'habitude, Pascal ne fait que reprendre l'idée développée par Descartes » contenue dans cette dernière lettre (LE GUERN, M. *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971, p.145).

fait le même avantage que la coutume de bien juger chez Descartes, car dans les deux cas, comme le dit Gilson au sujet de Pascal, « celui qui ne croit que par raisonnement est obligé de rafraîchir sans cesse des convictions qui lui échappent; celui qui croit par coutume croit tout entier, sans effort et naturellement »⁴⁹. Ainsi, la coutume suffit amplement à affermir les opinions probables, telles « qu'il sera demain jour et que nous mourrons », auxquelles nous donnerions notre approbation si nous les examinions avec attention. Mais la coutume chez Pascal est aussi au service de la persuasion au sujet de faits auxquels on ne donnerait pas nécessairement son approbation si on les examinait avec attention. Elle confirme à chacun le choix arbitraire du métier, alors qu'un retour réflexif montrerait ;a chacun qu'il n'est le leur que pour la raison unique qu'ils l'ont entendu vanter depuis l'enfance. De la même façon, la coutume de la répétition des gestes et des paroles liés au culte chrétien aura pour effet d'ériger une croyance en Dieu. La coutume, visiblement, joins aux idées un sentiment de convenance à ce qui ne pourrait pas convenir directement à l'esprit, et Pascal entend se servir de cet avantage de la coutume à des fins apologétiques.

Nous reviendrons ultérieurement sur les rapports de la pensée de Pascal avec celle de son contemporain Descartes. Notons simplement ici pour la suite de l'analyse que le dernier fragment que nous avons analysé suggère que c'est par l'institution d'un sentiment convenable à la foi, acquis par coutume, que l'on est disposé à combattre les passions qui nuisent à ce que l'on voudrait croire. Le sens du mot « abêtir » et du mot « Machine » se trouve ainsi éclairé par un rapport intime à l'« habitude », du fait du rapport intime que cette dernière entretient avec l'« automate ». « Machine », « Abêtir » et « Automate » se trouvent ainsi unis par un même principe général.

1.4. L'automate et le pari

Le recours aux coutumes chrétiennes apparaît dans le texte du pari comme le moyen d'« ôter les obstacles » passionnels qui s'opposent, dans l'automate, à faire le pari de l'existence de Dieu, pari auquel l'esprit donne son approbation. Il est sans preuve convaincante de l'existence de Dieu à ce stade. Comme l'affirme Bouchilloux, il appert dans ce contexte que la mention des preuves par « l'Écriture et le reste », inopérantes pour l'incroyant, a d'abord pour rôle précis de « légitimer le recours à la coutume »⁵⁰. Elles lui montrent que ce n'est pas les preuves qui manquent, mais les forces pour changer la direction du mouvement rectiligne qu'oppose l'habitude à la croyance en Dieu. Le recours

⁴⁹ GILSON, É. « Le sens du terme “abêtir” chez Blaise Pascal », *Les idées et les lettres*, Paris : Vrin, 1932, p.272-273.

⁵⁰ BOUCHILLOUX, H. « Apologie et théologie dans les *Pensées* de Pascal », *Revue philosophique*, n°1, janvier-mars, 2002, p.11.

à la coutume est nécessaire parce que l'impuissance de l'ami à parier montre que la partie en lui qu'il nomme l'« automate » est *inclivée* en direction contraire de l'esprit, et non par un simple défaut de mémoire et d'attention. Le remède à cette difficulté doit correspondre à un changement intentionnellement provoqué dans les habitudes. On voit encore mal en quoi la mécanique de ce processus conduit à un abêtissement, ni quel rapport il a avec la « Machine », quoique l'existence de ces rapports soient certains. Aussi, une compréhension satisfaisante du processus qui conduit à croire doit comprendre des suggestions relatives aux désagréments que comporte la croyance exhortée par le pari, de même que les agréments que l'habitude de répéter les gestes liés au culte comporte, afin qu'une telle prise d'habitude apparaisse clairement comme résolvant le conflit intérieur qu'engendre la nécessité de croire en Dieu, ce qui manque encore dans notre analyse.

Si le fragment sur l'automate est lié avec évidence au texte du pari, c'est aussi que l'importance accordée aux habitudes en matière de croyance y joue sur plusieurs tableaux. En effet, tout de suite après avoir écrit « Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes, apprenez de ceux, etc. », Pascal trace une ligne de démarcation sur sa grande feuille, puis mentionne de façon allusive trois exemples d'un empire de la coutume sur l'esprit, lesquels exemples Pascal tire d'ordres de réalité différents, comme pour marquer l'universalité de ce pouvoir, soit du côté de la religion, de la société et de l'entendement⁵¹. Ces ordres rappellent les trois ordres de l'anthropologie pascalienne, soit ceux du cœur, du corps (sens général d'ordre de *l'extériorité*, qui marque la nature des rapports sociaux) et de l'esprit :

La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc. Qui doute donc que notre âme, étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela?

| Laf. 419

Il est ainsi évident que l'abêtissement et la croyance qui résultent de la répétition des gestes liés au culte par l'incroyant, de même que ces derniers exemples de croyance par coutume, sont intimement liés au fait que « la coutume peut tout », jusqu'à pouvoir conduire l'incroyant à croire en Dieu. Concluons donc que les considérations sur l'automate, la Machine et le conseil de *faire semblant de croire* signifient une seule et même chose : l'apologétique doit ôter les obstacles passionnels qui empêchent l'athée convaincu de la nécessité de chercher Dieu de croire en ce dernier; le remède aux obstacles constitue un changement dans les habitudes; et l'efficacité d'un tel *modus operandi* s'appuie sur une conception de l'être humain comme automate/Machine/bête. Doivent ainsi faire l'objet de notre

| Laf. 577

⁵¹ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.266-267.

interprétation 1) l'identification du/des cadres théoriques au sein desquels les expressions *automate*, *Machine*, et *bête* prennent une signification apologétique liée au recours aux *habitudes*; 2) mesurer l'importance et la portée que le choix d'un tel vocabulaire pour désigner la démarche de *faire semblant de croire* jette sur sa signification, son ordre et son efficacité dans l'apologie pascalienne; 3) et clarifier plusieurs éléments de fonds, tels l'identité des passions qui s'affrontent lors de la conversion, la nature des preuves de la vérité de la religion chrétienne auxquelles Pascal convie l'athée parvenu à la maîtrise de ses passions, les rapports que l'intelligence de ces preuves entretient avec la diminution des passions qui doit leur être jointe, la façon dont les habitudes chrétiennes diminuent ces passions et sont utiles aux preuves, etc.

Avant d'entamer ce grand travail d'interprétation, qui fait l'objet des trois derniers chapitres, il convient de mentionner qu'il existe, en dehors de la liasse « ordre », quelques fragments contenant le mot « machine ». Elles fournissent des indications partielles sur sa nature, dont nous nous servirons dans l'interprétation générale. Ces fragments font résonner trois significations différentes du mot « machine », dont nous nous efforcerons au cours des prochains chapitres de montrer les rapports unifiants. Nous terminerons ensuite l'analyse au chapitre II, en émettant des considérations sur le mot « abêtir » en lui-même et montrons de quelle façon il a été reçu historiquement par les commentateurs.

1.5. La « Machine » dans le reste des *Pensées*

En dehors de la liasse « Ordre », on trouve trois autres emplois du terme de « machine » qui nous apparaissent pertinents, lesquels ne comportent cependant plus la majuscule⁵² :

[1] La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui pioient la machine vers le respect et la terreur fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle. Et là viennent ces mots : le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc.

Laf. 25 |

[2] Descartes.

Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.

Laf. 84 |

⁵² Mais on aurait tort d'accorder de l'importance à cette subtilité, puisque le fragment Laf. 25, seul des trois faisant à notre avis directement référence à la « Machine » prise pour principe psychologique général de l'apologétique au sens suggéré de la liasse « Ordre » et confirmé par le fragment sur l'« automate », n'est pas autographe : d'après Z. TOURNEUR, la calligraphie révèle qu'il a été dicté à un secrétaire, et les fautes d'orthographe qu'il contient suggèrent que Pascal ne l'a pas révisé. Cf. *Recueil des originaux*, p.81 n°4, disponible en ligne au <http://www.penseesdepascal.fr/RO-extraits/RO81-4.pdf>. Les deux autres sens ne renvoient pas encore, à notre avis, directement à la signification d'« abêtir » comme ne le sont les motifs étudiés ci-haut de la « Machine » et de l'« Automate », mais sont de nature à préciser la genèse de ces concepts.

[3] La machine d'arithmétique fait des effets, qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux.

| Laf. 741

Notons que ces fragments utilisent le terme de « machine » en trois sens distincts. Dans le premier, il réfère à une partie de l'être humain, susceptible de passions (le respect, la terreur) nées de l'association, par coutume, d'idées distinctes (la personne du roi avec ses gardes, tambours, officiers, etc.) lesquelles sont issues d'impressions sensibles (la vue). Il s'agit manifestement du sens de « machine » effleuré dans les sections précédentes, celle qui fait l'objet d'une inclination automatique, fortifiée par la coutume qui devient sentiment, et dont l'événement constitue à lui seul une raison déterminante de croire quelque chose. Le fragment sur l'abêtissement, nous l'avons vu, fait directement référence à ce phénomène, par lequel l'habitude engendre une telle croyance irrationnelle (« Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc. »). C'est sans doute par une mécanique analogue que la répétition des gestes et des paroles liées au culte conduit à croire. Ce fragment constitue donc une source d'interprétation fondamentale pour l'intelligence de notre propos. Dans le second fragment, il semble qu'il s'agisse plutôt, par référence à la physique cartésienne, soit généralement de la machine du monde, soit plus spécifiquement de la machine du corps animal et/ou humain, les mouvements des deux s'expliquant chez Descartes « par figure et mouvement ». Cette signification de la machine entretient des rapports importants avec la première, puisqu'elle précise le choix du champ lexical qui renvoie au conditionnement par habitude, à condition de reconnaître qu'il est lié de près ou de loin au cartésianisme, ce qu'il faudra déterminer. Il ne semble pas relever du hasard que le phénomène de la croyance par coutume ait été thématiqué et expliqué par les seules règles de la mécanique chez cet auteur que Pascal a lu, et qu'il ait employé le vocabulaire de Machine/automate/bête pour le désigner. Pour finir, il s'agit évidemment, dans le troisième cas, d'une référence à une machine concrète, la calculette que Pascal a inventé et qui, par rouages et ressorts, permet d'opérer des calculs par des opérations sans le concours de l'esprit. Même s'il n'est pas du tout évident que ce sens du mot machine soit impliqué dans ce qui précède, plusieurs ont défendu qu'elle est fondamentale, et nous abordons cette hypothèse à la fin de cette étude, au moment d'explorer l'abêtissement dans sa dimension gnoséologique. Voilà qui termine le rassemblement des matériaux que nous visons pour la suite à approfondir. Pour nous engager sur la voie de cet approfondissement, un survol de l'histoire de la réception littéraire de l'idée pascalienne d'abêtissement se révèle très important. Car les interprétations qui ont vu le jour sont si nombreuses qu'on peut facilement s'y perdre. Ce travail nous permettra de situer précisément la nôtre et d'aborder un problème de fond relativement à la nature de la foi.

| Laf. 419

| Laf. 84

Chapitre 2. Étymologie, connotation et réception historique du verbe « abêtir »

La réception historique immédiate du fragment du pari jette sur le choix du verbe « abêtir » un regard critique qui, pour le lecteur contemporain, est tombé en désuétude. Croire en s'*abêtissant* revêt dans les termes une connotation péjorative, presque blasphématoire. En tous cas, l'expression sied mal à un auteur pour qui la foi est l'objet d'une quête censée dépasser de loin l'intelligence humaine.

2.1. La suppression du mot « abêtir » et sa restitution par Cousin

Les premiers lecteurs de Pascal, hormis les éditeurs de l'édition de Port-Royal de 1670 qui disposaient des papiers, n'ont pas eu l'occasion d'être embêtés par la signification de cet hapax qu'est le verbe « abêtir » chez Pascal. En effet, les amis jansénistes du philosophe l'ont supprimé du fragment. Plus encore, c'est tout le paragraphe qu'ils ont reformulé : le texte des papiers trouvés, qui indiquait « c'est en faisant tout comme s'ils y croiaient, en prenant de l'Eau bénite en faisant dire des Messes etc. naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira » est remplacé dans l'édition de Port-Royal par « imitez leurs actions extérieures, si vous ne pouvez encore entrer dans leurs dispositions intérieures »⁵³. Cette nouvelle tournure a ainsi été reproduite dans les éditions subséquentes, notamment celle de Condorcet en 1776 et celle de l'abbé Bossut en 1779. Quant aux fragments référant à « la Machine », et qui auraient pu faire l'objet de commentaires préparatoires à l'interprétation du mot « abêtir », aucun de ces fragments ne sont non plus retenus par l'édition de Port-Royal⁵⁴. La nature de l'abêtissement pascalien n'a donc commencé à susciter d'interrogations qu'à partir de la publication, par Cousin, d'un texte intitulé *Des pensées de Pascal : rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, dans le *Journal des savants* de avril-novembre 1842, où l'historien de la philosophie montrait, à partir de nombreux exemples dont celui-ci, que le texte pascalien avait jusque-là subi d'importantes altérations⁵⁵. Et ce réquisit, qui conduit en 1844 à la publication par Faugère de la première édition conforme aux manuscrits originaux, répudiait pour une première fois l'utilisation par Pascal du verbe « abêtir », dans une formule souvent rapportée dans la littérature :

Quel langage! Est-ce donc là le dernier mot de la sagesse humaine? La raison n'a-t-elle été donnée à l'homme que pour en faire le sacrifice, et le seul moyen de croire à la suprême intelligence est-il, comme

⁵³ ARMOGATHE, J.-R. & BLOT, D. *Loc. cit.* (2011), p.153.

⁵⁴ Le père Desmolets est le premier en 1728 à publier Laf. 5 et Laf. 25. Quant à Laf. 7 et Laf. 11, ils ne sont publiés qu'en 1842 par Cousin. Cf. Commentaire en ligne des *Pensées* par DESCOTES, D. [URL : <http://www.penseesdepascal.fr/>]

⁵⁵ Pour plus de détails : Cf. TOURNEUR, Z. « Le massacre des *Pensées* de Pascal », *Mercure de France*, 249, 15 janvier 1934, p.285-301; FRANCIS, R. *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942*, Paris, Nizet, 1959.

le veut et le dit Pascal, de nous abêtir? [...] Comme si, d'ailleurs, lorsqu'on a hébété l'homme, il en était plus près de Dieu.⁵⁶

Si nous revenons sur cet épisode, c'est que la réaction de Cousin nous donne l'occasion de souligner un fait important pour l'éclaircissement du sens du mot : immédiatement, le terme *abêtir* revêt une connotation péjorative, liée à l'absence d'intelligence des bêtes, et plus spécialement chez Pascal, à la bassesse suprême dont les bêtes font office de symbole.

2.2. Étymologie et connotation péjorative du verbe « abêtir »

Le préfixe *a* (*ad-*) du verbe *a-bêtir*, qui indique le passage d'un état à un autre, suggère que Pascal conçoit la conversion comme le passage d'un état quelconque de l'être humain à un état de *bête*. Le sens de ce dernier mot au XVII^e siècle mérite d'être précisé. Issu du latin *bestia*, il comporte un sens différent du mot latin *animal*. Ainsi, comme le remarque Gontier⁵⁷, si l'être humain est un animal, cela ne fait pas de lui une bête, au contraire : l'humanité marque, au sein de l'animalité, un plus par rapport à la bestialité. En ce sens, le mot *bestia* est synonyme de *bruta animalia*, l'expression signifiant ici « animal dépourvu de raison »⁵⁸. Il est évident que Pascal ne conteste pas cette terminologie commune lorsqu'il affirme que l'être humain n'est « ni ange ni bête, mais homme », c'est-à-dire ni une pure intelligence (il n'est pas un ange), ni une pure brute (il n'est pas une bête), mais quelque chose entre les deux, faisant de lui un « monstre incompréhensible ». Plus fortement encore : « Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bête brute ». Ainsi, le rapprochement pascalien entre *croire en Dieu* et *s'abêtir*, expression pouvant être entendue au sens d'un sacrifice de la part de grandeur qui distingue l'être humain des bêtes, au sens d'un sacrifice de cette « dignité [...] [d'où] il nous faut relever » et que Pascal appelle indistinctement *esprit* ou *raison*, a à bon droit pu être lu par Cousin comme une insulte à l'intelligence de la foi. | Laf. 522 | Laf. 130 | Laf. 410 | Laf. 200

Il est pertinent de rappeler avec Mesnard⁵⁹ que le champ lexical de la bête est aussi le plus souvent utilisé par Pascal pour référer à la condition la plus misérable de l'être humain depuis sa chute : « en l'état de la corruption et du péché il est déchu de cet état [c.-à-d. l'état de sa création, où était semblable au divin] et rendu semblable aux bêtes ». Car la bête se situe, sur un pôle dont Dieu occupe l'extrémité | Laf. 430

⁵⁶ COUSIN, V. « Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal » (Cinquième article), *Journal des savants*, Paris, 1842, p.552.

⁵⁷ GONTIER, T. *De l'homme à l'animal – Paradoxes sur la nature des animaux : Montaigne et Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p.14-15.

⁵⁸ GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p.128; 215; 229.

⁵⁹ MESNARD, J. *Loc. cit.*, (1976), p.209.

supérieure, à l'extrémité inférieure : « Que deviendra donc l'homme? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? Quelle effroyable distance! ». Ainsi le philosophe écrit-il que « qui veut faire l'ange fait la bête »; Laf. 131, 678 | ou encore que l'être humain est un « imbécile vers de terre », qu'il décrit ailleurs comme une Laf. 430 | bête chétive et dont les yeux sont tournés « vers la terre ». Cette bassesse des bêtes explique que Laf. 131 | l'iconographie de certaines religions qui représentent les animaux sous des formes idéalisées, ou encore les Juifs qui, d'après l'Ancien Testament, ont vénéré des veaux d'or (Ex. 32; 1R. 12 : 28-33), tiennent lieu d'exemples de la plus grande bassesse de l'humanité : « Bassesse de l'homme jusqu'à se soumettre aux bêtes, jusques à les adorer ». Il n'est donc pas bénin, sous ces rapports que Cousin a sans doute notés, que Pascal parle de la foi en termes d'abêtissement. Laf. 53 |

Les motifs de la suppression de toute référence à l'abêtissement que comporte la foi par les jansénistes de Port-Royal, étant donné le sens communément admis du mot « bête », ainsi que la place peu élogieuse que Pascal accorde à la bête en de multiples passages des *Pensées*, se conçoivent ainsi plutôt aisément. Les jansénistes n'ont probablement pas apprécié la violence excessive de la formule, préférant lui restituer ce qu'ils croyaient être l'essentiel de sa pensée véritable. En ôtant ce passage, les port-royalistes diminuaient la disgrâce du ton provocateur, et en ce sens, il n'est pas obligatoire de défendre que les multiples sens du verbe « abêtir » que nous défendons dans cette étude aient été mal compris par ces gens : il est probable qu'en voulant préserver « l'auréole spéciale » qu'ils entretenaient autour de leur « auteur célèbre »⁶⁰, ils aient simplement voulu éviter, comme le soutient Natan, de choquer inutilement le lecteur⁶¹. Pour Mesnard, ce relâchement du ton témoigne d'une « brutalité voulue »⁶². Cette hypothèse est crédible, s'accordant avec l'esprit du fragment où Pascal n'hésite pas à jongler avec une variété de vocabulaire, de thèmes et de discours, le tout en faisant preuve d'humour. Armogathe l'a souligné, la phrase « Pesons le gain et la perte en prenant *croix* que Dieu est » (nous soulignons) est un jeu de mots incisif qui joue sur un double sens : il réfère simultanément à la passion du christ et au jeu *croix ou pile*⁶³, calembour aussi supprimé de l'édition de Port-Royal. Mais là n'est pas selon nous la seule explication du verbe « abêtir » : la désinvolture du ton du fragment du pari ne doit pas empêcher de chercher un usage propre à Pascal du verbe « abêtir ».

⁶⁰ MAIRE, A. *Essai sur la psychologie de Pascal*, Paris, 1922, p.21.

⁶¹ NATAN, S. « Le pari de Pascal et ses ambiguïtés », *Symposium* 62, no3, 2008, p.172 (note).

⁶² MESNARD, J. *Loc. cit.* (1976), p.81.

⁶³ CAHNÉ, P.-A. *Le risque de l'espérance*, Paris, Fayard Mame, 1981, p.9-10.

2.3. L'édition de Port-Royal : une interprétation pratique de la recommandation pascalienne

Les éditeurs de Port-Royal ont interprété le morceau du fragment au sens d'une recommandation du caractère *extérieur* ou *pratique* de la foi en l'absence de son sentiment, conformément au fragment de Pascal selon lequel « on s'accoutume [...] aux vertus intérieures par [les] habitudes extérieures ». Ainsi, l'avertissement ajouté en tête par les éditeurs de la première édition affirme que ce texte n'est utile qu'« en attendant [que les incroyants] aient trouvé la lumière nécessaire pour se convaincre de la vérité »⁶⁴ excluant ainsi qu'une telle démarche puisse par elle-même aboutir à une forme de croyance en Dieu. Il ne s'agirait, en somme, que de fortifier d'avance une foi qui n'existe pas encore. Elle ne conduit, selon cet avertissement, qu'à la formation d'une disposition convenable à la réception de la foi, en diminuant les distractions qui détournent de chercher Dieu⁶⁵. Cette interprétation du passage sur l'abêtissement paraît conforme aux idées dégagées de l'analyse préliminaire. Mais elle est cruellement incomplète. Notons simplement ici qu'elle efface toute piste permettant d'expliquer en vertu de quelles considérations philosophiques cet effet de « dégager de tous les empêchements »⁶⁶, qui est dans l'édition de Port-Royal le seul vestige de la notion d'abêtissement, est lié à l'« [imitation des] actions extérieures [des chrétiens] ». Suite à la contorsion du fragment par Port-Royal, c'est cette même idée d'une apologétique *pratique* ou relative non à ce qu'il faut *penser*, mais à ce qu'il faut *faire*, qui a retenu l'attention des premiers lecteurs. Le commentaire de Leibniz, célèbre, va clairement dans le même sens que l'*Avertissement* donné dans l'édition de Port-Royal :

Ce raisonnement ne conclut rien de ce qu'on doit croire, mais seulement de ce qu'on doit faire. C'est-à-dire qu'il prouve seulement, que ceux mêmes qui ne croient ni Dieu ni l'âme immortelle, doivent agir, comme s'il y en avait, tandis qu'ils ne peuvent démontrer qu'il n'y en a point. Car ce sont deux questions tout à fait séparées : savoir ce qui est le plus sûr dans la pratique, et savoir ce qui est le plus probable dans la créance.⁶⁷

Que le pari conduise plutôt à l'adoption d'un *faire* plutôt qu'à l'adoption d'un *croire* est donc un fait connu depuis les débuts de l'interprétation des *Pensées*, et on peut d'ailleurs remarquer que cette interprétation est fortement pétrie de l'idée cartésienne de la « morale par provision », élaborée dans la Troisième partie du *Discours de la méthode* (1637). L'ancien élève du collège de La Flèche distingue radicalement, au sein du jugement, d'une part ce qui importe pour la raison, d'autre part ce qui importe

⁶⁴ ARMOGATHE, J.-R. & BLOT, D. *Loc. cit.* (2011), p.138.

⁶⁵ L'avertissement signifie aux lecteurs que le fragment du pari recommande aux non croyants de « faire tout ce qui les peut disposer [à la foi], et se dégager de tous les empêchements qui les détournent de cette foi, qui sont principalement les passions et les vains amusements », (*Ibid.*, p.138).

⁶⁶ *Ibid.*, p.138.

⁶⁷ LEIBNIZ, GW. *Lettre au duc de Hanovre Herzog Johann Friedrich* (~1678), Berlin, Akademie-Verlag, 1971, II, 1, p.441.

pour l'action. Ainsi défend-il que le bonheur exige une résolution dans l'action, et ce indépendamment du niveau de résolution de l'entendement eu égard à ce qui sert de principe à l'action⁶⁸. Cette lecture correspond tout à fait à l'une des orientations importantes du pari pascalien et en ce sens, les jansénistes n'ont pas faussé le sens de l'argument du pari. Seulement, en insistant sur cette interprétation cartésienne de l'orientation pratique du pari, ils ont complètement éclipsé la signification de l'abêtissement à laquelle elle conduit, et dont la signification comporte des implications majeures. Les rapports liant l'extériorité et l'intériorité du comportement humain dans l'apologétique pascalienne doivent impérativement être expliqués, comme l'a montré l'analyse préliminaire, à partir des rapprochements thématiques suggérés entre l'« abêtissement », la « Machine » et l'« automate ». Il faut en expliquer le champ lexical et la portée théorique. En bref, l'enjeu philosophique d'une interprétation du texte pascalien depuis Cousin est précisément d'expliquer les idées d'un *croire* et d'un *devenir-bête* qui succèdent à l'adoption des pratiques extérieures motivées par le pari. Idée notable, puisque cette précision, en plus de donner, contre l'idée cartésienne, une importance fondamentale à la pratique dans le registre de la croyance et non plus seulement dans le registre du bonheur, ajoute également une dimension mystérieuse à la foi en lui suggérant un rapprochement avec la bestialité. Depuis lors, des tonnes de commentaires ont cherché à expliquer sa pensée sur ces deux derniers points.

2.4. Les premières interprétations du verbe « abêtir » chez Pascal : d'une interprétation anti-intellectualiste à une interprétation psycho-physiologique inspirée du cartésianisme

Suivant l'histoire de la réception de ce mot que l'on doit d'abord aux travaux de Gilson (puis, d'une façon beaucoup plus exhaustive, à ceux de Francis⁶⁹), on a d'abord lu Pascal comme défendant une sorte d'anti-intellectualisme pour expliquer la façon dont *croire* et *devenir bête* sont liés par la répétition des gestes religieux. Étienne Périer, neveu de Pascal qui a participé à la première édition des *Pensées* en ayant le manuscrit sous les yeux, affirme dans la Préface à l'édition de Port-Royal que l'apologétique

⁶⁸ Descartes défend la résolution dans l'action pour « ne [laisser] pas de vivre [...] le plus heureusement qu'[on pourrait] » (AT VI, 22) lors même que nos opinions sont douteuses. Cette idée est beaucoup plus clairement exprimée chez Descartes dans la *Lettre à Reneri pour Pollot* de avril-mai 1638, où il affirme qu'« il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, c'est-à-dire n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses, lorsqu'on s'y est une fois déterminé, c'est-à-dire lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines, que si on connaissait que celles-là fussent les meilleures; comme en effet elles le sont sous cette condition » (AT II, 39). C'est ainsi le principe du meilleur qui, chez Descartes, comme chez Pascal dans la prescription du pari, établit ce à quoi nous devons être résolus dans les situations d'irrésolution théorique qui, comme dirait Descartes, « n'autorisent point de délais » (*Ibid.*). Ainsi en est-il de la situation pascalienne, où le parieur est « contraint de jouer » étant donné l'inéluctabilité de la mort et l'incertitude où nous sommes d'être toujours vivant dans « une heure » (Laf. 154).

⁶⁹ FRANCIS, R. *Loc. cit.*, (1959), p.463-468.

pascalienne « [vise plus à] toucher et à disposer le cœur, qu'à convaincre et à persuader l'esprit »⁷⁰. Suite à la restitution du texte par Cousin, le sens du terme « abêtir », note Gilson, sera compris chez les premiers commentateurs au sens d'abandonner totalement ou partiellement l'usage de la raison en matière de foi. Par exemple, Renouvier en fait un cas de « vertige mental », qui « [engage] le sujet intellectuel, penseur inquiet et découragé qui veut se reposer dans une croyance, et ne sait s'en faire une par lui-même et dans sa raison, à employer toutes les *ressources de volonté qui lui restent* à se créer des habitudes systématiques, *avant de les connaître bonnes* »⁷¹. Il est suivi par Havet, qui ajoute qu'il s'agit tout de même d'un « fâcheux discours », d'une insulte à la raison. Palacios, plus sympathique que Havet à l'endroit de cette idée, y voit un appel à la « foi du charbonnier », qui subordonne son esprit aux commandements du christianisme sans nécessairement chercher à en pénétrer les fondements.⁷² Ces premiers commentateurs, que Gilson critique en bloc, ont en commun de prendre le mot « abêtir » dans son sens le plus fort : une renonciation *totale* de la raison⁷³. Et même s'il note quelques interprétations moins radicales du verbe « abêtir », notamment chez Boutroux et chez Brunschvicg, qui voient dans l'abêtissement une forme de retour à une simplicité originelle de l'esprit humain, un retour au « naturel »⁷⁴ pour le premier et un retour à « l'enfance »⁷⁵ pour le second, Gilson note bien à propos que ce type d'explication du sens du verbe « abêtir » en un sens faible comporte un défaut commun aux précédents. Les premiers commentateurs se sont limités à penser l'abêtissement d'une façon *négative*, en faisant du *retrait passif* de l'esprit le sens propre du terme « abêtir ». Que l'abêtissement comporte cette signification négative est juste, et cette idée est féconde à plusieurs égards. Mais de telles interprétations, pense Gilson, négligent de penser ce que l'abêtissement comporte de *positif* : elles n'expliquent le choix précis du terme « abêtir »⁷⁶ qu'en s'appuyant sur ce que les bêtes *ne sont pas*, c'est-à-dire des êtres non pensants. Mais elles ne s'appuient pas sur ce qu'elles *sont*. Ainsi affirme-t-il :

L'expression "s'abêtir" ne peut signifier que le renforcement de la bête au détriment de l'ange; Pascal veut sans doute nous dire que l'acte de foi suppose une certaine subordination du principe pensant qui est en nous au principe d'animalité qui s'y trouve également.⁷⁷

⁷⁰ Préface de l'édition de Port-Royal, [p. 47], in ARMOGATHE, J.-R. & BLOT, D. *Loc. cit.* (2011), p.50. Cf. BLANCHET, L. *Loc. cit.* (partie II), (1919), p.639.

⁷¹ BLANCHET, L. *Loc. cit.* (partie II), (1919), p.643.

⁷² Nous tirons ces deux derniers extraits de GILSON, E. *Loc. cit.*, (1932), p.265.

⁷³ GILSON, E. *Loc. cit.*, (1932), p.266.

⁷⁴ BOUTROUX, E. *Pascal*, Paris, Hachette, 1900, p.180 in GILSON, E. *Loc. cit.*, (1932), p.266.

⁷⁵ BRUNSCHVICG, L. *Pensées et opuscules*, éd. minor, 1904, p.441 note I in GILSON, E. *Loc. cit.*, (1932), p.267.

⁷⁶ GILSON, E. *Loc. cit.*, (1932), p.268.

⁷⁷ *Ibid.*, p.270.

La solution de Gilson est la suivante : si l'abêtissement comporte bien un retrait de l'esprit, le mot désigne surtout l'adoption d'une certaine *activité du corps*, et l'utilité de cette activité pour l'acquisition de la foi est ce qui doit expliquer le sens du terme « abêtir ». Que signifie un tel « renforcement de la bête »? S'abêtir signifie pour Gilson « assujettir l'esprit, dont la conviction est nécessairement instable, à l'automatisme de la bête qui, chez l'être double que nous sommes, est le seul principe d'assurance et de stabilité »⁷⁸. Il signifie donc bien, « ôter les obstacles qu'oppose le corps à la pensée »⁷⁹, mais surtout, « fixer l'instabilité de la raison sous l'automatisme de la coutume »⁸⁰, conformément à la nécessité de « faire croire nos deux pièces » dans le fragment que nous avons analysé. Cette perspective, initiée par Gilson, visait ainsi à compléter les interprétations simplement anti-intellectualistes du verbe « abêtir », qui se limitaient à le penser du point de vue de *l'esprit*, comme une transition conduisant d'une activité rationnelle, l'argument du pari, à la cessation totale ou partielle de cet ordre d'activité. L'orientation positive du questionnement de Gilson ouvre des perspectives fécondes, et nous inscrivons d'emblée notre étude à la suite de cette démarche. Nous pensons comme Gilson que s'il doit s'agir, dans l'abêtissement, d'un *devenir-bête*, la spécificité de cette démarche devrait idéalement pouvoir s'expliquer à partir d'une compréhension positive de ce qui caractérise les bêtes, et non seulement à partir de ce qui leur fait défaut. En ce sens, le chemin que nous empruntons est issu de cette tradition exégétique, en désignant la bête, la machine et l'automate comme renvoyant à un principe humain susceptible d'engendrer positivement des croyances, et non à un simple retrait de l'intelligence.

Mais nous nous en écartons significativement sur les détails. La solution de Gilson et de ceux qui l'ont suivi est que l'automate, la machine et la bête des pensées renvoient strictement à un rapport au corps. Car trouvant chez Pascal de nombreux indices d'une adhésion au cartésianisme, la majorité des commentateurs ont pensé la « Machine », l'« automate » et l'« abêtissement » des *Pensées* à partir du modèle cartésien de l'animal-machine du *Discours de la méthode*, et des implications importantes de cette thèse mécaniste sur la façon dont Descartes pense la thérapeutique de l'âme dans les *Passions de l'âme*. Car ce qui fait la spécificité des bêtes, chez Descartes, est l'automatisme de leurs mouvements. Ce sont des *machines* dépourvues d'âme, des *corps* soumis au mécanisme. Or le corps humain étant doté chez Descartes d'un principe mécanique identique à celui des animaux et étant intimement lié aux passions de l'âme, Descartes pense une thérapeutique de cette dernière dans les *Passions de l'âme* au

⁷⁸ GILSON, É. *Loc. cit.*, (1932), p.273.

⁷⁹ *Ibid.*, p.272.

⁸⁰ *Ibid.*, p.274.

moyen d'un dressage des habitudes du corps. Il en montre notamment la possibilité par l'exemple du dressage animal qui répond, au niveau corporel, au même principe que le dressage humain.

Ce faisant, Gilson et ceux qui l'ont suivi ont pensé que l'idée pascalienne selon laquelle la répétition des gestes et des paroles liés au culte chrétien conduit à croire et à un abêtissement s'inscrivait dans cette perspective du mécanisme cartésien, et ont cru pouvoir y trouver un modèle explicatif complet. L'abêtissement désigne pour eux un relais du *corporel* sur le spirituel dans l'acte de croyance⁸¹. Pour expliquer en quoi le corps et seulement le corps occupe une fonction primordiale dans la formation d'une croyance par habitude, Gilson suggère que le mot réfère au caractère mécanique de la répétition des gestes du culte par l'incroyant. Ce comportement que Pascal pense en termes *d'extériorité*, c'est-à-dire d'une façon toute corporelle, mécanique, automatique (ce sont ici presque tous des synonymes) inscrit *dans le corps* une nouvelle *coutume* par la répétition. Mais le choix éclairé des nouvelles coutumes fait que l'esprit aura d'avance « pénétré d'ordre et de rationalité »⁸² le corps. Ce dressage correspond à l'inscription de nouveaux plis dans la machine qui ne seront plus contraires aux inclinations perverses que la tradition chrétienne a qualifiées de *concupiscences*. Les plaisirs du corps, pense Pascal, ont vaincu l'amour de Dieu, et ainsi, seules d'autres habitudes du corps peuvent y opposer une résistance. À la manière de tyrans, les concupiscences font complaire l'être humain dans l'indifférence de Dieu. Insuffisant par lui-même à conduire l'être humain en direction de la foi, l'esprit doit ainsi obliger le corps à se ployer spontanément en direction d'une vie religieuse, ce qu'il ne peut faire que par une voie indirecte : la prise graduelle de nouvelles habitudes gestuelles. Ce faisant, l'abêtissement

⁸¹ Les commentateurs ont adopté cette perspective en masse. Pour Blanchet, les actions extérieures recommandées par Pascal ne s'exercent que « sur l'organisme, sur la "machine", c'est-à-dire dans le domaine des forces purement naturelles » (BLANCHET, L. *Loc. cit.* (partie II), (1919), p.643-644). Pour Brunshvicg et Malvy, l'automatisme est synonyme de mécanisme corporel (LAPORTE, J. *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris, 1950, p.92). Pour Gouhier, il s'agit là d'un dressage de la partie en l'être humain qui « renvoie à la bête-machine selon Descartes », et qui doit compléter l'argument du pari, lequel est inversement destiné à « incliner la raison ». L'abêtissement consiste ainsi à faire croire l'autre « pièce » de l'être humain, l'« automate », ce que Gouhier interprète au sens d'« incliner le corps » (GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.273-274). Pour Natan, il s'agit « d'exercer le corps par la coutume [...] partie animale dans tout homme [...] que Descartes nomme l'automate ou la machine » (NATAN, S. *Loc. cit.* (2008), p.166-167). Il en est également de même pour Cahné, pour qui « les passions [...] étant d'ordre physique, les contre-feux ne peuvent être que d'ordre physique et doivent avoir une action opposée » (CAHNÉ, P. *Loc. cit.* (1981), p.126). Pour Mesnard, dont la position est somme toute plus mitigée, on trouve des suggestions telles qu'agir sur la machine signifie « n'agir que sur le corps » et que l'abêtissement désigne un emploi de « l'automatisme du corps » contre « la coutume, inscrite dans notre corps, [qui] détermine tyranniquement nos opinions » puisque selon lui, « le corps humain forme un mécanisme identique à celui des animaux, avec toutefois cette différence capitale [comme chez Descartes] que l'esprit humain bien éclairé peut le gouverner » (MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.81; 165). Finalement, Rabourdin auteur d'une étude complète sur la question de l'abêtissement, affirme que « la machine, c'est l'automate, c'est-à-dire le corps dans l'influence qu'il possède sur l'esprit, sur les certitudes et les croyances » (RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.48) Ces interprétations ont en commun d'entendre le mot « coutume » en un « sens physique ». Cet usage, noté dans le *Dictionnaire* de Furetière, désigne de façon très restrictive « la complexion du corps humain » (FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.19).

⁸² GILSON, É. *Loc. cit.*, (1932), p.274.

revêt pour Gilson une puissante signification psycho-physiologique. Nous adoptons une variante de cette idée, car nous formulons une objection qui réduit significativement la portée explicative de la théorie des animaux-machines et du mécanisme pour l'expliquer. Le renvoi clair du vocabulaire de Pascal à la pensée cartésienne implique-t-il nécessairement que le modèle théorique sur lequel il pense la bête de l'abêtissement est *corporel*? Nous en doutons fortement. Ce problème est l'objet du troisième chapitre.

SECONDE PARTIE

Trois significations du verbe « abêtir »

Dans cette partie, qui forme le corps principal de cette étude, nous suggérons que l'image de la bête, de la machine et de l'automate renvoient simultanément à trois ordres de signification. Elle en revêt une différente d'un point de vue *psycho-physiologique*, d'un point de vue *moral* et d'un point de vue *gnoséologique*. Dans l'ordre, ces désignations renvoient à 1) l'acquisition d'une spontanéité corporelle et intellectuelle en direction de la foi par des habitudes psychiques et corporelles, 2) au renforcement de la vertu morale d'humilité comme remède aux concupiscences héritées du péché originel, 3) et l'acquisition passive d'une panoplie de connaissances factuelles tirées des Écritures et de l'histoire, nécessaires à une « démonstration morale » de la vérité du christianisme, fondée sur les données historiques du caractère surnaturel de sa fondation et de sa perpétuité. C'est en ces trois sens, croyons-nous, qu'il est possible de donner une signification philosophique importante à l'abêtissement dans une perspective anthropologique, et dont nous montrons d'une façon inédite, en cours de développement et en conclusion, l'unité possible.

Chapitre 3. L'abêtissement dans sa dimension *psycho-physiologique*

Nous sommes ceci dit d'accord en général avec la perspective de Gilson et complétée par de nombreux commentateurs, parce qu'elle permet de justifier l'emploi du champ lexical de la machine/automate/bête pour désigner le processus du *faire semblant de croire* dans les *Pensées*, en lui marquant son *origine* cartésienne. Mais nous pensons que l'idée que Pascal se faisait des bêtes est significativement différente de celle que se faisait Descartes. En effet, les considérations que nous développons dans ce chapitre suggèrent que Pascal n'accordait qu'un intérêt secondaire aux explications mécanistes pour expliquer les mouvements des bêtes. On pense même qu'il doutait profondément de la portée explicative du mécanisme à plusieurs endroits. Nous défendons ainsi que l'intérêt qu'accorde Pascal à l'automatisme de Descartes se situe dans une perspective strictement expérimentale, qui le fait s'intéresser non aux causes des mouvements animaux, mais bien plutôt à leur caractère répétitif et irréfléchi, en tant que de tels mouvements sont susceptibles d'envelopper plusieurs avantages concrets. Se faisant passer, par coutume, pour le naturel de l'être humain, ce qui est répété acquiert une spontanéité qui fait croire sans difficulté et sans hésitation. Nous pensons donc que le caractère « bestial » de l'automatisme ne renvoie plus chez Pascal aux enjeux cartésiens d'un dualisme métaphysique entre les activités du corps et de l'esprit, mais uniquement au caractère observable des mouvements bestiaux. Autrement dit, ce qui importe pour Pascal est que les

mouvements des bêtes sont *répétitifs* et *irréfléchis* et qu'en ce sens, *faire semblant de croire*, d'un point de vue strictement psycho-physiologique, est en soi une forme d'abêtissement. Pascal reprend ainsi le vocabulaire cartésien relatif à l'automatisme des bêtes pour désigner la répétition irréfléchie des gestes et des paroles liés au culte, et suggère du même coup qu'un dressage de l'être humain en direction de la foi est possible par ce moyen. Ce jugement de Pascal, nous le montrerons, est tiré de l'observation commune de la force que les habitudes ont ce que l'on croit vrai, sans prendre parti sur la nature *mécanique* ou *corporelle* de tels automatismes. Ainsi, notre interprétation renie les efforts de penser l'abêtissement strictement à ce dernier niveau. Car nous pensons que le corps et l'esprit sont tous deux susceptibles de se faire *automates*, *machines* ou *bêtes* en adoptant une attitude répétitive et irréfléchie, ou de se faire « esprit » en adoptant une attitude singulière et réfléchie. En ce sens, le couple automate/esprit ne nous apparaît nullement lié au dualisme. Elle ne nous semble pas renvoyer à une « explication génétique » de l'habitude, comme l'affirme Rabourdin, mais seulement à une « dynamique » que ce dernier a lui-même bien identifiée, et qui fait que la répétition irréfléchie « ne donne prise à aucun retour réflexif de l'esprit dans le mouvement qui lui fait donner son assentiment à telle certitude »⁸³. Notre refus d'expliquer le champ lexical de la machine/automate/bête par une génétique dualiste, en germe chez Desgrippes, tire surtout ses sources d'idées lancées par Laporte, Sellier et Ferreyrolles.

3.1. Abêtir au sens de l'animal-machine de Descartes : contre une interprétation strictement mécaniste de l'automatisme pascalien

Laf. 821 |

Laporte objecte bien à propos, dans une note de son livre *Le cœur et la raison selon Pascal*, qu'il serait difficile d'interpréter l'expression de Pascal selon laquelle il faut « faire croire [...] l'automate » en entendant l'automate au sens du corps, puisqu'il faudrait dès lors « entendre que le corps *croit* »⁸⁴, ce qui est absurde. Or Rabourdin, qui est l'auteur de la dernière et rare étude dévolue entièrement sur le sujet, est lui aussi allé jusqu'à affirmer que l'automate est « comme une certitude du corps »⁸⁵. À l'opposé, Laporte formule une hypothèse que nous jugeons comme la plus vraisemblable qui ait été formulée jusqu'ici chez les commentateurs, et dont nous justifions ici la plausibilité. L'« automate » et la « Machine » désigneraient, pour Laporte, non le corps, mais certaines « tendances habituelles de l'âme, ou plus exactement l'aptitude qu'a l'âme de contracter, par l'effet de la coutume (c'est-à-dire

⁸³ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.49.

⁸⁴ LAPORTE, J. *Loc. cit.* (1950), p.89.

⁸⁵ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.49.

de la répétition) de telles tendances habituelles ou de tels *plis* »⁸⁶ qui lui sont propres. C'est cette idée qui a depuis été retenue par Sellier, qui affirme dans une note de son édition des *Pensées* que « Pascal est convaincu que par son corps *et une part de son psychisme*, l'homme est mécanisme, machine »⁸⁷, et auquel renvoie notamment Ferreyrolles, pour qui la différence entre Pascal et Descartes est que pour le premier, « l'automate étend son empire au-delà du corps, jusque dans la pensée »⁸⁸. Heureusement, bien que ces derniers auteurs n'aient pas trouvé l'occasion d'en faire la démonstration en suivant avec précision les écarts de Pascal eu égard au cartésianisme, on la trouve éparpillée chez Desgrippes, Goldmann, Le Guern, Mesnard et Carraud, qui ont en commun d'avoir identifié des déplacements conceptuels importants chez Pascal par rapport à la philosophie de son contemporain. Bon nombre de remarques de ces commentateurs appuient cette intuition. Ils montrent en bref que la théorie des animaux-machines et le caractère *a priori* du mécanisme cartésien font chez Pascal l'objet de reproches importants. Tels indices, nous le défendons, font signe que la « bête » chez Pascal renvoie moins à une *aitiologie* (« théorie des causes »)⁸⁹ qu'à la description d'un phénomène occulte, même si c'est bel et bien la pensée de Descartes qui paraît avoir été déterminante dans le choix de son vocabulaire. L'intelligence de ces considérations nécessite que l'on revienne brièvement sur la théorie cartésienne des animaux-machines.

3.1.1. Retour sur la théorie cartésienne des animaux-machines

Rappelons d'abord que nous savons, notamment par le célèbre témoignage de Fontaine⁹⁰ que l'idée cartésienne des animaux-machines était l'une des idées les plus répandues dans le cercle des jansénistes de Port-Royal, et que cette idée, reçue et appliquée dans sa forme la plus rudimentaire⁹¹, excusait de nombreuses cruautés commises à l'endroit d'animaux, ceux-ci y étant conçus comme des machines dépourvues de toute forme de pensée, c'est-à-dire comme des *automates* :

Il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'*automate*. On ne se faisait plus une affaire de battre un chien. On lui donnait fort indifféremment des coups de bâton, et on se moquait de ceux qui plaignaient ces

⁸⁶ *Ibid.*, p.89.

⁸⁷ SELLIER, P. édition des *Pensées* de Pascal, Paris, Bordas, 1991, note 7, p.166.

⁸⁸ FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995) p.69.

⁸⁹ GRONDIN, J. *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p.86-87.

⁹⁰ Nicolas Fontaine, entré à Port-Royal en 1645, où il a occupé divers emplois, notamment celui de secrétaire d'Arnaud, était par conséquent au courant d'à peu près tout à Port-Royal. Ses *Mémoires* constituent ainsi une source d'importance majeure pour l'étude du milieu intellectuel foisonnant dans lequel baignait Pascal.

⁹¹ REGUIG, D. « Le langage dans l'augustinisme : de la distinction à la hiérarchie entre les créatures », publication de l'École thématique de l'U.M.R. 5037, « L'animal au croisement de la philosophie, de la littérature, des arts et des sciences à l'âge classique (XVIe-XVIIe siècle) », 12 octobre 2010, E.N.S. de Lyon, [URL : <http://ecole-thema.ens-lyon.fr/spip.php?article59&contenu=resume#onglet-resume>].

bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'étaient des horloges, que ces cris qu'elles faisaient quand on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait de pauvres animaux sur des ais, par les quatre pattes, pour les ouvrir tout en vie, et voir la circulation du sang, qui était une grande matière d'entretien.⁹²

Cette idée selon laquelle les bêtes sont des automates ou encore des *machines* provient, on le sait, de Descartes et de son dualisme métaphysique, défendu notamment dans les *Méditations métaphysiques*. Posant que les substances se distinguent les unes des autres par les attributs qui s'y rapportent clairement et distinctement, Descartes affirme que la substance corporelle est totalement distincte de la substance pensante, et qu'on peut identifier clairement et distinctement les divers modes de leurs attributs, c'est-à-dire leurs *manières d'être*. En ce qui a trait à la pensée, Descartes affirme « C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »⁹³, modes qui n'ont nul besoin de l'étendue pour être pensés, à la différence de la figure et du mouvement. Le dualisme corps-esprit ainsi posé, Descartes entend montrer que tout signe de pensée est absent des mouvements bestiaux, et que puisqu'ils peuvent tous, d'autre part, être décrits d'une façon corporelle, qu'il n'y a aucune raison de penser qu'ils s'accompagnent de sensations et de volontés de les produire.

Dans la Cinquième partie du *Discours de la méthode*, deux signes sont établis par Descartes pour distinguer une chose véritablement douée de pensée d'un simple automate. Ces signes sont calqués en négatifs sur les idées que développe Montaigne dans son *Apologie de Raymond Sebond*, où il défend l'intelligence des bêtes et critique la supériorité prétendue des humains par rapport aux animaux⁹⁴. Contre Montaigne, Descartes défend que les animaux ne pensent pas, et que ceux qui le croient n'en jugent qu'à partir d'un préjugé hérité de l'enfance⁹⁵ : dans les faits, il est impossible de faire preuve de discernement en distinguant les mouvements des bêtes de ceux des automates. Mais on peut facilement, à l'inverse, distinguer les automates des êtres doués de pensée :

⁹² FONTAINE, N. *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736, t.II, p.470.

⁹³ DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, (AT IX, 22).

⁹⁴ Pour Montaigne, c'est à tort que les humains ont cru pouvoir radicalement se distinguer des bêtes. Celles-ci, loin d'être des machines, sont seulement moins pourvues en raison que les êtres humains. Elles témoignent en partie de leur intelligence du fait qu'elles sont pourvues d'un langage : les bêtes sans voix communiquent, comme les sourds-muets, par des signes, et cette différence ne relève que de la disposition des organes. De plus, les bêtes font souvent preuve d'une supériorité sur les êtres humains du fait de la complexité de certaines de leurs industries. Ainsi, entre les êtres humains les plus stupides et les animaux les plus intelligents, pense Montaigne, il n'y a, en fait, que très peu de différence. Cf. MONTAIGNE, « Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, 452c-466b.

⁹⁵ Cf. DESCARTES, R. *Lettre à Pollot de Mars 1638* (AT II, 39-41); ainsi que *Lettre à Morus du 5 février 1649* (AT V, 275-279).

[1] jamais [les automates] ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées.

[2] bien [que les automates] fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucune de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes.⁹⁶

Ce que ces deux textes suggèrent, c'est en résumé que les êtres doués d'intelligence se distinguent des automates du fait qu'ils peuvent « développer un langage propre et articulé et résoudre les problèmes imprévus de l'existence quotidienne »⁹⁷. Descartes affirme qu'on ne peut reconnaître l'usage de la parole à aucune bête, parce qu'on observe clairement qu'elles ne peuvent « répondre au sens de tout ce qui dira en [leur] présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire »⁹⁸. Par ailleurs, les cris de douleurs et toute autre réponse vocale à des stimuli s'expliquent comme les conséquences strictement mécaniques de changements dans la complexion de leurs organes. Descartes reconnaît avec Montaigne que certaines bêtes font des choses d'une impressionnante complexité. Or il en refuse l'explication par l'action d'une substance intelligente, parce que ces mouvements ne témoignent pas chez les bêtes d'une adaptabilité universelle aux circonstances : placées dans des circonstances inhabituelles où leurs prouesses sont inutiles, les bêtes les répètent tout de même, incapables qu'elles sont de faire preuve d'inventivité et d'adaptation pour « agir en toutes les occurrences de la vie »⁹⁹.

Si les bêtes sont capables de mouvements précis et mieux adaptés que ne le sont ceux des humains, pour Descartes c'est que leurs mouvements s'apparentent à la mécanique des horloges. L'efficacité de ces dernières pour donner l'heure est de loin supérieure à celle de l'esprit humain parce que toute leur complexion est orientée par cette fonction unique. Comme toute machine, la bête est d'autant plus efficace qu'il lui est impossible de trouver une alternative aux mouvements naturellement inscrits dans sa complexion. Selon les occasions, la bête est soit dans une incapacité absolue, lorsqu'elle n'est pas pourvue de telle « particulière disposition » pour telle « action particulière »¹⁰⁰, soit dans une capacité absolue, lorsque la nature l'a douée d'une disposition correspondante à la situation à laquelle elle doit répondre. L'être humain, par le principe pensant qui est en lui, jouit d'une forme d'universalité qui lui permet de faire preuve de créativité en toutes occasions : l'être humain est ainsi

⁹⁶ DESCARTES, R. *Discours de la méthode* (AT VI, 56-57).

⁹⁷ SANHUEZA, G. *La pensée biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique*, Paris, Harmattan, 1997, p.184

⁹⁸ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, (AT VI, 57).

⁹⁹ *Ibid.*, (AT VI, 57).

¹⁰⁰ *Ibid.*, (AT VI, 57).

toujours capable de répondre, ne serait-ce que de façon minimale, aux occasions qui se présentent à lui. En résumé, les mouvements des bêtes sont identiques à ceux des machines et à ceux des automates pour Descartes : comme les fontaines hydrauliques, qu'il a sans doute eu la chance d'observer dans les jardins royaux, où la force de l'eau et la « diverse disposition des tuyaux »¹⁰¹ suffisaient à mettre en branle diverses machines d'une complexité pouvant parfois aller jusqu'à la fantaisie de reproduire des airs de musique, les mouvements des bêtes sont inscrits d'avance dans la complexion de leurs organes. Et puisqu'il juge « moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir »¹⁰², il entreprend d'expliquer l'ensemble des mouvements des bêtes « par les seules règles des mécaniques »¹⁰³.

3.1.2. *Le caractère répétitif et spontané du mouvement des bêtes*

Il ne nous apparaît pas clair que Pascal adoptait le dualisme qui supporte la théorie des animaux-machines, et à ce sujet, on doit aux *Études sur Pascal* de Desgrippes une série importante d'identifications des divergences entre les deux auteurs¹⁰⁴. Nous nous servons aussi des idées de Le Guern, qui précise et complète le tableau des désaccords de Pascal eu égard aux idées de Descartes, et qu'il comprend généralement comme des « dépassement[s] qui ne renie[nt] pas [leur] point de départ » cartésien¹⁰⁵. Carraud, plus radical dans l'évaluation globale qu'il fait de ces déplacements, affirme ensuite que « Tout se passe comme si Descartes était toujours à l'origine de la réflexion pascalienne, qui s'élabore à partir de lui, en en maintenant les concepts dans la plus exacte intelligence, puis les ruine »¹⁰⁶ (nous soulignons). Attentifs à cette suggestion, nous montrons que la pensée

¹⁰¹ DESCARTES, R. *Traité de l'Homme*, (AT XI, 120).

¹⁰² DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, (AT VI, 57).

¹⁰³ DESCARTES, R. *Lettre à Mersenne du 28 octobre 1640*, (AT III, 213).

¹⁰⁴ Les idées de Desgrippes, sur ce point, ont été déterminantes pour la critique que Goldmann formule dans *Le dieu caché* relativement à l'anti-cartésianisme de Pascal, qu'il montre sous un jour radical (GOLDMANN, L. *Le dieu caché – Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959, p.251-257).

¹⁰⁵ LE GUERN, M. *Loc. cit.* (1971), p.170.

¹⁰⁶ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.271. Cette interprétation de Carraud, en continuité avec celle de MARION, J.-L. « Dépassement », dans *Sur le prisme métaphysique chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p.293-369 est loin de faire l'unanimité. Elle fait notamment l'objet d'importantes critiques de la part de Bouchilloux, H. *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1995, p.291-298. Nous ne prétendons pas entrer dans ce débat, qui dépasse très largement la question de la réappropriation pascalienne de la théorie des animaux-machines. Le statut de la pensée pascalienne eu égard à la philosophie, et plus spécifiquement au cartésianisme en général est trop complexe et trop peu liée à notre propos pour que nous prenions la peine de nous y positionner convenablement. Nous nous rapportons à la suggestion de Carraud parce que les conclusions de notre analyse la confirme sur la question des animaux-machines, mais nous ne prétendons nullement confirmer la lecture de l'histoire de la métaphysique qui sous-tend cette idée chez Marion et chez Carraud.

pascalienne des bêtes s'élabore à partir des *observations cartésiennes*, et que ce faisant, elle en récupère une partie du *vocabulaire*, mais en ruine le cadre *a priori* et donc, la signification globale.

Une difficulté se pose immédiatement. Si l'on en croit le témoignage de Marguerite Perier, nièce de Pascal à qui l'on doit une biographie de l'auteur, « [Pascal] était de son sentiment sur l'automate »¹⁰⁷. Le premier biographe de Descartes, Adrien Baillet, ajoute que « cette opinion des automates est ce que M. Pascal estimait le plus dans la philosophie de M. Descartes »¹⁰⁸. Mais ces témoignages, abondamment discutés dans la littérature relative au cartésianisme de Pascal, sont douteux. Si par exemple Rodis-Lewis leur accorde une valeur suffisante pour affirmer que Pascal adoptait la théorie cartésienne des animaux-machines¹⁰⁹, pour Goldmann au contraire, « rien ne garantit que Marguerite Perrier ou Baillet furent particulièrement qualifiés pour comprendre et connaître la pensée de Pascal »¹¹⁰. Carraud renchérit : « On aurait tort de suivre aveuglément Baillet ou Marguerite Périer »¹¹¹. Si ces historiens s'autorisent à émettre de pareils doutes, c'est qu'on peut identifier de nombreux déplacements chez Pascal relativement à la question des animaux-machine, ainsi qu'aux prétentions générales du système cartésien.

Car bien évidemment dans les *Pensées*, Pascal reconnaît, avec Descartes et contre Montaigne, que les animaux ne se comportent toujours que d'une manière identique, et qu'en ce sens, ils ne montrent aucun signe d'intelligence. Il observe notamment que les mouvements du perroquet, exemple significatif puisqu'il s'agit d'un rare animal *parlant*, n'en demeurent pas moins bêtement répétitifs : « Le bec du Perroquet qu'il essuie quoiqu'il soit net ». Ce motif de la répétition apparaît en plusieurs autres endroits pour décrire le comportement des bêtes. Au sujet de l'« histoire du brochet et de la grenouille de Liancourt », anecdote perdue, mais dont les découvertes de Jovy permettent d'en reconstituer approximativement le récit¹¹², Pascal conclut que, malgré l'apparence extraordinaire du

| Laf. 107

| Laf. 738

¹⁰⁷ PÉRIER, M. *Mémoire sur Pascal et sa famille*, dans *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t.I, p.1105.

¹⁰⁸ BAILLET, A. *La Vie de Monsieur Descartes* (2 vol.), Paris, Horthemels, 1691, t.I, p.52.

¹⁰⁹ RODIS-LEWIS, G. « Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal », dans DIJKSTERHUIS, E. J., (dir.), *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p.139.

¹¹⁰ GOLDMANN, L. *Loc. cit.* (1959), p.251.

¹¹¹ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.251.

¹¹² Jovy a trouvé dans un livre de Jan Dubravius (1486?-1553) intitulé *De Piscinis et piscium qui in eis aluntur naturis libri quinque* (1552), une histoire abracadabrante pouvant vraisemblablement correspondre à l'anecdote perdue du duc de Liancourt et à laquelle Pascal fait référence. Elle raconte l'histoire d'une grenouille qui, pour se défendre d'un brochet, lui saute sur la tête et lui met les yeux en pièces. Des pêcheurs, réunis par un voyageur surpris du spectacle, n'en sont pourtant pas étonnés, tant ils ont été témoins fréquemment de cette scène. (JOVY, E. « L'histoire du brochet et de la grenouille de Liancourt », *Études pascaliennes*, t. IV, Paris, Vrin, 1928). Avant lui, Havet, pour éclairer le sens de ce fragment, cite un passage des *Mémoires* de Fontaine (t.II, p.470), qui témoigne de l'opposition que manifestait le duc de Liancourt à l'endroit de la théorie de l'animal-machine contre certains gens de Port-Royal. (HAVET, E. *Pensées de Pascal*, Paris, Ch. Delagrave, 1885, p.426.)

duel aquatique de la grenouille et du brochet, « Ils le font toujours et jamais autrement, ni autre chose d'esprit ». Les bêtes, pour Pascal, ne montrent pas de signes d'intelligence, et l'indice, comme chez Descartes, est en premier lieu qu'elles montrent peu d'inventivité dans leurs mouvements. Et il note lui aussi que les bêtes sont incapables d'articuler un langage intelligent. L'exemple qu'il utilise est celui des animaux de chasse qui, attachés incommodément, ne se libèrent pas mutuellement, car ils ne se « parlent » que « par instinct » et non « par esprit » :

Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct pour la chasse et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire : rongez cette corde qui me blesse et où je ne puis atteindre.

Laf. 105 |

Concluons que les bêtes chez Pascal, comme chez Descartes, se distinguent des êtres intelligents par le caractère bêtement répétitif et limité de leurs mouvements. C'est pourquoi nous pourrions possiblement en déduire qu'au sujet des animaux-machines, témoignages biographiques à l'appui, la pensée de Pascal est en l'occurrence conforme au cartésianisme le plus strict. Car comme le remarque Mesnard, avant d'en critiquer l'idée, si les animaux se comportent de manière toujours identique, ce fait « suggère nettement l'idée d'un mécanisme monté »¹¹³. Mais il est nécessaire de remarquer qu'en aucun endroit Pascal ne réduit les mouvements des bêtes à n'être explicables que par « les seules règles des mécaniques »¹¹⁴. Plus encore, s'il réfère au principe de leurs mouvements, il semble que ce soit uniquement à partir d'une notion qui n'appartient pas au vocabulaire cartésien, c'est-à-dire l'*instinct*¹¹⁵, conformément à une manière commune de parler¹¹⁶, et qui la met au partage des êtres humains¹¹⁷. Il est par ailleurs clair que chez les humains, cette notion renvoie à un mode de la connaissance, et non aux mécanismes du corps. Quoi qu'il en soit, il est déjà fort douteux que

¹¹³ MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.80.

¹¹⁴ DESCARTES, R. *Lettre à Mersenne du 28 octobre 1640*, AT III, p.213.

¹¹⁵ Cf. DESCOTES, D. [URL : <http://www.penseesdepascal.fr/Contrarietes/Contrarietes11-approfondir.php>] qui fait remarquer qu'on ne le trouve chez Descartes nulle part ailleurs que dans une lettre à Mersenne. Et la distinction ne correspond pas du tout à celle qu'emploie Pascal : « [Cherbury] veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes ; pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitu mentis*, auquel je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi ». (DESCARTES, R. *Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639*, AT II, 599).

¹¹⁶ GOLDMANN, L. *Loc. cit.* (1959), p.252. On peut aussi consulter FURETIÈRE, A. *Loc. cit.* (1690), qui distingue deux sens au mot. « [1.] Sagacité naturelle qu'ont les animaux pour se conduire, et chercher ce qui leur est propre, qui supplée chez eux au défaut de raisonnement. [2.] se dit aussi d'un certain pressentiment ou mouvement secret qui fait agir l'homme naturellement et sans raisonner ». L'examen des occurrences chez Pascal montre qu'il utilise le mot dans ces deux sens et en aucun autre que ceux-ci.

¹¹⁷ Le terme d'instinct est utilisé quatorze fois en référence à l'être humain dans les *Pensées*, contre une seule fois pour référer spécifiquement aux comportements des bêtes (Laf. 105). Il l'utilise une autre fois dans *Préface au Traité du vide* en référence aux bêtes, dans un passage que nous commentons immédiatement.

l'instinct dont Pascal fait le principe de l'action animale soit conçu chez lui d'une façon strictement corporelle. Ce qui distingue la raison de l'instinct pour Pascal n'est jamais abordé à partir du vocabulaire cartésien du dualisme substantiel. Dans la *Préface sur le Traité du vide*, l'instinct est caractérisé plus précisément par son caractère observable, qui est celui d'une bête *répétition*. La raison, quant à elle, apparaît comme une faculté d'innovation, véritable principe de *singularité*. En joignant toujours de nouveaux raisonnements aux nouvelles observations, la raison se manifeste surtout par le *progrès*. Ainsi, Pascal affirme-t-il que :

[C'est] traiter [indignement] la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux [que de préférer répéter au sujet des sciences de la nature ce que contiennent les livres anciens, plutôt que faire confiance aux progrès de l'expérience, puisqu'alors] on ôte la principale différence [entre l'instinct des bêtes et la raison humaine], qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que les autres demeurent toujours dans un état égal [...] Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte.¹¹⁸

En somme, dans la *Préface sur le Traité du vide* et dans les *Pensées*, c'est le motif de la répétition sans fin et insensible au progrès qui est employé comme principe pour distinguer les mouvements des bêtes des mouvements humains. La pensée de Pascal est peut-être considérablement héritière de celle que Descartes déploie dans le *Discours de la méthode*. Mais il n'en demeure pas moins que la nature intime de ce mouvement, de ce « mouvement occulte » que Descartes prétendait pouvoir expliquer mécaniquement en composant la machine des organismes vivants, est un mystère sur lequel Pascal ne s'exprime jamais à partir de la distinction métaphysique cartésienne de la *res extensa* et de la *res cogitans*. Il ne l'aborde qu'à partir d'une distinction fondée sur l'expérience, celle de l'instinct et de la pensée, prenant ainsi les critères d'identification de la pensée chez autrui de Descartes pour point de vue unique sur la nature des bêtes. Relativement aux principes qui appuient chez Descartes la démonstration physique des mouvements bestiaux, unique déduction complète de la théorie des animaux-machines qu'il n'a jamais terminée, les observations du *Discours de la méthode* n'ayant pour rôle que de confirmer les déductions de la physique et en réfuter les adversaires¹¹⁹, on ne trouve chez Pascal rien de plus à ce sujet que des considérations contrefaisantes.

Par exemple, au sujet de la sensibilité des corps, Pascal affirme, dans un passage visiblement préparatoire au *Traité sur le vide* et qu'on trouve dans les *Pensées*, que tous les corps ne peuvent être susceptibles de passions, telles qu'avoir « horreur du vide », puisqu'il faudrait pour cela leur accorder

¹¹⁸ PASCAL, B. *Lettre Préface au Traité du vide*, OC., p.231.

¹¹⁹ GONTIER, T. *Loc. cit.* (1998).

« au moins une âme sensitive pour les recevoir », ce qui lui apparaît comme une hypothèse absurde relativement à tous les corps. Notons que la référence à ce cadre aristotélisant est curieuse. Comme le remarque Desgrippes, l'expression « au moins » ne signifie pas qu'il croit en l'existence de l'âme sensitive – Pascal ne s'avance pas si impunément –, mais elle laisse planer un doute sur l'adoption par Pascal du dualisme cartésien : peut-être ne rejette-t-il pas l'hypothèse d'un tel principe incorporel, pouvant par exemple expliquer les cris des bêtes? Ce passage compromettant doit être rapproché d'un autre, où Pascal affirme que « les concupiscences [...] sont le partage des animaux », passage tout aussi étrange, quoiqu'il ne soit pas possible de savoir à partir de ce fragment, comme l'affirme Desgrippes, si le mot « concupiscence » réfère à un ensemble de réactions mécaniques¹²⁰.

LaF. 149 |

On contribuera aussi à laisser planer un doute sur l'orthodoxie du cartésianisme de Pascal relativement aux mouvements des bêtes, en rappelant que lorsque Pascal réfléchit au calcul des nombres que parvient à réaliser la Pascaline, calculette de sa propre invention, il formule une remarque bien étrange, que nous avons souligné dans notre premier chapitre : « La machine d'arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux ». Ainsi, on peut affirmer que Pascal se montre bien plus souple que Descartes dans sa distinction des substances, bien qu'il adopte la distinction esprit/corps conformément à la trichotomie augustinienne qui y ajoute le cœur. Et il est clair que ce qui intéresse spécifiquement Pascal dans les fragments cités au sujet des bêtes n'est pas, contrairement à Descartes, que leurs comportements s'expliquent en totalité par les mécanismes du corps, mais strictement que leurs mouvements présentent un caractère répétitif et irréfléchi qui se distingue par-là de ceux qui sont proprement humains. Cette hypothèse apparaît beaucoup plus vraisemblable lorsque couplée aux considérations de Pascal au sujet du mécanisme cartésien en général, dont il ne paraît se servir qu'à titre d'hypothèse, comme outil heuristique.

LaF. 741 |

3.1.3. *La critique des caractères a priori et total du mécanisme cartésien*

Pascal paraît, suivant surtout Mesnard, Goldmann et Le Guern, se faire une idée bien moins certaine que Descartes de la valeur théorique du mécanisme comme principe de la physique en général : plusieurs indices laissent penser qu'il s'agit plutôt pour lui d'une hypothèse vraisemblable, servant de guide à l'expérimentation, mais ne pouvant prétendre à expliquer la totalité du réel sans joindre à ses déductions la confirmation de l'expérience, qui seule donne aux déductions une pleine

¹²⁰ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.116.

valeur théorique. Si des commentateurs rangent Pascal dans l'histoire comme un défenseur de l'esprit positif contre un rationalisme excessif, et dont Descartes serait le plus illustre représentant¹²¹, c'est sans doute qu'une divergence de méthode saute aux yeux lorsque l'on consulte leurs écrits scientifiques. Il est clair que pour Descartes, la seule composition générale *possible* du monde peut être déduite *a priori* à partir des premières causes ou *principes*. Car si la déduction du monde possible apparaît suffisante *a priori* à Descartes dans la sixième partie du *Discours de la méthode* pour expliquer pourquoi il y a « des cieus, des astres, une Terre, et même, sur la terre, de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux »¹²², Alquié souligne que visiblement, « la déduction *a priori* [...] ne suffira plus quand on voudra descendre aux choses *plus particulières* »¹²³. Car en ce qui a trait aux choses « plus particulières », elles sont si diversifiées, il y a une si grande quantité de mondes possibles déductibles à partir des principes, qu'il est impossible, pour Descartes, d'en expliquer les causes autrement qu'en « [venant] au-devant des causes par les effets »¹²⁴, méthode correspondant à un renversement de l'ordre des sciences plus générales où la détermination des effets suffit à partir des « semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes »¹²⁵. Mais il s'agit toujours, même si c'est l'expérience qui tient le rôle de trancher parmi les mondes possibles, de déterminer d'abord un champ de possibilité délimité rationnellement par les principes *a priori* de la physique. Autrement dit, même si le vrai, relativement au particulier, doit être déterminé au moyen d'*expériences cruciales*, c'est-à-dire « telles que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer, que si c'est en l'autre »¹²⁶, la physique cartésienne établit une primauté du théorique sur l'expérience. En effet, les premiers principes imposent une rationalité au réel telle que jamais l'expérience ne pourrait rejeter

¹²¹ Cf. MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.79, qui explique la différence entre Pascal et Descartes comme un conflit entre un esprit positif et un esprit métaphysique; GOLDMANN, L. *Loc. cit.* (1959), allait plus loin en affirmant que ce refus du rationalisme cartésien s'explique également par le refus tragique d'un monde où l'univers est dépouillé du divin, hormis pour en expliquer le commencement « par une chiquenaude » (Laf. 1001); LE GUERN, M. *Loc. cit.* (1971), p.155, aborde les rapports libres de Pascal à la pensée cartésienne dans une perspective historique : elle serait héritée de la méfiance de son père et de Roberval eu égard à toute forme d'esprit de système, expliquant notamment que la philosophie a été négligée dans l'éducation du jeune Pascal. Ce faisant, Pascal est l'un des rares philosophes à ne pas être cartésien par opposition à la scolastique : il ne se sent pas comme prenant part à une gigantomachie. Ainsi, Le Guern affirme que « le fait que Pascal ait été initié à la philosophie par la lecture de Descartes, à un moment où il a déjà atteint sa pleine maturité intellectuelle et où il a constitué dans une large mesure sa propre vision du monde, explique l'attitude extrêmement originale qu'il adoptera à l'égard du cartésianisme [...] il pourra rejeter telle affirmation de Descartes qu'il jugera incompatible avec l'expérience, sans pour cela se croire obligé d'abandonner tout le système dans lequel il aura aperçu une faille » (LE GUERN, M. *Loc. cit.* (1971), p.125-127).

¹²² DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, AT VI, 64.

¹²³ ALQUIÉ, F. note du *Discours de la méthode*, dans Descartes, R. *Œuvres philosophiques*, Tome 1, Paris, Garnier, 1963, p.636.

¹²⁴ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, (AT VI, 64).

¹²⁵ *Ibid.*, (AT VI, 64).

¹²⁶ *Ibid.*, (AT VI, 65).

les acquis de la métaphysique et de la physique, c'est-à-dire contester les principes au nom des faits observés.¹²⁷

Notons par contre, comme le fait Garber¹²⁸, que la place prévue pour l'expérience dans la recherche de la vérité chez Descartes intervient aussi à l'étape réductive du questionnement scientifique. Cette étape consiste à partir d'un questionnement complexe au sujet d'un fait empirique à expliquer, pour s'élever, comme à rebours, à un questionnement simple, relatif aux premiers principes. Cette réduction n'est possible que par l'intermédiaire de questions motivées par l'expérience. L'exemple donné par Garber est tiré des *Météores* : il montre que la détermination des causes de l'arc-en-ciel passe chez Descartes par l'observation selon laquelle l'arc-en-ciel ne se manifeste qu'en présence de la pluie et du soleil, dans une suite de réductions qui mènent le questionnement initial à un questionnement qui renvoi aux intuitions premières, c'est-à-dire les idées claires et distinctes relatives à la nature de la lumière et à la façon dont elle traverse les objets. Ces idées serviront de principes premiers de la déduction. Ainsi la réduction du questionnement scientifique, guidée par l'expérience, constitue à la fois le terme du questionnement et le point de départ de la construction *a priori*, qui emprunte systématiquement, à partir de principes, le chemin tracé par l'expérience pour expliquer les faits particuliers. Mais il n'en demeure pas moins que si Descartes croit, comme le montrent aussi Clarke et Blake, que sans l'expérience, la raison se perd, la première demeure inutile sans le cadre *a priori* qui permet l'élaboration d'expériences cruciales¹²⁹. Et bien qu'un nombre suffisant d'informations purement empiriques puisse être nécessaire pour conduire la physique jusqu'au détail, il n'en demeure pas moins vrai que l'histoire de l'univers jusqu'au particulier est *ensuite* déduite *a priori* et de manière *totale*¹³⁰.

C'est tout le contraire que l'on peut observer dans les écrits scientifiques de Pascal. L'expérience, en effet, jouit d'une primauté sur toute élaboration scientifique à partir de principes (ici, le mécanisme). Nous trouvons un excellent exemple de la priorité que donne Pascal à l'expérience sur le raisonnement *a priori* en physique au chapitre II du *Traité de l'équilibre des liqueurs*. Alors qu'il cherche, par diverses expérimentations à l'aide d'instruments de mesure, la raison pour laquelle, sur les pistons

¹²⁷ JABALLAH, H. B. « Descartes copernicien? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, p.628-630.

¹²⁸ GARBER, D. « Descartes and Method in 1637 », *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Volume Two : Symposia and Invited Papers, 1988, p.228-230.

¹²⁹ CLARKE, D. M. « The Concept of Experience in Descartes' Theory of Knowledge », *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H.1, 1976, p.37-39.

¹³⁰ BLAKE, R. M. « The Rôle of Experience in Descartes' Theory of Method (I) », *The Philosophical Review*, Vol. 38, No. 2 (Mar., 1929), p.129.

qui rendent un récipient étanche, la pression de l'eau varie sur chacun en fonction de leur largeur, c'est seulement à titre de supplément qu'il développe une preuve *a priori* fondée sur un principe de physique et sur les règles de la géométrie (il s'agit d'une preuve par l'absurde). Mentionnant cette preuve, Pascal souligne son caractère accessoire en affirmant qu'elle « ne pourra être entendue que par les seuls géomètres »¹³¹ et qu'elle « peut être passée par les autres ». S'il donne à cette démonstration *a priori* un caractère secondaire, nous croyons que c'est parce que *les expériences ont suffi* à démontrer son point.

On peut aussi noter, comme le fait Mesnard, de manière plus directe, que la critique la plus virulente que Pascal formule à l'endroit de la philosophie cartésienne correspond précisément à l'application la plus *systematique* des principes du mécanisme¹³² :

Descartes.

Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et mouvement », car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est ~~faux~~ inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.

| Laf. 84

Nonobstant les raisons morales importantes qui supportent cette dénonciation¹³³, c'est peut-être aussi l'incertitude qu'il attribue aux déductions du mécanisme cartésien qui expliquent sa critique : elles ne seraient, pour Pascal, que trop secondairement appuyées sur l'expérience pour être garantes de certitude. C'est aussi en ce sens que nous expliquons les propos rapportés selon lesquels Pascal affirmait, au sujet de l'« opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace », qu'elle est une « rêverie [pouvant] être approuvée par entêtement » ou encore, au sujet de la physique cartésienne, qu'elle est un « roman de la nature semblable à peu près à l'histoire de Don Quichot ». Mais cela signifie-t-il qu'il rejette absolument le mécanisme cartésien? Pas du tout. Car au sujet des prétentions cartésiennes à fonder une « physique entière » sur les principes établis par l'argument du *cogito*, Pascal affirme bien dans l'opuscule *De l'esprit géométrique* que « sans examiner [si Descartes] a réussi efficacement dans sa prétention, [il] suppose qu'il l'ait fait »¹³⁴. Mais nous croyons, avec Le Guern, que Pascal n'exprime dans cette courte phrase rien de plus que son adoption du mécanisme cartésien à titre d'hypothèse, dont il est prêt à reconnaître pour vraies les déductions « tant que les leçons de l'expérience ne s'y opposent pas »¹³⁵. Cette attitude, on le note, convient tout à fait aussi au probable chez Pascal.

| Laf. 1005

| Laf. 1008

¹³¹ PASCAL, B. *Traité de l'équilibre des liqueurs*, OC., p.238.

¹³² MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.79.

¹³³ Le péché de *libido sciendi*, c'est-à-dire le désir de connaître plus qu'il n'en faut pour son salut, est constamment dénoncé dans les *Pensées*.

¹³⁴ PASCAL, B. *Lettre Préface au Traité du vide*, OC., p.258.

¹³⁵ LE GUERN, M. *Loc. cit.* (1971), p.139.

Ajoutons que la supposition de Pascal relative aux prétentions accomplies de la physique cartésienne doit être tempérées relativement à sa théorie des bêtes, puisque la majorité des textes de Pascal y référant, Le Guern en a fait un objet important de son étude¹³⁶, se réfèrent plus exactement aux *Principes de la philosophie* et aux *Méditations métaphysiques*, où la théorie des animaux-machines n'est pas abordée. La confiance que Pascal semble accorder à la « physique entière » dans le dernier passage cité et ailleurs dans les *Pensées* (« cela est vrai »)¹³⁷ renvoie-t-elle seulement aux développements cartésiens au sujet de la grande mécanique du monde? En tous cas, les textes pascaliens relatifs à l'automatisme des bêtes semblent plutôt faire profession d'un cartésianisme mitigé, ce que nous voulions démontrer. Soulignons en terminant qu'il est par ailleurs hasardeux d'un point de vue strictement historique de prendre pour acquise la paternité cartésienne des concepts pascaliens renvoyant au mécanisme, puisque d'abord, le vocabulaire du mécanisme cartésien est déjà entré dans la langue commune des scientifiques à l'époque de Pascal et qu'il pouvait, à ce compte, être employé sans faire référence au cartésianisme le plus strict¹³⁸.

3.1.4. Conclusion : suggestion d'une théorie pascalienne des animaux-machines

Nous pensons donc que le mécanisme cartésien, en tant qu'entreprise à la fois *a priori* et *totale*, n'apparaissait pas en tous points suffisant aux yeux de Pascal pour expliquer les comportements des bêtes, quoique l'hypothèse du mécanisme ait peut-être pu s'imposer comme vraie, parce que corroborée par l'expérience, pour l'explication de la machine du monde. Cette interprétation a le mérite d'expliquer de façon précise la remarque déjà énoncée de Pascal selon laquelle les bêtes ont une spontanéité vitale qui « fait dire [qu'elles ont] de la volonté ». Interprété dans cette perspective critique, ce passage suggère que la théorie des animaux-machine laisse inexplicées plusieurs observations, notamment, que « la machine la plus savante ne comportera jamais cette part d'initiative que révèle l'observation des animaux »¹³⁹. Pour toutes les raisons énoncées, il nous apparaît imprudent de penser l'abêtissement pascalien, comme l'ont fait certains de ceux qui ont suivi Gilson, à partir de la spécificité des bêtes en renvoyant à tout prix au mécanisme intégral de Descartes. Le

¹³⁶ *Ibid.*, p.124-127.

¹³⁷ Au sujet de cette désignation restrictive de la « machine », voir les critiques de Goldmann à l'endroit de Desgrippes dans GOLDMANN, L. *Loc. cit.* (1959), p.252.

¹³⁸ GOLDMANN, L. *Loc. cit.* (1959), p.252. Voir aussi LE GUERN, M. « Introduction », dans *Pascal – Œuvres complètes* t.1, Paris, Pléiade, p.XXVIII, qui souligne que d'autres avant Descartes avaient présenté la thèse de l'automatisme des bêtes, notamment Mersenne et Pereira, indépendamment du dualisme cartésien.

¹³⁹ MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.80.

verbe « abêtir » chez Pascal peut difficilement faire directement référence à l'automatisme du *corps* des bêtes.

Les difficultés soulignées sont si importantes que Le Guern, souhaitant tout de même rallier Pascal aux témoignages de Périer et Baillet, est obligé de suggérer qu'au moment de rédiger ces textes, Pascal n'avait peut-être pas encore suffisamment compris la philosophie de Descartes¹⁴⁰. Mais il est indéniable que les considérations que nous avons soulignées jettent un doute sérieux sur l'affirmation selon laquelle Pascal pense l'animal comme un automate au sens de l'animal-machine. Nous pensons ainsi que toute compréhension de l'abêtissement pascalien ne devrait user qu'avec parcimonie des explications mobilisant le rôle du corps chez Descartes dans la diminution des passions indésirables. Toute réduction de la répétition des gestes et paroles liés au culte chrétien en des termes strictement *corporels* nous apparaît ainsi négliger une part de l'originalité de la pensée de Pascal et se fonder abusivement sur un fait qui n'a rien d'une certitude, c'est-à-dire que l'expression « abêtir » renvoie à l'aspect mécaniste de la pensée cartésienne au sujet des bêtes.

Car tel que nous l'avons suggéré, il est plus probable que Pascal n'ait pas voulu signifier autre phénomène psycho-physiologique par l'emploi des mots « Machine », « automate » et « abêtir », que l'imitation des gestes et des paroles liés au culte chrétien implique un retrait passif de l'intelligence, et positivement, l'adoption d'une attitude corporelle et spirituelle caractérisée par la *répétition* et la *spontanéité*, observations de Descartes que le mécanisme cartésien prétendait expliquer. Nous suggérons plutôt que le champ lexical de la Machine/automate/bête, bien qu'issu de la théorie cartésienne de l'animal-machine, acquiert chez Pascal une nouvelle signification : la bête, caractérisée par la spontanéité et la répétition de ses mouvements, constitue un modèle de conduite pour celui qui se soumet au culte. Faire « tout comme si » l'on croyait équivaut ainsi à s'abêtir en un sens très

| Laf. 418

¹⁴⁰ L'argument de Le Guern est significatif. Il consiste à souligner que les fragments Laf. 958 et 741 ont probablement été rédigés à une période où Pascal n'a encore lu de Descartes que les *Principes de la philosophie* et les *Méditations métaphysiques*, où ces considérations sur l'âme des bêtes ne sont pas abordées. Il est en effet probable que le premier ait été rédigé, comme nous l'avons évoqué, alors que Pascal prépare son *Traité sur le vide*, vers 1648, et que le second ait été rédigé dans la même période, la première machine à calculer ayant été présentée au chancelier Séguier en 1645. L'insistance de Baillet et de Périer sur l'approbation de Pascal au mécanisme de Descartes peut signifier, pour Le Guern, que l'adhésion de Pascal à la théorie de l'animal-machine ait été tardive et qu'elle ait remplacé un autre système faisant appel à l'âme végétative et sensitive « ce qui le conduit nécessairement à en parler sur un ton plus polémique, et donc plus insistant », expliquant pourquoi ces deux auteurs insistent sur ce point précis de la pensée de Pascal. (LE GUERN, *Loc. cit.* (1971), p.145). Mais cet argument ne suffit pas à nous convaincre pour la raison suivante : s'il est vrai que l'idée de l'animal-machine était abondamment discutée à Port-Royal et qu'elle justifiait les cruautés que l'on y infligeait aux animaux, il serait douteux que Pascal ait ignoré si longtemps que le mécanisme cartésien a pour conséquence de nier tout principe incorporel expliquant le comportement des bêtes.

chez Pascal d'une observation, nullement fondée sur une explication mécaniste. Elle renvoie aux observations cartésiennes sur la spontanéité et la répétition des bêtes, et comme l'affirme Desgrippes, « pour étudier les lois des fonctions spontanées, il n'était pas besoin [...] d'avoir pris un parti sur la nature de l'instinct »¹⁴¹. L'expérience ne permet que de distinguer deux *attitudes extérieures* : une activité irréfléchie et répétitive (automatique), est incommensurable à toute activité présentant proprement un caractère spirituel, c'est-à-dire réfléchi et singulier. Cette « bête » ou « automate » que nous sommes « autant qu'esprit », nous pensons donc qu'elle peut ainsi désigner tant le corps que l'esprit humain, pourvu que ces deux parties soient susceptibles d'adopter une telle démarche. L'« esprit », dans son opposition à l'« automate », renvoie ainsi lui aussi à une démarche et non à une substance, et se distingue de l'automate par un caractère réfléchi et singulier, susceptible de progrès¹⁴².

Ce long préambule nous permet, dans la section qui suit, de penser l'abêtissement en un sens hérité des idées cartésiennes relatives au dressage des passions humaines, sans insister particulièrement sur la nature corporelle de la mécanique d'habitude chez Pascal, et surtout d'y faire entrer des mécanismes d'habitude par répétition qui sont quasi exclusivement psychiques. Nous le faisons en tenant pour acquis que Pascal adopte la même posture qu'il adopte vis-à-vis de la théorie des animaux-machines lorsqu'il s'intéresse aux modalités de conditionnement humain des *Passions de l'âme*. Nous croyons ainsi qu'il refuse d'expliquer les automatismes humains qu'il veut mettre au service de la foi en les réduisant à une série de mécanismes corporels en relation directe avec le psychisme, comme le fait Descartes. Mais il prend ses observations très au sérieux, ce pour quoi il convient de les résumer.

¹⁴¹ Desgrippes, G. *Loc. cit.* (1935), p.120.

¹⁴² La critique que nous avons formulée quant au rôle présumé absolu du corps dans l'abêtissement n'est pas sans difficultés. Nous prenons au sérieux la remarque de McKenna, selon laquelle toute connaissance spirituelle se fonde en définitive sur le jet de l'âme dans le corps, où elle trouve les premiers principes que sont l'espace, le temps, les corps, etc. S'il est vrai « qu'il n'y a pas d'activité purement spirituelle chez Pascal » et que « l'activité de l'esprit peut être ramenée à ses principes qui sont "trouvés dans le corps" » (MCKENNA, A. « Pascal et le corps humain », *XVII^e siècle*, n°177, octobre-décembre 1992, p.489.), une telle considération pourrait conduire à formuler une interprétation bien différente de la nôtre, en permettant de formuler une idée telle que « le corps croît » sans absurdité, et sans tomber dans l'écueil d'une interprétation fondée sur le mécanisme intégral de Descartes. Car selon cette perspective, qu'il faudrait développer, une connaissance sans raisonnement pourra être comprise comme une croyance *corporelle* au sens où l'esprit n'ajoute aucun raisonnement à ce qu'il reçoit comme intuition par l'*incarnation* de l'âme, qui donne, tel que mentionné dans les premières lignes du texte du pari, les premiers principes du raisonnement. Pour des raisons de concision, il ne nous est pas possible d'examiner cet aspect dans cette étude. À ce compte, nous pouvons du moins affirmer que notre analyse critique permet au minimum de montrer que cette dernière voie est l'une des seules envisageables qui puisse mettre le corps au centre de l'abêtissement, quoique nous ayons quelques raisons de l'exclure qui tiennent au fait qu'on voit mal comment l'incarnation au principe de la connaissance pourrait être envisagée en conformité avec le vocabulaire du « discours de la Machine ».

3.2. Ôter les obstacles au sens des *Passions de l'âme* de Descartes

Suivant l'intuition de plusieurs commentateurs quant à une signification spirituelle et corporelle de l'automate, nous défendons que ce qui intéresse Pascal réfère même surtout à un effet de répétition qui s'impose à l'esprit avec plus de force que le raisonnement. Laporte ne nie d'ailleurs pas qu'il puisse peut-être « [correspondre à] quelque chose dans le corps, et plus spécialement dans le cerveau »¹⁴³, comme l'indique un fragment peu cité où Pascal se moque de l'étonnement qu'engendre le fait que « le plaisir ne soit que le ballet des esprits », qui « entrent dans les pores » et « touchent d'autres nerfs », fragment qui, selon Le Guern, est une note de lecture des *Principes de la philosophie* de Descartes¹⁴⁴. Mais on n'en peut rien dire, puisque jamais un tel automatisme ne fait l'objet d'un développement chez Pascal, aussi court soit-il, qui lie ces descriptions physiologiques à la croyance ou à l'habitude. Il est indéniable cependant que ce qu'il appelle la Machine/automate/bête sert de levier à la croyance en Dieu dans le fragment du pari. Nous pensons qu'ils désignent précisément une démarche d'imitation qui se caractérise par son caractère répétitif et irréfléchi. Pascal se sert de cette démarche d'imitation comme d'un outil qui transpose la résolution intellectuelle du pari en une résolution pratique : elle conduit dans son commencement à prier Dieu sans y croire. Ce fait suggère une transposition de l'ordre de la réflexion à un ordre de la spontanéité et de la répétitivité dans l'action, directement liée aux idées pascaliennes sur la force que joue l'habitude dans la détermination des croyances.

| Laf. 686

Ce relais sur de nouvelles habitudes est nécessaire, car les habitudes de l'athée, on l'a évoqué et on le montrera plus en détail en abordant la signification *morale* de l'abêtissement, sont au service d'intérêts contraires à ceux de la foi. C'est pourquoi l'idée pascalienne de l'abêtissement implique de plier les tendances spontanées de l'être humain en une direction qui fait violence à ses habitudes innées ou acquises (avec l'accord de l'esprit), au moyen de répétitions qui forgent une disposition

¹⁴³ LAPORTE, L. *Loc. cit.* (1950), p.89.

¹⁴⁴ LE GUERN, M. *Loc. cit.* (1971), p.144. Il est d'ailleurs un autre fragment qui fait mention de « ressorts dans notre tête » : « Cela me fait croire qu'il y a des ressorts dans notre tête qui sont tellement disposés que qui touche l'un touche aussi le contraire ». Mais comme l'affirme Laporte, la formule apparaît surtout métaphorique (LAPORTE, L. *Loc. cit.* (1950), p.89). Nous sommes tentés de l'expliquer à l'aide d'un passage tiré du même fragment selon lequel « La nature nous a si bien mis au milieu que si nous changeons un côté de la balance nous changeons aussi l'autre ». Cette idée, tout aussi obscure, semble se rapporter à l'idée citée plus haut selon laquelle « qui veut faire l'ange fait la bête ». Pascal marquerait par la métaphore des ressorts l'inéluçabilité de ce fait, nous conviant à ne pas « sortir du milieu », puisque la « grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir ». Nous serions, selon notre interprétation de ce fragment qui parle de « ressorts », disposés spirituellement à nécessairement nous faire bête lorsque nous cherchons à faire l'ange. Sa sœur Gilberte emploie le terme de ressort pour désigner l'esprit et le cœur : « il avait fort étudié le cœur de l'homme et son esprit : il en savait tous les ressorts parfaitement bien » (PÉRIER, G. *Vie de Monsieur Pascal*, p.23). Pour une interprétation contraire à la nôtre, voir chez Desgrippes une défense du cartésianisme de Pascal sur ce point (DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.125-134).

plus aisée à les reproduire « sans violence, sans art, sans argument », c'est-à-dire des *habitudes opposées* aux précédentes qui le font considérer l'obligation du pari avec grande peine. La voie sera ainsi facilitée par l'acquisition d'une disposition accoutumée du corps et de l'esprit à ce qui correspond en réalité aux commandements divins. Ferreyrolles indique que ce sens de l'habitude est celui qu'a fixé la scolastique, en la définissant comme une « disposition acquise par la répétition des mêmes actes »¹⁴⁵. Mais l'emploi du vocabulaire cartésien nous presse d'y chercher chez Descartes plus qu'ailleurs le renvoi, sans pourtant nier qu'il puisse être ultimement emprunté à la philosophie des écoles.

Quoi qu'il en soit, on trouve chez Pascal et Descartes une même idée centrale qui motive la mobilisation des habitudes : les passions agissent en tyran, ce pour quoi on ne peut les combattre qu'indirectement, en leur opposant des habitudes contraires. À cet effet, nombreux sont les commentateurs qui ont noté que la thérapeutique de l'âme qui conduit chez Pascal à l'« abêtissement » ressemble à celle que Descartes thématise dans les *Passions de l'âme*. Nous adoptons cette voie, en soulignant que doivent chez Pascal être conçus de façon beaucoup plus souple les mécanismes psycho-physiologiques qui expliquent l'efficacité de ce remède.

3.2.1. *L'automatisme psycho-physiologique humain chez Descartes*

Pour Descartes, nous l'avons vu, l'animal est une machine. Or ce fait est d'une importance capitale pour la compréhension de l'être humain, son corps n'étant pas moins machine que celui de l'animal. La majorité des mouvements humains, comme c'est exclusivement le cas chez les bêtes, pense Descartes, « ne dépendent que de la conformation [des] membres et du cours que les esprits [...] suivent naturellement dans le cerveau »¹⁴⁶, et donc sont rigoureusement automatiques. Or Descartes s'intéresse, dans les *Passions de l'âme*, aux modalités de l'union du corps avec l'esprit. Ainsi s'intéresse-t-il, par exemple, aux façons d'expliquer les diverses occasions où « les membres [humains] peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits [animaux] sans l'aide de l'âme »¹⁴⁷. Descartes donne pour exemple la respiration, les mouvements complexes de la marche, la déglutination lorsque nous mangeons, etc. Ces mouvements habituels ne nécessitent aucune contribution de la volonté : ils sont l'apanage du corps seul. Ce qui distingue les humains des animaux, c'est en outre que plusieurs des mouvements humains sont des interventions de la volonté dans le corps, par exemple, je veux fermer

¹⁴⁵ FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.18.

¹⁴⁶ DESCARTES, R. *Passions de l'âme*, art. 16 (AT, XI, 341-342).

¹⁴⁷ *Ibid.*, art. 16 (AT, XI, 341).

les yeux et mes yeux se ferment. Mais ce qui l'intéresse plus spécifiquement, c'est que d'une manière curieuse, il est plusieurs mouvements qui nécessitent habituellement le concours de la volonté, mais qui se produisent sans que nous le voulions. Descartes remarque par exemple que lorsque les yeux voient une « figure [...] fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme [diverses passions] »¹⁴⁸ et du même coup, provoque les jambes à prendre la fuite ou à adopter une posture de combat, tout dépendant de la complexion naturelle et habituée de chacun.

Cette perspective sur l'être humain entretiens avec l'automatisme pascalien un rapport important : car en effet, autant la théorie des animaux-machines distingue radicalement les mouvements volontaires humains des mouvements bestiaux, autant dans les *Passions de l'âme* le questionnement de Descartes tendra à complexifier l'automatisme humain en lui accordant une sorte de statut mitigé, un effet de l'union des deux substances. Car le corps étant le « sujet qui [agit] [le plus] immédiatement contre notre âme »¹⁴⁹, les mouvements des esprits sont ce qui cause, entretient et fortifie les passions¹⁵⁰. Et étant donné que « le principal effet de toutes les passions – pense Descartes – est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir et à ne pas vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps »¹⁵¹, corps et esprit apparaissent liés d'une façon si intime que leur champ d'activité devient extrêmement difficile à diviser. C'est dans cette intime relation que semble se jouer l'automatisme que nous trouvons chez Pascal. Descartes se fait particulièrement clair sur ce que peut désigner l'automatisme :

Il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées.¹⁵²

Descartes complexifie considérablement l'explication mécaniste des automatismes humains dans ce passage. En effet, ils ne relèvent plus seulement du corps : entre les réactions spontanées naturelles du corps et de l'esprit et celles qui s'acquerront par l'habitude, comme l'affirme Desgrippes, « des intermédiaires s'intercaleront d'autant plus nombreux que nos souvenirs, nos idées, nos volontés mêmes seront plus riches et plus forts, et ces intermédiaires modifieront la passion »¹⁵³. Cette

¹⁴⁸ *Ibid.*, art. 36 (AT, XI, 356).

¹⁴⁹ *Ibid.*, art. 2 (AT, XI, 328).

¹⁵⁰ *Ibid.*, art. 27 (AT, XI, 349).

¹⁵¹ *Ibid.*, art. 40 (AT, XI, 359).

¹⁵² *Ibid.*, art. 136 (AT XI, 428).

¹⁵³ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.128.

considération accorde un rôle central aux habitudes dans la détermination des gestes et des pensées spontanés. Comme le résume bien ce dernier commentateur en utilisant un exemple de Descartes : « l'odeur d'une rose, la présence d'un chat se sont-ils associés un jour avec le sentiment d'une aversion pour eux, nous ne pourrons plus sentir la rose ou voir le chat, sans concevoir de la répulsion »¹⁵⁴. Ce faisant, l'automatisme des passions est compris chez Descartes comme un ensemble d'effets spontanés qui lient l'esprit au corps et le corps à l'esprit par l'habitude. Il n'est vraisemblablement plus un ensemble de mouvements réflexes corporels, mais un jeu automatique du corps et de l'esprit, dont les parts s'effacent sous la spontanéité, quoiqu'elles puissent être distinguées par une étude soigneuse de leurs champs respectifs d'action et de passion, ce à quoi Descartes s'exécute dans les *Passions de l'âme*.

Cette brève caractérisation nous permet ainsi de marquer précisément ce qui peut vraisemblablement caractériser la dimension psycho-physiologique de l'abêtissement pascalien. Il est un fait notable que Descartes observe et qui a très manifestement pu retenir l'attention de Pascal dans les *Pensées* : il y a un dressage des passions nuisibles qui est possible, par l'habitude de leur joindre certaines idées. En effet, il est possible, pense Descartes, de changer les inflexions naturelles de la volonté de manière indirecte, mais dans une direction voulue, par ce qui s'apparente à un *dressage* ou un *conditionnement* des automatismes corporels en leur joignant des idées qui favorisent l'automatisme opposé :

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter¹⁵⁵

Le dressage des passions s'opère ainsi en substituant aux rapports naturellement institués entre une pensée et un mouvement du cerveau des pensées nouvelles, qui substitueront inversement aux mouvements des nerfs les réactions associées aux pensées qui y ont été jointes par l'habitude d'y fixer l'attention. Ainsi est-il possible pense Descartes de diminuer indirectement en soi la crainte que provoque un stimulus, de même que les réactions spontanées du corps qui y sont associées, par exemple la fuite, en y joignant par l'habitude des idées associées à la hardiesse : on répétera en soi même « il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui [etc.] »¹⁵⁶. À force

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.127.

¹⁵⁵ DESCARTES, R. *Passions de l'âme*, art. 45 (AT XI, 362-363).

¹⁵⁶ DESCARTES, R. *Passions de l'âme*, art 45 (AT XI, 363).

de réverbération dans l'esprit, ces idées changeront toute la face de nos automatismes psycho-physiologiques. Les commentateurs ont bien vu que ce dressage anticipe, par une sorte de pressentiment, le concept de *réflexe conditionné* qu'a développé bien plus tard Pavlov¹⁵⁷. C'est ce même pressentiment qu'on semble pouvoir lire dans bon nombre de fragments de Pascal, parmi lesquels figure l'idée d'un *faire semblant de croire* pour diminuer les passions qui contrarient la foi, et ainsi, croire. Miel suggère ainsi, comme Canguilhem, mais cette fois-ci au sujet de Pascal, que le dressage par répétition des gestes liés au culte rappelle « une espèce de conditionnement qui nous est familier depuis Pavlov, et qui pourrait suggérer un rapprochement de la pensée de Pascal avec le béhaviorisme américain de Watson et Skinner »¹⁵⁸. Ainsi le fait que nous réagissons spontanément au sens des mots lorsque leur son est proféré, et ainsi le fait que la vue d'un chat ou l'odeur d'une rose puissent provoquer une forte aversion lorsqu'en l'enfance ils ont « fort offensé »¹⁵⁹. Les traces qu'a laissées l'habitude dans l'être total qu'est l'être humain conduiront à croire toute la vie que certaines choses sont bonnes ou mauvaises. Et si ces observations avaient profondément orienté la suggestion pascalienne d'un relais sur le mimétisme dans la recherche de Dieu? Nous pensons que tous les automatismes sous-entendus par Pascal dans les *Pensées* confirment cette hypothèse, en mobilisant toujours à la fois des données qui relèvent du corps et de l'esprit. Quatre exemples de Pascal permettent de tirer une théorie générale de l'automatisme dans une perspective psycho-physiologique qui paraît clairement en rapport avec les observations cartésiennes.

3.2.2. *Les quatre figures de l'automatisme dans les Pensées : de la répétition à la croyance spontanée*

Suivant l'analyse de Desgrippes¹⁶⁰, nous distinguons en tout quatre exemples généraux de conditionnements comportant un automatisme psycho-physiologique dans les *Pensées* de Pascal. Celui-ci affirme bien que « la créance des hommes [se plie] », et de tels plis semblent avoir pour effet de faire passer l'objet d'une répétition irréfléchie au niveau de la *croyance spontanée*. On trouve évidemment le fragment qui nous intéresse principalement, celui de l'abêtissement, où la répétition des gestes et des paroles liés au culte chrétien conduit aux croyances religieuses qui y sont associées. Outre celui-ci, on trouve un fragment suggérant que les paroles entendues à répétition, de même que les paroles répétées en soi-même à répétition, conduisent une série de mots à imposer sans raisonnement la vérité de leur signification. Dans le fragment qui suit, ce sont d'abord les propos

| Laf. 734

¹⁵⁷ CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1955, p.44.

¹⁵⁸ MIEL, J. « L'inconscient dans les *Pensées* de Pascal » *Pascal, thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, p.105.

¹⁵⁹ DESCARTES, R. *Passions de l'âme*, art. 136 (AT XI, 429).

¹⁶⁰ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.7-23.

d'autrui qui, à force de répétition, conditionnent un langage intérieur, et ensuite, les propos intérieurs bien réglés au sujet de Dieu qui entraînent à leur suite la persuasion de la vérité de leur signification :

L'homme est ainsi fait qu'à force de lui dire qu'il est un sot il le croit. Et à force de se le dire à soi-même on se le fait croire, car l'homme fait lui seul une conversation intérieure, qu'il importe de bien régler. *Corrumpunt bonos mores colloquia prava* (Je traduis : « Les conversations [intérieures] dérégées corrompent les bonnes mœurs »). Il faut se tenir en silence autant qu'on peut et ne s'entretenir que de Dieu qu'on sait être la vérité, et ainsi on se le persuade à soi-même.

Laf. 99 |

Ainsi, à force de parler de Dieu, comme à force de se faire dire que l'on est sot, on finira par se persuader à soi-même de la vérité des paroles proférées. La répétition y fait croire spontanément, c'est-à-dire sans l'intermédiaire du *raisonnement*, conformément à notre analyse du couple *automate/esprit*. On trouve également dans les *Pensées* un automatisme, que nous avons déjà cité sans l'analyser, qui conduit à associer spontanément des objets vus à des idées. Il n'implique plus des gestes ni des paroles professées extérieurement, mais des stimulations visuelles répétées et amplifiées par l'imagination qui conduisent à croire naturels des effets de persuasion qui ne sont que le fruit de la coutume :

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle. Et là viennent ces mots : le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc.

Laf. 25 |

Ce fragment est sans doute le plus important à retenir, puisqu'il emploie l'expression « ployer la machine » pour désigner spécifiquement la nature spontanée et irréfléchie qui peut être conditionnée par répétition.

Ferreyrolles note à partir de ce fragment deux effets principaux de la coutume. Le premier est celui d'un *entraînement* : le « devoir de crainte », qui s'impose à la vue de ce qui nous dépasse en force, a d'abord eu pour effet d'entraîner avec lui une forme de respect dans l'esprit, alors qu'un simple respect extérieur, un respect d'institution, est le seul qui devrait lui être attaché. C'est la coutume qui attache un respect naturel aux gardes, tambours, et officiers, sans qu'ils n'aient à faire autre chose que de témoigner de leur puissance, dont l'étendue est amplifiée par des artifices qui séduisent l'imagination (« les trompettes et les tambours », les « habits extraordinaires », les « ornements »). La simple vue du cortège « ploie la machine ». Cela signifie dans ce fragment qu'elle entraîne simultanément à la terreur et au respect, sentiments pourtant très différents, mais qui ne sont plus distingués l'un de l'autre par

Laf. 44 |

l'effet de la répétition. Ainsi, comme toute coutume, la vue du cortège royal « incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense » en direction de la terreur et du respect. De même, à force de répétition, « Nous ne pouvons pas seulement voir un avocat en soutane et le bonnet en tête sans une opinion avantageuse de sa suffisance ». Mais cet effet d'entraînement n'est pas le seul effet de répétition que note Ferreyrolles. Outre cet entraînement spontané et irréfléchi, il en est un, beaucoup plus important, qui est celui d'un *transfert* : le respect et la terreur, qui sont éprouvés par coutume à la vue du cortège royal, sont transférés à la personne du roi lors même que celui-ci est seul. C'est l'imagination qui, semblable à des cordes, « attach[e] [...] le respect à tel et à tel en particulier », les « cordes de l'imagination » finissant par remplacer indéfiniment les « cordes de nécessité » qui attachaient un respect à la force réelle. Ainsi Ferreyrolles affirme-t-il que le point en commun entre l'effet d'entraînement et de transfert de la coutume est qu'ils imposent des associations dans l'esprit, alors que le travail naturel de l'esprit consiste à opérer des distinctions au sein de ce qui forme le divers de l'expérience. Ainsi ce fragment montre-t-il que « la pensée, sous l'emprise de la répétition, n'a pas fait son travail, qui est de séparer : comme elle n'avait pas séparé terreur et respect, elle ne sépare pas ici la personne des rois "d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes" »¹⁶¹. Ces effets ressemblent très nettement aux effets de l'habitude chez Descartes sur les automatismes. Si ce dernier affirme que l'extrême dégoût éprouvé par une viande en particulier est transféré à toutes les viandes durant un certain temps, de même qu'un événement désagréable lié à l'odeur des roses ou aux déplaisirs de la présence d'un chat peut les faire éviter toute la vie sans que cela soit raisonnablement justifié, Pascal semble d'ailleurs faire directement référence à ce dernier exemple lorsqu'il affirme, dans un passage cryptique, que « la vue des chats [...] emport[e] la raison hors des gonds ».

| Laf. 44

| Laf. 828

| Laf. 44

Dans un autre fragment, c'est la présence constante d'un point dogmatique à l'entendement qui la fait tomber sous l'article de la croyance. À force de s'appliquer à penser que Jésus-Christ est mort pour tous, à force de penser au caractère universel de la rédemption, ce à quoi Pascal ne croit pas, on engendre en soi la vertu d'espérance, naturellement associée à la proposition *Jésus est mort pour tous*.

Quand on dit que J.-C. n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance.

Car on s'accoutume ainsi aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures.

| Laf. 912

¹⁶¹ FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.28-29.

On retrouve ici, grâce à l'intelligence de l'interprétation de Desgrippes, les deux effets de l'habitude notés par Ferreyrolles, c'est-à-dire ceux de *l'entraînement* et du *transfert*. En effet, Desgrippes suggère que ce fragment soit interprété au sens où, pour suppléer au fait que l'espérance n'est pas naturellement associée aux considérations sotériologiques jansénistes, selon lesquelles Jésus n'est mort que pour le salut des élus, l'on doit faire profession du christianisme dans une perspective apologétique, au péril d'affirmer des demi-vérités, puisque le dogme chrétien sans une certaine préparation religieuse peut aisément conduire au désespoir de la rédemption¹⁶². Car même s'il est vrai que le salut n'est réservé qu'aux élus, il n'en demeure pas moins que chacun doit croire en sa propre élection, au même titre où l'apologète doit croire au salut des autres¹⁶³. Pascal compte ainsi sur un effet d'entraînement, par lequel la répétition d'un point doctrinal sur l'universalité du salut y fait croire, à la condition cependant que cet entraînement soit suivi d'un transfert qui libère la croyance de son caractère partiel, et donc, faux. Ainsi, la croyance en l'universalité du salut est insensiblement mutée en direction d'une croyance en son propre salut, ce pourquoi il faut en faire profession. La vertu d'espérance acquise par une telle habitude pourra sans doute, ensuite, être jointe aux connaissances de la théologie.

Ces quatre cas de figure (répéter mécaniquement des gestes et paroles, entendre à répétition, voir à répétition, penser à répétition) montrent qu'il est possible, dans l'esprit de Pascal, d'engendrer une croyance par habitude au moyen de la répétition. Celle-ci apparaît quasi mécanique dans tous les exemples, car même pour ceux qui ne mobilisent qu'un ensemble de données dans l'esprit, Pascal note leur caractère extérieur : les gestes et les paroles ne sont pas crus, alors qu'on commence à les répéter insensiblement. Mais on voit bien clairement que l'automatisme pascalien ne met pas l'esprit hors du jeu. Comme le suggère Desgrippes, qu'il s'agisse des gestes du culte, des choses vues et des propos entendus, des conversations extérieures et intérieures ou de la méditation sur les points dogmatiques, il s'agit toujours de la répétition de données qui ne se réduisent pas à la part matérielle qui les constitue, ni non plus à des notions intellectuelles pures. L'efficacité des gestes et des paroles

¹⁶² Jovy montre bien à ce sujet que cette recommandation est probablement tirée des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, auxquels beaucoup de fragments des *Pensées* renvoient : « Quoiqu'il soit très vrai que personne n'arrive au salut s'il n'est prédestiné, il faut cependant parler avec beaucoup de circonspection sur cette matière, crainte qu'en relevant l'efficacité de la grâce et l'infaillibilité de la prédestination de Dieu, on ne semble détruire le libre arbitre et le mérite des bonnes œuvres » (LOYOLA, I. *Exercices spirituels*, paragraphe 366, règle 14); Cf. JOVY, E. *Pascal et saint Ignace*, Paris, Champion, 1923, p.12.

¹⁶³ « Cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de grâce qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont » (Laf. 427).

du culte semble surtout due au fait que de tels gestes « fixent et maintiennent devant l'esprit les idées qui leur sont associées et qu'ils symbolisent dans l'action »¹⁶⁴, acquérant ainsi par un effet d'entraînement et de transfert une solidité qui ne doit encore rien aux raisonnements. Inversement, toutes les idées semblent revêtir une part de matérialité : c'est tout le « cortège d'idées ou d'images »¹⁶⁵ que symbolise l'agenouillement, prendre de l'eau bénite, l'objet des prières prononcées, qui se mêlent au travers de l'habitude de leur répétition. En effet, si les objets qui « ploient la machine vers le respect » ont cet effet, c'est aussi qu'elles ne sont pas simplement des stimuli visuels, enfermés dans leur dimension corporelle, mais qu'elles détiennent une certaine puissance symbolique. En contrepartie aucun n'a non plus pour commencement le caractère pur d'une notion intellectuelle qu'il suffit de répéter : même les conversations extérieures et intérieures, qui semblent réductibles à des répétitions intellectuelles, sont d'abord marquées par un caractère insignifiant dans le commencement de leur répétition. Ainsi Desgrippes croit-il que le langage est pensé dans ces fragments comme un « véhicule matériel d'idées »¹⁶⁶ auquel on doit s'habituer avant qu'un effet d'entraînement transpose le signifiant en signifié auquel on croit sans raisonnement.

Soulignons encore une fois en terminant qu'il est certainement une part *corporelle* dans ces automatismes, plus particulièrement dans le cas de figure qui est désigné comme un abêtissement et là-dessus, la littérature que nous avons critiquée s'avère fortement éclairante. Il est en effet très probable que la répétition du geste provoque une facilité mécanique à le reproduire, de sorte que l'abêtissement puisse renvoyer à une sorte de pli physique tel que les commentateurs que nous avons regroupés sous Gilson ont souligné. Que cette préparation implique le corps est un fait indéniable, que Pascal a marqué avec évidence en insistant toujours sur leur caractère extérieur, sur la dimension gestuelle de leur répétition (il s'agit de s'*agenouiller*, de *prendre* de l'eau bénite, *prier du bout des lèvres*, de *dire* des messes). Que ces gestes provoquent une habitude du corps par l'exercice répété apparaît comme une évidence, que notre objection sur le sens du mot bête chez Pascal a pu paraître viser à démentir. Mais elle ne visait à démentir rien de plus que le caractère absolument corporel de cet aspect de l'explication, qui se fonde, comme nous l'avons montré, abusivement sur la théorie cartésienne de l'animal-machine.

¹⁶⁴ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.VII.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.15.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.13.

3.2.3. Une figure de conditionnement par surprise chez Pascal comme chez Descartes?

Il est une forme de conditionnement par surprise chez Pascal que nous voudrions suggérer en fin de chapitre, entre autres parce qu'elle fortifie le rapport analogique qu'entretient la pensée pascalienne au sujet de la foi avec *Les Passions de l'âme* de Descartes. Ce dernier texte de Descartes distingue en effet deux modalités d'acquisition des habitudes qui conditionnent les mouvements spontanés, et du même coup, ce vis-à-vis quoi l'on s'incline spontanément, tant chez les êtres humains que chez les animaux. Il est des habitudes, nous l'avons vu, qui se contractent par *répétition*. Ce sont celles que Descartes décrit en donnant l'exemple du dressage du chien de chasse, qui à force de dressage, répond à la vue d'une perdrix en se couchant, alors que normalement, cette vue le porterait se ruer sur elle ; ainsi qu'à accourir lorsqu'il oit le coup du fusil, alors que naturellement, ce bruit le ferait fuir. Mais il est chez Descartes une autre forme d'habitude, qui s'acquiert d'un seul coup, par la violence de la surprise, et dont il n'est pas clair qu'il y ait un équivalent chez Pascal. Nous désirons en fournir un. L'exemple que Descartes donne d'un cas d'habitude contractée subitement est celui d'une personne qui « rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'[il mangeait] avec appétit. La surprise de cette rencontre – affirme Descartes – peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après une telle viande qu'avec horreur »¹⁶⁷, et on le suppose, ne plus vouloir en manger. La surprise a le pouvoir d'imprimer dans l'être humain une sorte d'habitude instantanée.

Ce second moyen de l'habitude chez Descartes, dont on ne trouve aucun équivalent clair chez Pascal relativement à la croyance par habitude, entretient, nous le suggérons, avec la foi obtenue par la grâce de Dieu chez Pascal, un rapport d'analogie important. L'extase mystique de la « nuit de feu » qu'a vécu Pascal au soir de 23 novembre 1654 et dont le souvenir est consigné dans ce qu'on a appelé le *Mémorial*, n'est-il pas l'exemple d'un changement d'habitude radical survenu non immédiatement comme une « renonciation totale et douce », mais d'abord par un vif éclair de « Joie, joie, joie, pleurs de joie », et dont la surprise et la confusion l'en ont fait craindre l'évanouissement du souvenir? Rien ne nous permet de l'affirmer avec certitude. Cependant, nous sommes tentés par cette interprétation parce qu'elle suggère un rapport profond de l'habitude avec la foi chez Pascal, qu'elle soit humaine ou divine. La nature et la coutume se confondant chez Pascal, tout changement de nature, même par coup de grâce, peut ainsi s'interpréter comme l'acquisition d'une nouvelle coutume. Ainsi achèverait-

LaF. 913 |

¹⁶⁷ DESCARTES, R. *Passions de l'âme*, art. 50 (AT XI, 369).

on de marquer l'importance de l'habitude dans le registre de la foi chez Pascal, et du même coup, la dimension psycho-physiologique qui en explique la portée d'influence sur le jugement.

3.3. Conclusion et ouvertures de la dimension psycho-physiologique de l'abêtissement

Nous pensons avoir bien montré que le sens du terme abêtir, pris pour synonyme de « Machine » et d'« automate », peut être interprété comme un puissant moyen psycho-physiologique de croire. Faire semblant de croire apparaît ainsi « préparer la Machine » par *répétition irréfléchie* et ainsi, conserver le champ lexical cartésien qui en indique l'origine, tout en reniant la possibilité d'en composer les mécanismes dans les moindres détails. Ainsi, plutôt que d'affirmer, comme Rabourdin, que « la machine, c'est l'automate, c'est-à-dire le corps dans l'influence qu'il possède sur l'esprit, sur les certitudes et les croyances »¹⁶⁸, nous affirmons que la machine, c'est l'automate, c'est-à-dire la partie humaine en nous susceptible d'une attitude de répétition et d'irréflexion. L'influence qu'un tel caractère possède sur l'esprit est celui de conduire spontanément à vouloir le défendre par des arguments rationnels. Cette interprétation permet ainsi de penser, négativement, le sens du terme « abêtir » comme une mise en retrait du raisonnement, et positivement, comme un relais sur une disposition spontanée acquise par répétition, et qui relève simultanément du corps et de l'esprit.

Nous avons réservé un point capital de cet automatisme psycho-physiologique pour la fin, puisque celui-ci nous conduit à renverser le point focal de notre analyse. Tous les cas répertoriés qui supposent une croyance par habitude psycho-physiologique sont liés au renforcement ou à la diminution des passions. À force de se faire dire que l'on est sot, probablement perd-on une partie de l'estime de soi-même, ce pour quoi on finit par y croire plus facilement. C'est plus clairement parce que la vue du cortège royal provoque une crainte immédiate qu'on est plus facilement sujet à croire en la divinité des rois. C'est parce que la croyance en l'universalité du salut apaise la crainte de la damnation qu'on en vient à croire en son propre salut. Et en ce qui concerne la répétition des gestes et des paroles du culte, il est clairement indiqué que c'est parce que cela diminue les passions que l'on finit par obtenir la croyance en ce que ces formalités supposent. De quelles passions s'agit-il? Et quels rapports ces formalités ont-elles avec l'*ethos* chrétien que leur répétition prétend favoriser? Pour y répondre, il est nécessaire d'aborder l'origine des passions humaines qui sont contraires au christianisme, pour questionner la façon dont l'imitation du culte contribue à les diminuer. Cette perspective nous conduit

¹⁶⁸ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.48.

ainsi à aborder l'abêtissement dans une perspective *morale*, en abordant les passions qui empêchent l'incroyant de croire comme des vices qui s'opposent aux vertus chrétiennes.

Nous avons en effet préparé le chemin à cette autre dimension de l'abêtissement qui lui fait revêtir une signification profondément morale. Car moralement, la répétition du culte est déjà un pas en direction de l'humilité, vertu contraire de l'orgueil qui est au principe de toutes les concupiscences. Le vocabulaire singulier lié à l'abêtissement s'expliquera dans le prochain chapitre par le sens du mot « bête » que nous avons souligné au premier chapitre en tant que symbole de la bassesse. S'« abêtir » peut ainsi simultanément être lu comme un synonyme de « s'abaisser », « par la Machine » ou l'« automate ». Ainsi pensons-nous que la répétition du culte, par le sacrifice du raisonnement qu'elle implique, du moins à ses débuts (nous réservons au cinquième chapitre le soin de restituer une place légitime à la raison dans l'ordre de l'abêtissement), de même que l'obéissance à un « Dieu caché » (« *Deus absconditus* ») qu'elle constitue de fait en obligeant l'incroyant à s'agenouiller, *humilient* l'orgueil. L'adoption de ce *modus operandi* constitue déjà un grand pas en direction d'une négation de soi-même sans Dieu et des plaisirs du monde. Car la perspective d'un monde sans Dieu nous fait nous attacher illégitimement au monde et à soi. Ce faisant, cet abêtissement préfigure les effets de la grâce, qui seule peut « faire le vrai et salutaire effet ». Mais peut-être le rôle de l'humilité acquise par répétition n'est-il qu'un moyen permettant à la grâce de pénétrer plus facilement le cœur humain (on peut au moins, pense Pascal, « s'offrir, par les humiliations, à l'inspiration »). Le sens des expressions « Machine » et « automate », en regard de cette deuxième interprétation, feront bien sûr l'objet d'une recherche.

Notons au passage l'exclusion d'une voie qui aurait pu faire partie de la précédente, une voie esthétique. Car en plus des dimensions psycho-physiologique, morale et gnoséologique, nous aurions pu chercher une dimension esthétique de l'acquisition de la foi, qui serait excitée par la participation au culte. Mais comme l'a souligné Sellier, on ne trouvera nulle part chez Pascal de passages qui permettrait lier la fréquentation de la messe à un conditionnement *esthétique* à la foi, qui s'imposerait par l'éclat des beautés des cérémonies, des églises, des textes liturgiques, et de tout ce qui dans le monde chrétien comprend un rapport qui plaît directement à une sensibilité esthétique. En effet, Sellier fait remarquer que « Pascal, à l'opposé de Chateaubriand et de tant de poètes, ne s'attache jamais à évoquer la douceur des cérémonies, la beauté des ors, des cierges et des fleurs, les parfums de l'encens, l'harmonie entre le cycle liturgique et celui de la nature, etc. »¹⁶⁹. C'est pourquoi nous nous

¹⁶⁹ SELLIER, P. *Pascal et la liturgie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p.96.

satisfaisons d'ajouter aux dimensions psycho-physiologiques et morales une dernière dimension, gnoséologique, en dernier chapitre, achevant ainsi d'aborder les sens que peut revêtir l'expression « s'abêtir » d'un point de vue *anthropologique*. Ainsi pourra-t-on affirmer qu'il manque peu à cette analyse, si ce n'est une justification théologique, s'intéressant à la dimension surnaturelle de la grâce divine dans l'ordre de la foi. Mais ce terrain, immense, aurait nécessité l'espace d'une troisième partie.

Chapitre 4. L'abêtissement dans sa dimension *morale*

Dans ce chapitre, nous montrons que le vocabulaire de l'abêtissement peut renvoyer, dans une perspective strictement morale, à l'*abaissement* que réalise de façon performative la soumission de l'incroyant au culte divin. Nous défendons que la discipline de vie religieuse contribue, par répétition, à l'acquisition de la vertu d'humilité, vertu chrétienne par excellence. Nous soulignons une double conséquence de la répétition des gestes et des paroles liés au culte sur l'orgueil : elle *humilie* en diminuant progressivement la présomption de l'incroyant eu égard à ses facultés, et d'autre part, elle contribue au *détachement* du non-croyant aux biens du monde. Ces deux formes d'attachements du *moi*, liés de près par la concupiscence, sont abêties, c'est-à-dire qu'elles impliquent une rétrogradation de l'être humain, qui accepte par là sa petitesse. À force d'habitude, on peut espérer que l'incroyant abêtit ne sera plus opposé à la tenue du pari que Dieu existe. Car l'imitation de la croyance constitue une préparation morale, une préparation à la vertu, le parieur étant conduit par habitude à dépasser le caractère imitatif de ce qu'il reproduit, et à s'investir des vertus exigées par cette discipline nouvelle. Comme le montre Rabourdin, dont nous exposons la thèse principale, il est possible d'affirmer en général que l'abêtissement comporte une épreuve de *sincérité* qui fait joindre l'intérieur à l'extérieur, empêchant que l'on puisse interpréter la démarche de l'incroyant comme une simple parjure. Bien sûr, il ne croit pas. Mais s'il imite la croyance, c'est qu'il a reconnu la faiblesse de sa raison et de sa volonté à croire, et qu'il est prêt à se soumettre, à s'abaisser, à s'abêtir, à se faire plus « machine » qu'être humain entre les mains de l'apologiste en qui il a confiance, ou encore de Dieu, qui seul sait faire des « accords » sur les « orgues » humaines.

Laf. 55 |

Pour Pascal, qui se réclame de la pensée d'Augustin, l'estime que l'être humain voué à sa propre raison et aux plaisirs du monde est intimement liée aux *concupiscences*. Ces passions « obscurci[ssent] la connaissance » en donnant des « impressions fausses » qui détournent de la vérité. Les passions, qui sont les plus grands obstacles, détournent de Dieu, seul vrai bien, et lui préfèrent les biens terrestres, seuls à la portée de sa chétive volonté sans Dieu. C'est là l'effet principal du péché originel, qui changé l'état de l'être humain en le rendant plus intéressé aux biens terrestres qu'aux biens célestes. Séparé de Dieu, il est désormais incapable d'assumer pleinement le risque de se tromper en faisant le pari que Dieu existe. Le récit de la chute explique pourquoi l'ami auquel l'apologie s'adresse a peur de miser trop en pariant pour Dieu – ce choix implique une renonciation aux plaisirs terrestres – et met des mots sur l'obstacle que le « discours de la Machine » doit ôter. Ce qui fait obstacle au pari apparaît ainsi avec netteté : l'être humain est attaché *démesurément* à lui-même et au monde, parce qu'il n'y a rien

Laf. 119 |

que cela qui a de la valeur à ses yeux aveugles. Soucieux de jouissance, il déteste la religion, et c'est la raison pour laquelle Pascal ne croit pas possible de le convaincre par « l'Écriture et le reste ». Il faudra que l'apologiste le guide en lui permettant de progresser lentement, en commencement par le conduire à se forger certaines dispositions morales par répétition. Répéter des gestes d'*humiliation*, c'est aussi ça, *faire semblant de croire*. L'abêtissement apparaît dans cette nouvelle perspective comme désignant le mode d'une préparation morale à accomplir ce que le pari exige. Dans les termes du pari, l'abêtissement désigne métaphoriquement un anéantissement du fini en face de l'infini. C'est pourquoi dans ce quatrième chapitre, nous interprétons le « discours de la Machine » comme un véritable « programme d'«offrande» de soi »¹⁷⁰, qui s'oppose aux habitudes néfastes qui ont perverties les inclinations humaines à la suite du péché. L'être humain, en devenant machine, accepte pleinement son statut de bête rampante.

4.1. Les conséquences du péché originel et le motif du bon usage du mauvais

4.1.1. Conséquences du péché originel

Pour Pascal, « l'état glorieux d'Adam, la nature de son péché » et « la transmission qui s'en est faite en nous » passent radicalement toute compréhension humaine. Mais le péché étant de notre nature, il semble pourtant possible à l'être humain post-lapsaire de se figurer ce qui le distingue d'Adam. Plusieurs textes de Pascal expliquent les conséquences du péché originel. Parmi ces textes, les plus importants développements sont dans les *Écrits sur la grâce*. Mais il aborde aussi « la source de tous les vices et de tous les péchés » dans la lettre qu'il a composée le 17 octobre 1651 à sa sœur Gilberte et à son beau-frère, à l'occasion de la mort de son père. Ce texte, à la différence du premier, est remarquable par sa concision. La perte de Dieu comme objet d'amour y apparaît comme la source des maux, et cette idée, il est quasi certain que Pascal la tire de saint Augustin, de Jansénius et de saint Cyran¹⁷¹ :

Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même; mais avec cette loi que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.¹⁷²

¹⁷⁰ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.91.

¹⁷¹ RODIS-LEWIS, G. « Les trois concupiscences », *Textes du tricentenaire*, Paris, Fayard, 1963, p.81-92; SELIER, P. *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970, p.169-196.

¹⁷² PASCAL, B. *Lettre à M. et Mme. Perier du 17 octobre 1651, OC.*, p.277.

L'être humain sans Dieu est dans un état misérable, puisqu'aucune réalité terrestre ne saurait dorénavant satisfaire aux hautes aspirations qu'il persiste à entretenir malgré l'incapacité dans laquelle il est d'y parvenir depuis la Chute. Parce qu'il s'est fait centre du monde, tout se rapporte désormais à lui, et puisqu'il n'est pas Dieu, rien ne peut se rapporter à lui sans vanité. Le nom de cette concupiscence générale, qui rapporte tout à soi, c'est l'*orgueil* ou encore, « la superbe ». Cet aveuglement, qui est à l'origine de la perte de Dieu, est conçu dans les *Pensées* comme une perte de la première nature de l'être humain, où un bonheur absolu était accessible avec Dieu. En effet, la concupiscence a remplacé l'amour de Dieu et s'est même érigée contre lui : « La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature ». Cette concupiscence fait l'objet de développements importants chez Pascal. Il distingue trois formes de concupiscences, mais toutes sont des maladies de la volonté. Cette lecture est largement tributaire d'un verset de saint Jean (1 Co. 2 : 16) que Pascal se réapproprie dans ce dernier fragment en formulant « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* ». À ces trois concupiscences correspond un des « trois ordres » de la réalité humaine que Pascal distingue en plusieurs endroits des *Pensées* comme « la chair, l'esprit, la volonté ». Malgré l'aspect tranché de la distinction, c'est la volonté qui gouverne les trois concupiscences : en effet, toute concupiscence étant un désir, les concupiscences se distinguent non par l'organe qui le meut, mais par l'objet du désir. Ainsi, il est des désirs qui ont pour objet les biens du corps, des désirs qui ont pour objet les biens spirituels, et finalement, des désirs qui ont pour objet la volonté elle-même. C'est en ce sens que la volonté, voulue pour elle-même, devient désir de domination universel (*libido dominandi*), une exaltation de la puissance du vouloir.

Comme le montre Marion, la concupiscence de la chair n'est pas uniquement l'affaire du corps : la recherche de la puissance et de la richesse en fait partie¹⁷³, et ce faisant, elle désigne l'amour démesuré pour les biens matériels, le désir de les posséder, de les dominer. Sur ce point, Pascal se distingue donc de la tradition augustinienne, qui en fait l'attachement au plaisir des sens¹⁷⁴. En ce qui a trait à la concupiscence des yeux, il s'agit d'un désir démesuré de connaître, un excès de la curiosité. L'orgueil, en tant que concupiscence qui gouverne les autres, se fait centre du monde. Il est nécessairement un péché, puisqu'il ne se rapporte à Dieu d'aucune façon : « nos péchés nous retiennent enveloppés parmi les choses corporelles et terrestres [...] l'on s'y attache et [l'on] en fait la

¹⁷³ MARION, J.-L. *Loc. cit.* (1986), p.331-332.

¹⁷⁴ RODIS-LEWIS, G. *Loc. cit.* (1963), p.85.

dernière fin de ses désirs, ce qu'on ne peut faire sans sacrilège, car il n'y a que Dieu qui doit être la dernière fin »¹⁷⁵. On peut ainsi affirmer que la Chute a touché principalement la volonté et que comme objets, la volonté, les biens corporels et les connaissances sont conçus comme des biens terrestres, c'est-à-dire des biens dont il est vain de jouir sans les rapporter à Dieu, seul être digne d'un amour infini. Pascal affirme bien ailleurs que c'est la concupiscence qui est responsable de toutes les actions volontaires (« la concupiscence est la source de tous nos mouvements »), alors que c'est la force comme principe physique qui fait les « involontaires ». La concupiscence « le détermine d'elle-même » et c'est la raison pour laquelle Pascal désire la faire connaître à l'être humain de sorte qu'il la hâisse en elle-même, parce qu'elle l'aveugle dans ses choix¹⁷⁶. L'athéisme est ainsi conçu comme une maladie de la volonté qu'il faut guérir, et non comme une maladie de l'entendement¹⁷⁷. Les écarts de la volonté, pétrie par un désir vain, ne peuvent être supprimés, comme le croyaient les stoïciens, mais peuvent être « diminué[s] » ou « dompté[s] ». Qu'importe, puisque « ses passions ainsi dominées sont vertus », de sorte qu'il ne faut pas les ôter, mais « s'en servir comme d'esclaves »¹⁷⁸ pour « ôter les obstacles ». Cette discipline permet ainsi de faire un *bon usage* de la concupiscence en l'infléchissant en direction de Dieu. On trouvait déjà un indice dans la liasse « Ordre » du primat de l'agrément dans l'ordre de la persuasion, lorsqu'il affirmait qu'il faut « rendre [...] aimable » la religion chrétienne avant d'en montrer la vérité, idée que développe avec beaucoup de profondeur l'opuscule *De l'art de persuader*. Beaucoup de fragments sont voués à montrer que la religion est aimable. Il serait trop long d'exposer en détail les raisons pour lesquelles la religion peut investir une telle qualité. Affirmons simplement qu'elle assigne à l'être humain un point fixe à partir duquel il peut enfin comprendre les contrariétés de sa nature, et ainsi voir ses bassesses comme des figures de sa grandeur future, faire de sa misère un motif d'espoir. Tirer un bon ordre de la concupiscence est un motif important des *Pensées*, sur lequel nous insistons brièvement, avant d'aborder distinctement l'humiliation intellectuelle et la renonciation au monde qu'implique le pari.

| Laf. 798

| Laf. 97, 119

| Laf. 552

| Laf. 603

| Laf. 12

¹⁷⁵ PASCAL, B. *Lettre à sa sœur Jacqueline du 1^{er} avril 1648*, OC., p.273.

¹⁷⁶ « Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal; mais avec cette différence, qu'au lieu qu'en Adam il n'avait aucun chatouillement au mal, et qu'il lui suffisait de connaître le bien pour s'y pouvoir porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'inafailliblement il s'y porte de lui-même comme à son bien, et qu'il le choisit volontairement et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude. » (*Écrits sur la grâce, Traité de la prédestination et de la grâce*, OC III, éd. J. Mesnard, p. 793-794).

¹⁷⁷ Ce fait explique qu'il demeure possible depuis le péché, souligne Mesnard, « d'enchaîner rigoureusement des propositions » (MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.159-160). Le scepticisme de Pascal se fonde sur une méfiance constante du rôle que joue la volonté dans la détermination de ce que croit l'entendement, et non sur une défaillance de l'entendement lui-même. L'entendement est digne de confiance lorsque désintéressé, assurant aux mathématiques et à la science une crédibilité.

¹⁷⁸ Ces rapprochements sont suggérés par SUSINI, L. *Loc. cit.* (2007), p.153.

4.1.2. Du bon usage de la concupiscence par l'abêtissement

« Grandeur. Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre ». « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de charité ». L'abêtissement apparaît s'inscrire dans une logique qui traverse l'apologétique pascalienne : celui d'une thérapeutique à l'image de la médecine qui sait faire un bon usage du mauvais. Cette image est aussi suggérée par Fontaine lorsqu'il rapporte l'*Entretien de Pascal et Sacy*, que si le dernier personnage est un ennemi des philosophies (ce sont pour lui des « poisons »¹⁷⁹), l'inventeur de la Pascaline est décrit par le directeur de conscience comme ressemblant « à ces médecins habiles qui, par la manière adroite de préparer les plus grands poisons, en savent tirer les plus grands remèdes »¹⁸⁰. Ainsi en est-il de la lecture d'Épictète et de Montaigne qui, en elle-même, est un poison qui conduit pour le premier en une confiance absolue en ses propres forces, et pour le second, en un scepticisme qui conduit à l'abandon de la recherche de Dieu¹⁸¹. La composition par Pascal d'une prière dans les quatre dernières années de sa vie dont le titre est *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* atteste aussi cette tactique de renversement. La coutume et l'imagination, « maîtresse[s] d'erreur et de fausseté », apparaissent également dans le texte du pari sous un jour favorable, comme nous l'avons déjà montré. Il en est de même dans la vie sociale : « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice ». Ainsi, l'ordre politique lui-même constitue pour Pascal un ordre tiré du désordre de la concupiscence¹⁸².

De la même façon, l'abêtissement pascalien apparaît comme un bon usage possible de la volonté qui, depuis la chute, s'est tournée contre Dieu. Comme Ferreyrolles, nous accordons un très grand sérieux à la proposition énoncée par Pascal dans la lettre à sa sœur Gilberte, selon laquelle « Il faut que nous nous servions du lieu même où nous sommes tombés pour nous relever de notre chute »¹⁸³. Susini suggère qu'ici la pensée de Pascal « s'est vraisemblablement nourrie de la lecture d'Augustin » et cite un passage très semblable du *De vera religione* : « Le lieu où l'on tombe, n'est-il pas celui où il faut prendre appui pour se relever? Il est donc nécessaire de recourir aux formes charnelles dont nous

¹⁷⁹ PASCAL, B. *Entretien avec M. de Sacy*, OC., p.297

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.297

¹⁸¹ Susini fait remarquer à cet effet que le mot *remède* apparaît plus de vingt fois dans les *Pensées*, et guérir près de quarante fois. Cf. SUSINI, L. *Loc. cit.* (2007), p.78.

¹⁸² Cf. LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, collection « philosophie d'aujourd'hui », 1993.

¹⁸³ PASCAL, B. *Lettre à sa sœur Jacqueline du 1^{er} avril 1648*, OC., p.273. Cf. FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.13.

sommes les esclaves pour nous élever jusqu'à celles qui ne tombent pas sous nos sens »¹⁸⁴. Dans ce contexte très précis, l'appui d'où Pascal tente de relever l'incroyant en l'abêtissant est double : d'une part, il le fait s'appuyer sur le désir de la raison qui veut se faire « juge de tout » sans se fier à Dieu en lui montrant « par les lumières naturelles » non que Dieu existe, mais que la raison doit s'y soumettre pour demeurer raisonnable (« Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison »); et d'autre part, il fait s'appuyer les gestes de soumission de l'incroyant sur la perspective des plaisirs futurs, pour justifier la renonciation aux plaisirs présents, « par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour propre ». Et par un tour d'adresse remarquable, ces deux perspectives conduisent ultimement à une dévalorisation du soi et du monde et ainsi, permettent une commensuration au rien, tout en trouvant un appui sur les concupiscences de la raison et du corps. Cette stratégie consiste ultimement, nous le montrons plus précisément en dernière partie de chapitre, à faire entrer l'être humain en rapport avec Dieu dans un rapport « infini/rien ». Mais cette commensuration qui a pour effet d'anéantir la valeur de ce que nous sommes et de ce à quoi nous nous attachons exige d'abord que soit acquise au minimum une certaine forme d'humilité, acquise par habitude.

4.2. « Joindre l'extérieur à l'intérieur »

Gouhier remarquait, entre autre, que « Les pratiques de la piété chrétienne [...] sont [...] des gestes d'humiliation »¹⁸⁵. En effet, nous avons montré que Pascal insiste sur le caractère *extérieur* de la conversion dans le texte sur l'abêtissement : or il est un passage d'une grande portée pour l'intelligence du fragment sur l'abêtissement qui permet de donner à cet aspect une dimension morale : « Les pénitences extérieures disposent à l'intérieure, comme les humiliations à l'humilité ». Il est évident que l'humilité, qu'on renforce par la répétition de gestes d'humilité, s'oppose principalement, dans les *Pensées*, au vice qui lui est contraire, nommément *l'orgueil* : « Vos maladies principales sont l'orgueil qui vous soustrait de Dieu, la concupiscence qui vous attache à la terre ». Ce faisant, toute démarche de conversion au christianisme au moyen des forces humaines implique un combat contre cette disposition héritée du péché originel et qui ploie l'automate, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions spontanées, et les « attache[nt] à la terre ». Peut-être celui qui reçoit l'assistance surnaturelle de la grâce y parvient-il avec douceur, son humiliation s'accompagnant d'une « Renonciation totale et douce ». Mais il n'en est pas de même pour celui qui n'a pas encore la foi : la conduite extérieure qu'il s'impose fait *violence* aux inclinations de sa volonté. Mais cette violence fait partie de la recherche sincère de

¹⁸⁴ AUGUSTIN. *De vera religione*, XXIV, 45, in *Œuvres complètes*, t. III, Bar-Le-Duc, 1864, p.562.

¹⁸⁵ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.274. Il s'agit d'un lieu commun des études pascaliennes.

Dieu : comme l'affirme Desgrippes, « n'ayant pas l'humilité joyeuse dans l'adhésion, il devra consentir à l'humilité aride dans l'enquête »¹⁸⁶. Cette humilité est double : elle correspond à la fois à une soumission de la raison, et un anéantissement de la valeur de sa vie terrestre (« [quitter] les plaisirs »). En effet, la raison de l'incroyant consent à renoncer aux preuves suite à l'argument du pari, mais les inclinations spontanées qui forment sa volonté n'y adhèrent pas encore pleinement, faute d'une habitude psycho-physiologique, comme nous l'avons déjà montré.

Ce que nous voulons maintenant montrer, c'est que l'automate fait passer l'imitation à un niveau qui n'est plus simplement imitatif. Il conduit à la *croissance véritable*, qui ne peut être pensée, montre Rabourdin, sans une force de *sincérité*. Pascal affirme en effet à la suite du conseil de l'abêtissement, pour rassurer l'incroyant qui craint de s'abêtir, « Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami, sincère, véritable ». La croyance ne sera pas simplement une habitude extérieure, puisque la liste énoncée par l'apologiste comprend à la fin une insistance sur l'authenticité des vertus qui s'acquièrent par ce moyen, qu'on pourrait ne croire qu'affichées. Mais l'apologiste dit bien « vous serez [...] sincère, véritable ». Ainsi, comme l'affirme Rabourdin, « Pascal conduit son interlocuteur jusqu'à une exigence de sincérité dans la demande, qui exclut toute duplicité, toute pensée de derrière »¹⁸⁷. Le motif de la « pensée de derrière », que doit conserver toute personne habile dans le monde, est exclu du processus : impossible d'imiter la croyance en conservant jusqu'au bout une idée dédaigneuse de la foi. Cette sincérité est précisément ce qui fait se distinguer la soumission aux grands du monde et la soumission à Dieu, le simple respect extérieur que la personne de bon sens accorde aux conventions sociales et à ce qui dispose d'une grande puissance dans l'ordre des corps¹⁸⁸, et l'imitation par l'incroyant des gestes du culte. On peut ainsi conjecturer aisément, comme Rabourdin, que la pratique du culte vise à abolir la persistance de toute duplicité entre ce que l'on loue extérieurement et ce que l'on loue intérieurement, et en ce sens, elle est très différente du simple respect extérieur, le respect d'établissement que l'on doit aux grands, qui ne commande aucun respect d'ordre intellectuel ou encore de respect moral. En somme, l'abêtissement, qui correspond en un sens psycho-physiologique à « préparer la Machine » et à « s'y confirmer par coutume », correspond simultanément, en un sens moral, à « ôter les obstacles » et au moyen de croire que Pascal énonce « comme s'offrir par les humiliations aux inspirations » : il est certain, quoiqu'encore peu clarifié ici,

¹⁸⁶ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.31.

¹⁸⁷ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.95.

¹⁸⁸ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des grands*, Second discours, OC., p.367.

que l'humiliation ainsi acquise, sans donner la foi, sert au minimum à aplanir le chemin qui conduit surnaturellement à la foi.

4.2.1 *L'habitude comme habitus*

Parce que les gestes et la disposition qu'ils favorisent s'effacent par cette sincérité, Pascal paraît s'inscrire dans une tradition morale bien ancienne. En effet, le thème des *habitus* est lié à la morale depuis l'antiquité grecque, entre dans la définition même des vices et des vertus chez Aristote. Rabourdin et Ferreyrolles renvoient ainsi à la modalité de l'acquisition de la vertu présentée dans l'*Éthique à Nicomaque*, avec laquelle les idées pascaliennes entretiennent des similarités, en mettant l'habitude au centre de l'acquisition de l'humilité, comme de la croyance en Dieu. Pour Aristote, « si [la vertu] est morale, elle est le fruit de l'habitude. C'est même de là qu'elle tient son nom [en grec, *éthiké* : "morale"] moyennant une petite modification du mot *ethos* [en grec : "habitude"] »¹⁸⁹. En effet, c'est à force de se soumettre à Dieu, en en acquérant l'habitude, que l'on devient véritablement soumis à lui, quoique sans la grâce cette soumission puisse n'être jamais sans faute. Quoi qu'il en soit, nous avons déjà vu que le thème des habitudes semble entrer chez Pascal dans la définition même de la religion, dans la mesure où la coutume est le point commun qui unit les chrétiens, les juifs, les mahométans et les païens (« c'est elle [la coutume] qui fait les Turcs, les païens »). Ce faisant, comme l'affirme Ferreyrolles, la façon dont Pascal pense la notion d'habitude, comme s'ajoutant aux puissances naturelles de l'être humain, l'inscrit dans un rapport étroit avec cette idée que l'on trouve chez Aristote et chez saint Thomas d'Aquin, selon laquelle l'habitude « agit à la façon de la nature précisément en ce que celle-ci se distingue de la *violence* et de l'*art* par où ce qui est habituel peut nous être dit connaturel »¹⁹⁰. L'habitude de la soumission à Dieu devient disposition naturelle à se soumettre, et cette seconde nature est précisément ce qu'il faut acquérir pour se rendre capable d'assumer les conséquences morales du pari que Dieu existe.

| Laf. 821

Notons qui plus est l'idée sous-jacente au texte des *Pensées* d'un bien suprême conçu à la fois pour lui-même et en vue d'autre chose. Ces deux orientations s'effacent par la direction de conscience qu'offre l'apologiste à l'incroyant : ce que l'incroyant fait en vue d'autre chose (« une infinité de gain »), l'apologiste sait qu'il est un bien non simplement en vue du salut, mais aussi en lui-même (« adorer le vrai principe » et faire de l'Église « une assemblée d'hommes dont les mœurs extérieures [sont] si pures qu'elles confondent les mœurs des païens »). La répétition des gestes et des paroles liés au culte

| Laf. 418

| Laf. 158

| Laf. 923

¹⁸⁹ ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a, traduction Bodéüs, R., Paris, GF-Flammarion, 2004.

¹⁹⁰ FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.106.

correspond parfaitement à une discipline de vie qui finit par se confondre avec la religion elle-même, en tant qu'adoration d'un *Dieu caché*. L'incroyant n'a donc véritablement rien à craindre à la pratiquer, malgré l'incertitude de Dieu, puisqu'il est dans le bon chemin même s'il n'arrive pas encore à établir un rapport personnel avec lui. Cette répétition engendre les vertus énoncées en début de chapitre, elle engendre aussi la croyance, qui finissent toutes deux par se dérober comme coutumes et ainsi, à investir le naturel de l'homme nouveau, du moins à en préparer l'avènement.

4.2.2 *L'humilité du commencement*

Au risque de nous répéter, la nature, comme la coutume, est chez Pascal ce qui se répète et se produit spontanément, et l'automate constitue un levier important pour produire cet effet d'un point de vue psycho-physiologique. Mais cette dimension reçoit dans le texte du pari une application morale : d'un point de vue moral, cette disposition humaine permet à la religion chrétienne, d'« [élever] le peuple à l'intérieur » en « [abaissant] les superbes à l'extérieur ». Mais outre par cette dimension psycho-physiologique importante qui sous-tend l'efficacité de la répétition et qui explique, au final, l'humiliation comme le terme de la répétition, se soumettre aux commandements divins sans y croire constitue dès son *commencement* un abaissement, qui est en lui-même un progrès moral, et qui n'a rien à voir avec le caractère habituel souligné précédemment. Premièrement, parce que cette discipline, quoiqu'initialement extérieure, reçoit l'adhésion de l'esprit, qui accepte de *se soumettre* à ce qu'il a reconnu être incapable de connaître. Cette soumission est dès le départ une véritable soumission de la raison. Ainsi s'entend le terme « abêtir » en un sens moral pour Desgrippes, avec lequel nous nous entendons : « se placer à l'égard de sa pensée qui est pour l'heure son unique avoir et son guide unique, dans une certaine attitude de modestie »¹⁹¹. L'adhérence à cette injonction contribue déjà à rabattre une bonne part de la présomption à laquelle conduit l'*orgueil*, car l'ami doit préalablement reconnaître l'insuffisance de ses moyens intellectuels pour se prêter au jeu de l'apologiste, c'est-à-dire cesser de chercher inutilement des preuves : « Humiliez-vous, raison impuissante ! ». C'est en commençant la pratique de la piété qu'il s'initie à une attitude de modestie, contraire aux prétentions naturelles de sa raison « qui voudrait juger de tout ».

Mais cette soumission de la raison n'est pas la seule soumission qui humilie dès le départ : répéter les gestes du culte implique de mettre temporairement au placard ce que la volonté concupiscente présente comme son unique bien : « Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs ».

¹⁹¹ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.32.

L'ascèse corporelle est une dimension importante de la répétition du culte. On s'y habituera avec le temps, donc on s'y adonnera avec de plus en plus de facilité. Mais il faut déjà y avoir renoncé en partie pour s'y adonner à répétition : la perte des plaisirs est la raison principale pour laquelle l'incroyant craint le pari, en plus du fait qu'il tient sa raison pour capable d'assigner son véritable bien. Initialement, l'incroyant voit l'imitation du croyant comme une véritable privation, une quête pénible dont l'issue est incertaine. Il y voit un risque de perdre de sa vie, alors qu'elle est la seule chose qui ait de la valeur à ses yeux. C'est donc aussi en ce sens que la démarche « diminue les passions ». | Laf. 418

Les effets de ce commencement sont cruciaux. Pour Gouhier, l'expression « fin de ce discours », qui marque une rupture dans le dernier fragment, marque le moment où l'incroyant abêti n'a pas seulement assimilé l'idée selon laquelle il n'y a rien à perdre et tout à gagner à parier en faveur de Dieu : « La volonté d'humilité [le] rend réellement capable d'assimiler la finitude au néant »¹⁹². Car en effet, le pari, en montrant l'impossibilité de gagner en pariant contre Dieu, a déjà humilié l'incroyant dans la mesure où celui-ci passe d'une sorte d'indifférence de Dieu à une recherche accompagnée de « gémiss[ements] ». L'humiliation de la raison constitue un acquis du pari, mais cette humiliation n'est pas encore suffisante. Comme l'affirme Natan, « la volonté guidée par les passions s'y oppose. [...] Elles créent un attachement démesuré aux biens ou aux créatures de ce monde »¹⁹³. Comme le résume très bien Natan :

 | Laf. 405

La raison et l'imagination poussent l'homme à parier pour Dieu. Pourtant, la volonté guidée par les passions s'y oppose. Ces dernières troublent la perception objective des choses, et elles créent un attachement démesuré aux biens ou aux créatures de ce monde. Elles vont empêcher l'homme d'admettre que sa vie n'est rien au regard du bien espéré, l'éternité. Par conséquent, si croire est le choix de la raison, refuser de croire est le choix des passions¹⁹⁴.

Ces deux abaissements nécessitent une préparation intellectuelle qui permet d'assimiler au néant ce qui, dans un rapport direct au monde, est impossible à tenir pour rien.

4.3. La mise en rapport de soi dans un rapport infini/rien

Il convient de remarquer avec Gouhier que toutes les objections de l'incroyant au cours du pari sont liées à son attachement au monde : la crainte de parier trop, la crainte de sacrifier le certain contre l'incertain, jusqu'au moment où le pari aura montré qu'il est parfaitement raisonnable de croire et déraisonnable de vivre comme si Dieu n'existait pas¹⁹⁵. L'apologiste affirme que ce sont les passions

¹⁹² GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.274.

¹⁹³ NATAN, S. *Loc. cit.* (2008), p.167.

¹⁹⁴ NATAN, S. *Loc. cit.* (2008), p.167

¹⁹⁵ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.265

qui empêchent de tout donner, et suggère ensuite un moyen de croire, qui conduit à l'abêtissement. La démarche s'attaque directement aux passions qui s'opposent au choix de croire. La rationalité du pari s'est imposée à l'incroyant, mais lui a fait violence. En faisant usage de considérations mathématiques relatives à l'infini, l'argument de Pascal fait immensément violence à l'orgueil : en effet, la rationalité du pari est fondée sur la mise en perspective d'un rapport infini/rien qui permet de se figurer théoriquement une valeur nulle du fini lorsqu'en rapport à l'infini. Cette mise en rapport signifie concrètement, dans le contexte du pari, que le soi et les biens du monde doivent être conçus comme ayant valeur nulle dans la conduite de la vie. Peut-être cette idée se conçoit-elle aisément sur papier, mais elle apparaît inconcevable pour l'imagination, inadaptée à la coutume et contraire aux passions humaines. Par conséquent, elles opposent une tension très forte sur l'entendement.

Pour convaincre la raison, l'argument du pari mobilise des considérations mathématiques qui permettent de se représenter, de manière tout à fait abstraite, que le fini s'anéantit devant l'infini. Il s'agit d'une application ingénieuse du principe développé dans le traité *Potestatum numericarum summa* ou *Sommation des puissances numériques* (~1656) selon lequel

On n'augmente pas une grandeur continue lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre qu'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude supérieur [...] ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux solides; ou pour parler en nombre comme il convient dans un traité d'arithmétique – les racines ne comptent pas par rapport aux carrés, les carrés par rapport aux cubes et les cubes par rapport aux quarré-carrés. *En sorte qu'on doit négliger, comme nulles, les quantités d'ordre inférieur.*¹⁹⁶

L'argument du pari marque clairement et distinctement qu'il est impossible de se tromper en conduisant sa vie *comme si* Dieu existait, en niant la valeur des biens du monde et du soi en se convertissant pour l'incertain. Ainsi, en vertu du principe énoncé, Gouhier affirme avec justesse que « le rapport infini-fini est, en fait, un rapport infini-rien »¹⁹⁷, soulignant avec force le sens du titre posé en tête du texte du pari. Ainsi l'incroyant peut-il se figurer de façon abstraite de quelle façon un bien certain, mais fini, n'a aucune valeur en face d'un bien infini, aussi incertain qu'il soit. L'expression « infini-rien », placée en tête du fragment du pari et de l'abêtissement, est une puissante marque que cette épreuve d'humilité constitue le cœur de ce texte apologétique.

On a remarqué que l'usage mathématiquement rigoureux du concept d'infini tend à perdre de sa rigueur dans certains fragments. On trouve une application plus souple ce principe en de multiples endroits des *Pensées*, dont celui-ci où Pascal affirme que « la terre [est] comme un point au prix du

¹⁹⁶ PASCAL, B. *Sommation des puissances numériques*, OC., p.94.

¹⁹⁷ GOUHIER, H. *Loc. cit.* (1984), p.290.

vaste tour que cet astre décrit ». On s'étonnera qu'ici l'image soit moins rigoureuse la précédente, le « vaste tour » que la terre décrit étant loin de se présenter comme *infini* (il est plutôt *indéfini*). Ce faisant, Carraud et Costabel présentent cet usage des mathématiques et du concept d'infini comme un usage subversif, délibérément *aconceptuel*, ou encore simplement *rhétorique*. Cet usage montre que l'usage qu'en fait Pascal est tout orienté en direction d'une *efficacité* : « le pari se présente comme le processus pratique d'une commensuration du fini et de l'infini. Voilà la fonction stratégique du pari. Le pari est cette fiction qui permet d'assurer ludiquement une commensurabilité impossible : commensuration feinte, pseudo-commensuration »¹⁹⁸. Car, dans les faits, cette commensuration est impossible, puisqu'il faudrait se situer dans un ordre supérieur au nôtre pour le juger comme n'ayant aucune valeur.

| Laf. 199

4.3.1 Le rôle de l'imagination

Natan montre ainsi que cet usage des mathématiques abstraites, en plus de convaincre la raison, a aussi, et peut-être surtout, étant donné le manque de rigueur conceptuel souligné par Carraud et Costabel, pour but de réhabiliter la puissance trompeuse de l'imagination et de la mettre au service de la foi : « elle [devient] cette force extraordinaire qui permet de saisir les deux infinis, qui permet de faire du monde un "atome" et du "ciron" un monde »¹⁹⁹. L'atome, le ciron, la bête et l'être humain peuvent d'un point de vue humain faire l'objet d'une hiérarchisation. Mais comme l'indique Pascal, « Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux ». La bête de l'abêtissement trouve ainsi un sens nouveau : elle renvoie aux bêtes sans y renvoyer spécifiquement, elle renvoie surtout au fini dans une perspective qui en fait quelque chose de dérisoire dans son rapport à l'infiniment grand, une figure de la bassesse qui est celle de notre nature depuis que nous sommes séparés de Dieu. Ce qui lie mathématique et rhétorique dans l'argument du pari, c'est que Pascal parvient à se servir de la puissance imaginative, l'une des deux « maîtresses de fausseté », comme une force qui permet d'étendre le raisonnement mathématique à des objets qui n'ont rien de mathématique. L'imagination est elle aussi susceptible d'un bon usage dans l'évaluation de la place de l'être humain relativement aux choses qui dépassent absolument ses forces, ce pourquoi Pascal les figure plus à l'aide d'images qu'à partir de calculs mathématiques.

| Laf. 199

| Laf. 44

¹⁹⁸ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.440-441.

¹⁹⁹ NATAN, S. *Loc. cit.* (2008), p.167. Voir aussi FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.286. À l'époque de Pascal, le ciron (Laf. 199) est le plus petit animal connu.

Ce pouvoir donné à l'imagination est extrêmement important, car en ce sens, la commensuration du fini à l'infini dans un rapport infini/rien permet à l'imagination d'assurer une continuité entre deux mondes, à faire entrer le monde réel au sein d'une forme de conceptualité abstraite qui n'appartient pas au vécu (nul ne peut, si ce n'est par un tour d'imagination, se concevoir soi-même, et non une simple quantité abstraite, comme *rien*). Parce que d'un point de vue strictement rationnel, l'admission de ce rapport infini/rien n'a encore aucune prise sur l'être double que nous sommes, Pascal prend donc le soin de lier la détermination théorique du rapport infini/rien en lui fournissant des images et surtout, une pratique qui lui est adaptée, et qui deviendra naturelle par l'habitude. *Faire tout comme si l'on croyait*, une fois la rationalité du pari éprouvée est ainsi, dès son point de départ, un abaissement, par la soumission aveugle que cela exige. Ensuite, l'habitude de la répétition du culte la rendra progressivement naturelle, achevant de persuader l'être humain dans cette direction. Mais quelle est précisément cette soumission aveugle? Il s'agit purement, et simplement, de la prière.

4.3.2 *La prière comme moyen d'effacement du soi*

La prière feinte et l'agenouillement ne se réduisent pas à leur signification psycho-physiologique : d'un point de vue moral, nonobstant tout ce que leur répétition sans réflexion comporte comme avantage, ils impliquent dès le départ une part d'effacement du « soi » qui prépare à la commensuration au « rien ». Comme le remarque Mesnard²⁰⁰, l'acte de se soumettre constitue déjà, comme toute forme de respect ou autre moyen de plaire, une forme d'effacement²⁰¹. « Respect signifie : incommodez-vous », même lorsque l'inconfort est totalement inutile, puisque la démonstration du respect repose sur la disposition d'un sujet à s'effacer pour plaire à un autre. Les abaissements d'institution comportent ce point en commun avec l'abaissement du culte chrétien en ce qu'ils misent sur la démonstration d'un inconfort consenti : les sévices que peut s'imposer le dévot de façon continue en est un exemple. Le cilice que Pascal portait à sa cuisse n'est pas seulement, comme l'affirme Cahné, un dispositif servant à combattre les emportements des plaisirs en leur opposant un déplaisir, de même qu'un rappel constant de la conversion, et ce sans orgueil²⁰². Il s'agit aussi d'une préparation à éprouver le confort corporel comme quelque chose d'insignifiant, pouvant être sacrifié continuellement sans que cela ne trouble, une forme de soumission à l'autre et d'effacement de soi qui ressemble à toute autre forme de *respect*, lequel, affirme Mesnard, « n'est pas

Laf. 80 |

²⁰⁰ MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.106.

²⁰¹ Voir chez Pascal les fragments qui rendent raison de la soumission inutile en apparence que comportent les marques de respect, en particulier Laf. 80 : « Respects signifient : incommodez-vous [...] ».

²⁰² CAHNÉ, P. A. *Loc. cit.* (1981), p.126.

sans rapport, au moins quant aux apparences, avec l'humilité chrétienne »²⁰³. Ainsi en est-il des prières. Mais là ne s'achève pas la vertu des prières.

Carraud souligne très fortement que l'acte de prière en lui-même constitue une forme typique d'effacement du « soi », car il l'est non seulement dans la mesure où il comporte une soumission lors même que l'on ne croit pas encore en Dieu, mais encore, la prière en tant que pure répétition n'est que perpétuation, au moyen de soi, d'une littéralité extérieure à soi et où le *je* s'efface. Car il ne s'agit pas, en effet, de comprendre immédiatement la valeur des paroles reproduite dans la prière. Carraud montre ainsi que dans la *Préface sur le Traité du vide*, la théologie, comme l'histoire, la géographie et les langues, est exemplairement ce genre de sciences dont l'objet n'est pas répétitif. Son objet est événementiel, le messianisme ne s'est confirmé qu'une seule fois, au contraire de l'objet des sciences de la nature qui, ayant un objet répétitif, a pour mode de connaissance un acte singulier et proportionné à l'esprit humain. Au contraire, le mode de transmission de l'événement exige un acte répétitif de l'esprit, une transmission littérale, qui de plus se distingue du mode de transmission littéral des sciences historiques parmi lesquelles elle fait nombre du fait d'une « disproportion historique ». En effet, le caractère surnaturel de l'événement, qui constitue l'objet de la théologie, la coupe de tout rapport proportionné aux êtres finis que nous sommes, alors qu'au contraire, l'événement qui a institué les règles de la grammaire, les frontières de l'Europe et les faits de l'histoire sont tout à fait proportionnés à l'esprit humain. Ainsi, par son modèle de transmission qui doit plus que tout autre s'apparenter à la simple « répétition d'un signifiant » sans rien encore y comprendre, « la prière est exemplairement cet acte où le *je* perd toute singularité »²⁰⁴, un mode de transmission où la singularité de chacun ne doit prendre aucune part. Ce faisant, comme le souligne en s'y rapportant Delehanty, loin encore de requérir une forme d'interprétation, la prière est essentiellement transmission d'une *parole* : il ne s'agit donc pas d'une activité de la raison, mais d'une activité de la *mémoire*²⁰⁵. Le rôle de la mémoire sera fondamental dans la dimension gnoséologique que nous abordons en dernier chapitre.

4.4. Conclusion : l'abêtissement comme disposition à l'humilité naturelle des bêtes

Comment comprendre dans une perspective strictement morale le vocabulaire pascalien relatif au *faire semblant de croire*? La Machine/automate/bête n'ont-ils pas été montrés comme renvoyant à une dimension psycho-physiologique dont les effets moraux seraient des conséquences d'un autre ordre

²⁰³ MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.106.

²⁰⁴ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.63-64.

²⁰⁵ DELEHANTY, A.T. *Literary Knowing in Neoclassical France: From Poetics to Aesthetics*, Lewisburg, PA, Bucknell University Press, 2013, p.48.

et donc, n'entretenant qu'un lien lointain avec ce vocabulaire? Nous désirons montrer que ce vocabulaire est susceptible de revêtir une connotation immédiatement morale. D'abord, il existe un rapport important chez Pascal qui unit les bêtes et l'humilité. Nous avons déjà souligné que pour Pascal, la bête revêt une symbolique importante en tant qu'extrémité inférieure d'une échelle qui s'élève jusqu'à la perfection des anges et au milieu de laquelle l'homme est incapable de se situer. L'homme qui se prend pour un ange doit être dénigré, alors que l'homme qui se prend pour une bête doit être relevé : « S'il se vante je l'abaisse. S'il s'abaisse je le vante ». Mais il est en réalité que très peu de gens qui ne se croient pas au-dessus de ce qu'ils valent en réalité, ce faisant, le motif principal des *Pensées* est sans contredit de blesser tous les motifs qui permettent à l'homme de se croire digne de l'amour qu'il se voue à lui-même :

La.f. 130 |

Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états.
Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure et ce n'est pas l'état de l'homme.
Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure et ce n'est pas l'état de l'homme.
Il faut des mouvements de bassesse, non de nature, mais de pénitence non pour y demeurer mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite mais de grâce et après avoir passé par la bassesse.

La.f. 398 |

Quand Pascal affirme « cela vous fera croire et vous abêtira », pourrait-il par le choix de ce mot signifier à l'incroyant que la pratique du culte, dès son commencement comme par sa perpétuation, achèvera de diminuer les passions liées à l'amour de soi et à l'amour des choses en le rendant humble, comme une bête? Que « les bêtes ne s'admirent point », qu'« Un cheval n'admire point son compagnon » fait signe que la bête a l'avantage sur l'être humain d'être naturellement humble, même si cette humilité ne peut être couplée à aucune gloire d'un autre ordre. L'« abêtissement » peut-il ainsi renvoyer simultanément à un mode psycho-physiologique d'activité et à l'acquisition d'une forme d'humilité? La chose apparaît fortement probable. Mais soutenir une telle interprétation comporte une difficulté que nous voudrions dissiper à l'instant. Si « s'abêtir » signifie moralement « s'abaisser » moralement au rang des bêtes, il demeure nécessaire d'expliquer la signification des termes « automate » et « Machine » dans cette orientation morale, afin de ne pas faire de cette dernière dimension un simple pendant, une simple conséquence de la signification psycho-physiologique.

La.f. 685 |

Ce problème nous donne l'occasion d'aborder sommairement une signification de la « Machine » et de l'« automate » qui n'a encore fait l'objet d'aucun commentaire. La *machine* renvoie *extérieurement* à une pure répétitivité et à une spontanéité qui la distingue du mouvement intelligent, c'est la première signification à laquelle la perspective psycho-physiologique nous a conduite. Mais *intérieurement*, il est possible de la faire renvoyer à une tout autre signification qui prend un caractère immédiatement

pertinent à toute dimension morale : elle est *indifférente*. D'un point de vue moral, c'est le caractère intéressé de la volonté qui la fait refuser de se subordonner à l'entendement et suivre ses inclinations propres. Se soumettre sans comprendre, tel est ce à quoi la volonté est incapable lorsqu'elle est concupiscente. Or la *machine* est précisément un modèle l'action indifférente subordonnée à un dessein qu'elle ne comprend pas. Les mouvements d'une machine, comme l'affirme l'*Avis* qui précède le mode d'emploi de la machine arithmétique, sont « insensibles »²⁰⁶. C'est pourquoi nous nous accordons avec Carraud, qui défend que la machine ou l'automate est le substitut par excellence de la volonté concupiscente, puisqu'elle est « sans désir, sans préjugé, sans objet; il est ce par quoi l'objet devient quelconque. On peut ainsi opposer la volonté comme partialité et l'automate comme indifférence »²⁰⁷. Ce faisant, il suggère que se faire automate ou se faire machine renvoie à une forme de passivité, est une offrande de soi à Dieu, sorte de marionnettiste qui seul sait jouer sur les orgues bizarres qu'est l'être humain. S'offrir par l'humiliation aux inspirations apparaît ainsi conciliable avec l'idée de « machine » et d'« automate » au sens d'un retrait du vouloir qui se laisse mouvoir, après avoir fait l'effort suprême de se donner l'impulsion en direction des premiers mouvements d'imitation du chrétien. C'est ainsi que les thèmes de la machine/automate et de la bête de l'abêtissement, en plus de se présenter comme intimement liés au mode psycho-physiologique de la répétition, renvoient aussi immédiatement à un sens moral irréductible au premier que nous avons exposé.

Reste à montrer qu'il en est de même d'un point de vue gnoséologique. La bête, la machine et l'automate, acquièrent de ce point de vue une signification propre, tout en recevant de la dimension répétitive et spontanée de l'automatisme, et d'autre part, de l'indifférente humilité à laquelle la répétition des prières initie et perfectionne avec le temps, de nombreux points d'appui. Nous montrons en dernier chapitre que d'un point de vue gnoséologique, l'abêtissement est susceptible d'entretenir avec le modèle de la machine concrète, plus précisément de la machine arithmétique, un rapport beaucoup plus important qu'il ne l'entretenait avec la « Machine » cartésienne dans une perspective psycho-physiologique. La *machine arithmétique*, nous le montrerons, constitue une clef d'interprétation extrêmement féconde pour interpréter la progression gnoséologique de l'incroyant qui, en répétant des prières sans y croire, finit par emprunter le modèle gnoséologique d'une mémoire passive qui enregistre des faits et les juxtapose sans raisonner à leur sujet.

²⁰⁶ PASCAL, B. *Avis nécessaire à ceux qui auront curiosité de voir la machine arithmétique, et de s'en servir*, OC. p.190.

²⁰⁷ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.251.

Chapitre 5. L'abêtissement dans sa dimension *gnoséologique*

Nous avons déjà dit quelques mots sur la nature répétitive de la prière. Dans ce chapitre, nous désirons montrer que son activité peut être réduite au fait d'une activité mnémotechnique qui se passe de toute activité rationnelle, et que ce caractère comporte un avantage certain dans l'ordre de la *connaissance*. L'avantage de la répétition a été montré comme un dispositif permettant à l'esprit de s'ouvrir au christianisme d'un point de vue psycho-physiologique, en irriguant la machine de l'esprit et du corps par l'habitude. Cet avantage a également été abordé d'un point de vue moral, en montrant qu'il fortifie l'humilité et en diminuant l'orgueil qui détourne de l'amour de Dieu. Il s'agit ici de montrer que la répétition des prières comporte un avantage gnoséologique, en subordonnant l'activité de l'esprit aux mécanismes secrets de la mémoire. L'importance de cette particularité de la prière sera expliquée en insistant, en conclusion, sur le rapport qu'entretient la gnoséologie des preuves de la vérité du christianisme avec le modèle d'automate que constitue la machine arithmétique.

5.1. Présentation générale de cette thèse

L'interprétation que nous suggérons ici insiste sur le caractère répétitif des *prières* que l'assistance aux messes occasionne. Nous ne nous intéressons ainsi plus aux gestes simplement corporels de l'incroyant, mais à l'intelligence des paroles qu'il profère à répétition sans en entendre encore l'essentiel, le caractère de preuve. Les prières sont en effet l'occasion d'une répétition dans l'esprit de ce que les textes liturgiques contiennent de plus factuel pour prouver la vérité de la religion chrétienne. Ce faisant, l'imitation du culte peut servir de point de départ à la connaissance de Dieu par les preuves, dans une orientation qui n'a plus que très peu à voir avec une préparation morale, ni avec une préparation des dispositions psycho-physiologiques à croire. En effet, nous pensons que si le « discours de la Machine » pouvait se rendre utile aux preuves, ce n'est pas uniquement en préparant le corps et l'esprit, et en fortifiant l'humilité. Il a été suggéré en second chapitre que l'abêtissement puisse signifier, étymologiquement, et dans l'usage conceptuel qu'en fait Pascal, une forme de retrait de l'intelligence, ce que nous avons qualifié d'interprétation *négative* de l'abêtissement. Nous avons alors insisté sur la dimension *positive* de l'abêtissement pascalien, qui nous a conduits à l'aborder d'un point de vue psycho-physiologique et moral. C'est ici que doit nous intéresser que le mot « abêtir » peut être interprété en un sens négatif, au sens d'un mode d'acquisition de connaissance qui se passe en premier lieu de l'intelligence (conformément à l'étymologie d'abêtir), par son caractère répétitif, mnémotechnique. Ce mode de connaissance consisterait précisément à faire volontairement

réverbérer le contenu factuel de ce qui servira aux preuves par « l'Écriture et le reste », sans que la raison s'y mêle prématurément, pour permettre au cœur d'en tirer les conclusions qui ne peuvent s'imposer à l'esprit.

Puisque les « preuves admirables » que l'on trouve sur la terre quant à la vérité de la religion chrétienne sont nombreuses et obscures lorsqu'elles sont séparées les unes des autres, l'abêtissement peut être conçu comme référant au modèle heuristique nécessaire à la découverte du genre singulier de démonstration qu'est susceptible d'offrir l'étude des preuves historiques de la vérité du christianisme. Ces démonstrations, que nous qualifions de « démonstrations morales » suivant l'épistémologie des preuves de l'Écriture élaborée par son contemporain Jean de Silhon, nous intéresseront longuement. Nous défendons ensuite, en conclusion de chapitre, que ce mode de connaissance par le biais des prières liturgiques est à l'image des connaissances qui s'acquièrent au fil des opérations que réalise la *machine d'arithmétique*. Nous montrerons brièvement qu'un rapport analogique est possible, conformément au principe de la démonstration morale, entre la machine d'arithmétique, l'abêtissement, la Machine et l'automate, du fait que l'être humain se fait machine en soumettant sa raison aux prodiges d'une mémoire universellement réceptive. L'être humain peut ainsi plus facilement se laisser porter par le sentiment du cœur, puisque la raison est astreinte à un rôle révisionnel. La machine d'arithmétique, comme la consultation de « l'Écriture et le reste », recommande de laisser au raisonnement un rôle postérieur dans l'accomplissement du calcul. La calculette tire insensiblement ses raisonnements au moyen d'une juxtaposition d'informations, ce que ne peut qu'être le mode de persuasion des preuves par l'Écriture, qui n'est pas démonstratif en un sens géométrique. Ainsi, ce mode nécessaire d'acquisition de connaissances « abêtie », au sens où il substitue temporairement au raisonnement humain un modèle gnoséologique qui procède par juxtaposition de faits littéraires jusqu'à ce qu'ils soient bien mémorisés, et en donnant la chance au cœur inspiré la tâche d'en évaluer la signification unitaire. Les opérations de la mémoire, où le cœur a une prise particulière, quoiqu'en deçà intellectuellement de celles qu'opère l'esprit humain, « approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux ». L'« abêtissement » sous ce rapport se précise comme un *devenir-bête* qui ne parvient pas à son terme, un *aller-en-direction-de-la-bête* qui vacille au sein d'un mode d'opération intermédiaire entre l'humanité et la bestialité, moins rationnel que mnémotechnique. Il s'agit, comme l'affirme Pugh, de « faire remarquer la cohérence d'un système qui se situe au-delà de la raison des philosophes »²⁰⁸. Naturellement, à cette dernière perspective

| Laf. 431

| Laf. 741

²⁰⁸ PUGH, A. « La disposition des matières », *Pascal, thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, p.10.

correspond cette formulation du « discours de la Machine » qui consiste à « chercher par raison », et au moyen de croire « ouvrir son esprit aux preuves ».

Laf. 808 |

5.2. L'abêtissement comme mise en retrait temporaire de l'esprit géométrique : une solution au mode d'entente spécifique des preuves de la vérité de la religion chrétienne

La rationalité du pari pascalien fait souvent oublier que l'essentiel des « preuves de la religion chrétienne » qu'entendait formuler Pascal ne devait pas être tiré de démonstrations imitant la rigueur des mathématiques, mais bien plutôt d'un mode de démonstration inductif tiré de l'« Écriture et le reste ». Cette formule lancée rapidement dans le texte du pari désigne chez Pascal un ensemble de preuves historiques de la vérité du christianisme, lesquelles ont par ailleurs été développées avant lui par une quantité importante d'apologistes. On peut regrouper ces preuves sous certains thèmes. Desgrippes le fait admirablement à partir de l'expression « l'Écriture et le reste », qui est dans le texte du pari ce à quoi l'abêtissement prépare. L'expression de Pascal désigne à la fois, par « l'Écriture », les preuves qu'offrent « les Prophètes, les Figures et les Miracles »; et par « le reste », les preuves qu'offrent « le caractère des témoins involontaires : les juifs, et volontaires : les disciples; la perpétuité de la religion, sa sainteté, la synthèse qu'elle permet des contrariétés de notre nature »²⁰⁹. En somme, elles constituent l'essentiel des preuves factuelles de la vérité de la religion chrétienne qui sont accessibles sur terre à l'être humain. Comme l'affirme Desgrippes, « lorsqu'on veut bien remarquer que six sections au moins des *Pensées* sont consacrées aux preuves de la vérité chrétienne, on s'étonne à bon droit que tant de commentateurs aient alourdi le débat et se soient demandé si Pascal ne soutenait pas un pragmatisme intégral »²¹⁰. La très grande place que ces preuves occupent dans les *Pensées* exige d'en clarifier la logique et en quoi celles-ci peuvent être favorisées par l'abêtissement.

Laf. 428 |

Laf. 418 |

Il est clair, comme l'affirme Blanchet, que « toute l'apologétique des *Pensées* repose sur les preuves historiques du caractère surnaturel de la fondation, des progrès et du maintien du christianisme, sur les "figuratifs", les prophéties et les miracles »²¹¹. Mais comment des preuves de cette nature peuvent-elles convaincre l'esprit de celui qui n'a pas la foi? Rien n'est moins clair dans les *Pensées*. Car elles ne peuvent certainement pas convaincre l'esprit géométrique : nulle de ces preuves n'apparaît suffisante par elle-même à prouver une quelconque proposition. Elles apparaissent ainsi immédiatement contraires au principe de la démonstration géométrique, en vertu duquel chaque preuve doit suffire à

²⁰⁹ DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.19.

²¹⁰ *Ibid.*, p.VIII. Cf. *supra*, p.32-33

²¹¹ BLANCHET, L. « L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal (partie I) », *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, p.112.

démontrer une proposition, dans une progression où les propositions s'appuient les unes les autres de façon indubitable à tous les niveaux. Les constructions de la géométrie ne fournissent-elles pas pour Pascal à elle seule les « véritables règles du raisonnement » qui seules permettent l'établissement de certitudes²¹²? Nous défendons l'idée que les preuves historiques de la vérité du christianisme peuvent être conçues chez Pascal comme valides conformément à un modèle démonstratif non géométrique. Ces démonstrations non géométriques conduiraient l'esprit à une certitude *morale* de la vérité du christianisme, certitude donc relevant beaucoup plus d'une forte impression d'ensemble que d'une idée claire et distincte obtenue par dénombrement.

Prenant appui sur les réflexions pascaliennes dans la *Préface au Traité du vide* sur les différents types de sciences, sur la caractérisation de l'esprit géométrique élaborée dans l'opuscule du même nom, ainsi que sur l'idée d'esprit de finesse développée en quelques passages des *Pensées*, nous suggérons à la suite de plusieurs commentateurs qu'un recours à une source extérieure au corpus pascalien est nécessaire pour compléter sa pensée au sujet de la nature des démonstrations non géométriques. Afin de dégager chez Pascal les vestiges d'une épistémologie des sciences historiques, nous nous intéresserons donc à une distinction opérée par Jean de Silhon (1596-1667) dans *De l'immortalité de l'âme* (1634), que Pascal a certainement lu, entre « démonstration physique » et « démonstration morale »²¹³, qui accorde une valeur démonstrative aux recoupements de témoignages crédibles, et suggérons que Pascal récupère implicitement cette idée pour asseoir son entreprise apologétique²¹⁴. Ainsi s'expliquera, en outre, pourquoi ces « preuves admirables sur la terre » sont présentées dans le texte du pari de Pascal comme rebutantes d'un strict point de vue gnoséologique pour celui n'a pas suffisamment cultivé les vertus chrétiennes : la force d'un tel type de preuve requérant chez Silhon

| Laf. 431

²¹² PASCAL, B. *De l'esprit géométrique*, OC., p.349.

²¹³ SILHON, J. *De l'immortalité de l'âme*, édition de 1634, p.188 sq.

²¹⁴ Strowski, référant à la distinction entre *Démonstration physique* et *Démonstration morale* chez Silhon, suggère que c'est à cet auteur que Pascal doit « la première idée de la bonne méthode » (*Ibid.* p.284). Blanchet, cherchant plus précisément les origines de l'argument du pari, note au passage de nombreuses similitudes entre les deux auteurs, mais rejette la paternité de Silhon concernant le pari pascalien (L. BLANCHET, *Loc. cit.* (1919)). C'est chez Jovy qu'on trouvera l'inventaire le plus important des rapprochements textuels possibles entre Silhon et Pascal (JOVY, E. *Études pascaliennes*, t.II – *Un excitateur de la pensée pascalienne – Pascal et Silhon*, Paris, Vrin, 1927), quoiqu'il se contente surtout de juxtaposer les textes, en n'en commentant que très minimalement les similitudes. L'inventaire qu'il dresse nous a fortement été utile. Même si Magnard (MAGNARD, P. « Le discours de la machine », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1974), p. 108-117) n'interprète pas Pascal à partir du texte de Silhon, mais à partir de celui de Filleau de la Chaise, son interprétation a significativement inspiré notre interprétation de l'abâtissement pascalien comme propédeutique à la réception des démonstrations morales telles qu'élaborées par Silhon, tant les idées de Silhon et de Filleau de la Chaise se ressemblent. Pour approfondir les questions relatives à la paternité silhonienne, pascalienne ou port-royaliste des idées de Filleau de la Chaise, voir MCKENNA, A. « Filleau de la Chaise et la réception des *Pensées* », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, volume 40, Numéro 1, 1988, p.297-314.

une méditation soigneuse et un recouplement de nombreux matériaux, on pourrait dire dans les mots de Pascal qu'y faire preuve de justesse relève beaucoup plus de la finesse que de la géométrie. Nous défendrons ainsi que c'est entre autres parce qu'il récupère l'idée silhonienne d'une « démonstration morale » très différente de la « démonstration physique » ou « géométrique », que Pascal croit qu'il faut d'abord s'habituer à l'exercice des rituels chrétiens avant même que de s'intéresser aux fondements du christianisme.

L'ajout aux *Pensées* des trois textes de Filleau de la Chaise à la fin de l'édition de Desprez de 1678 afin d'éclaircir le sens global de l'œuvre pascalienne est signe que cette interprétation silhonienne est discutée depuis les débuts de l'interprétation des *Pensées*. En effet, l'un de ces textes, qui s'intitule *Traité où l'on fait voir qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie, et qu'on peut donner de telles pour la religion chrétienne*, tire considérablement le probabilisme pascalien dans cette direction. Car si ces textes de Filleau de la Chaise étaient autrefois lus comme faisant écho aux idées qu'a dévoilées Pascal lors d'une conférence à Port-Royal entre 1657 et 1659²¹⁵, la crédibilité de ces témoignages est aujourd'hui majoritairement contestée. Il est beaucoup plus probable, semble-t-il, que Filleau de la Chaise se soit inspiré directement de Silhon pour les développer, ou encore qui ait été indirectement influencé par Silhon par l'intermédiaire de Nicole²¹⁶. Cette précision, qui n'empêche pas de lire Filleau de la Chaise comme faisant une interprétation juste de la pensée pascalienne, exclut que l'on puisse faire du texte de Filleau de la Chaise un matériau de *première main* pour interpréter Pascal.

5.2.1. *La certitude historique*

Il est important de souligner que la nature de la certitude associée aux preuves historiques n'est pas abordée par le Clermontois, alors qu'il aborde bien le domaine des sciences qui procèdent par inductions à partir de témoignages. Les faits de type *témoignage* forment en effet pour Pascal l'essentiel des livres de géographie, d'histoire, de langues et bien entendu, de théologie, qui sont en somme des sciences fondées sur l'autorité des livres. Ces sciences sont en effet distinguées, dans la *Préface sur le Traité du vide*, des sciences qui procèdent par le raisonnement et l'expérience. Pascal précise au sujet des premières que leur spécificité est d'avoir « pour principe, ou le fait simple, ou l'institution divine

²¹⁵ STROWSKI, F. *Op. cit.* (1908), p.287.

²¹⁶ MCKENNA, A. *Loc. cit.* (1988), p.313. Voir également LAPORTE, J. « Le cœur et la raison selon Pascal » (troisième partie), *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 103 (janvier à juin 1927), p.442-446; LAFUMA, L. « La source du Discours sur les Pensées de Filleau de la Chaise », *Recherches pascaliennes*, 1949, p.83 sq.

ou humaine »²¹⁷, ce pourquoi leur vérité devra toujours ne s'appuyer que sur l'autorité des livres, et ainsi, le contenu de ces sciences, comme tout témoignage, ne pourra jamais être augmenté, mais seulement préservé et éclairci. Mais on ne trouvera nulle part chez Pascal une caractérisation précise de ce qui fait la certitude des propositions fondées sur l'autorité de ces témoignages, lesquels n'ont jamais, on le présume, qu'un niveau de probabilité égal au niveau d'autorité conféré à la source. Mais Pascal accorde bien en effet au témoignage biblique une *certitude entière* : « pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés »²¹⁸.

La mise en relief de l'opposition qui marque la distinction entre ces deux grands types de sciences suggère que le motif de la certitude des premières soit également très différent de celui qui incombe aux secondes. La certitude qui échoit aux sciences que sont « la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture »²¹⁹ peut être trouvée dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*, selon lequel la certitude des sciences qui procèdent par démonstrations géométriques repose, comme chez Descartes, sur le caractère *méthodique* et *parfait* de la démonstration²²⁰ : l'esprit géométrique tire des raisonnements à partir de définitions communes (où à partir de faits tirés de l'expérience directe, puisque la médecine est groupée aux sciences plus mathématiques dans le *PTV*). Ainsi, quand Pascal affirme dans les *Pensées* qu'« il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent », c'est que le raisonnement bien conduit étant progressif, l'adhésion aux prémisses est transposée, comme chez Descartes, aux propositions, et ainsi de suite jusqu'à la formulation de raisonnements dont la conclusion porte toujours la marque de ce qui au départ a suscité l'adhésion. Or une telle démarche fondée sur l'aspect méthodique et parfait du raisonnement est évidemment impossible à partir des données de l'histoire du christianisme et des textes sacrés, comme il l'est également pour tout ce qui n'étant pas purement abstrait comme les mathématiques. Comme l'affirme Frigo à ce sujet : « Si Pascal s'accorde avec Descartes pour reconnaître dans les mathématiques le seul modèle d'un ordre méthodique parfaitement achevé, il nie pourtant que ce modèle soit transposable avec profit au domaine des « science[s] humaine[s] »²²¹.

| Laf. 512

²¹⁷ PASCAL, B. *Préface sur le Traité du vide*, OC., p.230.

²¹⁸ *Ibid.*, p.230.

²¹⁹ *Ibid.*, p.230.

²²⁰ À ce sujet, voir MARION, J.-L. *Loc. cit.* (1986), p.298-299.

²²¹ FRIGO, A. *L'évidence du Dieu caché : Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p.34. Il cite également un passage intéressant tiré de THIROUIN, L. « Le défaut d'une droite méthode »,

5.2.2. *Finesse et géométrie dans l'ordre de la justesse et « démonstration morale » chez Silhon*

On peut trouver dans la caractérisation de l'esprit de finesse quelques indices d'une gnoséologie permettant de clarifier la nature de la certitude quant à la vérité du christianisme qui s'opère lors du rassemblement des preuves historiques. En effet, l'esprit géométrique n'est pas chez Pascal le seul esprit qui puisse juger droitement, puisque dans les *Pensées*, Pascal suggère que *l'esprit de justesse* puisse n'être pas toujours couplé à l'esprit de géométrie. On peut donc avoir l'esprit juste, sans être géomètre. Ainsi, pour rendre compte de deux formes de la justesse, l'esprit géométrique est distingué dans les *Pensées* d'un certain *esprit de finesse*. Nous reproduisons l'essentiel du fragment, et montrons que les opérations de cet esprit sont très semblables à celles que Jean de Silhon qualifie de « démonstrations morales » dans son traité *De l'immortalité de l'âme* :

Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse.

En l'un les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun, de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude; mais pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne; car les principes sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or l'omission d'un principe mène à l'erreur; ainsi il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus.

[...] Ce sont choses tellement délicates, et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir et juger droit et juste, selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent le démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut d'un coup voir la chose, d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins, et que les fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement ces choses fines et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions et ensuite par les principes, ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement. Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse, mais il le fait tacitement, naturellement et sans art.

Laf. 512 |

On reviendra sur les points qui nous apparaissent les plus importants dans cette caractérisation de l'esprit de finesse, qui procède comme la démonstration morale de Silhon, 1) à partir de principes nombreux 2) obscurs (ils ne sont pas connus clairement) 3) « déliés » 4) en un ordre non géométrique

Littératures classiques, no 20, janvier 1994, p.12 : « la mathématique garde l'ordre dans la mesure même où elle est détachée de la réalité, superficielle, et donc, au bout du compte, inutile. L'alternative est simple : soit on touche au réel et on ne garde pas l'ordre qu'on s'était fixé [...]; soit on respecte avec exactitude l'ordre initialement postulé, on construit un discours de parfaite cohérence, mais on n'accède jamais à la réalité profonde des problèmes que l'on considère ».

(sans « progrès de raisonnement ») 5) et qui exige de rassembler la multiplicité des éléments de preuves « d'un seul regard ». Nous y revenons parce qu'on pourra facilement nier cette paternité en évoquant que l'esprit de finesse, dont on ne trouve qu'une autre occurrence dans le corpus pascalien, n'est pas autre chose que l'esprit qui caractérise l'honnête homme qui est, dans l'idéal du XVII^e siècle, l'homme mondain qui plaît à la cour. Mesnard est convaincant à ce sujet²²² : la finesse apparaît être la qualité de l'esprit universel qui, sans être mathématicien, ni prédicateur, ni rhéteur, peut manier tous ces registres de discours avec aisance et ainsi s'entretenir avec tout le monde sur tous les sujets. Comment plaire à la cour? Il s'agit d'un art, nous dirait ainsi Pascal, quasi inaccessible à ceux qui ont l'esprit trop géométrique et qui ne jugent de ce qu'il faut dire en chaque occasion qu'à partir de principes. Suivant le rapprochement souvent utilisé par les commentateurs du fragment avec une lettre du Chevalier de Méré où il est question de cet esprit de finesse, ceux qui manquent de finesse seraient incapables de prendre en considération et d'une seule vue une infinité de paramètres pour juger droitement d'une situation, tel qu'à « la mine et l'air des personnes », « [voir] quantité de choses qui peuvent beaucoup servir », et ainsi, perdraient un « grand avantage dans le monde »²²³. Si cette lettre de Méré indique que c'est l'esprit de cour qui est caractérisé par la distinction pascalienne, il semble cependant que la structure de ces raisonnements que l'on pourrait qualifier de « mondains » puisse servir de fondement à une interprétation du mode de raisonnement propre aux preuves par témoignages.

Premièrement, toutes deux ont en commun des caractéristiques très semblables à la « démonstration morale » décrite par Jean de Silhon, qui sert curieusement chez cet auteur de support direct à justifier le bien-fondé d'une apologétique elle-même très semblable à celle que développe Pascal. Deuxièmement, il nous apparaît clair que plusieurs idées majeures des *Pensées* ont d'abord été développées dans un registre autre que celui de l'apologétique. « Les projets les plus diversifiés et nullement liés à l'*Apologie*, Susini le montre à partir de plusieurs exemples, “s'entre-fécondent” »²²⁴. Ainsi, contre l'interprétation de Strowski, nous prenons au sérieux la notion d'esprit de finesse qui ne nous apparaît non pas comme un simple « tour d'esprit »²²⁵ en opposition à une véritable méthode de démonstration, mais plutôt comme une juste démonstration, quoiqu'opposée à la démonstration géométrique. À notre avis, si esprit de géométrie et esprit de finesse s'opposent, ce n'est pas parce que le premier démontre et que le second ne démontre pas, mais bien parce que le second « le fait

²²² MESNARD, J. *Loc. cit.* (1993), p.98-129.

²²³ CHEVALIER DE MÉRÉ, *Lettre à Pascal*, dans PASCAL, B. *Œuvres*, éd. Brunschvicg, t. IX, p. 215-223.

²²⁴ SUSINI, L. *Loc. cit.* (2007), p.57.

²²⁵ STROWSKI, F. *Loc. cit.* (1908), p.286

tacitement, naturellement et sans art », c'est-à-dire en une façon qu'il serait quasi impossible de schématiser. Mais il s'agit d'une démonstration quand même. Ainsi, nous pensons que le développement du fragment sur l'esprit de finesse indique que Pascal était conscient d'un mode de démonstration non géométrique valide et que ce faisant, il ne pouvait pas ne pas être sensible à la distinction développée par Silhon dans le registre des preuves de la religion chrétienne.

Silhon décrit en effet dans *De l'immortalité de l'âme*, ce qui fait la spécificité d'une certitude non géométrique et non tirée directement des faits : contre les tendances du pyrrhonisme à nier toutes les vérités non fondées sur le modèle géométrique²²⁶, Silhon pense une forme de démonstration par concordance de faits. Il distingue ainsi deux formes de démonstration : il appelle la première *Démonstration Physique*, et la seconde *Démonstration Morale*. Notons d'abord que la démonstration physique correspond parfaitement à la démonstration géométrique telle que décrite chez Pascal :

La démonstration physique remplit l'esprit de clarté [...] et ne laisse ni tache ni ombre à la conclusion qu'elle prouve. Elle n'emploie jamais qu'un moyen pour l'établir, ni ne remue qu'une machine pour enlever l'entendement, et le force de consentir à ce qu'elle veut. Elle n'a besoin ni de la volonté ni de la prudence pour le fléchir, et il lui suffit qu'il ne se détourne pas ailleurs, et qu'il arrête sa vue sur ce qu'elle lui propose. S'il agit il est nécessairement vaincu, et non seulement il ne lui est pas possible de rejeter ce qui lui est évident, mais encore de retenir son consentement et suspendre son aveu, et en lui voir évidemment quelque vérité et y acquiescer, c'est même chose. Finalement la démonstration physique n'agit jamais par autorité, n'y appelle rien à son secours qui soit étranger à sa matière, et au sujet qu'elle manie. La raison seule est l'instrument dont elle se sert pour gagner créance. Elle conclut la cause par l'effet, ou l'effet par la cause : elle tire une chose de l'autre à laquelle elle est nécessairement attachée, et dont l'enchaînement n'est ni passager ni fortuit, mais perpétuel et inévitable.²²⁷

Si la démonstration est dite *physique*, c'est au sens où des prémisses à la conclusion, tout est lié par un seul et même mouvement et il n'y a aucun saut : « l'enchaînement n'est ni passager ni fortuit, mais perpétuel et inévitable ». On est ainsi forcé d'admettre la conclusion, peu importe si la volonté ou les passions tiraillent l'esprit en sens contraire.

Pour ce qui en est de la démonstration *morale*, elle opère très différemment et d'une façon qui rappelle étrangement la caractérisation pascalienne de *l'esprit de finesse* : toutes deux procèdent à partir d'un *grand nombre* de motifs *déliés* qu'il faut voir *d'une seule vue* :

La Démonstration Morale s'extrait d'un amas de divers motifs et d'arguments, dont chacun conclut bien ce qu'elle prétend mais non pas avec évidence et où l'entendement ne voit pas assez clair pour n'en pouvoir pas douter, ni prendre parti, au contraire si la volonté le veut, et si quelque passion l'y incline. Pour former donc cette démonstration; l'entendement prend à toutes mains, et assemble de

²²⁶ CHESNEAU, C. *Le Père Yves de Paris et son temps t.II – L'apologétique*, Paris, Société d'histoire ecclésiastique de la France, 1946, p.40.

²²⁷ SILHON, J. *De l'immortalité de l'âme*, p.188

tous côtés tout ce qui le peut aider à éclaircir le sujet qu'il veut connaître. Il appelle à son secours toute sorte de forces, il combat avec toute sorte d'armes, il fait jouer plusieurs machines différentes, pour parvenir à la victoire, et obtenir l'effet qu'il s'est proposé. Il joint l'une raison à l'autre; il fait soutenir la raison à l'Autorité; il a égard à la bienséance des choses; il considère les suites de l'opinion qu'il veut établir; il pèse les inconvénients de la contraire; il s'agite et se consulte longtemps auparavant que se résoudre.²²⁸

On trouve une définition complémentaire de la démonstration morale dans un texte plus tardif de Silhon intitulé *De la certitude des connaissances humaines* (1661) :

C'est par l'assemblage et la concurrence de plusieurs moyens, qui tous ensemble peuvent conclure quelque chose, que nul d'eux séparément, ni même quelques-uns séparés des autres, et détachés pour le dire ainsi de leur gros, ne sauraient conclure.²²⁹

Faire entrer ce genre d'impression sous l'égide de la démonstration semble supposer un passage d'un ordre à un autre, comme si, l'affirme Strowski, en cumulant des témoignages pour former une certitude, « nous avons vu une somme de points donner une ligne »²³⁰. Elles sont, chez Silhon, telles que c'est seulement à partir d'une vue d'ensemble de l'assemblage et de la concordance de plusieurs indices, qui sont séparément inutiles, qu'elle obtient sa force. Aucune de ces preuves n'est nécessaire et suffisante : c'est en bloc qu'elles obtiennent une valeur. Mais comment alors qualifier ce qui fait la marque d'une telle certitude? La démonstration morale, qui consiste, au contraire de la démonstration physique, à tirer des conclusions certaines à partir d'éléments déliés, ne peut pas avoir l'évidence pour critère. C'est la concordance et le nombre important de ces preuves qui suppléent à leur manque d'évidence. Ainsi, la démonstration morale ne jouit peut-être pas de l'évidence de la démonstration physique, mais ses conclusions n'en sont pas moins certaines pour Silhon : « La Démonstration Morale a autant d'infailibilité et de certitude, quoique non pas autant de clarté et d'évidence que la Physique »²³¹. Mais pour que de telles preuves soient convaincantes, l'esprit doit pour Silhon impérativement se faire une vue totale des raisons convergentes : « Il joint l'une raison à l'autre, il fait soutenir la raison à l'Autorité, il a égard à la bienséance des choses, il considère les suites de l'opinion qu'il veut établir, il pèse les avantages et les inconvénients »²³², et doit prendre son temps pour en juger :

²²⁸ *Ibid.*, p.189-190

²²⁹ SILHON, J. *De la certitude des connaissances humaines*, troisième partie de l'œuvre en trois volumes *Le ministre d'État*, Paris, Arthème Fayard, 2002, p.313

²³⁰ STROWSKI, F. *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle - Pascal et son temps*, t. III, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1908, p.292.

²³¹ SILHON, J. *De l'Immortalité de l'âme*, p.195.

²³² SILHON, J. *De l'Immortalité de l'âme*, p.190.

Le vrai point donc de la Démonstration Morale ne consiste pas au premier examen que fait l'entendement des arguments et des motifs qui concluent quelque chose, ni au premier essai qu'il fait séparément de leur force, mais bien en une réflexion particulière qu'il fait sur toutes ces preuves ramassées en un corps, et en un raisonnement postérieur qu'il tire de tout ce gros en cette sorte.²³³

Ainsi donc, le raisonnement sur les preuves doit être postérieur à l'accumulation des preuves dans la démonstration morale selon Silhon. L'esprit doit accumuler, avec impartialité, tous les indices existants, jusqu'à ce qu'ils forment un corps diversifié, mais important. Ainsi, puisque cette méthode de raisonnement n'est pas progressive, mais plutôt panoramique, il semble que le mode de persuasion qui lui convient ressemble beaucoup aux mécanismes de la coutume, par laquelle l'on sait, sans pouvoir le démontrer, qu'« il sera demain jour et que nous mourrons ». La répétition des preuves de l'apologétique étant nécessaire pour que l'on puisse les avoir toujours présentes à l'esprit en un panorama complet, il semble qu'on puisse facilement mettre la « démonstration morale » de Silhon en parallèle avec le mode d'exposition propre à l'ordre du cœur chez Pascal, et qui est celui de l'apologétique, qui « consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours ». Ce mode d'exposition, que Susini qualifie de « rhétorique de la répétition dans la variation »²³⁴, permet ainsi une réverbération dans l'esprit du lecteur des multiples thèmes qui composent ces preuves et lui « imposer la tension constante du propos vers un même horizon »²³⁵.

5.2.3. Liturgie et « démonstration morale »

Si la répétition est bel et bien le mode de présentation qui convient à ce type de preuves qui ne se conservent pas aisément simultanément à l'esprit, ne serait-ce pas là justement la justification principale pour laquelle Pascal recommande la répétition rituelle des prières chrétiennes pour croire en Dieu? Sellier l'a montré, les éléments de preuves que sont la réalisation des prophéties, les miracles et les figures sont fortement soulignés dans la littérature qui règle, depuis le Moyen-Âge, la prière quotidienne des chrétiens, c'est-à-dire la *Liturgie des Heures*, que Pascal suivait régulièrement depuis sa seconde conversion religieuse²³⁶, en participant aux différents offices religieux : « Il assiste à tout l'office depuis Prime jusqu'à Complies »²³⁷, témoigne sa sœur Jacqueline. Les *Pensées* sont truffées de passages recopiés de mémoire à partir des textes des offices. Ce fait est d'une importance capitale, puisque comme l'affirme Sellier, « l'importance des prophéties et des figures sans l'apologie

²³³ *Ibid.*, p.192

²³⁴ SUSINI, L. *Loc. cit.* (2007), p.164.

²³⁵ *Ibid.*, p.164.

²³⁶ FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.108.

²³⁷ Lettre de Jacqueline à Gilberte, du 25 janvier 1655, citée par SELLIER, P. *Loc. cit.* (1966), p.5.

correspond assez à celle qu'elles ont dans l'Office : nulle part plus que dans le Bréviaire et le Missel n'est soulignée l'harmonie entre les promesses anciennes et leur réalisation en Jésus-Christ »²³⁸. Sellier souligne ainsi que c'est sans doute inspiré par ces lectures que Pascal a été conduit à accorder tant d'importance aux figures bibliques et historiques qui, « tout en gardant leur consistance propre, sont le reflet d'une plus haute réalité à venir »²³⁹. Conformément à un motif augustinien bien célèbre, tout le Premier Testament apparaît pour Pascal comme une figure du Second, et le dévoilement de ces figures constitue la preuve la plus importante de la vérité du christianisme.

Pour Pascal, toutes les prophéties et les miracles de l'Ancien Testament annoncent le Christ: la « manne » tombée du ciel en Ex. 2, 16 renvoie à l'Eucharistie, « Moïse pour un peuple » figure « J.-C. pour tous », le roi David le Messie-Roi, le Temple de Jérusalem le corps du Christ, etc.²⁴⁰ Comment pourrait-on se rendre compte de la présence constante du Christ dans l'histoire autrement qu'en méditant tous les jours les rapprochements qui le montrent? Sellier le défend : « Pour qui voulait découvrir “les ombres” de la “réalité” chrétienne, [...] la structure de l'Office se prêtait admirablement à cette lecture en diptyque : texte (l'ombre) et son répons (la réalité); lecture (ombre) et homélie d'un Père l'expliquant (la réalité) »²⁴¹. Et comment ces faits pourraient-ils convaincre autrement que par cumul? S'il faut prier sans cesse avant même que de croire, selon Pascal, cette dernière donnée nous apparaît cruciale pour notre interprétation. Car si la liturgie occupe une place fondamentale dans les *Pensées* et dans la vie de Pascal, nous pensons que c'est en partie parce que c'est la prière qui constitue le moyen le plus sûr pour méditer les preuves historiques de la vérité du christianisme conçues comme « démonstrations morales » de la vérité du christianisme. Ainsi s'expliquera pourquoi la répétition des prières accroît la certitude de telles preuves, puisqu'une telle attitude automatique exige une forme de mise en retrait de la volonté et de la raison géométrique, exigence aussi fortement soulignée par Silhon, qui y voit une condition *sine qua non* à la certitude morale, qui ne s'obtient pas, comme la certitude physique, par la force des raisonnements, mais par une impression que le cœur tire du gros de ces preuves lorsque libéré du diktat de la structure de raisonnement qu'impose l'esprit.

5.2.4. *Le problème du défaut d'évidence*

Si l'évidence de la démonstration physique fait défaut à la démonstration morale, c'est pour Silhon que la certitude de ce genre de preuve ne se tire pas de l'évidence des principes, puisque les principes

²³⁸ SELLIER, P. *Loc. cit.* (1966), p.97.

²³⁹ *Ibid.*, p.45

²⁴⁰ *Ibid.*, p.45

²⁴¹ *Ibid.*, p.45

sont introuvables et en quantité presque infinie dans ces jugements, considération qui rappelle considérablement la raison pour laquelle les affaires mondaines demandent de la finesse. D'autant plus que ce qui, chez Silhon, permet d'accorder à la conclusion d'un tel raisonnement le caractère de la certitude, est une sorte de sentiment. Pascal affirmera bien à la suite de Silhon que c'est le cœur qui sent la vérité, et non la raison. Raison et cœur, affirme Rabourdin, opposent deux types de certitude : « celle qui se prouve et celle qui s'éprouve »²⁴². Mais comment justifier le bien-fondé des sentiments du cœur? La réponse de Silhon nous paraît tout à fait conforme à la pensée de Pascal, pour qui l'erreur est un résultat de l'orgueil :

[II] n'y a point d'apparence que tant de motifs et d'arguments si différents de nature, et éloignés entre eux de condition, conspirassent à établir une opinion qui fut fausse. Il n'y a point d'apparence que tant de beaux rayons se joignissent de tous côtés pour former une lumière qui menât dans un précipice.²⁴³

Ainsi, on peut affirmer qu'il serait en quelque sorte imprudent, voir *immoral* pour Silhon, d'attribuer au hasard une telle concordance entre une multiplicité d'éléments convergents²⁴⁴. Cette imprudence rappelle un point important que récupère Pascal de la pensée augustinienne : en effet, l'orgueil est chez Pascal la concupiscence suprême, celle au fondement du dérèglement humain depuis la chute et qui, entre autres, est responsable de notre impossibilité à trouver la vérité. Ainsi, « ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur » qui détermine l'esprit à ne pas croire les « preuves de notre religion ». S'il en est ainsi, c'est que l'esprit, résume bien Magnard, « a tendance à introduire prématurément une systématisation sélective et réductrice », lorsqu'elle n'est pas jointe à l'humilité²⁴⁵. La tendance à nier les conclusions tirées de démonstrations morales telles que distinguée par Silhon ne peut-elle pas facilement être interprétée en termes pascalien chez Silhon comme une conséquence de l'orgueil? C'est ce que le passage de Silhon cité précédemment suggère.

Le manque d'évidence, malgré la certitude morale que l'on peut attacher à ce genre de faits, a chez Pascal et Silhon le même effet fâcheux : il fait tomber l'incroyant dans le scepticisme. Cet effet des preuves de la vérité du christianisme répond chez les deux auteurs par un même dessein divin. Étant donné l'obscurité des preuves, l'être humain incliné par sa volonté et ses passions à croire le contraire de ce qu'affirment les preuves de la vérité du christianisme doit d'abord s'humilier. C'est pourquoi la démonstration morale a besoin pour s'achever, chez Silhon et chez Pascal, du concours de la volonté :

²⁴² RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.22.

²⁴³ SILHON, J. *De l'Immortalité de l'âme*, p.192.

²⁴⁴ BLANCHET, L. *Loc. cit.* (partie II) (1919), p.622.

²⁴⁵ MAGNARD, P. *Loc. cit.* (1974), p.112.

La volonté en effet qui a aversion de quelque vérité et peur de la rencontrer, détourne tant qu'elle peut l'Entendement des considérations qui la lui pourraient faire apercevoir, et le contraint de chercher tant de couleurs et d'ajustements à l'opinion contraire, qu'à la longue il lui rend le visage beau et l'opinion agréable.²⁴⁶

Cette idée est quasi identique à cette prochaine de Pascal :

La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir, et ainsi l'esprit marchant d'une pièce avec la volonté s'arrête à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit.

| Laf. 539

La volonté doit donc se faire passive chez Silhon pour que la démonstration morale fasse son effet. Son retrait est nécessaire pour triompher des suggestions de la passion et de l'intérêt qui, dans tous les cas où des vérités ne reposeraient pas sur l'inconcevabilité du contraire, pourraient agir très puissamment sur l'entendement pour l'empêcher de les admettre, et pour l'inciter soit à limiter ses recherches à un nombre insuffisant de concordances, soit à examiner séparément les faits, les témoignages ou les preuves, qui ne gagneraient une valeur probante qu'à être réunis, assemblés et comparés. Chez Pascal, c'est exactement le même motif qui justifie que celui qui est incapable de croire directement en Dieu par la consultation de telles preuves commence par « [diminuer] les passions » ou « abaisser la superbe » : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit; la clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté ». Ainsi Pascal dit-il au libertin : « apprenez au moins que votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, vient de vos passions. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions ». Lacombe le remarque, c'est donc l'ambiguïté des preuves historiques qui justifie un tel recours à la prière : leur certitude « ne s'impose pas nécessairement à tous les esprits, mais seulement à ceux qui sont dans une certaine disposition »²⁴⁷. Mais pourquoi Dieu a-t-il choisi de se dévoiler avec tant d'obscurité? Silhon et Pascal se rejoignent également sur ce point.

| Laf. 418, 234

| Laf. 234

| Laf. 418

Si pour Silhon ces preuves sont suffisamment claires pour « réprimer les athées et mettre dans leur tort ceux qui traitent notre religion d'invention humaine »²⁴⁸, il en est de même chez Pascal, pour qui ces preuves sont quand même assez obscure pour ne pas que la foi soit accessible aux médisants :

Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables.

| Laf. 236

²⁴⁶ SILHON, J. *De l'Immortalité de l'âme*, p.210

²⁴⁷ LACOMBE, R.-E. « Le pari de pascal », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 137, 1947, p.158.

²⁴⁸ SILHON, J. *De l'Immortalité de l'âme*, p.223

Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine et absolument capable de convaincre tous les hommes. Mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là. Et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il a tempéré...

Ainsi donc, puisque les preuves de la vérité du christianisme sont obscures pour condamner les impies, et suffisamment claires pour entrer dans un cœur pur, le célèbre argument du pari, qui se conclue sur l'impossibilité pour celui qui, une fois son intérêt piqué, cherche Dieu mais n'arrive pas à le trouver et à y croire, conduit au « discours de la Machine » dont l'objet est en partie l'abaissement des passions par la soumission extérieure et intérieure, confondues dans la rituelle chrétienne.

Nous pensons ainsi que l'habitude du culte, par la mise en retrait de l'esprit qu'elle implique, permet à l'esprit humain de demeurer passif lors de l'accumulation du nombre important de preuves convergentes de la vérité du christianisme contenu dans les textes liturgiques, et que cette idée pascalienne est fortement inspirée de la nature de la démonstration morale décrite par Silhon. Car cette accumulation de preuve serait inutile à un esprit trop géométrique, puisque de telles preuves ne s'articulent pas entre elles en des raisonnements nécessaires et suffisants. Le relâchement de l'esprit, par la répétition mécanique des prières, est nécessaire par le caractère nombreux et peu convaincant des preuves de la vérité du christianisme contenues dans les Écritures lorsqu'évaluées froidement et séparément les unes des autres. La caractérisation de la démonstration morale de Silhon, semble-t-il, permet d'expliquer les raisons pour lesquelles un tel retrait de l'esprit est nécessaire pour apprécier de genre de preuve : son ordre de démonstration n'étant pas géométrique, mais par recoupement de témoignages, et sa certitude étant morale, c'est-à-dire relevant d'un ordre qui se rapproche du sentiment du cœur en ce sens où la démonstration se sent sans que l'esprit puisse la composer par degrés à partir de principes, il faut, pour en apprécier la force, charger passivement sa mémoire pour voir d'une seule vue le témoignage des textes et de l'histoire quant au fondement surnaturel du christianisme. Ainsi explique-t-on pourquoi Pascal mise sur la parole rituelle pour conduire à la foi.

La répétition mécanique des paroles rituelles permet cette vue d'ensemble nécessaire sans que la volonté, les passions et l'esprit géométrique se mêlent prématurément de juger de la valeur de ces preuves. Car sans doute qu'une fois les passions diminuées et les éléments subtils de preuves rendus présents à l'esprit sur le mode de l'habituel, le cœur endurci par l'orgueil sera-t-il changé en un terreau fertile pouvant accueillir une foi solide, qu'il ne restera qu'à la grâce de Dieu de fournir. Ou si l'on en croit Filleau de la Chaise, peut-être Pascal n'avait-il pour but non pas de « donner la foi aux hommes

[...], mais prouver qu'il n'y avait point de vérité mieux appuyée dans le monde que celle de la religion chrétienne »²⁴⁹. Il est fort probable qu'une telle idée, s'il s'agit bien de celle de Pascal, s'appuie sur le modèle des démonstrations morales décrites par Silhon. Ce faisant, en abordant les preuves de la religion chrétienne sous l'angle du sentiment, « Pascal retrouve les paradoxes du jugement de l'honnête homme, dont la force relève de la sûreté d'un sentiment qui renonce à l'application [...] d'une règle »²⁵⁰.

5.3. Conclusion : Le modèle de la machine d'arithmétique au service de la logique des preuves?

Il nous apparaît important de souligner brièvement, en conclusion de ce chapitre, que la machine arithmétique paraît pouvoir servir de modèle gnoséologique à la démonstration morale. Les principaux traits du mode de persuasion des preuves de la vérité de christianisme peuvent être résumés ainsi : premièrement, elles se fondent sur une vue totale qui nécessite une grande mémoire, intimement liée à la répétition et à l'habitude. Deuxièmement elles nécessitent une sorte de laisser-aller de l'esprit qui accumule les informations passivement, avant qu'il serve d'outil de vérification de ce que le cœur tire du cumul des preuves. Cette perspective, qui donne un rôle crucial à la mémoire, permet d'éclairer le sens d'une préoccupation de Pascal, qui paraît presque banale à première vue : « La mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de la raison », alors que le « Hasard donne les pensées et hasard les ôte »; et Pascal note qu'il n'existe « point d'art pour conserver ». Or, la science de l'habitude et de la répétition n'a-t-elle pas justement pour but de jouer ce rôle? Et la machine arithmétique ne peut-elle pas fournir un vocabulaire à ce mode d'acquisition de connaissances? Alors qu'on trouve chez Magnard et chez Nagase des développements importants sur l'analogie qui existe, chez Descartes, entre le force du mouvement que décompose et perpétue pour le mieux toute machine ordinaire, et la perpétuation de l'évidence au cours du raisonnement permise par la règle du dénombrement²⁵¹, Desgrippes remarquait bien à propos qu'aucune des machines de Descartes ne donnait cependant un équivalent de la mémoire²⁵². N'en est-il pas tout autrement de la machine arithmétique, et ce modèle ne peut-il pas servir en ce sens de modèle gnoséologique fécond expliquant le mouvement de l'esprit qui s'abêtit au cours des prières? Cette dimension interprétative a notamment été explorée dans un texte du Père Marie-André Dieux de l'Oratoire intitulé, *Pascal mis au*

| Laf. 651

| Laf. 542

²⁴⁹ FILLEAU DE LA CHAISE, N. *Discours sur les Pensées de Pascal* (1672), cité dans MAGNARD, P. *Loc. cit.* (1974), p.108.

²⁵⁰ FRIGO, A. *Op. cit.* (2015), p.49.

²⁵¹ MAGNARD, P. *Loc. cit.* (1974), p.114-116; NAGASE, H. « La machine arithmétique et les "ordres" pascaliens », *Dix-septième siècle*, (n° 261), 2013, p.689

²⁵² DESGRIPPES, G. *Loc. cit.* (1935), p.118.

service de ceux qui cherchent (1927)²⁵³, presque introuvable aujourd'hui, et a été depuis popularisée par Magnard, Ferreyrolles, Carraud, et très récemment, par Nagase. Cette voie est intéressante, car du simple fait qu'il s'agit d'une machine qui enregistre une diversité d'informations, en fait la somme et l'interprète, il s'agit déjà d'une machine qui imite en quelque sorte le mode passif de celui qui consulte les preuves de la religion chrétienne sous le mode de la prière. Ce faisant, pour Magnard, la signification du « discours de la Machine » consiste en ce que l'être total qu'est l'être humain semble se rendre semblable aux rouages de la machine arithmétique lorsqu'il s'abêtit : « [sa raison] enregistre, [sa coutume] thésaurise, [et son cœur] interprète »²⁵⁴. L'analogie entre la machine arithmétique et la structure de l'apologétique pascalienne est si importante que Carraud va jusqu'à prendre cette hypothèse pour seule crédible, en affirmant que « l'automate, chez Pascal, ne doit pas être comparé aux machines cartésiennes, mais à la machine arithmétique »²⁵⁵. Ce renvoi à la machine arithmétique nous apparaît crédible dans le contexte qui était celui de Pascal, sa Pascaline l'ayant rendu très populaire. La Pascaline a eu un très grand écho de son vivant : on dira du scientifique qu'il a « [réduit] en machine une science qui existe toute entière dans l'entendement »²⁵⁶ ou encore qu'« il semblait animer le cuivre et donner de l'esprit à l'airain »²⁵⁷.

Ce modèle permet également de donner du sens à l'expression *s'abêtir*, puisque si un poète comme Charles de Vion d'Alibray fait un motif de gloire qu'« il ne faut pour cet art ni raison ni mémoire »²⁵⁸, tous n'ont pas vu cette invention d'un si bon œil : comme le souligne Nagase, on trouve dans le livre *l'Arithmétique* (1653) du Père François une dénonciation du caractère abrutissant de la machine arithmétique, qui comporte le risque de conduire à une ignorance de l'arithmétique²⁵⁹. Il n'est pas abusif d'affirmer que la machine arithmétique comporte un certain risque de *rendre bête*, du moins, qu'il s'agit d'une crainte fondée, puisque sa fonction est précisément de se substituer à l'effort intellectuel. En effet, Pascal présente sa machine comme une solution qui vient en secours à la *longueur* et à la *difficulté* des opérations du calcul ordinaire. Sa machine rend le calcul « plus prompt et plus facile »²⁶⁰, voire, « sans peine quelconque »²⁶¹, par un mouvement « simple, facile, commode et prompt

²⁵³ FILLEAU DE LA CHAISE, N. *Discours sur les Pensées de Pascal*, cité dans MAGNARD, P. *Op. cit.* (1974), p.111.

²⁵⁴ MAGNARD, P. *Loc. cit.* (1974), p.116.

²⁵⁵ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.250.

²⁵⁶ CHATEAUBRIAND, F. *Génie du christianisme*, III, Paris, Furne et Cie, 1840, p.307.

²⁵⁷ FONTAINE, N. *Mémoires*, dans PASCAL, B. *Entretien avec M. de Saci*, OC., p.292.

²⁵⁸ D'ALIBRAY, C. « Sur son instrument pour l'arithmétique ».

²⁵⁹ NAGASE, H. *Loc. cit.* (2013), p.690.

²⁶⁰ PASCAL, B. *Lettre dédicatoire à Monseigneur le Chancelier*, OC., p.188.

²⁶¹ PASCAL, B. *AVIS nécessaire à ceux qui auront curiosité de voir la machine arithmétique, et de s'en servir*, OC., p.188.

à l'exécution »²⁶², qui n'enlève rien à l'*assurance* du calcul de sa machine. Ce caractère entretient un rapport important avec l'automate, dont la fonction dans le cadre de l'apologétique est d'« acquérir une créance plus facile », « sans violence, sans art, sans argument ». La machine d'arithmétique peut tout à fait être dite « automate » au sens où ses opérations n'exigent aucun concours de l'*intelligence* humaine. En effet, si la main de l'opérateur doit mettre la machine en mouvement, en tournant les cadrans dans le sens des aiguilles d'une montre, toutes les opérations *intelligentes* du calcul sont confiées au mécanisme de la machine, qui se suffisent à eux-mêmes. La retenue et l'emprunt des nombres sont un artifice insensible qui ressemble à la pensée, à la différence qu'elle est dépourvue de la volonté qui plie la réalité à ses désirs. Mais puisque la machine « imite notre méthode vulgaire d'écrire », elle constitue une sorte de *mémoire*, et cette imitation suffit à produire une réponse lisible, sujette à interprétation, sans que la volonté n'ait eu à y mettre du sien. La machine arithmétique, qui peut « faire toutes sortes d'opérations d'arithmétique par un mouvement réglé sans plume ni jetons »²⁶³ se substitue ainsi à l'intelligence et est un véritable automate intellectuel. Et l'analogie peut aller très loin : par exemple, Ferreyrolles va jusqu'à noter que les avantages concrets de la machine arithmétique ressemblent fortement aux « critères qui servent chez saint Thomas à décrire les marques de l'habitude : à la *facultas* elle confère *facilitas* et permet d'opérer *firmiter* (avec assurance), *expedite* (promptement) et *delectabiliter* (avec plaisir) »²⁶⁴. Autre exemple, Nagase et Carraud font remarquer tous deux que les vertus énumérées de la *Pascaline* concernent toutes l'*extérieur* de la machine, quoiqu'il en soit de la complexité intime de sa composition intérieure : comme l'abêtissement, « la machine pascalienne n'a pas besoin d'explication mécanique. Peu importe qu'elle soit composée de roues, de cadrans, de crans, et peu importent leurs mouvements complexes »²⁶⁵. Elle constitue ainsi un exemple parfait de machine qu'il serait ridicule, incertain et pénible de décrire jusqu'au détail. Le plus important, c'est qu'il s'agit d'un moyen efficace.

Pour toutes ces raisons, que nous n'avons fait qu'esquisser en conclusion, il nous apparaît clair que le mode d'entente spécifique des démonstrations morales (la prière) est tout à fait susceptible de coller d'un point de vue gnoséologique avec le vocabulaire de la Machine/automate/bête, en un sens qui coïncident parfaitement avec les qualités répétitives, spontanées et insensibles que nous avons longuement soulignées au sujet de cette Machine/automate de l'abêtissement dans les chapitres

²⁶² *Ibid.*, p.189.

²⁶³ PASCAL, B. *Lettre dédicatoire à Monseigneur le Chancelier, OC.*, p.187.

²⁶⁴ FERREYROLLES, G. *Loc. cit.* (1995), p.68; THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q.49-60, éditions du Cerf, 1953, vol 19, p.382-388.

²⁶⁵ CARRAUD, V. *Loc. cit.* (1992), p.250, note 2; NAGASE, H. *Loc. cit.* (2013), p.685.

précédents. Cette interprétation a ainsi l'avantage de fournir un exemple très précis de machine et dont l'usage conduit à une forme d'abêtissement, en un sens gnoséologique tout à fait conciliable avec ce que nous en avons dit d'un point de vue psycho-physiologique et d'un point de vue moral.

CONCLUSION

Abêtir : unité du multiple et génie pascalien

L'analyse préliminaire a permise d'inférer que d'un point de vue strictement formel, « s'abêtir » constitue le seul remède humain à l'incroyance, et renvoie à la préparation des habitudes en vue de la foi qui est divine. Nous avons aussi montré que cette préparation était censée constituer une pièce maîtresse de l'apologie pascalienne. En deuxième partie, nous avons suggéré que le vocabulaire de la Machine/automate/bête est susceptible d'éclaircir sous trois facettes distinctes la fonction de la répétition des gestes et des paroles liés au culte. Selon que l'on se positionne sur le problème de la conversion religieuse dans une perspective *psycho-physiologique*, *morale* ou *gnoséologique*, le terme abêtir apparaît susceptible de renvoyer à trois images différentes de la Machine, de l'automate et de la bête. Ainsi peut-elle renvoyer simultanément 1) à l'acquisition d'habitudes corporelles et intellectuelles qui conduisent à la foi; 2) au renforcement de la vertu d'humilité contre l'orgueil hérité du péché originel; 3) à l'acquisition passive d'une panoplie de connaissances factuelles tirées des Écritures et de l'histoire, nécessaires à une conversion par les preuves de la vérité du christianisme. Le mystérieux vocabulaire pascalien prend ainsi tantôt pour modèle la bête comme être marqué par la répétitivité, tantôt la bassesse de cette répétition qui se joint à une forme presque chrétienne d'humilité, et tantôt par l'irréflexion dont l'incroyant doit faire preuve pour croire par les preuves, au risque de se sentir bête. À ces trois modèles de la bête apparaît correspondre une référence différente de la « Machine » (synonyme de l'« automate »), qui désigne tantôt cette même répétitivité, tantôt l'insensibilité et le désintérêt machinal avec lequel les gestes et les prières sont répétés, tantôt un mode bien précis d'acquisition de connaissance renvoyant à la façon dont la machine arithmétique parvient sans la raison à tirer des raisonnements. Ces trois perspectives, qui apparaissent ainsi comme complémentaires, mais irréductibles l'une à l'autre, peuvent être pensées dans leur unité générale, comme un triptyque, en se rapportant simplement au fait d'être « moyens humains de croire », par lesquels l'on parvient, avec peu de forces, à des effets qui nous dépassent radicalement, de véritables *machines*, entendues au sens le plus ordinaire : des moyens détournés d'accroître les forces humaines. La répétition des gestes du culte est, généralement, et comme toute « Machine », le produit humain qui nous entraîne au-delà de nos propres capacités²⁶⁶.

Les « trois moyens humains de croire : la raison, la coutume, l'inspiration » distingués par Pascal apparaissent chacun entretenir avec l'abêtissement un lien étroit d'un point de vue que nous qualifions

²⁶⁶ RABOURDIN, D. *Loc. cit.* (2013), p.83.

d'analytique. Les trois moyens peuvent justifier une tripartition des perspectives sur l'abêtissement. « Ouvrir son esprit aux preuves » apparaît renvoyer précisément à l'abêtissement au sens gnoséologique, « s'y confirmer par la coutume » renvoyer précisément à l'abêtissement au sens psycho-physiologique, où les habitudes jouent un tel rôle de confirmation (persuasion par sentiment), et « s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet » renvoyer précisément à l'abêtissement au sens moral. Ces trois moyens de croire apparaissent également entretenir un rapport étroit avec le « discours de la Machine », qui apparaît faire l'objet d'un commencement de distinction thématique dans le fragment le plus développé de la liasse « Ordre » : est-il possible en effet que la lettre qui doit venir « Après la lettre qu'on doit chercher », qui est « le discours de la Machine » distingue de façon analytique le fait « d'ôter les obstacles », « de préparer la Machine » et « de chercher par raison »? Chacune de ces expressions courtes trouve à la fois dans un moyen de croire et dans une dimension de l'abêtissement un rapport de convenance plus particulier. Ainsi, « ôter les obstacles » renverrais plus précisément au combat contre les passions que signifie moralement l'abêtissement, « préparer la machine » renverrais plus précisément à la dimension psycho-physiologique de cette préparation à la foi, et « chercher par raison » renverrait plus précisément à la dimension gnoséologique qui accompagne cette démarche de répétition du culte.

Ainsi serions-nous tentés de suggérer que les fragments Laf. 11 et Laf. 808, qui constituent tous deux des développements analytiques du « discours de la Machine », sont antérieurs au texte du pari qui parvient, par un suprême effort de génie, à trouver une expression unique désignant simultanément les trois moyens de croire. *Abêtir* constitue une image synthétique des trois moyens de croire, ainsi que des trois formulations cryptiques du « discours de la Machine ». La répétition des gestes et des paroles du culte donne une direction chrétienne aux automatismes humains (correspondance avec « préparer la Machine » et au moyen de croire « par la coutume »), tout en initiant l'incroyant à l'humilité (correspondance avec l'étape d'« ôter les obstacles » et au moyen de croire « s'offrir par les humiliations aux inspirations ») et donne le bagage religieux nécessaire à l'entente des preuves historiques de la vérité du christianisme (correspondance avec l'étape de « chercher par raison » et au moyen de croire « ouvrir son esprit aux preuves »). Ce rapport qu'on pourrait qualifier de *symétrie en trois dimensions* nous permet d'établir un principe que nous n'avons pas vu jusqu'ici avancé dans les études pascaliennes : *tout moyen de croire humain comporte un abêtissement*. Ainsi peut-on penser les trois significations du terme abêtir de façon analytique et de façon synthétique, préservant l'unicité de son expression symbolique.

Le choix du verbe abêtir, de même que celui de Machine, en enveloppant cette multiplicité de signification dans une unité, constitue un éclair de génie, une véritable hypotypose des trois moyens de croire. Comme l'*idée esthétique* que Kant oppose à l'*idée de la raison*, l'image de la bête de l'abêtissement pascalien apparaît impossible à déduire simplement à partir d'une seule conception des bêtes : il s'agit plutôt d'« une représentation de l'imagination, associée à un concept donné, qui, dans le libre usage de celle-ci, est liée à une telle diversité de représentations partielles que nulle expression désignant un concept déterminé ne peut être trouvée pour elle, et qui en ce sens permet de penser, par rapport à un concept, une vaste dimension supplémentaire d'indicible dont le sentiment anime le pouvoir de connaître et vient introduire de l'esprit dans la simple lettre du langage »²⁶⁷. Qu'une notion si centrale à l'apologie du christianisme n'ait laissé que si peu d'indices permettant d'en interpréter la signification clairement fait signe en cette direction : impossible de retracer par une seule voie le fil conducteur qui a pu conduire à la formulation d'une d'idée née dans l'esprit d'un auteur inspiré et qui, par définition, n'est pas lui-même en pleine disposition des règles qui président à sa création. Ce que nous avons désigné sous les termes de dimensions *psycho-physiologique*, *morale* et *gnoséologique* renvoie en ce sens à trois « attributs » que le terme « abêtir » est susceptible d'exprimer dans une unité un « jeu fugace de l'imagination [...] synthétis[é] dans un concept qui se peut communiquer sans la contrainte des règles (un concept qui, précisément pour cette raison, est original [...]) »²⁶⁸. La « Machine » et « abêtir », loin de devoir être rapportés à une seule signification pour être appréciés comme pièce précisément définie d'un grand système, occupent plutôt un espace mitigé, incompréhensible, au carrefour de plusieurs ordres, mais permettant un retour fréquent, par eux, aux mêmes thèmes sous des jours différents. Telle exhortation à la digression rappelle que toute préoccupation relative aux difficultés de croire ramène malgré tout chez Pascal à cette idée unique, qui est qu'une conversion n'est possible, et c'est là tout le pari, qu'en acceptant de participer au mystère de l'Église, qui fait entrer les fidèles dans la dynamique du salut dans une forme ou une autre d'*abêtissement*, que seule la grâce est susceptible d'achever.

²⁶⁷ KANT, E. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995, p.303.

²⁶⁸ *Ibid.* p.304

Sources documentaires

Auteurs classiques

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- ARISTOTE. *Seconds analytiques*, trad. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 2005.
- ARNAULD, A. & P. NICOLE. *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992.
- AUGUSTIN. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, dans Œuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, t. 10, Paris : Desclée de Brouwer et Cie, 1952.
- AUGUSTIN. *De dono perseverantiae*, dans Œuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, t. 20, Paris : Desclée de Brouwer et Cie, 1952.
- BAILLET, A. *La Vie de Monsieur Descartes* (2 vol.), Paris, Horthemels, 1691.
- CHATEAUBRIAND, F. *Génie du christianisme*, Paris, Furne et C^{ie}, 1840.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vol., nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques*, édition Alquié, 3 tomes, Paris, Garnier, 1963.
- FONTAINE, N. *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736.
- KANT, E. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- LOYOLA, I. *Exercices spirituels*, Paris, Payot & Rivages, 2014.
- PASCAL, B. *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets – Étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes*, par J.-R. Armogathe, & D. Blot, Paris, 2011.
- PASCAL, B. *Pensées et opuscules*, par L. Brunschvicg, Paris, éd. minor, 1904.
- PASCAL, B. Édition en ligne des *Pensées* par D. Descotes, URL : <http://www.penseesdepascal.fr>.
- PASCAL, B. *Pensées*, édition E. Havet, Paris, Ch. Delagrave, 1885.
- PASCAL, B. *Les Provinciales*, édition M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1987.
- PASCAL, B. *Œuvres complètes*, édition J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, quatre volumes parus à ce jour, 1964-1992.
- PASCAL, B. *Œuvres complètes*, présentations et notes de L. Lafuma, Paris, l'Intégrale (Seuil), 1963.
- PASCAL, B. *Pensées*, édition P. Sellier, Paris, Bordas, 1991.
- PASCAL, B. *Pensées*, édition M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1977.
- PLATON, *Ménon*, trad. É. Chambry, Paris, Garnier, 1967.
- SILHON, J. *De l'immortalité de l'âme*, Paris, Billaine, 1634.
- SILHON, J. *De la certitude des connaissances humaines*, par C. Nadeau, Paris, Arthème Fayard, 2002.

Littérature secondaire

- ARON, R. « Note sur le pari de Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 33, No. 1 (janv. à mars 1926), p.85-91.
- BLAKE, R. M. “The Rôle of Experience in Descartes’ Theory of Method (I)”, *The Philosophical Review*, Vol. 38, No. 2 (Mar., 1929), p.125-143.
- BLANCHET L. « L’attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal », *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, p.477-516 (partie I) et p.617-647(partie II).
- BLONDEL, M. « Le jansénisme et l’anti-jansénisme de Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXX (no2, 1923), p.129-163.
- BOUCHILLOUX, H. « Apologie et théologie dans les Pensées de Pascal », *Revue philosophique*, no1, janvier-mars, 2002, p.3-19.
- CAHNÉ, P.-A. *Le risque de l’espérance*, Paris, Fayard Mame, 1981.
- CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, PUF, 1955.
- CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- CHESNEAU, C. *Le Père Yves de Paris et son temps t.II – L’apologétique*, Paris, Société d’histoire ecclésiastique de la France, 1946.
- CLARKE, D. M. “The Concept of Experience in Descartes’ Theory of Knowledge”, *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H.1, 1976, p.18-39.
- COUSIN, V. « Rapport à l’Académie française sur la nécessité d’une nouvelle édition des Pensées de Pascal » (Cinquième article), *Journal des savants*, Paris, 1842.
- DELEHANTY, A.T. *Literary Knowing in Neoclassical France : From Poetics to Aesthetics*, Lewisburg, PA, Bucknell University Press, 2013.
- DESGRIPPES, G. *Études sur Pascal. De l’automatisme à la foi*, Paris, Téqui, 1935.
- ERNST, P. *Approches pascaliennes – L’unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrées*, Gembloux : Éditions J. Duculot, 1970.
- FERREYROLLES, G. *Les Reines du monde – l’imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995.
- FRANCIS, R. *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942*, Paris, Nizet, 1959.
- FRIGO, A. *L’évidence du Dieu caché : Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015.
- GARBER, D. « Descartes and Method in 1637 », *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Volume Two : Symposia and Invited Papers, 1988.
- GILSON, É. « Le sens du terme “abêtir” chez Blaise Pascal », *Les idées et les lettres*, Paris : Vrin, 1932.
- GOLDMANN, L. *Le dieu caché – Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959.

- GONTIER, T. *De l'homme à l'animal – Paradoxes sur la nature des animaux : Montaigne et Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998.
- GOUHIER, H. *Blaise Pascal. Commentaires*. Paris, Vrin, 1984.
- GRONDIN, J. *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- GUSTASON, W. "Pascal's wager and competing faiths", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44, (1998), p.31–39.
- HACKING, I. "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 9, No. 2 (Apr., 1972), p.186-192.
- HACKING, I. *L'émergence de la probabilité*, Paris, Seuil, 2002.
- HÁJEK, A. "Objecting Vaguely to Pascal's Wager", *Philosophical Studies*, 98(1), (2000), p.1-16.
- HOMBERT, P.-M. *Gloria gratiae*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- JABALLAH, H. B. « Descartes copernicien ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no 3, 1997, p.617-638.
- JOVY, E. « L'histoire du brochet et de la grenouille de Liancourt », *Études pascalienne*, t. IV, Paris, Vrin, 1928.
- JOVY, E. « Un excitateur de la pensée pascalienne – Pascal et Silhon », *Études pascaliennes*, t. II, Paris, Vrin, 1927.
- JOVY, E. *Pascal et saint Ignace*, Paris, Champion, 1923.
- LACHELIER, J. « Notes sur le pari de Pascal », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 51 (janv. à juin 1901), p. 625-639.
- LACOMBE, R.-E. « Le pari de pascal », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 137, 1947.
- LAFUMA, L. « La source du Discours sur les Pensées de Filleau de la Chaise », *Recherches pascaliennes*, 1949.
- LAPORTE, J. « Le cœur et la raison selon Pascal » (troisième partie), *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 103 (janvier à juin 1927).
- LAPORTE, J. *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris, 1950.
- LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, collection « philosophie d'aujourd'hui », 1993.
- LE GUERN, M. *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971.
- MAGNARD, P. « Le discours de la machine », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1974), p.108-117.
- MAGNARD, P. *Le vocabulaire de Pascal*, Paris, Ellipses, 2001.
- MAIRE, A. *Essai sur la psychologie de Pascal*, Paris, 1922.
- MANDOUZE, A. *Saint Augustin – l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris : Études augustiniennes, 1968.

- MARION, J.-L. *Sur le prisme métaphysique chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- MCKENNA, A. « Filleau de la Chaise et la réception des Pensées », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, volume 40, Numéro 1, 1988, p.297-314.
- MCKENNA, A. « Les Pensées de Pascal dans les manuscrits clandestins du XVIIIe siècle », dans Bloch, O. *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982.
- MCKENNA, A. « Pascal et le corps humain », *XVIIe siècle*, no177, octobre-décembre 1992.
- MESNARD, J. « Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées », *Pascal : thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, p.29-55.
- MESNARD, J. *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES-CDU, 1993, p.313.
- MIEL, J. « L'inconscient dans les Pensées de Pascal » *Pascal, thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, p.105-113.
- NAGASE, H. « La machine arithmétique et les "ordres" pascaliens », *Dix-septième siècle*, (n° 261), 2013, p.677-694.
- NATAN, S. « Le pari de Pascal et ses ambiguïtés », *Symposium* 62, no3, 2008, p.159-174.
- PUGH, A. « La disposition des matières », *Pascal, thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, p.9-27.
- RABOURDIN, D. *Pascal : foi et conversion – la « Machine » des Pensées et le projet apologétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- REGUIG, D. « Le langage dans l'augustinisme : de la distinction à la hiérarchie entre les créatures », publication de l'École thématique de l'U.M.R. 5037, « L'animal au croisement de la philosophie, de la littérature, des arts et des sciences à l'âge classique (XVIe-XVIIe siècle) », 12 octobre 2010, E.N.S. de Lyon, [URL : <http://ecole-thema.ens-lyon.fr/spip.php?article59&contenu=resume#onglet-resume>].
- RODIS-LEWIS, G. « Les trois concupiscences », *Textes du tricentenaire*, Paris, Fayard, 1963, p.81-92.
- RODIS-LEWIS, G. « Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal », dans Dijksterhuis, E. J., (dir.), *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p.131-182.
- SAKA, P. « Pascal's Wager and the Many Gods Objection », *Religious Studies*, Vol. 37, No. 3 (Sep., 2001), p. 321-341).
- SANHUEZA, G. *La pensée biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique*, Paris, Harmattan, 1997.
- SELLIER, P. *Pascal et la liturgie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- SELLIER, P. *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970.
- SHIOKAWA, T. « De fides ex auditu à Justus ex fide vivit – Foi et preuves dans l'apologétique pascalienne », *Entre foi et raison : l'autorité – Études pascaliennes*, Paris, Éditions Champion, 2012.
- STROWSKI, F. *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle - Pascal et son temps*, t. III, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1908.

SUSINI, L. *Pensées de Pascal*, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

THIROUIN, L. « Le défaut d'une droite méthode », *Littératures classiques*, no 20, janvier 1994, p.7-21.

THIROUIN, L. *Le hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.

TOURNEUR, Z. « Le massacre des Pensées de Pascal », *Mercur de France*, 249, 15 janvier 1934, p.285-301.

Dictionnaires

FURETIÈRE, A. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

