

Vlad Alexandrescu

# Le paradoxe chez Blaise Pascal

Préface de  
Oswald Ducrot



Peter Lang

---

*Sciences pour la communication*



# **Le paradoxe chez Blaise Pascal**





## ***Sciences pour la communication***

**49**

### **Comité de lecture**

J.-P. Bronckart, Université de Genève  
J. Cheshire, Université de Londres  
J.-P. Desclès, Université Paris X  
C. Fuchs, Paris  
J.-C. Gardin, CNRS, Paris  
G. Lüdi, Université de Bâle  
I. Mel'Čuk, Montréal  
H. Parret, Université de Louvain  
J. Rouault, Université Stendhal (Grenoble III)  
E. Roulet, Université de Genève  
S.K. Shaumyan, New Haven

Collection publiée sous la direction de  
Alain Berrendonner, Denis Miéville et Danielle Dubois



Rebus in aduersis superata sorte CORONOR:  
Sic Sapiens patiens sub cruce laetus ouat.

Vlad Alexandrescu

# **Le paradoxe chez Blaise Pascal**

Préface de  
Oswald Ducrot



**Peter Lang**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Alexandrescu, Vlad:**

Le paradoxe chez Blaise Pascal / Vlad Alexandrescu.

Préf. de Oswald Ducrot - Bern; Berlin; Frankfurt/M.;

New York; Paris; Wien: Lang, 1997

(Sciences pour la communication; 49)

ISBN 3-906754-72-3

NE: GT

**Frontispice:**

Gabriel Rollenhagen (1583-1619)

*Superata cruce coronor*, emblème tiré du volume

*Nucleus emblematum*, Arnheim, 1611, n° 47

© Peter Lang S.A.

Editions scientifiques européennes

Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, 1997

Couverture: Gilbert Ummel - CH-2000 Neuchâtel

Tous droits réservés.

Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé,  
notamment par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte, offset, etc.

Imprimé en Allemagne

## *Remerciements*

Il me serait impossible de dire tout ce que je dois à M. Oswald Ducrot, directeur de la thèse de doctorat se trouvant à la base de ce livre et créateur discret de quelques-unes des idées qui s'y trouvent. Après m'avoir accueilli, en 1990, au sein de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, et accepté, sur un rendez-vous des plus informels, que je prépare un D.E.A. sous sa responsabilité, il n'a jamais cessé, tant par son enseignement public que par les entretiens personnels qu'il m'a accordés tout au long de ces années, de m'inspirer la passion d'une recherche exemplaire. Ma dette intellectuelle envers lui est de celles qui durent toute une vie ; s'y ajoute un modèle moral que je n'oublierai pas.

M. Michel Le Guern a accepté de lire des fragments de mon travail et m'a fait part de ses remarques. M. Laurent Thirouin n'a pas laissé sans réponse, pour mon profit et réconfort, un courrier dans lequel je lui soumettais des résultats encore provisoires. Mme Anca Măgureanu a bien voulu écouter un exposé oral du *chapitre V*, et m'a suggéré des compléments aux considérations théoriques qui y sont exposées. Mme Irina Bădescu m'a donné de précieux conseils méthodologiques et s'est portée garante auprès de l'Université de Bucarest du succès de mon entreprise.

MM. Michel Le Guern et Jean-Claude Coquet n'ont pas hésité à prendre sur eux de faire les rapports préliminaires de cette thèse.

Ștefan Vianu en a patiemment suivi l'élaboration et a consenti à se perdre, plus d'une fois, avec moi, dans les méandres de la pensée sceptique. Ses indications de philosophie générale m'ont été utiles durant tout mon travail.

Adrian Vasiliu m'a donné des avis fort desquels j'ai pu mener à bien le traitement informatique de mon texte.

Constantin Zaharia m'a prêté son concours pour la rédaction de l'*index*.

M. Horia Lazăr a eu la prévenance de lire le texte définitif de ce volume et d'en relever quelques erreurs.

Oana Alexandrescu n'a cessé de m'encourager par sa présence, son attention et ses remarques critiques.

Parents, amis roumains et français, collègues ont formé à mon intention des vœux de réussite.

Je souhaite ici les remercier tous : puissent-ils se réjouir avec moi du résultat de mon travail.

La réalisation de cette thèse a été possible grâce à une bourse du Gouvernement Français. Pour la révision du texte en vue de la publication j'ai bénéficié de l'appui logistique du *New Europe College* de Bucarest. J'exprime ici toute ma gratitude pour les conditions de travail qui ont été ainsi mises à ma disposition.

# TABLE DES MATIERES

<b>Remerciements</b>	V
<b>Table des matières</b>	VII
<b>Préface</b> de Oswald Ducrot	XIII
<b>Avant-propos</b>	I
<b>Introduction</b>	II
0.1. Pyrrhon	12
0.2. Le paradoxe — constat et programme	15
0.3. Principe de non-contradiction et ontologie	16
0.4. Position de Sextus Empiricus	19
0.5. L'aporie du doute	23
0.6. Critère du scepticisme	25

# **Première partie : le modèle**

## **CHAPITRE I**

### ***Le paradoxe sceptique : un exemple à l'âge classique***

31

## **CHAPITRE II**

### ***Le doute de Montaigne***

37

2.1. Scepticisme et justification du scepticisme

37

2.2. L'aporie du doute

42

## **CHAPITRE III**

### ***Le doute de Descartes***

49

3.1. Solution chez Descartes de l'aporie du doute

49

3.2. Position de Descartes face à l'aporie du doute

52

## **CHAPITRE IV**

### ***Le paradoxe dogmatique : un exemple***

59

## CHAPITRE V

<b><i>Définitions et modèles</i></b>	69
5.1. Les deux paradoxes	69
5.2.1. Attitude, intention, énonciation : première description	71
5.2.2. Compatibilités et stratégies discursives	73
5.2.3. L'aporie du doute	77
5.2.4. Formes négatives	79
5.3. Énonciation et modalités : seconde description	81
5.4.1. Énonciation et énonciateurs : troisième description	87
5.4.2. Le sujet parlant	94
5.4.3. Typologie	95
5.5. En guise de conclusion	100

## ***Seconde partie : Pascal***

<b><i>Avertissement</i></b>	103
-----------------------------	-----

## CHAPITRE VI

<b><i>L'impossible paradoxe dogmatique</i></b>	105
6.1. Avant-propos	105
6.2. Nécessité du paradoxe dogmatique	106
6.2.1. Les <i>Réflexions sur la géométrie en général</i> , un traité d'analyse ?	107

6.2.2.	Les <i>Réflexions sur la géométrie en général</i> et les <i>Réponses</i> de Descartes	112
6.3.	Construction du paradoxe dogmatique : assises méthodologiques	117
6.3.1.	Les mots primitifs	118
6.3.2.	Les définitions de nom	122
6.3.3.	Le principe du tiers exclu	125
6.4.	Difficultés du paradoxe dogmatique	127
6.5.	Échec du paradoxe dogmatique	129
6.6.	<i>De l'art de persuader</i> , une annexe des <i>Réflexions</i> ?	133
6.7.	Conclusion	142

## CHAPITRE VII

	<b><i>Épictète et Montaigne : les deux tentations</i></b>	145
7.1.	Avant-propos	145
7.2.	Paradoxes et prédicats	149
7.3.	Épictète ou le paradoxe dogmatique	151
7.4.	Montaigne ou le paradoxe sceptique	154
7.5.	Le faible <i>et</i> le fort : la grâce	159
7.6.	Les lectures philosophiques	165

## CHAPITRE VIII

	<b><i>La grâce comme paradigme de la vérité</i></b>	169
8.1.	Les pouvoirs de l'homme	173
8.2.	Fonction apologétique et fonction heuristique	177

8.3.	Décrire le concept de grâce	179
8.4.	Vers un modèle intégrateur	187
8.5.	Retour aux deux premiers modèles : polyphonie	189

## CHAPITRE IX

### ***Le paradoxe pascalien*** 193

9.1.	Anthropologie et vérité au point de vue pascalien	193
9.2.	Vers une description polyphonique	202
9.3.	<i>Après tout</i> , le paradoxe sceptique	213
9.4.	Assomption du scepticisme et constitution d'une recherche	218

### ***Conclusions*** 225

### ***Tableaux***

Tableau A.	Valeurs modales utilisées	233
Tableau B.	Types d'énonciation des paradoxes	234
Tableau C.	Variation des paradoxes selon l'intention et le mode d'énonciation	235

### ***Bibliographie*** 237

12.1.	Oeuvres de Pascal	237
12.2.	Autres sources premières	238
12.3.	Références critiques	242
12.3.1.	Travaux concernant les oeuvres de Pascal	242

12.3.2. Travaux généraux	248
--------------------------	-----

<b><i>Index locorum</i></b>	257
-----------------------------	-----

<b><i>Index nominum</i></b>	259
-----------------------------	-----

# Préface

Oswald Ducrot

Depuis l'ouvrage de Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, nous savions la provocation ressentie, à l'époque où se formait le rationalisme, à la lecture des *Essais*. Plus généralement, nous savions que le débat avec le scepticisme a été une des grandes affaires du 17ème siècle occidental. Descartes a enfermé le scepticisme dans cette sorte de prison dorée que constitue la première des *Méditations*, puis il a essayé de le surmonter en découvrant dans l'exercice même du doute une certitude première sur laquelle on peut fonder une science qui ne laisse plus de place au doute. Pascal, pour sa part, n'a nul espoir de se débarrasser du scepticisme, mais il l'intègre dans une vision d'un autre ordre, c'est-à-dire dans une conception théologique de la condition humaine, dont l'inquiétude sceptique est un moment essentiel (à condition qu'elle ait la bonne grâce de se reconnaître comme une inquiétude, et non l'impudeur de se déclarer « *mol oreiller* »). C'est tout autre chose que propose Vlad Alexandrescu : il s'agit, pas seulement, mais largement, d'un « Pascal, lecteur de Montaigne et de Descartes ». Ce sur quoi réfléchit Pascal, ce sur quoi il construit son anthropologie religieuse, c'est, selon Alexandrescu, quelque chose qui est commun à Descartes et à Montaigne : dans les deux oeuvres on rencontre à une place centrale, et même si elle est traitée de façon bien différente, la notion générale de paradoxe.

On ne s'étonnera donc pas que la première partie de l'ouvrage d'Alexandrescu soit consacrée à l'idée de paradoxe, dont il fait une étude générale, et passionnante. Si l'on consulte un dictionnaire, on trouvera pour le mot, deux acceptions principales. L'une, conforme à l'étymologie, est celle d'opinion contraire aux croyances communes. L'autre, étymologiquement moins fondée, est celle de contradiction, et elle est attestée

généralement par un fragment de Pascal, où il est dit que l'homme est un paradoxe à lui-même <sup>1</sup>, en ce sens qu'il ne peut réfléchir honnêtement sur ce qu'il est sans être amené à porter sur sa propre réalité des jugements inconciliables. Le rapport de ces deux significations m'avait toujours intrigué. Or le texte d'Alexandrescu fait comprendre qu'on soit amené à passer, et particulièrement de la perspective pascalienne, du premier sens au second. Pour cela, il montre d'abord que le premier sens lui-même peut servir à décrire deux attitudes opposées, et dont l'opposition, fondamentale pour la connaissance du 17<sup>ème</sup> siècle, explique l'apparition, chez Pascal, du second.

Le dédoublement du sens « étymologique » consiste à distinguer, c'est le leitmotiv de l'ouvrage, paradoxe « dogmatique » et paradoxe « sceptique ». Le premier, dont Descartes, cherchant à constituer une science nouvelle, est l'exemple le plus clair, implique que l'on montre d'abord la fausseté de l'opinion commune (particulièrement, pour les cartésiens, des préjugés liés à l'imagination et incorporés à l'esprit depuis l'enfance), et que l'on tente de lui substituer ensuite une connaissance indubitable, fondée sur des principes certains, à partir desquels on construit selon une démarche assurée : en reprenant la métaphore qui clôt la *Première Méditation*, le paradoxe introduit la lumière dans les ténèbres. Bien différent est le « paradoxe sceptique », celui de Pyrrhon et de Montaigne, qui ne vise qu'à éviter l'illusion de prendre les ténèbres pour de la clarté. Il s'agit seulement de montrer, à propos de tout objet, qu'on peut soutenir sur lui, avec même vraisemblance, des opinions opposées, les croyances communes ne valant ni plus, ni moins, que celles qu'on leur oppose. D'où un doute universel et irrémédiable.

Une des principales originalités d'Alexandrescu est d'analyser les différentes formes de ces deux paradoxes, en fondant essentiellement son analyse sur le type de discours dans lequel ils sont présentés, plus précisément sur les modes d'énonciation dont ils sont susceptibles. Il est bien connu par exemple que le sceptique, s'il refuse de heurter le principe de non-contradiction, doit présenter sur un mode distancié les deux opinions antithétiques qu'il soutient successivement (chacune doit être défendue et combattue sans être pour autant ni affirmée, ni niée), distanciation qu'il

---

1

« Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-mêmes », fragment 122 de l'édition Le Guern des *Pensées*.

doit conserver pour énoncer sa conclusion générale « tout est incertain », faute de quoi il tombe dans l'aporie, souvent dénoncée, d'attester, par son dire même, le contraire de ce qu'il dit. C'est donc un « nouveau langage » qui est nécessaire pour soutenir le paradoxe sceptique, un langage qui permette une perpétuelle distanciation de celui qui énonce par rapport à ce qu'il énonce, et Alexandrescu montre comment la langue ordinaire rend possible ce nouveau langage. Il s'agit seulement d'exploiter des virtualités offertes par la structure linguistique elle-même. Le langage sceptique peut ainsi exploiter le vaste jeu des modalités, qui autorise bien des façons différentes de signifier. Ou encore il exploite la « polyphonie » inhérente à la langue et au discours : l'énoncé le plus banal met en scène une multitude de points de vue, qui tantôt se juxtaposent et tantôt dialoguent entre eux. Et, dans leur dialogue, il arrive aussi bien qu'ils se confirment ou qu'ils se contredisent l'un l'autre — tout cela quelquefois sous, et quelquefois sans, la responsabilité du « locuteur », être de discours qui peut lui-même être donné soit comme le représentant de la personne qui effectivement parle, par exemple de l'auteur du texte, soit comme une pure fiction construite par cet auteur. Alexandrescu détaille les différents scénarios possibles pour cette comédie linguistique qui constitue le sens de chaque parole, et qui permet au paradoxe sceptique de *montrer* l'incertitude, de la *jouer* sans l'affirmer.

Même chose pour le paradoxe dogmatique, qui prétend substituer à l'opinion commune une opinion meilleure. Cette opinion meilleure, sera-t-elle présentée sous la modalité du certain ou seulement du préférable, et quel statut va-t-on attribuer à la doxa que l'on critique ? Pour la critiquer il faut bien la présenter, mais comment la présenter sans en même temps lui donner du poids, comment l'évoquer sans lui conférer par cela même de la réalité, comment l'habiller de mots sans que les mots qui l'expriment apportent avec eux certaines raisons que l'on pourrait avoir de la soutenir (difficulté particulièrement sensible si l'on pense que le sens même d'un mot est argumentatif, et qu'on ne saurait l'employer sans introduire en même temps dans le discours une légitimation de son emploi) ? Descartes a beau séparer, théoriquement, l'entendement qui conçoit, sans prendre parti, et la volonté qui seule décide ; il connaît, par expérience, la tendance à « retomber insensiblement dans ses anciennes opinions », l'espèce d'adhérence du jugement à l'objet jugé, tout ce qui reste de volonté dans

une opinion que l'on croit avoir réduite au pur état du contenu (il n'y a pas d'idée qui ne s'affirme elle-même, lui objectait Spinoza, qui refusait fondamentalement cette séparation). Et cela d'autant plus que l'opinion rejetée est une « opinion commune », qui, à ce titre, ne peut pas être sans quelque fondement, et s'enracine nécessairement dans une disposition « naturelle », toujours prête, sitôt chassée, à revenir au galop. D'où, là encore, une grande variété de formes pour le paradoxe dogmatique, qui a lui aussi ses langages, dont chacun exploite à sa façon les combinaisons modales et polyphoniques inscrites dans la langue : lui aussi, Alexandrescu le montre, peut choisir, pour présenter la préférence qu'il donne à une opinion, non seulement l'opposition du certain et de l'exclu, mais celle du plus probable et du moins probable, ou encore une combinaison des deux alternatives. Et l'auteur peut se donner diverses attitudes vis-à-vis du "locuteur" qu'il met en scène dans son discours, locuteur qui, de son côté, a plusieurs positions possibles vis-à-vis des points anti-thétiques exprimés dans le texte — chacune de ces médiations pouvant elle-même se faire sur le mode de l'engagement (positif ou négatif), ou le mode de la distanciation. C'est dire que le paradoxe dogmatique, s'il vise, par définition, à substituer la lumière aux ténèbres (pour filer cette métaphore qui semble hanter le 17<sup>ème</sup> siècle), doit parfois se satisfaire, pour mener son combat, de l'obscur clarté d'une certitude relative. Autant de nuances et de distinctions soigneusement établies par Alexandrescu, et qu'une étude du paradoxe ne peut plus, me semble-t-il, ignorer.

Et Pascal ? Qu'il se soit engagé très loin dans le paradoxe sceptique, on le savait bien sûr. Mais le livre qu'on va lire montre aussi comment, et avec quelles hésitations et revirements, il a espéré dans le paradoxe dogmatique : on le voit dans le passionnant chapitre 6, consacré aux *Réflexions sur la géométrie en général*. Cet opuscule pascalien semble révéler une sorte de dogmatisme désabusé, ou en tout cas sans espoir, qui doit se contenter de définitions incomplètes et de démonstrations qui ne *montrent* pas. Définitions incomplètes, puisqu'elles doivent s'arrêter à des « *mots primitifs* », ni définis, ni adossés à des intuitions assurées. Démonstrations aveugles, parce qu'elles doivent recourir au raisonnement par l'absurde, incapable de montrer, de faire voir, la rationalité de la proposition à laquelle il conduit (les mathé-

maticiens modernes disent qu'il ne « construit » pas ses objets<sup>2</sup>), et qui se satisfait de rendre sensible l'impossibilité de la proposition contradictoire.

Mais les derniers chapitres du livre, consacrés à l'« anthropologie » et à la théologie de Pascal, vont beaucoup plus loin. Ils mettent en évidence un paradoxe proprement pascalien, qui est pour ainsi dire l'articulation des paradoxes sceptique et dogmatique. Il consiste à soutenir ensemble ces deux paradoxes. C'est leur réunion qui donne au mot ce deuxième sens signalé, je l'ai dit au début, par les dictionnaires, et signalé à partir d'un fragment de Pascal, où il est presque équivalent à « contradiction » (mais il s'agit d'une contradiction qui doit être sans cesse vécue et assumée — sans être surmontée ou résolue, ou qui est résolue seulement à un autre niveau, celui de la grâce et de la charité). Si les deux paradoxes doivent être, non certes admis, mais exercés, vécus, l'un comme l'autre, c'est que chacun, tout en étant à terme intenable, est nécessaire pour éviter de se perdre dans l'autre : la maladie sceptique a son bon usage, qui est d'empêcher de succomber à la maladie dogmatique, et inversement. Tel est selon Alexandrescu, la morale de *l'Entretien avec Monsieur de Sacy*. Sous couleur d'une pédagogie de la lecture (il faut faire lire aux élèves à la fois Montaigne et ces dogmatiques du monde moral que sont les stoïciens), *l'Entretien* établit une règle de pensée, qui est pour Pascal une règle de vie : accepter la contradiction fondamentale, paradoxe des paradoxes, qui consiste à vivre ensemble les deux paradoxes inconciliables du scepticisme et du dogmatisme<sup>3</sup>.

Pourquoi, d'abord, est-il, selon Pascal, impossible de choisir l'un de ces deux extrêmes inconciliables ? Pourquoi ne pas être tout

---

<sup>2</sup> Pour un mathématicien, voir, faire voir, montrer un objet, ce n'est rien d'autre que le construire. Si l'on admet que les mathématiques sont la seule science qui construit explicitement ses objets, de part en part, et ne se contente pas d'y faire allusion sous le mode du « on sait bien », propice à l'introduction subreptice de n'importe quel préalable théorique, elles sont la seule science à *montrer* ce dont elle parle, et, comme disent par provocation (et paradoxe) certains mathématiciens, finalement la seule science empirique.

<sup>3</sup> La mise en parallèle du dogmatisme et du scepticisme n'est pas rare au 17<sup>ème</sup> siècle. Sganarelle les rencontre l'un après l'autre, dans les scènes 4 et 5 du *Mariage forcé* de Molière, figurés par les deux philosophes Pancrace et Marphurius, mais s'il les renvoie dos à dos, c'est pour se débarrasser de l'un comme de l'autre — ce qui ne lui servira d'ailleurs pas à grand chose.

simplement sceptique ou tout simplement dogmatique ? Qu'est-ce qui, dans chacun des deux, renvoie à l'autre ? Un des points forts de la thèse d'Alexandrescu est de donner à cette question une réponse essentielle, principielle, fondée sur la nature même des deux attitudes. Réponse liée justement au fait qu'il a choisi de les décrire l'une et l'autre comme des paradoxes. L'impossibilité d'être dogmatique tient à ce qu'on ne peut pas construire sa vérité sans l'opposer à des « vérités » antérieures, auxquelles on reconnaît ainsi, dans le mouvement même où on les détruit, une certaine forme de validité. Cette espèce de rationalité que le rationaliste doit bien reconnaître à ses adversaires, ne serait-ce que pour les ériger en adversaires, rend absurde sa prétention à la certitude, et le condamne à « faire la bête » au moment précis où il croit devenir « ange », condamnation qui vaut autant lorsqu'il s'agit de créer un savoir absolu que lorsqu'on prétend, à la manière des stoïciens, se rendre capable d'une action parfaite. Et la même chose vaut pour les sceptiques, une fois qu'on s'est aperçu qu'ils doivent, pour prouver l'ignorance, passer par la présentation d'opinions opposées, c'est-à-dire, là encore, par la fabrication d'une certaine forme de paradoxes. Car ces opinions, quelle que soit la subtilité du langage dont on les habille, doivent bien, à un niveau quelconque, apparaître comme prétentions à la vérité, prétentions qui attestent la présence du vrai dans la nature humaine (parallèlement, le scepticisme moral, réduit à s'exprimer par « paradoxes sceptiques », c'est-à-dire à exhiber la variabilité des coutumes, fait du même coup ressortir, dans cette nature, une obscure volonté du bien). D'où cette conclusion pascalienne, que les « pyrrhoniens », si attentifs qu'ils soient à ne pas forcer la nature au delà de ses limites, sont contraints à « étouffer la nature », de même que les « dogmatistes », au plus fort de leur appel à la raison, doivent « renoncer à la raison »<sup>4</sup>. Dans les deux cas, c'est bien la nécessité, pour les deux attitudes, de s'exprimer à travers un discours de type paradoxal, qui fait que chacune ramène à l'autre, et qui oblige Pascal à penser leur coexistence dans un paradoxe d'un niveau supérieur — qui est proprement le paradoxe pascalien.

Ce paradoxe qui fait la nature de l'homme, ou, comme dit Pascal, « que l'homme est » — à la fois malgré sa « superbe », et à cause

---

4      Fragment 122 de l'édition Le Guern des *Pensées*.

d'elle — ne peut se vivre consciemment, selon Pascal, que dans le cadre de la théologie chrétienne, et Alexandrescu montre en détail les formes que prend un tel paradoxe dans cette théologie. On le retrouve, bien sûr, dans la théologie de la faute, qui découvre la nature originelle à travers la nature corrompue, le souvenir d'avoir été roi (qui est la vérité du dogmatisme) à travers la misère du roi déchu (qui est la vérité du scepticisme). Mais on le retrouve aussi dans la théologie de la rédemption, et dans ces deux avènements de l'homme, « *l'un de misère pour abaisser l'homme superbe, l'autre de gloire pour élever l'homme humilié* »<sup>5</sup>. C'est encore ce même paradoxe qu'Alexandrescu fait apparaître dans la doctrine pascalienne de la Grâce, où la liberté de faire le bien, écho du dogmatisme stoïcien, est subordonnée à une grâce efficace — elle même rendue nécessaire par l'« *impuissance* » où le scepticisme a ses racines.

Reste à savoir quel langage pourra dire cet ultime paradoxe, fusion des deux premiers, et qui semble parfois frôler la contradiction. Problème auquel est consacré le dernier chapitre du livre. Ici, de nouveau, la polyphonie est mise à contribution, mais une polyphonie bien particulière, où les points de vue contradictoires ne sont pas juxtaposés, mais se reprennent l'un l'autre, chaque position contenant en elle même, et accordant en quelque sorte, la position antérieure qu'elle contredit. Je me contenterai de donner un exemple, traité par Alexandrescu dans sa première étude pascalienne<sup>6</sup>. Pascal aurait-il maintenu tel quel ce fragment dans la version définitive de son apologie ? Aurait-il essayé de le policer, de le rendre plus décent ? En tout cas, il me paraît bien correspondre à ce que serait le discours spontané de ce paradoxe surgi de l'entrechoc des paradoxes sceptique et dogmatique, non pas succession du pour et du contre, du *sic* et du *non*, mais « *renversement continu* » des points de vue dans un jeu sans fin, censé exprimer, par son inconsistance même, la vérité de la condition humaine :

---

<sup>5</sup> Fragment 243 de l'édition Le Guern des *Pensées*, commenté par Alexandrescu, p. 196.

<sup>6</sup> "Le paradoxe sceptique chez Pascal", in Chr. Plantin (éd.), *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993, p. 423-432.

« Nous avons donc montré que l'homme est vain par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont pas essentielles<sup>7</sup>. Et toutes ces opinions sont détruites. Nous avons montré ensuite que toutes ces opinions sont très saines, et qu'ainsi toutes ces vanités étant très bien fondées, le peuple n'est pas si vain qu'on dit. Et ainsi nous avons détruit l'opinion qui détruisait celle du peuple. Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines, parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très malsaines. »<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Il s'agit, je pense, des valeurs sociales, élégance, naissance... etc. que le peuple croit estimables en elles-mêmes.

<sup>8</sup> Fragment 86 de l'édition Le Guern des *Pensées*.

## *Avant-propos*

Une thèse, nous semble-t-il, est cartésienne ou n'est pas.

Cette affirmation — évoquant Descartes au début d'un travail sur Pascal — exige une explication, faute de quoi le lecteur aurait raison d'interrompre tout de suite la lecture de celle-ci.

Nous prenons l'adjectif *cartésien* dans un sens qu'il nous est précieux de développer ici. Nous pensons que Descartes a offert à l'horizon intellectuel du XVII<sup>e</sup> siècle une base épistémologique commune à la fois à la philosophie, aux sciences exactes et aux sciences humaines.

Cette base se distinguait par deux caractéristiques principales : elle amenait, d'une part, ce que Ferdinand Alquié a désigné par le terme de « déréalisation du monde », en coupant le domaine des observables de la croyance naïve à la réalité des objets que ces observables étaient censés représenter. Cette déréalisation et cette coupure furent, par la suite, continuées et achevées par Kant.

D'autre part, cette base amenait l'idée d'une machine théorique, faite d'hypothèses et de constructions intellectuelles, qui puisse rendre compte du fonctionnement des observables avec le plus de proximité possible. La science devient ainsi une machine à expliquer, incorporant un certain nombre de choix théoriques et de modèles heuristiques, une machine dont on attend un maximum de finesse et de précision.

Mais, corrélativement à ces deux caractéristiques, l'épistémologie cartésienne avait une autre particularité importante : elle articulait la science à la métaphysique. La physique que Descartes expose dans la deuxième partie des *Principia philosophiae* plonge ses racines dans la métaphysique de la première partie de cet ouvrage ; les traités de réfraction de la lumière, de météorologie et de géométrie publiés en 1637 étaient précédés du *Discours de la méthode*. Par ailleurs, dans la *Lettre-préface* à la traduction française des *Principia*, qui est de 1647 et que l'on peut considérer comme le dernier stade de sa pensée, Descartes brosse le célèbre tableau

de l'arbre de la connaissance : « Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale, j'entends la plus haute et parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse »<sup>9</sup>.

Ces exemples font voir combien la science cartésienne est nourrie de l'expérience immédiate et ultime de la pensée. Nous pensons, et il est possible de le justifier sur des textes, que Descartes voyait le propre de la philosophie dans cette articulation même du métaphysique et du physique, dans la réflexion à propos de cette jonction entre les conditions de notre connaissance et les machines explicatives que nous formons, entre la prise de conscience de la pensée et son exercice même.

Nous croyons que cette *articulation* est l'héritage le plus précieux de la pensée française depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours et qu'elle fournit une base assez large pour comprendre des philosophes aussi différents que l'ont été Jules Lagneau et Maurice Merleau-Ponty.

C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut comprendre notre affirmation initiale : une thèse est cartésienne ou n'est pas. La valeur de celle-ci ne consiste pas seulement dans la qualité des instruments théoriques et dans la précision des modèles qu'elle propose, mais aussi, et surtout, dans l'inspection que chacun fait, à la faveur de ce travail, de son esprit et dans une réflexion, qu'il développe, explicitement ou non, à propos de la manière dont il qualifie, en soi-même et par soi-même, cet esprit.

\*

Ces premières pages sont consacrées à une présentation méthodologique à travers laquelle nous nous proposons d'offrir au lecteur une première clé de notre travail : il s'agit d'en faire apparaître les résultats dans un ordre qui n'est pas l'ordre définitif, mais simplement l'ordre de la recherche, figuré par Pascal dans une pensée célèbre comme la trajectoire d'une balle au jeu de paume<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> A.T., IX, 2, p. 14.

<sup>10</sup> « Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. » Laf. 696, L.G. 590.

Nous partirons, dans cet avant-propos, d'une hypothèse en faveur de laquelle nous ne cesserons d'apporter des arguments. A lire les textes du XVII<sup>e</sup> siècle français, il nous semble qu'on peut isoler deux types distincts de paradoxes. Nous pensons à deux modes différents de fonctionnement de la pensée, dont les retombées sur l'articulation du discours ne sont pas négligeables. Toute la première partie de ce livre consiste à faire admettre cette distinction, que nous essayons de fonder au moyen d'arguments historiques, philosophiques et linguistiques.

Nous appellerons *attitude dogmatique* une disposition de l'esprit à nier une partie de l'opinion commune et à la remplacer par une opinion ou un ensemble d'opinions originales, données généralement pour nouvelles. Corrélativement, le *paradoxe dogmatique* est l'acte isolé par lequel cette disposition mentale se fait connaître dans le discours. Le lecteur trouvera dans le *chapitre V* une présentation plus technique de cette définition ; nous ne tenons à insister ici que sur le fait que ce paradoxe dogmatique se voit attribuer deux composantes également importantes, dont l'une ou l'autre peut être omise dans la pratique discursive, mais ne saurait manquer au niveau de l'interprétation théorique ; ces deux parties sont la négation d'un discours possible (faisant partie de l'opinion commune) et la présentation, en compensation, d'un discours différent au même sujet.

Ce premier type de paradoxe, dont le sens est très apparenté à l'étymologie du mot, car c'est un discours que l'on tient en marge et contre la *doxa*, s'applique à toute parole qui se donne elle-même pour novatrice. On notera que, en ce sens, toute philosophie nouvelle est paradoxale, ainsi que la science, qui se construit le plus souvent contre l'opinion courante.

La seconde attitude que nous retrouvons à l'origine des textes français du XVII<sup>e</sup> siècle et que nous avons appelée, en référence à son origine historique, *attitude sceptique* consiste dans une disposition de l'esprit à construire à propos de tout objet des discours incompatibles et à les justifier tous. Le *paradoxe sceptique* est l'acte réalisant cette attitude dans le discours.

En donnant ces doubles définitions des attitudes et des actes, nous n'avons fait que résumer les conclusions et, partant, les choix théoriques que nous avons dû faire dans la première étape chronologique de ce travail. A l'instar de ce qui se passe chez d'autres penseurs de la même époque, la réflexion pascalienne semble s'articuler à partir de et en prenant

en compte la vague de scepticisme qui avait déferlé sous différentes formes dans la pensée européenne à partir de la Renaissance. Dans l'introduction de ce livre nous retracerons quelques étapes du parcours philosophique sceptique tel qu'il est apparu et s'est consolidé pendant l'Antiquité gréco-romaine — mais ce ne sont là que des jalons pour mieux comprendre les enjeux du scepticisme, tels qu'ils surgissent devant Pascal. Il fallait cependant trouver, et c'est le but que nous nous sommes assigné à cette première étape, une unité élémentaire du discours sceptique, dans la construction de laquelle il fût possible de tenir compte de l'expérience philosophique du scepticisme, mais qui fût en même temps suffisamment indépendante pour permettre le repérage des éléments sceptiques dans un texte donné. Cette unité élémentaire est le paradoxe sceptique tel qu'il vient d'être défini — évocation de plusieurs opinions incompatibles, également justifiées, à propos du même objet. Il correspond à l'attitude sceptique, que l'on peut comprendre aussi comme une disposition permanente à vivre le scepticisme selon l'exigence de son parcours philosophique. Au paradoxe sceptique fait face, de manière polémique, comme il se doit, le paradoxe dogmatique — une unité de discours toute différente, soutenue par l'attitude dogmatique, marquant la volonté de construire, à travers le sacrifice de l'opinion régnante, une théorie nouvelle.

En associant un regard historique sur le scepticisme et la perspective systématique indiquée, il semble qu'il y a une proposition qui joue le rôle de charnière entre l'attitude sceptique et l'attitude dogmatique, et cette proposition, telle qu'elle a été formulée par Arcésilas, scolarque de l'Académie au III<sup>e</sup> siècle av. J.C., est la proposition *Tout est incertain*. Il est notoire que le débat autour de cette maxime, lancée par Socrate, était voué à une longue carrière. Pour notre part, nous n'en retenons qu'un trait qui nous semble pertinent pour l'étude du discours paradoxal. Un traitement en termes d'attitude dogmatique enferme l'auteur de cette maxime dans ce que nous avons appelé *l'aporie du doute*, car il conduit à la relativisation de la maxime elle-même, ce qui est contradictoire avec le dogmatisme initial, alors qu'un traitement en termes d'attitude sceptique n'y voit qu'une « expression » comme les autres. Selon le parti que l'on adopte dans cette alternative, on se situe à l'intérieur ou en dehors de la logique classique, et on spécifie notamment sa position par rapport au principe de non-contradiction. Au-delà des retombées logiques et

métaphysiques de ce choix, ce qui nous paraît immédiatement intéressant pour la distinction des deux grands types de paradoxes est le corollaire de ce traitement différencié, à savoir la possibilité d'une double énonciation de toute proposition.

Nous avons donc posé que, dans l'horizon de la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle, il y a deux manières d'énoncer une proposition, selon que l'on décide de lui attribuer la valeur pleine de l'affirmation ou bien le caractère d'un contenu simplement évoqué. Avec une énonciation dogmatique, on se verra astreint aux lois de la logique classique aristotélicienne et, de plus, au principe de correspondance du vrai et du réel ; tandis qu'avec une énonciation sceptique, il n'y a plus de lois logiques à respecter puisque les mots ne sont plus censés représenter les choses dans leur essence. Cette bipartition de l'énonciation, intéressant non seulement la responsabilité du sujet parlant mais aussi sa vision du monde et du langage, est nécessaire pour comprendre les enjeux d'un des grands textes pascaliens qu'est *L'Entretien avec M. de Sacy*, où Pascal élève les deux attitudes, qu'il met sur le compte d'Épictète et, respectivement, de Montaigne, au niveau de deux modèles susceptibles de rendre compte de toute la philosophie. *L'Entretien* est ainsi le premier texte pascalien où nous sommes arrivé à vérifier la pertinence de notre approche théorique.

C'est dans la deuxième étape chronologique de notre travail que nous avons tenté de convertir ce modèle, inspiré, en définitive, par la théorie des actes de langage, en un modèle mettant en oeuvre des valeurs modales selon des carrés modaux qui nous ont semblé pouvoir rendre compte des textes pascaliens : à savoir les carrés épistémique, aléthique, déontique et aussi ce que nous avons désigné par le carré dramatique (du mot grec signifiant *action*), qui est une transposition en termes de capacité subjective du carré déontique <sup>11</sup>. On pourrait voir ces quatre carrés comme des formes différentes de deux carrés fondamentaux (épistémique et déontique), ou bien du seul carré épistémique, selon que celui-ci est vu comme comportant différents « degrés ». Cette paraphrase repose sur l'assignation d'un endroit spécifique du carré à tous les types d'attitude propositionnelle décrits.

---

<sup>11</sup> Je remercie mon collègue Laurențiu Zoicaș, pour cette suggestion terminologique.

Ainsi, pour le carré épistémique <sup>12</sup>, en assimilant le PROBABLE à l'énonciation sceptique d'un contenu affirmatif et l'INCERTAIN à l'énonciation sceptique d'un contenu négatif et, d'autre part, le CERTAIN à l'énonciation dogmatique d'un contenu affirmatif et l'EXCLU à l'énonciation dogmatique d'un contenu négatif, on pourra montrer que le paradoxe dogmatique sollicite le côté supérieur du carré s'il est énoncé dogmatiquement et le côté inférieur du carré s'il est énoncé sceptiquement. De même et respectant les mêmes conventions, le paradoxe sceptique sollicitera les angles supérieurs droit ou gauche s'il est énoncé dogmatiquement et les angles inférieurs droit ou gauche s'il est énoncé sceptiquement.

Cette conversion du modèle permet de montrer que, pour Pascal, quel que soit le carré de référence, le dogmatisme et le scepticisme se situent chacun au même endroit. On pourra ainsi faire voir que Pascal loge le dogmatisme d'Épictète sur le côté supérieur, qu'il soit question des indications épistémiques, des valeurs aléthiques que celles-ci sont censées représenter ou bien des normes déontiques. Fort de cet isomorphisme, Pascal pousse plus loin la schématisation, et impute à Épictète d'avoir raisonné de la même façon pour ce qui est de la capacité de l'homme de faire le bien, du fait d'avoir attribué à celui-ci la maîtrise complète des moyens de se rendre parfait. Néanmoins, comme Pascal entreprend cette schématisation en venant de l'horizon de la doctrine augustinienne de la grâce, il flétrira sans peine cette attitude pour laquelle l'homme devient une partie de la divinité.

Symétriquement, Pascal campe la position de Montaigne sur le côté inférieur des carrés, pour ce qui est des valeurs aléthiques, épistémiques ou déontiques. L'homme sceptique se meut dans un univers du POSSIBLE ou du CONTINGENT, à propos duquel il forme des jugements PROBABLES ou INCERTAINS. Les normes qui régissent la vie en société sont de l'ordre du PERMIS ou du FACULTATIF, ce qui, par contrecoup, assigne à l'action humaine le domaine de l'INCONTOURNABLE ou de l'INACCESSIBLE. Pour l'horizon religieux, une telle attitude pêche par le manque d'espérance.

Nous en sommes ainsi arrivé à un point de retournement dans notre réflexion. Il consistait essentiellement en ceci que, au moment précis où

---

<sup>12</sup> Voir le tableau A, après le chapitre des *Conclusions*.

les catégories que nous avons construites semblaient rendre compte le mieux de la philosophie, il fallait bien reconnaître que Pascal introduisait un critère lui permettant de casser les modèles en deux et de ne retenir qu'une partie de chacun pour former un modèle global de la vérité. Nous avons entrepris de montrer cette composition des deux paradigmes complémentaires, en analysant le prédicat modal POUVOIR, à propos des *Écrits sur la Grâce*. Dans la schématisation qu'il propose de ce concept cardinal de la doctrine de la grâce, Pascal se sert visiblement des deux mêmes modèles qu'il a attribués dans l'*Entretien* à Épictète et à Montaigne, en les mettant, cette fois-ci, sur le compte des anges et de l'Adam d'avant le péché, pour ce qui est de la liberté de pouvoir faire le bien et de pouvoir ne pas faire le mal, et, respectivement, de l'homme corrompu, non assisté de la grâce, pour ce qui est de l'incapacité d'éviter le mal et de faire le bien. Cette double construction se communique au prédicat POUVOIR lui-même, selon qu'on l'entend au sens d'un pouvoir éloigné ou d'un pouvoir prochain. L'homme allie ainsi dans son action le pouvoir et l'impuissance, car, si le concept de pouvoir prochain n'est introduit que pour mieux souligner le fait que l'homme de par lui-même en est dépourvu, la notion de pouvoir éloigné est là pour rendre compte de l'espoir qu'il doit nourrir à propos de son salut. Pascal prolonge sa schématisation, en reconstruisant sous cette même perspective les concepts disputés de grâce suffisante et de grâce efficace, et les hérésies dans lesquelles on tombe si on privilégie l'un ou l'autre aspect, à savoir le pélagianisme et le manichéisme.

Ainsi, en raison du dédoublement inhérent au prédicat modal POUVOIR, toute la nature humaine s'en trouve dédoublée : elle est forte si on l'envisage en tant que secourue par la grâce, et faible si elle en est dépourvue. Elle est, semble-t-il, dogmatique avec les pélagiens et sceptique avec les manichéens ou bien, pourrait-on risquer en exprimant la vocation polémique de ces textes sur la grâce, dogmatique avec les jésuites et sceptiques avec les luthériens.

Par cette observation plus générale a débuté la troisième étape chronologique de notre recherche, à l'intérieur de laquelle nous nous trouvons dans la situation de voir que les modèles que nous avons forgés étaient à même de rendre compte des catégories générales du dogmatisme et du scepticisme telles qu'elles se retrouvent chez Pascal, de sorte qu'il devenait

possible de vérifier que ces catégories servaient bien à Pascal, ainsi qu'il nous avait semblé au début de notre recherche, d'instruments heuristiques pour indiquer un modèle global de la vérité. Le retournement de la situation faisait simplement, et ceci explique le passage à cette troisième étape, que, pour pointer vers ce modèle global de la vérité, Pascal était amené à briser les catégories dont il s'était servi. Cette constatation imposait, au niveau des instruments de la recherche, un affinement théorique, tel qu'il pût rendre compte de ce retournement.

Or cet affinement, nous avons trouvé moyen de le réaliser en revenant aux instruments de notre première description et notamment en menant une enquête dans le domaine de l'énonciation. Si la conversion du modèle que nous avons opérée dans la seconde étape en termes de valeurs modales s'était avérée utile pour la pratique de l'interprétation, il était devenu manifeste qu'elle n'avait guère fait avancer la recherche. Il fallait continuer à creuser dans les différents strates du discours, afin de retrouver, à l'intérieur de la même parole les catégories que le second modèle ne permettait d'appréhender que successivement.

A la distinction, que nous maintenons, entre l'énonciation dogmatique et l'énonciation sceptique, rebaptisées à cette étape énonciation engagée et énonciation distanciée, nous avons intégré des acquis de la théorie de la polyphonie, que Oswald Ducrot a tirés de l'analyse de l'énoncé. Pour arriver à rendre compte des paradoxes, qui sont un phénomène de discours, il a fallu proposer quelques modifications de la perspective polyphonique. La question prioritaire, pour tout énoncé, n'est plus, désormais, de savoir si le locuteur s'identifie à un certain énonciateur ou le refuse, mais de savoir si le locuteur — qui est le mode sous lequel se donne le sujet parlant dans le discours — prend en charge le point de vue de cet énonciateur (ce qu'il peut faire en l'acceptant ou en le refusant) ou bien si le locuteur évoque simplement cet énonciateur sans s'y impliquer. Cette alternative permet d'introduire à l'intérieur de la théorie de la polyphonie un moyen de rendre compte de l'utilisation sceptique du langage.

Dans le modèle qui résulte ainsi <sup>13</sup>, il existe trois instances hiérarchisées du discours et il peut y avoir entre deux paires ordonnées de ces

---

<sup>13</sup> Voir le tableau B, au même endroit.

trois instances des rapports d'engagement ou de distanciation. Formuler des paradoxes serait, dans cette perspective, se placer sur une échelle reliant la forme pure de réalisation de l'attitude dogmatique (le paradoxe dogmatique fort) à la forme pure de réalisation de l'attitude sceptique (le paradoxe sceptique faible) à une place bien déterminée par le croisement des critères spécifiés et, de plus, convoquant une stratégie discursive spécifique.

Au-delà des retombées relatives à l'analyse de discours, il convient cependant d'observer que cette échelle unit, à travers un certain nombre de degrés intermédiaires, deux modes fondamentaux de mise en cause de la parole. Simplement, alors que pour le premier mode la tension entre les différents points de vue se résorbe grâce à l'asymétrie des niveaux d'énonciation sur lesquels se retrouvent les deux points de vue en présence, puisque l'un est nié et l'autre affirmé, pour le second mode la tension n'est pas levée et, de ce fait, elle se communique, à la faveur des principes qui fondent l'utilisation dogmatique de la parole, aux instances de la raison.

Pour le paradoxe dogmatique, l'asymétrie des niveaux d'énonciation n'est pas immédiatement observable dans la schématisation que nous en avons proposée. Afin de la rendre visible, il faudrait arriver à tenir une théorie de la négation, car il semble que la négation est le concept-clé pour la notion de paradoxe dogmatique. Outre l'intuition générale émanant des travaux d'Oswald Ducrot, qui consiste à traiter la négation comme un cas particulier de la concession, ou en d'autres termes de tenter une description du type *certes p, mais non p*, il nous semble non moins urgent de jouer sur les différentes formes de distanciation que l'énonciation est susceptible de réaliser dans le discours.

Grâce au modèle ainsi développé, nous espérons être à même de rendre compte du discours pascalien, même quand il a pour objet non seulement des faits scientifiques, mais aussi la constitution d'une morale, d'une politique, ou l'explication de la foi, bref ce que l'exégèse appelle par référence à Pascal l'ordre de la charité. La première application que nous avons faite de ce modèle est toute négative : elle consiste à montrer l'échec de Pascal dans un opuscule inachevé, les *Réflexions sur la géométrie en général*, à fonder une épistémologie dogmatique à base quasiment axiomatique et, conjointement, elle consiste à indiquer la dérive sceptique

d'un texte que la plupart des éditions de Pascal jumellent avec le premier.  
*De l'art de persuader.*

A partir de cet échec qui, du point de vue méthodologique, reste fondateur pour l'entreprise pascalienne, il n'est plus question de donner préférence à l'un ou à l'autre modèle dans l'interprétation des textes. Si le paradoxe sceptique s'avère le seul outil susceptible de purifier les croyances vulgaires, le paradoxe dogmatique est le seul à traduire la foi de l'homme dans l'ordre de l'être. Cependant, et c'est là sans doute le point fondamental qu'il s'agit de mettre en évidence, si le paradoxe dogmatique porte en lui le germe du mal, en raison du raidissement toujours possible d'une position unique, qui nourrit l'illusion d'une vérité emprisonnée et engendre l'hérésie, le paradoxe sceptique finit par rendre relatives toutes les vérités humaines en brisant tout lien de celles-ci à l'ordre de l'être. La solution que nous avons adoptée pour rendre compte de cette double négation, que nous avons appelée le « paradoxe pascalien », est de dire que, pour Pascal, le travail dogmatique de la raison ne vient qu'après avoir posé une attitude sceptique qui l'englobe. De ce fait, la pensée transfère les exigences de la raison à l'intérieur d'un cadre, qui, impitoyablement, les nie.

Nous voudrions mentionner, pour finir, la conclusion d'un article récent de Michel Le Guern <sup>14</sup>, qui, traitant de la négation, débouche sur une nouvelle catégorie qu'il importe de mettre en évidence dans les textes pascaliens : il s'agit de la négation faible, qui s'oppose à la fois à la négation forte des mathématiciens et à la négation épistémologique des procédures apagogiques. Cette négation faible est, écrit l'auteur, une désappropriation de la vérité, une « *renonciation* » au monde, pour reprendre un mot du *Mémorial*, une pauvreté dont l'idéal se retrouve dans la personne du Christ. C'est une telle désappropriation que nous avons essayé aussi, avec nos instruments théoriques, de mettre en relief à l'intérieur du paradoxe pascalien, grâce à l'étude de l'énonciation. Car, à travers cette pensée qui se dépouille elle-même, devant le spectacle de cette raison qui « *se froisse par ses propres armes* » <sup>15</sup> et à force d'écouter ce discours qui ne cesse de se mettre lui-même à distance, il nous semble qu'on peut dire comme David : « *Seigneur, je suis pauvre et mendiant* » <sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> LE GUERN 1994.

<sup>15</sup> *Entretien avec M. de Sacy*, édition de référence, p. 118.

<sup>16</sup> Ps., XXXIX, 18, *Écrits sur la grâce*, L. 7, 21.

# Introduction

« *Le vrai scepticisme est mouvement vers la vérité...* »

Maurice Merleau-Ponty <sup>17</sup>

La pensée sceptique était au XVIII<sup>e</sup> siècle le grand legs philosophique de Montaigne. Penser sceptiquement était, toujours, renouer avec une ancienne tradition de pensée, dont les tenants étaient tant bien que mal connus à travers des ouvrages plus tardifs, comme les dialogues de Cicéron, la somme de Diogène Laërce, ou les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, mais c'était avant tout, selon une méthode qui avait été à l'origine celle de Socrate, instituer le doute comme principe même de toute approche philosophique. On n'est certes plus à l'époque plus ou moins mythique des gymnosophistes indiens où se trouveraient les origines de ce type de pensée <sup>18</sup>, ni à l'époque glorieuse de Pyrrhon, qui, par son propre exemple, avait marqué son attitude philosophique d'une noblesse dont le souvenir avait été perpétué par les doxographes anciens. Cependant, le scepticisme, à la suite de celui qui, pour ne pas déroger au principe du doute, avait remplacé la formule socratique par la devise « *Que sais-je ?* », était devenu une discipline de pensée. On tenait pour acquis que les propositions démontrées par la raison amènent des propositions contraires également vraies <sup>19</sup>. Une tradition littéraire qui remontait

---

<sup>17</sup> *Lecture de Montaigne*, in MERLEAU-PONTY 1989, p. 280.

<sup>18</sup> FRENKIAN 1957.

<sup>19</sup> « *Voilà comme la raison humaine est à tous visages: un glaive double, un baston à deux bouts, ogni medaglia ha il suo reverso: il n'y a raison qui n'en ait une contraire, dit la plus saine et plus sûre philosophie: ce qui se montrerait partout, qui voudrait. Or, cette grande volubilité et flexibilité vient de plusieurs causes: de la perpétuelle altération et mouvement du corps, qui jamais n'est deux fois en la vie en même état; des objets qui sont infinis, de l'air même et sérénité du ciel:* »

jusqu'à 1500 en Italie avec Ortansio Lando et vers 1550 en France avec Charles Estienne tirait déjà parti des possibilités d'argumenter pour et contre une même thèse <sup>20</sup>. Dans une perspective historique, les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos* de Gassendi se situent dans la même tradition.

Notre réflexion sur le scepticisme part des textes du XVII<sup>e</sup> siècle français. A la lecture de ceux-ci, le paradoxe sceptique s'est proposé immédiatement comme premier objet de notre étude. *Est paradoxal en ce sens un discours présentant deux opinions, incompatibles l'une avec l'autre, O, et O., à propos du même fait, les justifiant toutes les deux sans prétendre les concilier*. Si nous avons décidé d'appeler ce type de paradoxe, *sceptique*, c'est parce que nous nous en sommes remis aux textes eux-mêmes, qui qualifient inmanquablement l'attitude philosophique présidant à leur élaboration de *pyrrhonienne*. Dans la suite de cette introduction, nous allons par conséquent interroger des auteurs anciens de l'école sceptique, pour affiner une problématique qui nous permettra ensuite de mieux comprendre les enjeux du discours philosophique qui se tenait au XVII<sup>e</sup> siècle en France.

## 0.1. Pyrrhon

La manière de parler en évoquant des opinions contraires à propos du même objet était, en Grèce, plus ancienne que l'école de Pyrrhon d'Élis (v. 365 - v. 275 av. J.-C.). Les sceptiques eux-mêmes faisaient souvent

---

*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse*

*Juppiter, auctifera lustravit lampade terras,*

*et de toutes choses externes; internement, des secousses et branles que l'âme se donne elle-même par son agitation, et mue par ses propres passions; aussi qu'elle regarde les choses par divers visages, car tout ce qui est au monde a divers lustres et diverses considérations.* » CHARRON 1986.

Il faut chercher l'origine de ce dénombrement dans la liste des modes (τρόποι) du doute, dont l'initiateur fut Aénésidème (première moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.).

<sup>20</sup>

SIMONIN 1982.

allusion à Héraclite et à Anaxagore, dont le discours ésotérique et paradoxal leur semblait conforme à leur attitude. Ils évoquaient également Homère, qui aurait partagé leur manière de voir.

Cependant, c'est bien à Pyrrhon qu'on doit remonter si l'on veut faire l'histoire du paradoxe sceptique. Les efforts qu'on a faits pour connaître le contenu de sa philosophie sont demeurés somme toute assez infructueux. Le rapport que nous en fait Diogène Laërce n'est pas au-dessus de tout soupçon et même les exposés de sa doctrine dus à ses disciples et continuateurs directs, en raison de leur caractère résolument polémique par rapport aux autres sectes philosophiques de l'époque, ne sont pas totalement fiables <sup>21</sup>.

Malgré le peu de renseignements que nous pouvons corroborer, une chose cependant demeure sûre : si Pyrrhon est resté dans la mémoire des Grecs, c'est en raison de son ambition de vouloir douter de tout. Certes, Socrate avait déjà prétendu à ce haut point du doute, mais le platonisme avait converti son enseignement en un certain nombre d'indications pour une philosophie positive. Dans les comptes rendus de la doctrine pyrrhonienne nous ne trouvons en revanche que des expressions toutes négatives : incertitude, indifférence, ataraxie, impassibilité. Le doute de Pyrrhon visait deux domaines différents : l'expérience sensible et le champ des jugements et des opinions. Or ces attitudes faisaient problème toutes les deux. De la négation de l'expérience sensible sont nées les anecdotes sur la vie pratique de Pyrrhon. Ses réactions à la vue d'un chien furieux <sup>22</sup>, ou d'un char roulant vers lui à toute allure ont prêté le flanc à la critique. L'action, lui a-t-on reproché, n'a plus de sens dans les conditions d'un scepticisme intransigeant <sup>23</sup>. Malgré tout, l'histoire l'a prouvé, les

---

<sup>21</sup> Dans notre présentation, nous nous appuyons notamment sur le travail, à la fois érudit et critique, de ROBIN 1944. Voir aussi DUMONT 1972, CONCHE 1973 et les actes d'un colloque récent de Lausanne, VOELKE 1988.

<sup>22</sup> Diogène Laërce, IX, 66.

<sup>23</sup> « *Comment, après avoir déclaré que toutes les opinions se valent et qu'il n'y a pas lieu pour la pensée, entre le oui et le non, de préférer l'une à l'autre, pourra-t-on encore justifier la préférence qu'on donne à l'attitude indifférente comme exprimant la vérité ? Si, dans le domaine de la théorie, le doute est vraiment intégral, il ne paraît pas possible de renoncer partiellement à ce doute, supposé intégral, au bénéfice d'une conduite, supposée raisonnable.* » (ROBIN 1944, p.33)

sceptiques sont plutôt enclins dans la vie sociale à une attitude conformiste qui respectera les usages <sup>16</sup>.

Pour ce qui est de l'autre domaine, celui des jugements et des opinions théoriques, le doute les ruinera en bloc. « *Un "équilibre d'indifférence" dans l'ordre de la pure pensée comme dans celui de la conduite, voilà ce que Pyrrhon pouvait affirmer être la condition du vrai bonheur. La fin de la vie, qui est la quiétude paisible et ininterrompue, enveloppe d'ailleurs en elle le moyen de l'obtenir, c'est-à-dire un doute spéculatif qu'aucune ambition philosophique, aucun conflit de doctrines ne sont capables d'ébranler, ni même d'effleurer. De la sorte, le dogmatisme de Pyrrhon, ce serait l'affirmation de son scepticisme même : tout est incertain et douteux, hormis cette unique proposition que tout est incertain et douteux, hormis cette conviction inébranlable qu'il n'y a pas d'autre moyen d'être tranquille et, par conséquent, heureux.* » <sup>17</sup>. On comprend donc que, d'après Robin, l'idée maîtresse de Pyrrhon était d'équilibrer de quelque manière les apparences incertaines. Du fait de leur diversité, elles sont en équilibre ; mais, il faut se garder d'en choisir une parmi d'autres, ce serait se fier à une illusion de vérité dont nous devons nous débarrasser au plus vite.

C'est ici que se trouve l'origine de l'aporie du doute qui nous guidera dans notre enquête future. Car, parmi ces divers jugements, il y aura fatalement celui établissant le doute même. Le doute est-il une expérience certaine ? Ou faut-il douter que l'on doute ? Mais, avant d'aborder l'aporie du doute, il nous faut diriger notre attention sur le paradoxe sceptique.

---

<sup>16</sup> C'est également ce qu'ont vu les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle français : « [les sceptiques] ont si bien fait la différence entre les actions nécessaires à la vie et la recherche de la vérité, qu'en ce qui concerne les premiers ils ont été d'avis que l'indifférence n'était pas praticable, qu'il fallait au contraire obéir aux lois de la patrie, prendre une décision en cas de nécessité, offrir ses services, et en un mot faire tout ce que les honnêtes gens et les bons citoyens font en privé et en public », GASSENDI 1962, p. 68.

<sup>17</sup> ROBIN 1944, p. 34.

## 0.2. Le paradoxe — constat et programme

La somme tardive de Sextus Empiricus (III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.) semble être, avec le compte rendu sur les penseurs sceptiques de Diogène Laërce (livre IX), la source privilégiée des connaissances sur les sceptiques au XVII<sup>e</sup> siècle. Or, dans ce texte, le type de paradoxe que nous décrivons ne sert pas uniquement à rendre compte du monde tel qu'il est perçu par l'homme, mais il se voit élever au rang d'outil méthodologique par excellence de la philosophie.

Le paradoxe sceptique, tel que nous l'avons défini ci-dessus, est, nous dit Sextus, le principe même de la philosophie sceptique. « *Le scepticisme, c'est la faculté d'opposer les apparences (ou phénomènes) et les concepts de toutes les manières possibles ; de là nous en arrivons, à cause de la force égale des choses et des raisons opposées, d'abord à la suspension du jugement, puis à l'ataraxie.* »<sup>18</sup> Principe, on le devine, veut dire méthode et paradoxe amène suspension du jugement. L'ἐποχή se fonde ainsi sur un travail préalable, ayant montré que les apparences se valent et qu'il est vain de prétendre qu'elles ont quelque rapport que ce soit avec « *les choses cachées* ». « *[La suspension du jugement], précise Sextus, se fait, pour parler d'une manière plus générale, par le moyen de l'opposition des choses. Nous opposons les apparences aux apparences, les concepts aux concepts ou en alternant les apparences aux concepts...* »<sup>19</sup>. Il faut comprendre l'ἐποκὴ comme un état psychologique fondé sur l'impossibilité rationnelle où se trouve l'homme de concilier des arguments contradictoires également valides.

L'énonciation des contraires est à la fois un constat et un programme. Un constat, parce que, pour les sceptiques, la réalité est contradictoire et, partant, le langage reflète cet état des choses. Mais un programme aussi, puisque, de toute façon, il n'y a pas de correspondance entre les mots et les choses ; aussi la bonne conduite à tenir consiste-t-elle à ne pas céder à l'illusion qu'engendre le langage et à faire suivre toute proposition de son contraire. En ce sens, on peut parler du caractère

---

<sup>18</sup> Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, IV, 8, trad. Geneviève Goron, in SEXTUS 1948.

<sup>19</sup> *Ibidem*, I, XIII, 31.

intentionnel et méthodique de l'attitude sceptique. Le paradoxe est certes pourvu, du fait de ruiner toute certitude, d'une valeur négative, mais son caractère méthodique lui rend une positivité, grâce à laquelle le fidèle est susceptible de progresser. A l'instar des *proficientes* dans la secte des stoïciens, le progrès dans le doute permet au sceptique de conforter, non pas le corps d'une doctrine, puisque visiblement il n'y en a pas, mais le primat d'une attitude.

Tant il est vrai que le paradoxe sceptique heurte, par son côté méthodique, le principe de non-contradiction.

### 0.3. Principe de non-contradiction et ontologie

Les origines du principe de non-contradiction remontent à la pensée présocratique. Parménide, dans son poème philosophique, disait que l'Être est et que le Non-Être n'est pas. Mais Platon donne quelques formulations où le principe de non-contradiction est clairement exprimé <sup>20</sup>. Dans la *République*, la formulation fait nettement allusion à la doctrine de la participation <sup>21</sup>.

Néanmoins, sa forme canonique se trouve chez Aristote, dans l'*Organon* <sup>22</sup> et dans la *Métaphysique* : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport » <sup>23</sup>. Formulé comme tel, le principe de non-contradiction constitue pour Aristote le fondement même de la pensée : « ...le principe le plus ferme de tous se définit comme étant celui au sujet

---

<sup>20</sup> Socrate : « ...ce ne sont évidemment pas les premiers contraires qui sont les seuls à ne pas se recevoir mutuellement, mais aussi tous ces termes qui, sans être mutuellement contraires, possèdent toujours ces contraires : termes vraisemblablement incapables, eux aussi, de recevoir la nature essentielle contraire de celle qui leur est inhérente, mais qui, à l'approche de la première, ou bien périssent, ou bien cèdent la place. » *Phédon*, 104 b, trad. L. Robin.

<sup>21</sup> IV, 436 b sq.

<sup>22</sup> *De interp.*, 6, 17 a 34 ; *Anal. post.*, I, 11, 77 a 10-22 ; *Soph. elench.*, 5, 167 a 23.

<sup>23</sup> *Métaphysique*, G, 3, 1005 b 19, trad. J. Tricot. On remarquera une formulation de Platon quasi identique dans l'*Euthydème*, 293 d.

duquel il est impossible de se tromper, ... le mieux connu ... inconditionné »<sup>24</sup>. De par le statut qui lui est attribué, il n'entrera dans le corps d'aucune démonstration. Seule sa forme dérivée, le principe du tiers exclu, est utilisée dans les démonstrations par réduction à l'absurde<sup>25</sup>.

En tant que fondation ultime de la raison<sup>26</sup>, le principe de non-contradiction est indémontrable, sous peine de s'exposer à une pétition de principe<sup>27</sup> et à une régression à l'infini<sup>28</sup>. Selon Aristote, la seule démonstration que l'on puisse en donner est une démonstration par réfutation, dialectique. Aristote s'engage en effet dans une réfutation transcendante<sup>29</sup> dont la stratégie est de mettre en demeure tout adversaire de ce principe de satisfaire au caractère spécifique de l'homme, qui est d'être « *doué de parole* », de pouvoir dire quelque chose qui ait du sens pour lui et pour autrui, sous peine de se voir exclu de la sphère des humains, en étant assimilé à un végétal<sup>30</sup>. Or dire des mots pour signifier quelque chose de déterminé suppose que l'on soit d'accord sur le caractère unique de la signification des mots. En effet, pour qu'un mot signifie, il faut qu'il ait « *tout d'abord* » un sens<sup>31</sup> et « *de plus* » un seul sens<sup>32</sup>. Le sens déterminé est obtenu en considérant le caractère « *déterminé* » de la copule *être* ou *ne pas être*, ainsi que du sujet<sup>33</sup>. Le sens unique pourrait être mis en doute du fait de l'existence des homonymes, mais tant qu'il y a volonté de signifier et que, par convention, on peut se mettre d'accord sur les parcelles de sens à séparer à l'intérieur des formes communes, l'homonymie ne fait pas problème. Le postulat de l'unicité devient ainsi un réquisit absolu de la pensée : « *ne pas signifier une seule chose, c'est*

---

24 *Mét.*, G, 3, 1005 b 12.

25 *Anal. post.*, I, 11, 77 a 10.

26 Cf. APEL 1981, qui reprend la position aristotélicienne pour proposer une fondation pragmatique de la raison.

27 *Métaphysique*, G, 3, 1006 a 16.

28 1006 a 9.

29 Pour l'interprétation des textes d'Aristote concernant le principe de non-contradiction, nous suivons de près le commentaire de CASSIN 1989, p. 24.

30 *Mét.*, 1006 a 13-28.

31 1006 a 28.

32 1006 a 31.

33 1006 a 29 - 1006 b 13.

ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même »<sup>34</sup>.

En s'appuyant sur le principe de correspondance de la vérité des énoncés et de la réalité des états de choses<sup>35</sup>, Aristote va passer des mots aux choses représentées, en supposant un monde d'essences ou quiddités correspondant de manière univoque à celui des sens. Le sens « *se trouve à présent articulé avec l'essence, et par là, médiatement articulé avec l'existence* ». « *C'est l'unicité du sens qui détermine la non-contradiction de l'essence...* »<sup>36</sup>. De la sorte, le principe de non-contradiction ne pose pas uniquement l'impossibilité *logique* d'affirmer et de nier conjointement le prédicat du sujet, mais également l'impossibilité *ontologique* de la coexistence des contraires. Aussi ceux qui affirment la possibilité de jugements contraires à propos d'une même chose « *anéantissent-ils la substance et la quiddité* »<sup>37</sup>. Tout ne serait plus qu'accident. Et comme l'accident désigne toujours le prédicat d'un sujet, la prédication devrait donc aller nécessairement à l'infini<sup>38</sup>. C'est pour cela qu'il doit y avoir quelque chose qui signifie la substance. Mais il a été montré que, s'il en est ainsi, les contradictoires ne peuvent être attribués simultanément<sup>39</sup>. A travers les jugements de prédication se fait jour un monde d'essences ou de quiddités supposé en harmonie avec le langage. Signifier quelque chose, c'est en effet se soumettre à la condition de correspondance du sens du mot et de l'essence de la chose<sup>40</sup>.

---

<sup>34</sup> 1006 b 7.

<sup>35</sup> *De interp.*, 9, 19 a 32.

<sup>36</sup> CASSIN 1989, p. 34 et 38.

<sup>37</sup> 1007 a 20.

<sup>38</sup> 1006 a 35.

<sup>39</sup> 1007 b 17. « *La permanence de l'essence est ainsi présupposée comme le fondement de l'unicité du sens : c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens* », AUBENQUE 1962, p. 128.

<sup>40</sup> A condition évidemment que ce qui est signifié existe, étape dans l'attribution d'une quiddité à un sujet dont le philosophe ne saurait se passer. Par rapport à ce point, on a pu contester (cf. CASSIN 1992) la position de Pierre Aubenque, signalée dans la note précédente, consistant à dire que le *fondement* du sens du mot est, pour Aristote, l'essence de la chose, et dire que l'attribution de l'existence est une opération indépendante de celle de signifier.

En fin de compte, parler peut se faire de deux façons, ou bien « dire » tout simplement ou bien « soutenir la pensée de ce que l'on dit »<sup>41</sup>. Dire sans soutenir vraiment ce qui est dit, « parler pour parler », chercher à tout prix la contradiction dans le discours, c'est une position qui peut être réfutée par la mise en demeure d'énoncer des phrases à sens déterminé, à travers « ce qui est dit dans les sons de la voix et de ce qui est dit dans les mots »<sup>42</sup>. Il s'agit donc de donner à la λέξις le poids d'un λόγος σημαντικός, d'un discours doué de sens et d'un sens déterminé<sup>43</sup>. Cette « décision du sens », on le constate, fonde, de manière solidaire, le principe de non-contradiction et le réalisme philosophique. Défendre ce principe suppose croire à des réalités que les mots sont censés représenter, et le nier revient nécessairement à « parler pour parler », à anéantir toute substance, à renoncer à articuler quelque raisonnement que ce soit.

## 0.4. Position de Sextus Empiricus

C'est précisément de ce dernier créneau que se réclama Sextus, six siècles plus tard. Le paradoxe que nous avons appelé sceptique prend, par son côté méthodique, le contre-pied du principe de non-contradiction. Mais, relevant le défi qu'Aristote avait lancé aux négateurs de ce principe, Sextus prolonge la position des sceptiques, en dénonçant tout réalisme philosophique. Les « choses cachées » (ἀδηλα) demeurent incertaines et indécidables à la fois dans leur existence, dans leur caractère et dans leur portée. Le paradoxe sceptique est là pour nous le rappeler à tout moment et pour montrer que les sceptiques se réclament de l'antiréalisme qui, selon Aristote, découle de ce traitement de la contradiction.

Respectueux du raisonnement aristotélicien, Sextus justifie la violation du principe de non-contradiction par un changement du statut de l'assertion. Une « expression » (φωνή) sceptique n'est pas à prendre au même degré qu'un énoncé dogmatique (ἀπόφανσις). Car si le dogma-

---

41 1005 b 23-26.

42 1009 a 20, trad. Cassin et Narcy.

43 Cf. CASSIN 1989, p. 50-58.

tisme cache un réalisme, en vertu du principe de correspondance, les énoncés dogmatiques sont censés représenter des rapports réels entre les choses et, par là-même, expriment leur propre assurance. En revanche, les « expressions » sceptiques n'assurent rien à propos du monde et se bornent à traduire des « dispositions » intérieures. Le texte de Sextus est le suivant : « D'ailleurs, si le dogmatique établit l'existence de son dogmatisme, le sceptique déclare que ses expressions se limitent elles-mêmes, il ne saurait passer pour dogmatique par cette déclaration. Voici le plus important : dans l'énoncé de ces expressions, il expose ce qui lui apparaît et il rapporte sans opinion théorique sa propre disposition (τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ 'εαυτοῦ ἀδοξάστως), sans rien assurer sur les objets extérieurs. » <sup>44</sup>.

Outre le terme de « disposition » (πάθος) sur lequel nous aurons à revenir, le concept-clef est ici « rapporter sans opinion théorique » (ἀπαγγέλλειν ἀδοξάστως). Il est évident que cette expression fait pièce à la doctrine d'Aristote. La *Métaphysique* interdit d'emblée la représentation d'un langage qui ne soit pas en rapport déterminé avec les choses. Entre le principe de non-contradiction et sa variante, le principe du tiers exclu, il n'y a plus de place pour des jugements non situés : « Tout objet de pensée discursive aussi bien que d'intuition, la pensée, ou bien l'affirme, ou bien le nie (conséquence évidente de la définition du jugement vrai ou faux), toutes les fois qu'elle dit le vrai ou le faux. Quand la pensée lie le sujet et le prédicat de telle façon, soit en affirmant, soit en niant, elle dit ce qui est vrai, et quand elle lie le sujet et le prédicat de telle autre façon, elle dit ce qui est faux. » <sup>45</sup>. Néanmoins, chez Sextus, trois concepts solidaires, la suspension du jugement (ἐποχή), la disposition (πάθος), et rapporter sans opinion théorique (ἀπαγγέλλειν ἀδοξάστως), justifieraient le rejet de la doctrine d'Aristote. Entre les deux premiers subsiste tout de même une confusion, compte tenu du fait qu'ils sont définis au même niveau et avec les mêmes moyens : « L'expression "pas plus ceci que cela" (οὐδὲν μᾶλλον) marque la disposition où nous sommes (πάθος ἡμέτερον) selon laquelle à cause de la force égale des raisons opposées, nous sommes amenés à une attitude d'équilibre... » <sup>46</sup>.

44 *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, VII, 15, trad. G. Goron.

45 *Métaphysique*, G, 7, 1012 a 1.

46 *H.P.*, I, XIX, 190.

On mesure l'importance de ce concept de *disposition*, qui sera responsable du caractère non assertif et non déclaratif des affirmations sceptiques. Cette disposition est définie comme un sentiment tout subjectif, sans opinion théorique (ἀδοξάστως est un dérivé de δόξα, et de la même famille que δόγμα), sans raison d'être. La seule manière d'arriver à l'impassibilité (ἀπάθεια), c'est de considérer la loi même de sa pensée comme une passion (πάθος). Mais, structurellement, l'*épokhè* et la *disposition* sont définies de la même façon, comme étant dues à la présence de raisons contraires de force égale (ἰσοσθένεια) et appelant à leur tour l'ataraxie (ἀταραξία). Le caractère psychologique leur est commun, mais leur rôle respectif dans l'économie de l'attitude sceptique semble différent. L'*épokhè* fait allusion au travail d'opposition des contraires et au paradoxe sceptique en tant que principe méthodologique s'opposant au principe de non-contradiction. Suspendre le jugement est nécessaire dans la mesure où l'homme est incapable de concilier des arguments contradictoires et valides. Suspendre le jugement, c'est accepter, à terme, le paradoxe sceptique non seulement comme principe de la pensée, mais également comme description du monde, c'est renoncer à toute explication par la raison, c'est enfin s'avouer impuissant à manipuler un langage dont rien ne nous assure qu'il reflète de quelque manière que ce soit « *les choses cachées* » de l'univers.

Le concept de *disposition*, en revanche, dérive en quelque sorte de l'*épokhè*. Après avoir accepté de suspendre son jugement, le sceptique doit trouver un autre statut à ses opinions, pour peu qu'il tienne à ne pas tomber sous le couperet de l'aporie du doute. Comment continuer à parler, après avoir ruiné la capacité explicative du langage ? L'originalité de Sextus, c'est précisément la justification des propos sceptiques au moyen d'une restriction portant sur les conditions de leur énonciation. Le sceptique nie tout rapport entre les mots et la réalité, et se montre réservé quant à la possibilité de connaître celle-ci. Tout ce que l'homme vit, ce sont des apparences ou phénomènes, dont il ne pourrait affirmer rien de sûr<sup>47</sup>. Mais, puisque ce que le sceptique exprime, ce ne sont pas des *réalités*, mais de simples *dispositions*, des *passions*, le langage lui-même

---

<sup>47</sup> « Chaque fois que nous recherchons si l'objet est tel qu'il apparaît, nous en accordons l'apparence, nous ne mettons pas en question l'apparence mais ce que l'on dit de l'apparence. » (H.P., I, X, 19)

n'est plus tenu à la non-contradiction. Si donc l'*épokhè* était l'aboutissement du travail de mise en cause du principe de non-contradiction, la *disposition*, quant à elle, marque le versant positif, grâce auquel l'existence au monde redevient possible. Cette *disposition* permet à l'homme de recouvrer la parole, dépourvue cependant de son caractère assertif. Quelque-chose-de-moins-qu'un-mot va représenter désormais quelque-chose-de-moins-qu'un-objet. Nous venons de désigner le rapport incertain d'une assertion sans force illocutionnaire et d'un phénomène sans réalité.

Une réalité exsangue et un langage sans force, cela ne suffit pas pour changer le monde. Le sceptique reçoit les apparences comme elles se présentent à lui, les traditions, les coutumes, les convenances sociales. Il vit en parfait conformiste <sup>48</sup> et continue en cela la vocation des sceptiques, inaugurée, semble-t-il, par Pyrrhon.

Renversant la perspective, on peut se demander si le caractère anti-réaliste de la philosophie sceptique n'est pas précisément une conséquence du traitement réservé au principe de non-contradiction. Chez Aristote, comme nous l'avons déjà vu, l'impossibilité logique de la coexistence des contraires allait de pair avec une impossibilité ontologique. Est-ce qu'un paradoxe des contraires généralisé comme celui des sceptiques permettrait de penser un monde de *réalités* ? Ne nous hâtons pas de conclure, Pascal nous posera beaucoup de problèmes à ce sujet. Disons pour toute conclusion que, à l'intérieur de ce débat, le critère du réalisme semble devoir être cherché dans l'attitude à l'égard de l'*aporie du doute*. En effet, dès que l'on fait porter une maxime sur elle-même, on peut avoir une première indication sur l'attitude sous-jacente à l'égard du langage. Comme, au cours des querelles entre écoles anciennes, on n'a pas manqué de faire ce type d'objection aux sceptiques, ils ont été contraints de s'expliquer sur le problème ontologique. Or, pour quelqu'un comme Aristote, pour lequel le sens croise l'essence, et par là la réalité, il était nécessaire de poser une maxime générale du raisonnement, qui exclue la contradiction comme type de pensée. Pour Aristote, et, par la suite, pour les adeptes du réalisme philosophique, l'*aporie du doute* est intenable.

Dans la pensée sceptique, en revanche, on tâchera toujours de trouver des accommodements avec le doute portant sur lui-même.

## 0.5. L'aporie du doute

La proposition à laquelle nous nous référons provient de la philosophie sceptique grecque, telle qu'elle a été développée, dans la tradition de Pyrrhon d'Élis et de Timon le Sillographe, par les tenants de la nouvelle Académie, notamment Arcésilas et Carnéade.

Chez Pyrrhon, le doute universel peut-il être énoncé à propos de lui-même ? Ou bien alors est-il permis de prendre pour maxime positive que « rien n'est certain » ? On sait que Socrate avait affirmé comme certaine son ignorance de toutes les choses. Léon Robin est d'avis que Pyrrhon affirmait comme certain son doute de toutes les choses. Telle ne fut pourtant pas l'interprétation des sceptiques qui lui succédèrent. Au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Arcésilas de Pitane, scolarque de l'Académie de 264 à 241, fit sien le pyrrhonisme qu'il enrichit d'un certain nombre d'éléments. C'est lui également qui, à en croire Cicéron <sup>49</sup>, se mit à reprocher comme une inconséquence à Socrate, après l'avoir loué d'avoir dit qu'il ne savait rien, d'avoir ajouté qu'il savait au moins cela, qu'il ne savait rien. L'objection d'Arcésilas est à considérer à l'intérieur de sa polémique avec les stoïciens. Il prenait à tâche d'éliminer tout dogmatisme et la plupart de ses arguments visaient divers concepts positifs utilisés par l'école rivale.

Le grand concept introduit par Arcésilas est l'« *épokhè* », la suspension du jugement. Il l'entendait comme un moyen de sagesse, pour peu qu'elle fût universelle et radicale. Mais, si on veut imaginer Arcésilas cohérent, on doit se représenter cette *épokhè* comme posée d'une manière non assurée, de façon à ce qu'elle ne fasse pas exception à elle-même. Or c'est précisément ce qu'ont vu les stoïciens, qui, par la bouche de Chrysippe de Soles, ont formulé ce que nous avons décidé d'appeler *l'aporie du doute*, en retournant contre Arcésilas l'objection que celui-ci faisait à Socrate : *Celui qui dit que rien n'est certain ou bien le tient pour*

---

<sup>49</sup> *Seconds Académiques*, I, 12, 45.

incertain, et alors il se contredit lui-même, ou bien il le tient pour incertain, et alors le précepte n'a pas de valeur.

Selon Cicéron, Antipater de Tarse reprenait l'objection de Chrysippe, en disant : « *Celui qui affirme que rien ne peut être perçu doit dire, pour être conséquent, qu'une chose au moins peut être perçue, c'est que les autres choses ne le peuvent pas* ». Mais Carnéade s'en tenait à la position de son prédécesseur Arcésilas, en affirmant : « *Tant s'en faut, que ce soit là être conséquent ; c'est bien plutôt se contredire ; en disant que rien ne peut être perçu, on n'excepte rien ; ainsi il est nécessaire que cette proposition même, n'ayant pas été exceptée, ne soit en aucune manière comprise et perçue.* » <sup>50</sup>.

Chez Sextus Empiricus, la décision de faire porter les maximes sur elles-mêmes est irrévocable. « *[Le sceptique] comprend que, de même que la proposition " tout est faux " laisse entendre qu'elle est elle-même fausse aussi bien que le reste et qu'il en va ainsi de " rien n'est vrai ", de même l'expression "pas plus ceci que cela" déclare qu'elle-même aussi bien que le reste n'est pas préférable et que pour cela elle s'englobe dans le reste. Il en est de même des autres expressions des sceptiques.* » <sup>51</sup>. Pour justifier sa position, Sextus sera obligé de poser explicitement un certain nombre de préceptes antiréalistes. Il cherche par là à rendre un statut légitime à sa parole, qu'il tente de soustraire à tout engagement dans la zone de l'être. « *Que ceux qui parlent ainsi [et qui font objection aux sceptiques] nous répondent dans quel sens ils entendent maintenant le mot saisir, est-ce simplement concevoir sans rien affirmer sur l'existence de ce dont nous parlons ou bien concevoir et établir en même temps l'existence de ce dont nous parlons ?* » <sup>52</sup>. De même, si les sceptiques semblent donner leur assentiment à un certain nombre d'apparences, il faut définir un sens spécifique de ces croyances : « *Croire s'entend en des sens différents : c'est ne pas s'opposer mais suivre simplement sans forte inclination ou penchant, ainsi l'enfant croit son maître ; parfois c'est consentir par choix, par communauté de disposition en quelque sorte,*

---

<sup>50</sup> Premiers Académiques, II, IX, 28 (trad. E. Bréhier, revue par V. Goldschmidt).

<sup>51</sup> Hypotyposes pyrrhoniennes, I, VII, 14.

<sup>52</sup> II, I, 4.

par forte volonté : le prodigue croit celui qui juge bon de mener une vie dépensière. » <sup>53</sup>.

Grâce à ces quelques définitions, grâce aussi à la solidarité des trois concepts que nous avons exposés sous 0.4. : *épokhè*, *disposition*, *rapporter sans opinion théorique*, Sextus en arrive à poser une manière différente de parler, différente non pas par ses énoncés, mais par son énonciation. Énoncer une proposition revient uniquement à évoquer des phénomènes, sans donner à cette évocation quelque réalité que ce soit. A un langage « allégé » correspond une aporie du doute résolue, puisqu'une expression comme « *pas plus ceci que cela* » proférée sans engager de responsabilité ne saurait résister au coup de balai du paradoxe sceptique.

## 0.6. Critère du scepticisme

Ce n'est qu'à présent qu'on peut véritablement mesurer le caractère révélateur de l'aporie du doute pour le scepticisme. Pour un philosophe qui fait de la vérité l'adéquation entre l'état de choses et l'assertion, une proposition de ce type est intenable. Toutefois, à y regarder de plus près, on verra qu'il n'y a pas là ce que la logique appelle une antinomie. Nous avons ainsi intérêt à distinguer entre les propositions de

- **classe 1**, qui, du fait même d'être vraies, sont fausses et réciproquement (des antinomies au sens de la logique moderne) :

$$V \rightarrow F$$

$$F \rightarrow V$$

ex. : *En disant ceci, je mens.*

- **classe 2**, qui se falsifient elles-mêmes (si elles sont vraies, elles sont fausses — des paradoxes au sens de la logique moderne) :

$$V \rightarrow F$$

ex. : *Tout est faux.*

- **classe 3**, dont on ne peut affirmer rien d'autre que l'incertitude :

ex. : *Tout est incertain.*

En effet, pour une proposition telle que : *Tout est incertain*, dire qu'elle est vraie suppose affirmer *eo ipso* son incertitude, et dire qu'elle est fausse, c'est affirmer ou son incertitude ou sa fausseté <sup>54</sup>. Cette impossibilité d'asserter la vérité ou la fausseté au sujet de quoi que ce soit, telle qu'elle est posée par le prédicat de la proposition, est ultime.

Construire, comme nous l'avons fait, une proposition de ce type et l'examiner à l'intérieur de la logique classique peut être intéressant si l'on veut comprendre la réfutation des sceptiques par leurs adversaires. Plus précisément, on pourra dire que les dogmatiques font porter la proposition sur elle-même et en tirent le caractère incertain de la maxime, ce qui, pensent-ils, est suffisant pour discréditer le scepticisme. Mais voyons maintenant dans quelles conditions vaut cette objection. Il est clair qu'il faut accepter que la proposition *Tout est incertain* porte sur elle-même pour qu'elle puisse être considérée comme falsifiant la théorie. Pyrrhon, à en croire Léon Robin, ne partageait pas cette opinion mais ses continuateurs d'Arcésilas à Sextus ne la mirent plus en cause. Une fois acquis que la proposition porte sur elle-même (ou, si l'on préfère, que la proposition est également un objet du monde dont elle parle), les sceptiques retirèrent à l'assertion la force à laquelle, selon les dogmatiques, elle prétendait et, ce faisant, réduisirent aussi la force de la maxime en acceptant volontiers qu'elle se limitait ainsi elle-même <sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Nier *Tout est incertain* revient, non pas à dire que tout est certain — ce qui permettrait de conclure que la proposition aussi est certaine —, mais à dire qu'il y a des choses certaines, dont on n'affirme pas que la proposition elle-même fait partie. Par conséquent, nier cette proposition n'a pas pour retombée immédiate de faire porter le prédicat *incertain* sur la proposition. Cette particularité est quelquefois éludée dans les présentations de l'aporie du doute (cf., par exemple, LA MOTHE LE VAYER 1970, p. 193).

<sup>55</sup> On peut exprimer la même idée, en anticipant sur le modèle théorique présenté dans notre chapitre V, *Définitions et modèles*, de la manière suivante : si on admet l'équivalence de la manière de parler des sceptiques et la valeur modale épistémique NE PAS CROIRE ÊTRE, que nous avons par exemple dans l'adjectif « incertain », on pourra arriver à l'équivalent de la maxime (d'un point de vue sceptique) : « il est incertain que tout est incertain ». Or les dogmatiques voient ici une proposition qui se falsifie elle-même (classe 2, dans la typologie esquissée ci-dessus), car ils la considèrent (à juste titre) comme la négation de « il est certain

Arrivés là, on comprend que la démarche de construire une maxime du scepticisme et de l'éclairer à la lampe de la logique classique n'est pertinente que pour autant qu'elle rend compte d'un malentendu. Car on comprendra mal ce que « retirer la force de l'assertion » veut dire pour cette logique, qui est un « organon » pour penser l'être. La méthode qui, généralisée, a permis aux sceptiques de se refuser à penser l'être fut bien *le paradoxe sceptique*. Mais comme cette méthode prend précisément le contre-pied du principe de non-contradiction, il est vicieux de tenter d'expliquer les sceptiques par la logique classique, que le principe de non-contradiction précisément fonde.

En revanche, nous rejoignons par ce biais la remarque de Pierre Aubenque <sup>56</sup>, selon laquelle le scepticisme n'est pas une théorie philosophique, mais une méta-théorie qui doit attendre qu'une théorie ou un discours se soient au préalable articulés et dont par conséquent le caractère est éminemment dialectique. Le paradoxe sceptique devient ainsi le *moyen* adéquat de s'opposer à une logique et à une métaphysique fondées sur le principe de non-contradiction.

Il en résulte que c'est l'attitude face à l'aporie du doute qui peut faire office, en dernière instance, de charnière entre la pensée sceptique et le réalisme philosophique. Il y a, d'un côté, le principe de non-contradiction, avec ses deux volets, logique et ontologique, le principe de correspondance du vrai et du réel et la dénonciation de l'aporie du doute et, de l'autre côté, le paradoxe sceptique, la ruine de la théorie de la vérité comme adéquation, la suspension du jugement, la justification de l'aporie du doute.

---

que tout est incertain », proposition qu'ils dérivent (abusivement, selon les sceptiques) de la maxime tirée de leurs discours « tout est incertain ».

<sup>56</sup> AUBENQUE 1985. Le scepticisme, n'étant pas une théorie, ne doit donc pas être confondu avec l'agnosticisme, qui affirme d'emblée que l'être est inconnais-sable ou que la vérité est inaccessible (p. 110, n. 5).



# *Première Partie*

## *Le modèle*



## CHAPITRE PREMIER

### *Le paradoxe sceptique : un exemple à l'âge classique*

Pour les besoins de notre exposé, nous allons nous limiter à un exemple d'argumentation sceptique chez un auteur dont la référence à la pensée sceptique ancienne est explicite. François de La Mothe Le Vayer est l'auteur d'un opuscule intitulé *De la Vertu des Payens*, datant de 1642, qui comprend un chapitre portant sur *Pyrrhon et la secte sceptique*. L'auteur y professe un scepticisme sans ambiguïté, protestant néanmoins de sa croyance aux vérités de la foi. Sa critique de la connaissance passe toujours par l'argumentation, présentée comme équivalente, pour et contre une même thèse, comme on peut le voir dans le texte suivant.

*« On ne convient dans toute l'Ethique de rien davantage que du respect envers les parens, de l'amour de la Patrie, & du but certain que chacun se doit proposer dans le cours de la vie. Ces trois points examinés sceptiquement, nous peuvent faire juger de tout le reste. <...> Venons au second qui regarde l'amour de la Patrie. C'est celui qu'on dit qui comprend & même qui surpasse toutes les autres affections, de femme, d'enfants et d'amis; d'où vient que nous usons du mot de rapatrier en toute sorte de réconciliations. Les Arabes, qui n'ont qu'un stérile désert pour Patrie, ressentent les mêmes tendresses pour elle, que les autres peuples, & combattent pour leur infertiles sablons jusqu'à l'extrémité, tant cet amour est naturel. Aussi peut-on dire que les exemples de ceux qui se sont dévoués pour leur païs, comme les Décies Romains, allans à bras ouverts recevoir une mort certaine, pour faire*

vivre leur Patrie, se voient avec adoration dans toutes les Histoires. Je me contenterai de remarquer dans l'ancienne, que la mère de Brasidas y est estimée, d'avoir préféré l'honneur de Sparte à celui de son fils : Celle de Pausanias, d'avoir porté la première pierre pour murer la porte de l'Asyle, où son fils, traistre à l'Etat, s'étoit retiré : Et ce grand Capitaine Timoleon, d'avoir tué son frère, pour sauver sa ville de Corinthe, qu'il vouloit asservir. <...> Tournons maintenant la médaille, & nous y verrons une bien différente empreinte. L'amour de la Patrie, disent quelques Philosophes, est une erreur utile, & une fraude nécessaire, sans laquelle nul Empire ne subsisteroit. Le Sage, se considérant comme Citoyen du Monde, & sans aucune dépendance, sera trop amateur de sa liberté, pour se laisser attacher à une pièce de terre, de même que l'étoient anciennement ces serviteurs rustiques, qu'on nommoit *glebae addictos*. N'est-ce pas le sujet de ces deux vers d'Ovide ?

*Omne solum Forti patria est, ut piscibus aequor,  
Ut volucris vacuo quidquid in orbe patet.*

C'est encore ce qui faisoit dire à Aristippe en raillant, selon sa coutume, que la Prudence étoit de trop haut prix, pour souffrir qu'un honnête homme l'allât mal à propos hasarder en faveur des Fous, sous ce prétexte de combattre pour son païs. Et véritablement s'il y avoit lieu d'en venir là, il semble qu'il faudroit que ce fût pour une République de Platon, ou au moins pour un Empire aussi juste que le nôtre, plutôt que pour tant d'autres Etats que nous voions, dont un homme de bien ne ressent guères la souveraineté que par l'oppression, & fort peu par le soulagement. Ne voilà pas des raisons qui ont le goût du Lotos, & qui font bientôt oublier la Patrie. Pour ne rien dire de ceux qui l'ont eue en si grande aversion, qu'on a écrit de Neron, qu'après avoir mis le feu dans la ville de Rome, qui étoit le lieu de sa naissance, & après s'être contenté l'esprit avec des transports de joie nonpareils, dans la contemplation de cet embrasement, qui lui représentoit celui d'Ilium ; il envioit encore le bonheur de Priam, d'avoir vu périr son Etat & sa Patrie avec lui, les cendres de Troye lui aiant servi de tombeau. » <sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> La Mothe Le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, n'avoir pas le sens commun*, in LA MOTHE LE VAYER 1970, vol. 2, p. 259-261.

A partir de ce texte, nous pouvons réfléchir sur le caractère des deux opinions O<sub>1</sub> et O<sub>2</sub> qui forment à proprement parler le paradoxe. On voit que la meilleure technique pour faire accepter la diversité des opinions, c'est de les mettre sur le compte de personnes ou de groupes de personnes de la société. C'est la voie qu'emprunte La Mothe Le Vayer, en nous parlant de personnages historiques ou de peuples particuliers. L'exemple présente une argumentation en faveur et contre la décision d'aimer sa patrie. On aura remarqué que l'argumentation comprend un certain nombre d'exemples tirés de la mythologie ou de l'histoire. « *Les Arabes* », « *la mère de Brasidas* », « *celle de Pausanias* », « *ce grand capitaine Timoleon* », d'une part, Ovide, Aristippe et plus loin Néron, d'autre part, sont cités comme des personnages incarnant les deux points de vue opposés. En effet, une vieille règle de rhétorique recommande, afin de défendre une thèse, de l'illustrer par l'exemple<sup>66</sup>, tiré si possible de l'histoire héroïque de l'humanité, de personnages réels ayant agi dans le sens qu'on veut défendre. Mais cette technique est combinée avec un système de citations en marge du texte, renvoyant avec précision aux sources anciennes<sup>67</sup> d'où sont tirés les exemples, et faisant ainsi appel à l'autorité littéraire.

L'auteur n'essaie pas de concilier les conclusions contraires. C'est le propre de ce que nous avons appelé, dès notre *Introduction*, le paradoxe sceptique. Les opinions confortant les deux positions demeurent irréductibles. C'est ce qui sépare fondamentalement le paradoxe sceptique du paradoxe dogmatique, affirmation d'une opinion, à travers la dénonciation d'une autre opinion, jugée incompatible avec la première. On peut voir dans le texte la marque explicite du caractère volontaire de l'argumentation paradoxale : « *Tournons maintenant la médaille, & nous y verrons une bien différente empreinte.* ». Dès lors que tout objet devient une « médaille », une « empreinte », quelle qu'elle soit, ne saurait la frapper que d'un seul côté, comme pour souligner la résistance de l'objet matériel. Mais, sur l'autre face, apparaît une autre « empreinte », une

---

<sup>66</sup> Voir par exemple Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356 b 1-24, 1357 b 25-35.

<sup>67</sup> Diodore de Sicile, Ovide, Diogène Laërce, Pline l'Ancien, pour ce passage.

forme différente. Le lecteur est pris entre le sentiment d'une matière irréductible à la forme et celui d'une matière inexistante. Sous autant d'apparences spécieuses, où trouver le corps ?

L'ambition des sceptiques, c'est de donner autant de crédibilité aux deux pôles de l'alternative, aux deux faces de la médaille. « *Car encore que ce genre de Philosophie renonçât à toute sorte d'axiomes, ne prononçant rien à la mode des dogmatiques, il avoit néanmoins ses principes, & notamment celui-ci, qu'on ne sauroit former aucune proposition, qui n'en ait une opposée d'égale probabilité* »<sup>68</sup>. Le paradoxe est volontaire, et il incombe au penseur d'en user à fortes doses, afin d'amener le lecteur et d'en venir lui-même à la suspension systématique du jugement. Fidèle à ses maîtres grecs, La Mothe Le Vayer y voit une fin idéale :

« *Car il lui [au sceptique] en arrive de même, nous assure-t-il, dans l'égalité des raisons qu'il voit & examine sans prévention, son esprit demeurant dans un tel équilibre qu'il ne panche pas plus d'un côté que de l'autre. Et c'est ainsi qu'il s'acquiert par habitude cette Aphasie, & cette heureuse suspension, qui le porte au dernier point de la félicité.* »<sup>69</sup>

Le paradoxe sceptique est censé être une pierre d'achoppement pour la raison. L'objet à partir duquel on arrive, à l'intérieur du discours, à tirer des conclusions contraires est mis en cause, en tant que réalité. La démarche de la faculté de connaissance se heurte à un effritement de l'objet, supposé correspondre à l'effritement de l'image discursive. Non seulement il n'y a plus d'objet consistant à connaître, mais la faculté connaissante se voit réduite aux ambivalences de l'argumentation.

Le principe de non-contradiction est lui aussi mis en question et traité au même titre que toutes les affirmations dogmatiques : « *Toute la Logique est établie sur ce principe, qu'elle emprunte de la Métaphysique ; que de propositions contradictoires ne peuvent être véritables en même temps. Démocrite & quelques autres ont soutenu le contraire.* »<sup>70</sup>.

Arrivé tout naturellement devant la redoutable question de l'aporie du doute, La Mothe Le Vayer reprend l'argumentation des sceptiques anciens, tout en l'enrichissant de références à la mystique rhénane.

---

<sup>68</sup> La Mothe le Vayer, *De la vertu des payens, avec les preuves des citations mises sous le texte*, in LA MOTHE LE VAYER 1970, vol. 2, p. 191.

<sup>69</sup> LA MOTHE LE VAYER 1970, p. 272.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 259.

« En second lieu, ajoutent-ils, bien que cette même proposition [il n'y a rien de certain] ne reçût aucune exception, on peut dire néanmoins qu'elle se comprend & s'enveloppe avec toutes les autres, qu'elle condamne d'incertitude, ne prononçant rien contre le général qui n'ait encore son effet particulier contre elle-même. Car il y a beaucoup de choses qui agissent de la façon, & qui ne font rien souffrir aux autres sans s'en ressentir. Le feu qui dévore tout, se consume lui-même avec la matière qui lui donnoit nourriture. ...& presque tous les purgatifs, dont on se sert contre les mauvaises humeurs, se vident avec elles, la faculté qu'ils ont les portant, avec ce qu'ils possent, au dehors. La lumière s'éclaire elle-même, & faisant paroître toutes sortes d'objets, se fait aussi connoître par sa propre splendeur. Enfin les sceptiques ont encore usé ici de la comparaison de ceux qui jettent l'échelle du même pied dont ils sont montés où ils désiroient parvenir, parce qu'elle ne leur est plus d'usage. » <sup>71</sup>

On peut reconnaître dans ce passage les images habituelles de la « parole sans force » : le feu, le purgatif <sup>72</sup>. L'image de la lumière du soleil, qui appartient à l'arsenal de la rhétorique sacrée, fait pendant à la lumière naturelle d'un texte célèbre de Descartes qui sera analysé au chapitre IV. A travers le changement épistémologique, l'image reste la même : celle d'une lumière que les objets n'affectent qu'en ce qu'ils la font resplendir davantage. Mais chez La Mothe Le Vayer cette image masque en fait une pure consommation, une négativité dévoratrice, alors que chez Descartes elle signifie l'universalité de la connaissance. Enfin l'image de l'échelle renvoie à l'oeuvre de Maître Eckhart, suggérant le passage possible de la corrosive philosophie sceptique à la mystique de l'« être nu » <sup>73</sup>.

Le paradoxe sceptique est, au XVII<sup>e</sup> siècle, un espace balisé. C'est un parcours à passages obligés, qui compte pour principales étapes l'affirmation des contraires, le scandale de la raison, la suspension du jugement, la pure négativité. La Mothe Le Vayer, comme autrefois Montaigne, le fait déboucher sur la sagesse, une sagesse s'élevant sur le

---

<sup>71</sup> LA MOTHE LE VAYER 1970, p. 193.

<sup>72</sup> Cf., dans le chapitre suivant, le même thème chez Montaigne.

<sup>73</sup> Cf. par exemple, le *Sermon* 52, sur la pauvreté, in ECKHART 1994, p.

relativisme de la connaissance et des passions humaines. En faisant référence à Nicolas de Cues, c'est bien cette sagesse-là qu'il a en vue :

*« Leur ignorance <celle des sceptiques> n'étoient pas de ces grossieres ou stupides, que les Ecoles nomment crasses ou supines. Elle n'étoit ni pure privation, ni de mauvaise information. C'étoit une ignorance raisonnable & discouruë, qui ne s'acquiert que par le moiën de la science, & qu'on peut nommer une docte ignorance, aussi bien que celle, dont le Cardinal de Cusa a fait trois livres & une apologie. Car l'extrême science produit souvent le même effet, que l'extrême ignorance, & rien ne nous fait si paisiblement ni si franchement avouër la foible portée de notre esprit, que quand nous l'avons élevé par l'étude jusqu'à la plus haute connoissance dont il est naturellement capable. C'est alors qu'informés par tous les titres possibles du peu que nous pouvons savoir de nous-mêmes, & que détrompés des vaines opinions de suffisance, & de doctrine, nous reconnoissons qu'au lieu des certitudes & des vérités dogmatiques, nous devons nous contenter, humainement parlant, des apparences, & du vraisemblable, que la sceptique nous propose. »*<sup>74</sup>

Mais, comme tout sceptique digne de ce nom ne saurait se fixer à une affirmation, il s'agit, en achevant le parcours dramatique de l'attitude sceptique, de boucler la boucle, commencée en rompant le silence. Le peu de temps qui reste doit être bien employé : la démarche même de l'argumentation est ravalée au rang du dérisoire et l'auteur est le premier à s'en défaire. *« Mais je ne prétens pas néanmoins avoir rien écrit sur tout cela affirmativement ni irrévocablement d'un style d'airain..., dit tranquillement le futur précepteur de Louis XIV. Moi qui n'ai parlé qu'en riant & sans rien déterminer. »*<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> LA MOTHE LE VAYER 1970, p. 195.

<sup>75</sup> LA MOTHE LE VAYER 1970, p. 269, 271.

## CHAPITRE II

### *Le doute de Montaigne*

*« Nous autres, qui privons nostre jugement du droict de faire des arrests, regardons mollement les opinions diverses ... »*

*Essais, III, 8*

#### **2.1. Scepticisme et justification du scepticisme**

Le présent chapitre tente de mettre au jour, à travers l'examen de quelques-uns des *Essais* et notamment de l'*Apologie de Raymond Sebond*, quelques aspects liés à l'auto-justification de Montaigne comme penseur sceptique. Ainsi que nous l'avons montré, le scepticisme est une attitude philosophique essentiellement polémique. Ce caractère essentiel tient, en dernière analyse, à la contestation par les sceptiques du principe de non-contradiction. Aristote avait déjà signalé que, par rapport à ce point, la seule manière de reprendre un sceptique était de le mettre en demeure d'affirmer quoi que ce soit, pour pouvoir lui reprocher ensuite son inconséquence. Cependant, l'école sceptique de l'Antiquité tardive parviendra à éviter cette objection, grâce à une mise en cause radicale du langage et des conditions d'énonciation des phrases en général. Contestant tout lien entre le mot et la chose représentée par le mot, le scepticisme tardif suivi de près par le courant sceptique moderne faisait des expressions de la langue des étiquettes reflétant un simple état psychologique de la personne qui parle, susceptible de changement et coupé de la raison des choses. Ce caractère polémique du discours sceptique revêt en général des formes assez caractérisées, que nous nous sommes attaché à mettre en évidence dans notre introduction.

En revanche, il reste à prendre en considération une autre dimension du scepticisme, à savoir le rapport interne que nourrit la pensée sceptique avec elle-même, ou, en d'autres termes, la prise de conscience par le penseur sceptique de son propre discours en tant que discours sceptique, pour autant que cette prise de conscience opère une justification philosophique du clivage de la parole sur elle-même.

Tout dans Montaigne semble nous conduire à reconnaître l'inanité de toute vérité dogmatique autre que chrétienne. Cette attitude semble avoir pour source le vécu du paradoxe sceptique, où le penseur se voit amener à mettre le signe d'équivalence entre toutes les opinions qu'il trouve formulées chez les autres : « ...*les escrits des anciens, je dis les bons escrits, pleins et solides, me tentent et remuent quasi où ils veulent ; celui que j'oy me semble tousjours le plus roide ; je les trouve avoir raison chacun à son tour, quoy qu'ils se contrarient.* »<sup>76</sup>. On verra que le temps du doute chez Descartes implique aussi l'incapacité, qui chez lui sera provisoire, de choisir entre des opinions contraires. Il faut noter cependant que si « *le bon sens* », un gage de la bonté de Dieu, permettra à Descartes de se tirer d'embarras, chez Montaigne les moyens de communication de la raison humaine et de la raison divine demeurent un point obscur. Il serait peut-être utile d'insister sur cette position qui originellement est commune à Montaigne et à Descartes, et qui consiste à se retrouver incertains, sans lumières, abandonnés à eux-mêmes devant l'immense collection d'opinions que la tradition leur a léguées, dans l'impossibilité toute subjective de faire leur choix.

Le paradoxe sceptique se révèle être le revers du topos courant au Moyen Age concernant la positions des modernes par rapport aux anciens. On se rappelle la fameuse phrase de Bernard de Chartres : « *Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non parce que notre vue est plus aiguë ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque...* »<sup>77</sup>. En effet, au premier abord, quelque chose paraît avoir changé depuis que cette phrase a été prononcée. A l'époque moderne, la situation du penseur n'est plus ressentie comme aussi confortable. Le rapport au passé semble modifié.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>77</sup> D'après LE GOFF 1985, p. 17.

Nos prédécesseurs ne sont pas plus grands parce qu'ils ont vécu avant nous et, de surcroît, l'acuité de notre vision semble inversement proportionnelle à notre modernité.

Or ce sentiment de la confusion et de l'enchevêtrement des opinions, cette image de la raison humaine dont les Anciens se seraient « *esbatus comme d'un instrument vain et frivole, mettant en avant toutes sortes d'inventions et de fantasies, tantost plus tendues, tantost plus laches* »<sup>78</sup> sont certainement solidaires de l'univers sceptique, puisque rien n'empêchera Descartes de s'exclamer un demi-siècle plus tard : « *Non est quod Antiquis multum tribuamus propter Antiquitatem ; sed nos potius iis antequiores dicendi. Jam enim senior est mundus quam tunc, majoremque habemus rerum experientiam.* »<sup>79</sup> et de reprendre ainsi à son compte l'image dont s'étaient servis Bernard de Chartres et Roger Bacon.

Par ailleurs c'est ce paradoxe sceptique qui semble convoquer l'urgence d'un critère de jugement. La situation de l'homme dont la raison est tiraillée par des opinions opposées s'avère du coup intenable. Il faut parer au plus urgent et chercher les moyens de vérifier et de choisir. Voilà ce qui nous semble être l'attitude originelle et commune de Montaigne et de Descartes. Face à cette nécessité, il importe pour Montaigne (et, au demeurant, pour Descartes aussi) de pouvoir dégager son assentiment des opinions les plus doctes. L'urgence sera résolue par le retranchement sur les positions de la foi catholique, au-delà de laquelle rien ne saurait être assuré.

Notre propos ne consiste pas à mettre en évidence le paradoxe, désormais célèbre, d'une raison humiliée jusque dans le plus élémentaire de ses principes et du maintien des articles de foi comme vérité révélée. On aura enregistré les points de vue les plus divers allant de la thèse conformément à laquelle le scepticisme de Montaigne était destiné, comme il le présentait lui-même, à aplanir les voies de la foi catholique et

---

<sup>78</sup> MONTAIGNE 1962, p. 527.

<sup>79</sup> Descartes, *Oeuvres complètes*, éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, (abrégé ici A.T.), tome X, 1966, p. 204. Traduction de Baillet : « *Je ne vois pas qu'il faille tant faire valoir l'Antiquité dans ceux qui portent la qualité d'Anciens. C'est un nom que nous méritons mieux qu'eux, parce que le monde est plus ancien maintenant qu'il n'était de leur temps, et que nous avons plus d'expérience qu'eux.* ».

à combattre les réformes diverses florissant à son époque, jusqu'à l'opinion selon laquelle les assurances d'orthodoxie de Montaigne n'étaient que ruse pour faire entrer le cheval de Troie dans la cité<sup>80</sup>. Ce qui nous préoccupe en revanche, c'est de savoir comment Montaigne arrive à justifier le scepticisme et quelle réponse il réserve à l'objection stoïcienne concernant le doute.

Dans les pages qu'il réserve à l'exposition de la philosophie des sceptiques dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne commence par affirmer que ceux-ci sont toujours en quête de la vérité<sup>81</sup>. Une quête dont la fin n'est sans doute qu'illusoire, puisqu'il serait vain de prétendre avoir trouvé la vérité. Quête, tout de même, car il serait présomptueux d'assigner des limites à la nature humaine<sup>82</sup>. Voilà donc l'espace nécessaire au sceptique. Il faut condamner toutes les connaissances acquises comme ne résistant pas à l'examen du doute, entrepris selon les modes sceptiques, mais il faut néanmoins se garder de porter un jugement définitif sur les capacités humaines en général, sous peine d'encourir soi-même le reproche qu'on fait aux dogmatiques. La citation de Lucrèce (*De rerum natura*, IV, 470-471) est destinée à conforter la fin du paragraphe et à répondre à toute objection que l'on pourrait opposer à l'aporie du doute.

Si le texte de Lucrèce cité par Montaigne<sup>83</sup> est

*« Nil sciri quisquis putat, id quoque nescit  
An sciri possit quo se nil scire fatetur »,*

---

<sup>80</sup> On pourra consulter, pour la position du problème, les ouvrages classiques : VILLEY 1908, FÉVRE 1942, et, plus récemment, LIMBRICK 1983.

<sup>81</sup> « Pyrrho et autres Skeptiques ou Epechistes desquels les dogmes plusieurs anciens ont tenu tirez de Homere, des sept sages, d'Archilochus, d'Eurypides, et y attachent Zeno, Democritus, Xenophanes, disent qu'ils sont encore en recherche de la vérité. », MONTAIGNE 1962, p. 482.

<sup>82</sup> « Ceux-cy jugent que ceux qui pensent l'avoir trouvée, se trompent infiniment ; et qu'il y a encore de la vanité trop hardie en ce second degré qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre. Car cela, d'establiir la mesure de nostre puissance, de connoistre et juger la difficulté des choses, c'est une grande et extreme science, de laquelle ils doutent que l'homme soit capable. », Ibidem.

<sup>83</sup> Ibid., p. 482.

ce qui donne en français :

« Tous ceux qui sont d'avis que l'on ignore tout ignorent également s'ils peuvent savoir ce par quoi ils déclarent tout ignorer »,

le texte retenu par Alfred Ernout <sup>84</sup> est :

« Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit  
an sciri possit, quoniam <sup>85</sup> nil scire fatetur »,

ce que Ernout traduit par :

« Enfin, quant à ceux qui pensent que toute science est impossible, ils ignorent également si elle est possible puisqu'ils font profession de tout ignorer » <sup>86</sup>.

On voit que, dans le texte choisi par Montaigne, le vrai problème semble être précisément ce *quo*, ce *par quoi*, ou ce *en quoi* on affirme ne rien pouvoir savoir. Le sceptique devrait donc, selon Montaigne, tout en maintenant son attitude critique vis-à-vis du savoir acquis, ne pas se lancer dans un jugement général sur la capacité humaine de connaître, en raison précisément du critère de ce genre de jugement qu'il ne saurait assurer.

Comme pour faire écho aux vers de Lucrèce, Montaigne ajoute : « L'ignorance qui se sçait, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entiere ignorance : pour l'estre, il faut qu'elle s'ignore soy-mesme. » <sup>87</sup>. Cependant, on s'aperçoit que la difficulté est loin d'être

---

<sup>84</sup> LUCRÈCE 1971.

<sup>85</sup> Le manuscrit que l'on désigne par le nom de *Quadratus* donne *quoniam*, alors que l'*Oblongus* indique *quo*.

<sup>86</sup> Ernout corrobore sa leçon des manuscrits par un passage des *Premiers Académiques* de Cicéron, qui met dans la bouche de Métrodore de Chio : *Nego scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nescire aut scire, scire nos...* (Je dis que nous ne savons pas si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien ; je dis que nous ne savons même pas ce qu'est savoir ou ne pas savoir...). II, XXIII, 73, trad. Bréhier revue par Goldschmidt.

<sup>87</sup> MONTAIGNE 1962, 482.

surmontée. On peut concevoir que quelqu'un suspende son jugement et qu'il se garde bien de porter des appréciations sur les capacités de l'homme à connaître. On imagine que cet homme puisse aller jusqu'au mutisme. Mais on ne saurait le considérer comme conséquent avec lui-même s'il venait à condamner les jugements des autres. Au nom de quel principe premier condamner, quand on s'abstient de recourir à tout principe ?

## 2.2. L'aporie du doute

On remarquera au demeurant que, au lieu d'exposer la conception sceptique de la façon habituelle, qui prête le flanc à l'objection concernant le doute, Montaigne tente de ruser. Ce n'est plus le penseur affirmant que rien n'est certain qui est mis en scène. C'est un philosophe prudent, assurant qu'il se trouve lui-même en quête de la vérité, mais précisant qu'aucune école philosophique n'y est parvenue jusqu'à présent. Il a beau prendre les précautions de dire que nous ne sommes pas en mesure d'assigner des limites aux facultés humaines : on aura vite fait de comprendre que cette dernière affirmation n'est plus légitime en sa bouche.

Parcourons, cependant, la suite de cette apologie des sceptiques. « *Or cette assiette de leur jugement, droicte et inflexible, recevant tous objets sans application et consentement, les achemine à leur Ataraxie.* »<sup>88</sup> On remarque l'image que nous retrace Montaigne : les sceptiques recevraient tout avis sans y engager leur consentement, voire sans le soumettre à leur jugement. Pour Descartes, ainsi que nous le montrerons au chapitre suivant, le doute est, au contraire, un acte délibéré, une application de la volonté. Si sur ce point Descartes se rapproche le plus de la pensée sceptique, on peut y mesurer le mieux la différence qui l'en sépare, en remarquant ce doute actif et négateur, que les spécialistes appellent hyperbolique.

« *Ils débattent d'une bien molle façon. Ils ne craignent point la revanche à leur dispute. Quand ils disent que le poisant va contre bas, ils*

---

88

*Ibid.*, p. 483.

*seroient bien marris qu'on les en creut ; et cherchent qu'on les contredie, pour engendrer la dubitation et surceance de jugement, qui est leur fin. Ils ne mettent en avant leurs proposition que pour combattre celles qu'ils pensent que nous ayons en nostre creance. Si vous prenez la leur, ils prendront aussi volontiers la contraire à soustenir : tout leur est un ; il n'y ont aucun chois. Si vous établissez que la nege soit noire, ils argumentent au rebours qu'elle est blanche. Si vous dites qu'elle n'est ny l'un, ny l'autre, c'est à eux à maintenir qu'elle est tous les deux. »*<sup>89</sup>

Le sceptique va à la rencontre du paradoxe. Le milieu paradoxal lui convient, car ce qu'il cherche c'est le doute perpétuel. L'important c'est pour lui de ne s'arrêter à aucune proposition, de ne prendre aucun parti. Nous rencontrons ici la même technique de maniement du paradoxe sceptique que Sextus développait dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*.

Montaigne esquisse une habile récupération de l'objection stoïcienne. L'attitude qu'il donne pour celle des sceptiques ressemble de très près aux reproches que Chrysippe adressait à Carnéade. Seulement, précédés par l'évocation du goût des sceptiques pour le paradoxe et la contradiction, ces reproches passent pour des affirmations dont la contrariété par rapport à la théorie elle-même demeure inaperçue. Examinons ce paragraphe de plus près : « *Si, par certain jugement, vous tenez que vous n'en sçavez rien, ils vous maintiendront que vous le sçavez.* »<sup>90</sup>. Interrogeons-nous : que veut dire « *ne rien en sçavoir* » ? Il s'agit vraisemblablement de l'attitude sceptique consistant à tout mettre en doute. Mais alors, sur quoi porte l'objection ? Eh bien, elle revient à dire par exemple que cette attitude elle-même peut être contredite, selon l'habitude sceptique. Que veut alors dire la suite : « *Oui, et si, par un axiome affirmatif, vous asseurez que vous en doutez, ils vous iront debattant que vous n'en doutez pas, ou que vous ne pouvez juger et establir que vous en doutez.* » ? Qu'est-ce donc que cet « *axiome affirmatif* » ? Il s'agit bien évidemment d'une décision délibérée formulée sous la forme d'une maxime affirmative du type « *Rien n'est certain* ». Or cette maxime, qui peut éventuellement amener l'aporie du doute, sert d'argument aux adversaires du scepticisme pour détruire la théorie. C'est ici qu'intervient le

---

89      *Ibidem.*

90      *Ibidem.*

blocage de la pensée qui, avec le seul appareil traditionnel, ne trouve plus le chemin pour s'en sortir.

On voit sur cet exemple pourtant combien l'apologie de Montaigne est habile. Le dialogisme que revêtent ses phrases font apparaître des points de vue différents dans la même parole, mais, à l'encontre du dialogisme habituel de la parole, celui-ci n'est pas cohérent, car les divers points de vue sont contradictoires. On peut y voir la trame du texte montaignien. C'est au nom d'un scepticisme de second degré que Montaigne décide de présenter tous ces points de vue comme opposés les uns aux autres et comme confortant une seule attitude sceptique englobante. Autrement dit, il s'autorise de sa vision généralisatrice pour renvoyer dos à dos les académiciens et les stoïciens au nom d'un principe unique, qu'il attribue à Pyrrhon.

Montaigne continue sa démonstration : « *Qu'iray-je choisir ? — Ce qu'il vous plaira, pourveu que vous choisissiez !* »<sup>91</sup>. C'est, on le voit, le dialogue imaginaire d'un sceptique et d'un dogmatique. Le sceptique s'y voit prêter des phrases toutes interrogatives, qui n'empiètent pas sur la suspension du jugement. « *Ils se sont reservez un merveilleux avantage au combat, s'estant deschargez du soing de se couvrir.* » Au doute, effectivement, on ne peut rien opposer. Sauf évidemment l'aporie du doute : « *Il ne leur importe qu'on les frape, pourveu qu'ils frappent ; et font leurs besongnes de tout. S'ils vainquent, vostre proposition cloche ; si vous, la leur. S'ils faillent, ils verifient l'ignorance ; si vous faillez, vous la verifiez. S'ils preuvent que rien ne se sçache, il va bien ; s'ils ne le sçavent pas prouver, il est bon de mesmes.* »<sup>92</sup>. Ainsi donc, par quoi pourrait-on « *frapper* » les sceptiques ? Certainement, par le caractère intenable de leur position. Mais, semble répondre Montaigne, mieux vaut ne pas assurer sa défense, afin de pouvoir mieux attaquer ; car tout révoquer en doute signifie réfuter le dogmatisme, alors que seulement prouver qu'il est impossible de tout révoquer en doute signifie réfuter le scepticisme. L'affaire semble dans le sac. Et, de surcroît, on dit : si les sceptiques se trompent, ils vérifient l'ignorance, et si ce sont les dogmatiques qui se trompent, ce sont eux-mêmes qui la vérifient. Mais, cette fois-ci, le sophisme est évident, car si les sceptiques se trompent, il est

---

91 *Ibid.*, p. 484.

92 *Ibid.*, p. 484-485.

vrai qu'ils vérifient l'ignorance, mais la leur, tout en confirmant une vérité qui est celle de leurs adversaires.

Dans la suite de son texte, Montaigne continue à brosser le portrait idéal des sceptiques, en les présentant comme beaucoup plus attachés à montrer l'erreur des autres qu'à préciser leur position : ils « *font estat de trouver bien plus facilement pour quoy une chose soit fauce, que non pas qu'elle soit vraie ; et ce qui n'est pas, que ce qui est ; et ce qu'ils ne croient pas, que ce qu'ils croient* »<sup>93</sup>. On sait effectivement que, une fois que l'on a assuré que rien n'est certain, on devrait être bien en peine de dire que quelque chose l'est.

Il est facile de comprendre, après tous ces exemples, que le portrait que Montaigne nous fait des philosophes pyrrhoniens est un portrait flatté. Nous espérons avoir réussi à montrer que Montaigne, quitte à présenter la position sceptique de la manière la plus avantageuse, est bien conscient de l'objection majeure qui lui a été faite, et qu'il tente, en multipliant les paralogismes et les raisonnements de mauvaise foi, de l'escamoter.

Du paradoxe du menteur, Montaigne était bien averti. Il en donne une explication dans l'*Apologie* même<sup>94</sup>. A la position logiquement inconfortable des pyrrhoniens il fait également de nombreuses références explicites. La seule tentative valable de sortir de la contradiction logique entraînée par ses positions sceptiques est une critique du langage qui pointe dans son texte en plusieurs endroits. « *Et disoit Archesilas les soudenemens et l'estat droit et inflexible du jugement estre les biens, mais les consentemens et applications estre les vices et les maux* »<sup>95</sup>. « *Il est vray* — c'est l'excuse que trouve Montaigne au penseur sceptique — *qu'en ce qu'il l'establissoit par axiome certain, il se départoit du Pyrrhonisme. Les Pyrrhoniens, quand ils disent que le souverain bien c'est l'Ataraxie, qui est l'immobilité du jugement, ils ne l'entendent pas dire d'une façon affirmative ; mais le mesme bransle de leur ame qui leur faict fuir les precipices et se mettre à couvert du serein, celui là mesme leur*

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>95</sup> D'après Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, XXXIII. Le texte exact de Sextus est : « *...il prétend que les suspensions du jugement en particulier sont un bien, et l'assentiment en particulier un mal.* » (trad. G. Goron).

presente cette fantasie et leur en fait refuser une autre. »<sup>96</sup> En quoi cette critique du langage consiste-t-elle ? Montaigne semble distinguer deux manières de parler. La première c'est prononcer des phrases, en les établissant « *par axiome certain* », c'est-à-dire en leur donnant le poids d'une affirmation. La seconde manière de parler provient, semble-t-il, d'un « *bransle de l'ame* » et prend le mode d'une « *fantasie* ». Que doit-on entendre par cette expression ? Montaigne a l'air de concevoir une forme d'assertion dont le mode serait plus proche de l'hypothétique et qui, en tout état de cause, n'engagerait pas l'adhésion du locuteur. Il y aurait ainsi d'une part certaines conditions d'énonciation des énoncés sceptiques qui ne sont absolument pas les conditions normales d'énonciation d'un énoncé affirmatif. L'immobilité du jugement dont parle Montaigne serait, d'autre part, le résultat de la présence à l'esprit d'affirmations contraires, elle serait l'assomption permanente du paradoxe sceptique. Assumer le paradoxe sceptique serait donc moins un objectif en soi qu'une méthode dont seule l'application sans réserve serait capable de restreindre les conditions d'énonciation, par trop vastes, des énoncés affirmatifs.

On voit que l'affirmation sceptique est toujours suivie d'un « *mais* » portant sur le crédit à lui attribuer<sup>97</sup>. Est-ce qu'il y a une formulation possible des propositions sceptiques dans la langue ? Nous pensons ici à la formule de Montaigne qui a été montée en épingle : « *Que sais-je ?* ». Il est certain que cette formule est une réplique donnée à l'aporie du doute que les stoïciens opposaient aux académiciens au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Et on mesurera combien brillante est cette solution de Montaigne, qui échappe miraculeusement à toute fissure logique tout en permettant de donner expression à son scepticisme profond quant à la connaissance humaine. Mais en même temps, et son auteur semble en être tout à fait conscient, cette phrase interrogative n'ouvre pas le champ de l'action et n'a pas le caractère polémique que souhaiterait le militant Montaigne. Qui plus est, cette phrase tire sa signification du fait qu'elle est l'aboutissement d'un cheminement intellectuel à l'intérieur même du paradoxe sceptique. « *Que sais-je ?* », au-delà de la référence philosophique à l'académisme et au scepticisme ancien, n'a de sens qu'en tant que son auteur a d'abord

---

<sup>96</sup> MONTAIGNE 1962, p. 562.

<sup>97</sup> A propos des structures énonciatives du même type chez Pascal, voir notre chapitre IX.

promu le paradoxe sceptique au rang d'un principe régulateur du jugement. Dans la signification propre à Montaigne, cette phrase se fonde sur l'affirmation simultanée de propositions contraires et son caractère proprement polémique ne vient que du scandale qui a engendré son apparition.

Il y a un autre endroit de l'*Apologie de Raymond Sebond*, où Montaigne semble appliquer explicitement les mêmes restrictions aux affirmations des sceptiques. « *Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception en aucune maniere de parler, car il leur faudrait un nouveau langage. Le nostre est tout formé de proposition affirmatives, qui leur sont du tout ennemies. De façon que, quand ils disent : " Je doute ", on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouër qu'au moins assurent et sçavent ils cela, qu'ils doutent. Ainsin on les a contraints de se sauver dans cette comparaison de la medecine, sans laquelle leur humeur seroit inexplicable; quand ils prononcent : " J'ignore ", ou " Je doute ", ils disent que cette proposition s'emporte elle mesme, quant et quant le reste, ny plus ne moins que la rubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elles mesmes.* »<sup>98</sup> Dans ce fragment, l'aporie du doute est au centre de la discussion. L'issue en est envisagée d'une autre façon. Le caractère paradoxal de l'affirmation « *je doute* », si l'on ignore les restrictions d'énonciation dont il a été question, provient précisément du fait qu'il s'agit d'une affirmation. Enlevez l'affirmation, vous échapperez au paradoxe ! Or il existe un moyen d'enlever le caractère affirmatif de cette proposition censée être une maxime générale sceptique ; c'est celui de faire porter la proposition sur elle-même. « *Ils disent que cette proposition s'emporte elle mesme, quant et quant le reste...* ».

C'est pousser le scepticisme à être conséquent avec ses principes. En effet, si « *tout est incertain* » est énoncé sous des conditions d'énonciation restreintes, où la restriction consiste à ne pas donner à la phrase la valeur normale de l'assertion, mais celle d'une simple évocation, il devient possible de dire « *il est incertain que tout est incertain* », en maintenant, bien entendu, les mêmes conditions d'énonciation. En effet, faire porter l'incertitude sur elle-même, c'est s'engager au plus profond de la logique

sceptique, c'est refuser, ce que Descartes ne fera pas, la voie de la certitude du doute, c'est s'immerger dans le « *scepticisme le plus élevé* »<sup>99</sup>.

Une question subsiste. Est-ce que Montaigne pense se tirer de l'aporie du doute à l'aide de son interprétation des conditions d'énonciation typiquement sceptiques ? On voit qu'il en vient tout de suite à sa fameuse solution : « *Cette fantasie est plus seurement conceüe par interrogation* » « *Que sçay-je ?* » *comme je la porte à la devise d'une balance.* »<sup>100</sup>. Comment rapproche-t-il le « *tout est incertain* » réflexif du mode de l'interrogation ?

Il semble que le mode de l'interrogation est une expression du scepticisme s'accommodant à la logique classique aristotélicienne, car l'interrogation est dépourvue de valeur de vérité. Mais l'interrogation ne représente fidèlement le scepticisme que si elle arrive au bout du parcours sceptique dont nous avons parlé plus haut. Son principal avantage est le respect de la logique classique, pour quelqu'un qui veut frayer une voie à l'expression du scepticisme à l'intérieur de cette logique. Mais il n'y a que la réflexivité du « *tout est incertain* » pour rompre avec cette logique aristotélicienne, pour laquelle l'aporie du doute est intenable. Cette rupture se fait en introduisant un mode d'énonciation différent de l'assertion classique, mode que Montaigne qualifie de « *fantasie* » et qui reprend, à l'orée de l'époque classique, ce que Sextus entendait par l'expression « *rapporter sans opinion théorique* ».

---

99 HEGEL 1972, p. 60.

100 MONTAIGNE 1962, p. 508.

## CHAPITRE III

### *Le doute de Descartes*

« EUDOXE — Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez, et qu'au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter davantage.

POLIANDRE — Je suis de votre avis ; car si je n'existais pas, je ne pourrais douter.

EUDOXE — Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez.

POLIANDRE — Tout cela est vrai. »

*La Recherche de la vérité* <sup>101</sup>

### **3.1. Solution chez Descartes de l'aporie du doute**

L'expérience évoquée ci-dessus par Descartes est l'impossibilité de la négation du doute en tant que doute. Cette expérience accompagne désormais le penseur pendant son activité de doute. C'est elle qui lui confère la légitimité de douter de tout. C'est elle également qui supplée en quelque sorte aux conditions d'énonciation légitime de l'affirmation « Rien n'est certain ». Elle enlève la phrase « Rien n'est certain » de la collection d'objets à laquelle elle s'applique. C'est elle enfin qui en arrive à dresser une cloison entre l'énoncé et l'énonciation, de manière à excepter, à l'intérieur même de l'expérience du doute hyperbolique, la phrase de la

portée de son contenu. On se rappelle que, selon la réflexion qu'avait développée Montaigne, parler « *par axiome certain* » signifiait trahir l'esprit même du pyrrhonisme et aussi, pour le cas particulier de l'affirmation « *Tout est incertain* », sombrer dans l'aporie du doute. Or, sur ce point précisément, Descartes se sépare radicalement de la tradition sceptique.

Dans les conditions d'énonciation d'une phrase qu'ils tenaient pour légitimes, il n'y avait chez les sceptiques rien qui puisse permettre l'affirmation du doute universel, entendue au sens fort du mot. À l'intérieur de la logique sceptique, l'affirmation du doute guettait la parole du philosophe et la rendait vaine, car toute prétention à étiqueter le monde affectait au même titre l'étiquette même.

Descartes pose comme donnée première sa subjectivité, déduite de l'expérience ultime qu'il fait de son propre doute. C'est à partir de cette subjectivité reconnue comme telle que le penseur pourra légitimement tout révoquer en doute, tout à l'exception de la réalité de ce doute même. On peut affirmer que rien n'est certain, mais on est forcé d'admettre que dans l'énonciation de cette phrase l'idée de la certitude du doute sous la forme de la réalité de la pensée nous accompagne. Cette réalité de la pensée, n'est-elle pas là dans les marqueurs qui exhibent l'énonciation ? L'énoncé « *Je doute de tout* » véhicule tout le doute que l'on voudra, mais il nous est livré par une énonciation à l'intérieur de laquelle, du fait même de la description du locuteur au moyen de ce doute, il y a la consistance de celui-ci.

Dans la formulation de Descartes — « *Je doute de tout* »<sup>102</sup> —, on s'aperçoit que, bien qu'elle semble une paraphrase de « *Tout est incertain* », la phrase est structurée différemment du point de vue linguistique. Le prédicat « *douter* » reprend « *être incertain* », tout en mettant davantage l'accent sur l'idée d'une oscillation permanente, idée qui renvoie à la subjectivité. D'autre part, l'énoncé se donne comme une description du locuteur (en me présentant comme doutant de tout, c'est moi que je décris, en tant que source consistante de ce doute). *Je* est à la fois la source de l'énonciation et le sujet grammatical. Or, comme l'affirmait Benveniste, la propriété du *je* est d'être un signe « *vide* », ne renvoyant

---

<sup>102</sup> Par exemple dans *Le discours de la méthode* : DESCARTES 1988, tome 1, p. 604.

pas « à la “réalité”, ni à des positions “objectives” dans l’espace et dans le temps, mais à l’énonciation, chaque fois unique, qui le contient, et réfléchissant ainsi son propre emploi »<sup>103</sup>. On pourrait examiner la différence entre l’emploi en position sujet d’un nom propre tel que « Descartes » et celui du pronom personnel dans une maxime du type « *Je doute de tout* », et montrer que de la phrase « *Descartes doute de tout* » il ne reste plus grand’chose à tirer. En revanche, l’énoncé dont nous nous occupons fait allusion à son énonciation. Et comme cette énonciation est un événement ponctuel, la valeur de l’énoncé est conditionnée par l’apparition de son énonciation. Cette dernière remarque est expressément corroborée par des textes de Descartes lui-même<sup>104</sup>. L’entreprise du doute méthodique, associée à l’hypothèse métaphysique du Dieu trompeur et à l’artifice méthodologique du malin génie<sup>105</sup>, est une entreprise située historiquement, dont la valeur générale réside dans le fait qu’on peut la recommencer.

Résumons-nous : « *Je doute de tout* » est présenté comme une description du locuteur, description qui, à travers la présence du pronom personnel, est bornée au moment précis de son énonciation. C’est cette limitation au moment de l’énonciation qui, semble-t-il, ancre l’énoncé dans la subjectivité<sup>106</sup>. De la sorte, moyennant un travail de réflexion, la phrase se dérobe petit à petit à l’aporie du doute. Le constat de feinte, de tromperie, d’incertitude, amené par l’entreprise du doute hyperbolique, tout

---

<sup>103</sup> BENVENISTE 1966, p. 254.

<sup>104</sup> Dans le *Discours de la méthode*, Descartes présente le *cogito* comme un événement précisément situé dans l’histoire de sa vie. Les *Méditations*, on le remarque aisément, sont un récit idéal. En outre, on y lit dans la *Méditation seconde* : « Je suis, j’existe : *cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d’être ou d’exister.* », DESCARTES 1987, tome 2, p. 418.

<sup>105</sup> Selon la séparation des deux moments que propose Henri Gouhier, dans GOUHIER 1937, p. 162, et GOUHIER 1969, p. 113-120.

<sup>106</sup> Une analyse de la subjectivité comme condition transcendantale de la parole, dans JACQUES 1979, p. 114-122. L’auteur défend la thèse, à laquelle nous adhérons sans réserve, que le *cogito* n’est ni une tautologie, ni une vérité psychologique, mais une vérité pragmatique accompagnant toutes les représentations que l’homme peut avoir, au même titre que les conditions pragmatiques accompagnent tout énoncé.

en portant sur le monde et sur nos facultés, émane de la certitude toute subjective d'un moment précis de notre existence, qui sera désormais notre seule référence crédible. Cette certitude subjective ne représente rien, naturellement, si on la mesure à l'aune du monde objectif, mais la décision de nous y fier développera une logique différente, au nom de laquelle nous renoncerons à toute intuition immédiate de la réalité, pour essayer régulièrement, moyennant une entreprise de construction particulièrement laborieuse, de la retrouver par une autre voie, déduite de cette certitude subjective fondatrice.

Ainsi, semble-t-il, est-ce bien cette allusion à l'énonciation qui crée un fondement légitime et suffisant pour arracher le principe du doute universel au paradoxe qu'il engendre chez les sceptiques. Autrement dit, la subjectivité développée à l'intérieur de l'énoncé par l'évocation et le poids donné au *je* suffit pour dresser une barrière entre la description du monde en termes de réalité incertaine et l'authenticité de la parole. Par l'allusion à l'événement de l'énonciation, le *je* dont le vide de signification renvoie sans cesse au fondement subjectif de l'énoncé amènera sur le plan des valeurs modales épistémiques du doute l'équivalent de la certitude de douter.

### **3.2. Position de Descartes face à l'aporie du doute**

Il importe maintenant de clarifier quelle est la position de Descartes face au doute en général et face à l'aporie du doute en particulier, tels qu'ils apparaissent dans l'argumentation des sceptiques.

Ainsi que nous l'avons montré dans notre présentation historique, il n'y a aporie du doute que pour celui qui veut bien donner aux propositions de la langue la valeur pleine de l'assertion. Or, sur ce point, Descartes a toujours adopté une attitude sans ambiguïté. Concevoir une pensée vraie, c'est la concevoir clairement et distinctement. L'erreur est conçue confusément. Le vrai porte la marque de l'évidence. Descartes va jusqu'à affirmer que le doute des sceptiques n'est pas sérieux : « ...les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irré-

*solus... »* <sup>107</sup>. Le principal grief contre les sceptiques est donc qu'on ne saurait concevoir tout par « *fantasie* », comme dirait Montaigne, et qu'il y a des vérités que l'esprit conçoit clairement et distinctement <sup>108</sup> ; leur refuser le statut d'idée claire est une malhonnêteté intellectuelle. Descartes n'a en effet jamais cessé d'estimer « *que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent aller à la croire, en sorte qu'ils n'étaient sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistaient-ils dans l'hérésie où ils étaient de douter de toutes choses, que par volonté et par doctrine* » <sup>109</sup>. Il y a donc, pour Descartes, des pensées, auxquelles l'esprit du sujet pensant ne saurait ne pas adhérer, dès la formulation de leur contenu. En d'autres termes, les résultats de la connaissance humaine, tels qu'on peut les développer, sont à exprimer sous le mode linguistique de l'affirmation ou de la négation.

Il n'est donc pas étonnant de constater que, dès les *Regulae ad directionem ingenii*, la position de Descartes est formelle : on ne peut pas douter que l'on doute. « *Et cette nécessité ne se trouve pas seulement dans les choses sensibles [il s'agit d'une liaison nécessaire entre les choses] ; mais aussi, en un mot, si Socrate dit qu'il doute de tout, il suit nécessairement de là : donc qu'il entend bien au moins, qu'il doute ; de même, donc qu'il connaît que quelque chose peut être vrai ou faux, etc. ; ces propositions sont nécessairement conjointes à la nature du doute.* » <sup>110</sup> On voit là que Descartes emprunte son argument à l'arsenal stoïcien, qui usait du cercle vicieux pour ruiner le paradoxe sceptique. Écoutons de nouveau Cicéron, qui dans le dialogue que nous avons cité met en scène Antiochus, l'académicien qui renoue avec la tradition stoïcienne : « *Antiochus paraît aborder ce point en serrant davantage la question : puisque les Académiciens soutenaient ce principe (c'est ainsi*

---

<sup>107</sup> Discours de la méthode, 3<sup>e</sup> partie, dans DESCARTES 1988, tome 1, p. 599.

<sup>108</sup> Par la véracité divine, qui, cela va de soi, vient dans l'ordre des raisons après le doute méthodique avec son moment hyperbolique.

<sup>109</sup> Lettre à l'Hyperaspistes, août 1641, DESCARTES 1987, tome 2, p. 373.

<sup>110</sup> DESCARTES 1977, p. 48. Le texte latin est : « *Neque tantum in sensibilibus haec necessitas reperitur, sed etiam, ex. gr., si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur : ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat ; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum, etc., ista enim naturae dubitationis necessario annexa sunt.* » (A.T., t. X, p. 421)

que je traduis dogma) que rien ne peut être perçu, ils ne doivent pas, quant à ce principe, rester flottants comme dans tout le reste, étant donné surtout qu'il contient la somme de leur doctrine et voulaient enseigner les représentations qu'il fallait accepter et celles qu'il fallait refuser, ils auraient dû percevoir au moins le principe même qui leur donne le moyen de distinguer le vrai et le faux. » <sup>111</sup>.

Ainsi, dans l'évocation de l'aporie du doute, il y a chez Descartes, bien avant la formulation de son *cogito* et la découverte de sa métaphysique, l'idée d'une liaison nécessaire entre le doute et l'idée du vrai et du faux, puisqu'on ne peut douter autrement qu'en supposant une vérité et une erreur <sup>112</sup>. La même idée se retrouve exprimée dans la *Règle XIII*, sous une forme brève : « ... mais à propos de l'ignorance même, ou plutôt du doute de Socrate se fit aussi une question, dès que Socrate s'étant tourné vers lui commença à demander, s'il était vrai qu'il doutât de toutes choses, et assura cela même. » <sup>113</sup>.

A présent on peut mieux mesurer à la fois ce qui rapproche le doute cartésien du doute sceptique et ce qui l'en sépare <sup>114</sup>. Le doute cartésien est un doute sceptique en ce qu'il met en cause systématiquement tout le savoir humain, l'existence du monde et la réalité même de la pensée. Le doute cartésien est donc radical, et à ce titre il est un doute sceptique. On est tenté de dire qu'il est sceptique en tant qu'il est doute. En effet, le second temps du doute cartésien n'est plus à proprement parler un doute, mais une négation, radicale, de tout ce qui dans le premier temps a été perçu comme douteux, c'est-à-dire, de tout. Douter de tout, devient, dès lors, moyennant aussi l'artifice méthodologique du malin génie, nier tout. Or cette négation universelle, pour autant que c'est une négation, n'est plus sceptique ; elle est, en quelque sorte, un dogmatisme à l'envers.

---

<sup>111</sup> Cicéron, *Premiers académiques*, II, IX, 29. trad. Bréhier, revue par Goldschmidt.

<sup>112</sup> ALQUIÉ 1991, p. 76.

<sup>113</sup> DESCARTES 1977, p. 56. « ... de ipsa etiam ignorantia, sive potius dubitatione Socratis quaestio fuit, cum primum ad illam conversus Socrates coepit inquirere, an verum esset se de omnibus dubitare, atque hoc ipsum asseruit. » (A.T., t. X, p. 432).

<sup>114</sup> Nous suivons sur ce point le commentaire de GOUHIER 1969, p. 15-40.

Bref, Descartes accepte dans un premier temps le doute sceptique, afin de pouvoir mettre en cause toute certitude ; mais, en définitive, le doute méthodique n'est pas un doute sceptique, ou ne l'est en tout cas pas au sens d'Arcésilas et de Carnéade, puisqu'il ne conduit pas jusqu'à faire douter de lui-même. De même, par son côté négateur, il est le moyen souhaité de battre en brèche tous les acquis de la connaissance et pour mettre à leur place des paradoxes, au sens étymologique, que nous avons qualifiés de dogmatiques : entreprise de construction contre la *doxa*, ceux-ci vont tâcher de reconstruire un savoir, qui originellement a été coupé du monde objectif, mais qui, tout subjectif qu'il est, par ses origines, tend à le retrouver à nouveaux frais.

De son caractère radical, le doute de Descartes tire aussi son caractère dogmatique, pour ainsi dire ; la certitude de son énonciation. En exprimant son doute, Descartes ne parle pas par « *fantasie* », comme dirait Montaigne, mais « *par axiome certain* ». Or affirmer que l'on doute de tout conduit ainsi à affirmer tout court, et cette affirmation ne sera plus jamais mise en cause.

Aussi les théories systématiques de Descartes se présenteront-elles comme des machines explicatives susceptibles de générer des êtres théoriques dont le fonctionnement soit analogue aux choses du monde objectif qu'il s'agit d'expliquer. « *Permettez donc, pour un peu de temps, à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires* », c'est ainsi que commence le chapitre VI du *Monde*. « *Ces hommes seront composés*, commence-t-il son *Traité de l'homme*, *comme nous, d'une Âme et d'un Corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement le corps à part, puis après l'âme aussi à part ; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent.* » Et ce même traité se conclut par : « *Je désire que vous considériez ... que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine ... imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme ...* »<sup>115</sup>. Naturellement, la ressemblance des objets théoriques auxquels nous

---

<sup>115</sup> DESCARTES 1988, tome 1, p. 479. Pour ce qui est de la déréalisation de l'objet et de l'explication scientifique chez Descartes, voir ALQUIÉ 1991, et notamment le chapitre sur *La fable du monde*, p.110-133.

parvenons et des choses du monde telles que nous les appréhendons par les sens est plus ou moins satisfaisante. Ainsi, écrit-il au début de son *Monde*, « *me proposant de traiter ici de la lumière, la première chose dont je veux vous avertir est qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est-à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est-à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumière* »<sup>116</sup>. C'est là une des conditions de la connaissance scientifique, que de séparer la perception des sens d'un modèle censé en rendre compte<sup>117</sup>. L'important est que la connaissance soit possible et légitime et que, une fois admise la véracité divine, il n'y ait plus d'obstacle insurmontable pour concevoir une science du réel<sup>118</sup>. Le coût théorique pour édifier cette science est l'abandon des préjugés, tels qu'ils sont décrits dans le *Discours de la Méthode* et tels aussi qu'ils forment l'opinion commune, la *doxa*. La science se donne donc comme paradoxale au sens dogmatique.

Une dernière remarque. Il est une différence que l'on ne saurait assez souligner entre la façon des stoïciens de répondre aux sceptiques et celle de Descartes. On a déjà vu dans la présentation de l'aporie du doute que la critique stoïcienne qui consistait à formuler précisément le paradoxe demeurait au même niveau que la pensée sceptique et se limitait à ruiner cette position, sans pour autant proposer une issue. La critique stoïcienne contre l'aporie du doute est une critique venant de l'intérieur du système, se contentant de le mettre en pièces et n'offrant aucune perspective, alors que la critique cartésienne représente un véritable dépassement philosophique de l'aporie du doute. En recentrant la maxime du doute sur le pronom personnel de la première personne, Descartes ne résout pas uniquement l'aporie, dans le sens où il assigne à cette maxime le rôle d'une description du locuteur, mais il ouvre aussi un pan de réalité qui, désormais, échappera au doute, pan qu'il appellera pensée et qui est le propre de l'intériorité. Le dépassement du scepticisme se fait en brisant l'aporie du doute en tant que telle vers un domaine de certitude qui englobe

---

<sup>116</sup> DESCARTES 1988, tome 1, p. 315.

<sup>117</sup> Jules Vuillemin place l'épistémologie cartésienne dans une perspective générale intuitionniste (VUILLEMIN 1984, *passim*).

<sup>118</sup> *Méditation sixième*, DESCARTES 1987, tome 2, p. 491.

désormais non seulement la maxime même du doute, mais également la source de cette énonciation, qui est le sujet.

Si Descartes élabore par la suite une science de la réalité corporelle, ce ne sera nullement une renonciation à la maxime du doute méthodique, telle qu'il l'a formulée lui-même. L'entreprise du doute méthodique peut être reprise à tout moment : le résultat de son expérience corroborera autant de fois la certitude de la pensée. L'appréhension de l'étendue et les ressorts du corps humain seront donnés comme découlant, moyennant un certain nombre de lois, de cette certitude toute subjective du *cogito* vécue comme expérience ultime de la source de toute énonciation.



## CHAPITRE IV

### *Le paradoxe dogmatique : un exemple*

*« Il faut parcourir directement la difficulté proposée, en faisant abstraction de ce que certains de ses termes sont connus, d'autres inconnus, et en regardant par des parcours vrais comment ils dépendent mutuellement chacun les uns des autres. »*

*Règles pour la direction de l'esprit, XVII*

Tout dépassement du scepticisme est un dogmatisme : en ce sens, les sceptiques avaient parfaitement raison. Pour l'équilibre de notre démarche, nous avons fait correspondre au paradoxe sceptique, que nous considérons comme l'unité minimale et le point de départ, de tout discours sceptique, une unité de discours, appelée paradoxe dogmatique, censée être l'équivalent du paradoxe sceptique pour le discours dogmatique.

Il nous semble en effet que tout dogmatisme tend à s'instituer à l'intérieur de l'univers du discours, dont le caractère fragmentaire et contradictoire n'est plus à souligner. Le penseur dogmatique se trouve ainsi aux prises avec cette redoutable question : si la raison humaine est capable de connaître les choses, comment se fait-il qu'elle y a échoué à chaque fois ? Il se trouve toujours à pied d'oeuvre, dans la situation qu'avait décrite Descartes dans les *Regulae* : *« ... il se présentera fort peu de choses, à l'étude desquelles nous puissions nous adonner. Car peut-être ne se trouve-t-il pas une seule question dans les sciences, sur laquelle des hommes habiles n'aient eu souvent des sentiments différents. Or toutes les fois qu'ils sont deux à porter sur une même chose des jugements contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe, et il ne semble même pas qu'un seul d'entre eux en possède la science car si ses raisons étaient certaines et évidentes, il pourrait les proposer à son*

*adversaire, de manière aussi à convaincre à la fin son entendement. Donc sur toutes les matières où l'on conjecture des opinions probables de cette sorte, il paraît que nous ne pouvons acquérir une science parfaite, car nous ne saurions sans témérité espérer de nous-mêmes un plus grand progrès, que les autres n'en ont pu accomplir ... »*<sup>119</sup>.

Il nous a semblé qu'il était possible de distinguer un acte minimal du discours dogmatique, dans la tentative d'écarter un segment du savoir et d'en proposer un nouveau. C'est dans ce retranchement et puis dans cette affirmation de soi que se trouve l'origine de l'attitude dogmatique. *Est paradoxal, au sens du paradoxe dogmatique, un discours attaquant une opinion O<sub>1</sub>, présentée comme étant une opinion commune, et proposant une autre opinion, incompatible, O<sub>2</sub>, présentée comme nouvelle.* Cet acte est paradoxal, au sens étymologique, car il s'institue contre la *doxa*. L'opinion nouvelle prend son sens de la négation de l'opinion commune, et ceci doublement ; d'abord, parce qu'elle vaut, là où la *doxa* ne vaut pas ; elle est en effet destinée à recentrer la connaissance sur le vrai ; ensuite, parce que ce n'est qu'en niant des pans entiers de connaissance qu'on peut espérer redécouvrir une vérité perdue ou occultée, au gré des méandres de l'errance humaine.

Nous nous proposons d'illustrer, dans ce chapitre, le paradoxe dogmatique, avant de proposer dans le chapitre suivant un modèle théorique des deux types de paradoxe que nous avons isolés. Pour la démonstration, nous avons choisi le texte de la *Règle I* des *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes. Si nous le prenons ici comme base de la discussion, ce n'est nullement pour proposer une lecture différente de celle qu'ont en donné la plupart des commentateurs, mais afin d'illustrer le fonctionnement et l'enchaînement du paradoxe dogmatique.

Commençons par citer le texte de la *Règle I* :

*« La fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il forme des jugements solides et vrais, touchant toutes les choses qui se présentent.*

---

<sup>119</sup> Nous citons Descartes dans la traduction de Jean-Luc Marion, dans DESCARTES 1977. Le texte latin, nous le citons d'après A.T., X, p. 359-469.

*C'est la coutume des hommes, chaque fois qu'ils reconnaissent quelque similitude entre deux choses, d'attribuer en leurs jugements à toutes deux, même pour ce qui les distingue, ce qu'ils ont appris être vrai de l'une ou l'autre d'entre elles. Ainsi rapportant à tort les sciences qui consistent toutes entières en ce que connaît l'esprit, aux arts, qui requièrent certain usage et disposition du corps, remarquant aussi qu'un seul homme ne peut pas apprendre ensemble tous les arts, mais que celui-là devient plus aisément un excellent artisan, qui n'en exerce qu'un seul, parce que les mêmes mains ne peuvent point se faire aussi commodément aux travaux des champs et au toucher de la cithare, ou à d'autres offices différents, qu'à un seul d'entre eux ; ils ont cru qu'il en est aussi de même dans les sciences, et les distinguant l'une de l'autre selon la diversité de leurs objets, ils pensèrent qu'il fallait poursuivre chacune d'elles séparément et en omettant toutes les autres. En quoi ils furent entièrement déçus. En effet comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit pas plus de diversité que la lumière du soleil, de la variété des choses, qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits dans aucune borne ; car la connaissance d'une vérité ne nous détourne point de l'invention d'une autre, comme il en est pour l'usage d'un seul art, mais nous y aide plutôt. Et certes, il me paraît étonnant, que la plupart des hommes scrutent avec le plus grand soin les vertus des plantes, les révolutions des astres, les transmutations des métaux, et les objets des disciplines de cette sorte, cependant que presque personne ne pense au bon sens, ou Sagesse universelle dont il s'agit ici, alors que toutes les autres choses ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes, que pour ce qu'elles lui apportent quelque chose. Ce n'est donc pas sans raison que nous avançons et posons cette règle comme la première de toutes, puisque rien ne nous détourne davantage du droit chemin pour rechercher la vérité, que de ne point diriger nos études vers cette fin générale, mais vers quelques autres particulières. [...] Il se faut donc convaincre que toutes les sciences sont entre elles si étroitement liées, qu'il est bien plus aisé de les apprendre toutes ensemble, que d'en détacher une des autres. Que si donc quelqu'un se résout à rechercher sérieusement la vérité des choses, il doit ne pas choisir une science*

*particulière, car elles sont toutes conjointes entre elles et dépendent les unes des autres ; mais qu'il pense seulement à l'accroissement de la lumière naturelle de la raison, non pour résoudre l'une ou l'autre difficulté d'école, mais pour que dans chacune des occasions de la vie l'entendement indique à la volonté quel parti choisir ; et en peu de temps il s'étonnera d'avoir fait des progrès... etc. »*

Le texte commence par une phrase amorçant un premier débat qui s'élargira par la suite. Il y a ainsi une « *consuetudo hominum* » d'attribuer à une chose les qualités d'une autre en raison d'une fausse analogie. Ce serait donc en quelque sorte une habitude des hommes de prolonger plus qu'il ne faut une comparaison qui ne vaut que partiellement, en vertu d'une « *aliqua similitudo inter duas res* »<sup>120</sup>. Le texte se donne par conséquent comme paradoxal au sens où l'opinion commune attaquée — on le voit, une opinion généralement admise — est précisément cette « *consuetudo* », une mauvaise habitude donc, fondée sur une fausse analogie. Le paradoxe dogmatique serait, semble-t-il à cette annonce, d'assez peu d'importance, puisqu'il ne porte que sur une coutume, sur un détail de pratique. En revanche il semble frapper tous les hommes, puisque cette coutume est générale. Il s'agit désormais d'agir autrement, d'évacuer une fausse pratique, comme on enlèverait une mauvaise herbe d'un champ fertile. Prenons le temps de remarquer le caractère optimiste de l'attitude dogmatique. Quelle que soit l'importance de l'opinion

---

120

Le commentateur de ces lignes doit tenir compte de l'interprétation fondamentale d'Étienne Gilson, dans DESCARTES 1925, p. 157-160. C'est cet auteur qui a d'abord proposé le rapprochement avec le texte de Saint Thomas d'Aquin : « *virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis, et artibus, et, ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus. ...virtutes intellectuales non sunt connexae : potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam* ». *Summ. theol.* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 65, 1, ad 3<sup>m</sup>. Gilson souligne en effet que Descartes s'attaque à « *la distinction scolastique des sciences, qui, s'inspirant d'une fausse analogie avec les arts techniques, les divise comme leurs objets même sont divisés* ». Il est d'avis, d'autre part, que Descartes vise également, à travers la conception scolastique, le début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 1, 1094 a 1 - b 10), où Aristote distingue et hiérarchise techniques, arts et sciences du point de vue de leurs fins.

attaquée, le paradoxe ne se situe pas moins dans le domaine du réalisable, donnant à voir l'état souhaité comme atteignable.

Mais voyons quelle est la fausse analogie et où se situe l'erreur dénoncée. L'explication se trouve dans la phrase subséquente : il s'agit de « *rapporter à tort (male conferre) les sciences aux arts (scientias cum artibus)* ». Pourquoi à tort ? Nous trouvons une première réponse dans les définitions que Descartes en donne : les sciences « *consistent toutes entières en ce que connaît l'esprit* » (*totae in animi cognitione consistunt*), alors que les arts « *requièrent certain usage et disposition du corps* » (*aliquem corporis usum habitumque desiderant*). Il semble, d'après cette première explication, que le texte fonctionne à partir de l'opposition esprit/corps. Le premier forme les sciences par « *cognitio* », alors que le second engendre les arts par un certain « *usus* » et « *habitus* ». L'explication de la fausse analogie par cette opposition incombe, on le voit, à Descartes ; elle fait partie, par conséquent, du « paquet » d'opinions nouvelles à mettre en place.

Néanmoins, cette explication est loin d'être suffisante. En effet, pour maintenir l'idée d'une faculté de connaissance humaine qui serait heureuse, il faut préciser aussi pourquoi la fausse analogie s'est produite dans l'esprit des hommes. Autrement dit, il s'agit d'expliquer l'apparition de l'erreur sur des bases rationnelles, car ce sera en partie cette explication qui légitimera l'opinion nouvelle proposée.

A lire la suite du texte, on voit ainsi que l'erreur de jugement repose sur une constatation des hommes que Descartes ne met pas en doute, en tant qu'elle s'applique au domaine des arts. Cette constatation, qui relève du domaine de l'observation empirique, est « *qu'un seul homme ne peut pas apprendre ensemble tous les arts, mais que celui-là devient plus aisément un excellent artisan, qui n'en exerce qu'un seul* » (*qui unicum [artem] tantum exercet*). Descartes illustre cette remarque en affirmant que « *les mêmes mains* » (*eadem manus*) ne sauraient « *se faire aussi commodément* » aux travaux des champs et à l'art de la cithare (*agris colendis & citharae pulsandae... non tam commodè... possunt aptari*). Il est intéressant d'observer que la constatation qui est à la base de l'opinion fautive des hommes est formulée de manière à pouvoir être intégrée dans la théorie nouvelle : elle est effectivement exprimée en termes de dispositions physiques, ainsi que l'avait annoncé la définition générale des arts.

Étendre cette observation empirique au domaine des sciences n'est donc pas légitime ; c'est ici l'origine de l'erreur. « *Ils ont cru qu'il en est aussi de même dans les sciences* » (*idem de scientiis etiam crediderunt*)... mais quelles conséquences ont-ils tiré de cette fausse analogie ? « *...les distinguant l'une de l'autre selon la diversité de leurs objets, ils pensèrent qu'il fallait poursuivre chacune d'elles séparément et en omettant toutes les autres* » (*illas pro diversitate obectorum ab invicem distinguentes, singulas seorsim & omnibus aliis omissis quaerendas sunt arbitrati*). La présentation de l'opinion attaquée (O<sub>1</sub>) exige de formuler en clair la partie contestée. Ainsi, il semble que les mots incriminés sont ici « *pro diversitate obectorum* » : en effet, si tant est que les objets relèvent du domaine du corps, on y retrouve le thème de l'opposition annoncée au début. Dans la séparation des sciences il y aurait ainsi un critère faux, qui est le critère de la diversité de leurs objets, faux parce qu'il est étranger à leur nature même, qui ne consiste que dans la « *cognitione animi* ». L'origine et l'étendue du mal ainsi cernées, suit la conclusion de ce premier mouvement : « *in quo sane decepti sunt* ».

La déception, une fois expliquée, devient supportable, car réparable. Le mal est exprimé en termes d'opinions fausses, ce qui veut déjà dire en termes d'opinions vraies. Dans l'énonciation même de O<sub>1</sub> il y a O<sub>2</sub>.

Descartes reprend l'explication, cette fois-ci plus amplement, mais sur les principes déjà formulés. « *En effet, écrit-il, comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit pas plus de diversité, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine...* ». Le domaine des sciences est à nouveau défini, en faisant intervenir d'autres notions, ayant trait à la « *cognitio animi* » : « *humana sapientia, quae semper una & eadem manet* » ; c'est la partie où Descartes exprime O<sub>2</sub>, l'opinion nouvelle, qui vaudra désormais. A cette « *sagesse humaine* », relevant toute du domaine de l'esprit, les objets n'ont point de part : ils sont comme des choses éclairées par la lumière du soleil, qui demeure insensible à leur diversité <sup>121</sup>. La conséquence est de taille : il ne faut pas « *contenir nos esprits dans aucune borne ; car la connaissance d'une vérité ne nous*

---

<sup>121</sup> Image qui, au demeurant, avait cours chez les sceptiques, comme le prouve le texte de La Mothe Le Vayer cité au *Chapitre premier*.

détourne point de l'invention d'une autre, comme il en est pour l'usage d'un seul art, mais nous y aide plutôt » (*neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius juvat*).

« *Neque dimovet... sed juvat...* », on ne saurait mieux formuler le paradoxe dogmatique, pour mettre en vedette et l'erreur et la solution de celle-ci. Suit une illustration : « *il me paraît étonnant, que la plupart des hommes scrutent avec le plus grand soin les vertus des plantes, les révolutions des astres, les transmutations des métaux, et les objets des disciplines de cette sorte, cependant que presque personne ne pense au bon sens, ou Sagesse universelle dont il s'agit ici...* ». La même isotopie reste à l'oeuvre : « *similium disciplinarum objecta* » opposé à « *de bona mente, sive de hac universali Sapientia* », avec, en outre, pour justifier le paradoxe dogmatique, s'il en était encore besoin : « *plerosque hominum* » opposé à « *fere nullos* ». On voit que, à l'intérieur de cette opposition, les sciences particulières tombent du côté des corps : « *plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes* », tandis que le domaine de l'esprit est réservé à la « *bona mens, sive universalis Sapientia* ». La fin de la phrase apporte des précisions : « *alors que toutes les autres choses ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes, que pour ce qu'elles lui apportent quelque chose* ». Il s'agit, en effet, de justifier « *neque dimovet... sed juvat* », en posant que l'étude des objets doit se faire en vue d'éclairer la « *bona mens* ». « *Ce n'est donc pas sans raison que nous avançons et posons cette règle comme la première de toutes, puisque rien ne nous détourne davantage du droit chemin pour rechercher la vérité, que de ne point diriger nos études vers cette fin générale, mais vers quelques autres particulières.* » En effet, il est propre au cartésianisme, mais cela illustre à point nommé le domaine de l'attitude dogmatique, de concevoir la connaissance humaine comme un cheminement en ligne droite, comme un progrès pas à pas : « *recta quaerendae veritatis via* ». Cette image en appelle nombre d'autres de la même sphère. Bornons-nous à remarquer que l'appel à la règle (*hanc regulam primam omnium*) est justifié (*proinde non immerito*) par le fait de diriger ainsi l'esprit dans la bonne voie (*ingenium dirigere*).

Parallèlement, la dernière phrase élargit l'opposition déjà construite, en y joignant l'opposition fin générale / fins particulières. Le domaine de

l'esprit (*cognitio animi*) correspond ainsi à travers la « *bona mens* » ou « *sagesse* » à une fin absolument générale, où le particularisme des choses, « *diversitas obsectorum* », n'a absolument pas de part <sup>122</sup>. Se consacrer plus qu'il ne faut à celles-ci signifie se détourner de la sagesse. Suit, formulée en clair, la célèbre thèse de la « *connexio scientiarum* » : « *il se faut donc convaincre que toutes les sciences sont entre elles si étroitement liées, qu'il est bien plus aisé de les apprendre toutes ensemble, que d'en détacher une des autres* ». Ce dont il faut se préoccuper, si « *on se résout à rechercher sérieusement la vérité des choses* », c'est, par conséquent, penser « *seulement à l'accroissement de la lumière naturelle de la raison* » (*tantum de naturali rationis lumine augendo*).

Nous pouvons conclure à présent, en essayant de mettre en rapport les diverses opinions auxquelles le texte fait allusion. Il est manifeste que Descartes s'occupe de la « *universalis Sapientia, quae semper una et eadem manet* ». Dans cet ordre de préoccupations, il ne s'éloigne pas d'Aristote, qui posait l'existence d'une « *science suprême et architectonique par excellence* », dont relève le Souverain Bien <sup>123</sup>. Aristote identifie cette science tantôt à la sagesse, autrement dit à la philosophie première <sup>124</sup>, tantôt à la politique <sup>125</sup> de sorte que l'on a proposé de concilier ces deux endroits, en admettant que la politique est la science

---

<sup>122</sup> C'est ici qu'on peut comprendre la remarque de Gilson, citée *supra*, sur l'attaque par Descartes du début de l'*Éthique à Nicomaque*. Tandis qu'Aristote pose la hiérarchie de toutes les fins, subordonnées à la fin première « *que nous souhaitons par elle-même* » (I, 1, 1094 a 19, trad. Tricot), à travers la distinction des fins qui consistent dans des activités et des fins qui consistent dans des oeuvres distinctes des activités, modélisant ainsi un univers architectonique, où l'individuel est tourné en dernière instance vers le Souverain Bien, les *Regulae ad directionem ingenii* commencent par instaurer cette rupture qu'est la séparation du domaine de l'esprit et du domaine du corps, à laquelle Descartes fait correspondre la rupture des fins particulières (des arts et des sciences) et de la fin générale (de la sagesse ou philosophie, qui dans les *Regulae* prendra le nom de *Mathesis universalis*).

<sup>123</sup> Jean-Luc Marion (dans DESCARTES 1977, note 9, p. 95) est lui aussi d'accord avec l'équivalence de la *bona mens* et du Souverain Bien : « *le Souverain Bien coïncide avec le développement parfait du sens humain de juger, et ne réside qu'en l'effort "de naturali rationis lumine augendo"* ».

<sup>124</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982 b 4.

<sup>125</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 29.

suprême dans l'ordre de la sagesse pratique (φρόνησις) et la philosophie première dans l'ordre de la sagesse spéculative (σοφία). On peut, d'ailleurs, citer un endroit de l'*Éthique à Nicomaque*, où la sagesse théorétique se voit conférer le rôle suprême <sup>126</sup>.

Ces endroits parallèles mis en évidence, nous pouvons affirmer que, par la recherche d'une sagesse supérieure, intégrant les sciences particulières et les arts (dans le double sens de métiers et techniques, d'une part, et d'activités artistiques, d'autre part), Descartes est dans la même ligne de préoccupations qu'Aristote. Ceci constituerait donc le tronc commun, d'où se séparent O<sub>1</sub> et O<sub>2</sub>. L'opinion commune que Descartes se propose de remplacer (O<sub>1</sub>) est l'idée que chaque science particulière requiert une recherche particulière, différente de celle qui est nécessaire pour d'autres sciences, et, par conséquent, que la maîtrise d'une science est distincte de la maîtrise d'autres sciences. Cette opinion se trouve, comme nous l'avons vu, exprimée chez saint Thomas, mais pas chez Aristote lui-même. L'opinion nouvelle (O<sub>2</sub>) que Descartes introduit consiste à dire que toutes les sciences sont, en dernière analyse, informées par une même vérité, à laquelle nous pouvons accéder grâce à la lumière naturelle de notre raison, qu'il faut donc s'efforcer d'accroître.

Si, par ailleurs, on envisage l'arrière-plan philosophique de ce jeu d'opinions, on pourra dire que Descartes prend le contre-pied de (O<sub>1</sub> au sens large) la conception aristotélicienne sur la nature même de la connaissance. En effet, chez Aristote « *c'est sur une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose* » <sup>127</sup>. Le rôle

---

<sup>126</sup>

« Mais nous pensons aussi que certaines personnes sont sages d'une manière générale, et non sages dans un domaine particulier, ni sages en quelque autre chose, pour parler comme Homère dans *Margitès* : "Celui-là les dieux ne l'avaient fait ni vigneron, ni laboureur, / Ni sage en quelque autre façon" ». Cette sagesse suprême est conjointement raison intuitive et science (νοῦς et ἐπιστήμη). « Il est clair, par conséquent, que la sagesse sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. » (VI, 7, 1141 a 12-22). Aristote prépare ainsi la fin de l'*Éthique*, où il affirmera que le bonheur du sage est la vie contemplative.

<sup>127</sup>

*Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 a 10. Le texte fondamental est sans doute *De anima*, II, 5, 418 a 3 : « la faculté sensitive est, en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie, ainsi que nous l'avons dit ; elle pâtit donc en tant qu'elle

dévolu à l'objet est essentiel, dans le processus de la connaissance, aussi bien pour les intelligibles <sup>128</sup> que pour les sensibles <sup>129</sup>. En soustrayant la connaissance à la nature spécifique de l'objet, Descartes l'attache uniquement à la subjectivité (O<sub>2</sub> au sens large). L'unité des sciences affirmée dans le texte de la *Règle I* a sa condition suffisante dans l'unité de l'esprit connaissant. Les critères de la vérité qu'il évoquera désormais dans les *Regulae* sont relatifs non au réel, mais au seul sujet ; il en est ainsi de la déduction et de la simplicité, signe du vrai, qui n'est pas dans la chose, mais dans l'acte de l'esprit qui l'inspecte <sup>130</sup>. Le propre de la science générale que propose Descartes sera, en fin de compte, l'ordre, notion sous laquelle il nous invite à voir l'universalité de l'esprit connaissant <sup>131</sup>.

---

*n'est pas semblable, mais, quand elle a pâti, elle est devenue semblable au sensible et elle est telle que lui.* ». Voir aussi 417 b 18 et suiv., où Aristote fonde clairement la perception sur des objets réels et extérieurs.

<sup>128</sup> « En outre, l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les intelligibles. En effet, en ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé, car la science théorétique et ce qu'elle connaît sont identiques. » (*De anima*, III, 4, 430 a 3)

<sup>129</sup> « ... répétons que l'âme est, en un sens, les êtres mêmes. Tous les êtres, en effet, sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est, en un sens, identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible. » (*De anima*, III, 8, 431 b 21)

<sup>130</sup> ALQUIÉ 1991, p. 83, développe la thèse, que confirme l'étude par Jean-Luc Marion du texte des *Regulae*, qu'à la date de la rédaction de celles-ci, Descartes n'était pas encore en possession de sa métaphysique. Il reste toujours qu'il y a dans les *Regulae* certains éléments, dont, croyons-nous, ceux que nous avons mis en évidence, qui permettront à Descartes de fonder plus tard sa métaphysique.

<sup>131</sup> « Pourtant il parut à celui qui s'y applique plus attentivement, que seules toutes les choses où se peut examiner un certain ordre ou mesure, se rapportent à la Mathesis, et il n'y a aucune différence qu'on doive chercher telle mesure dans des nombres, ou des figures, ou des astres, ou des sons, ou dans n'importe quel objet qu'on voudra ; et en suite il doit y avoir une science générale, qui explique tout ce, qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure qui n'est liée à aucune matière spéciale, et qu'elle se nomme, non pas d'un nom emprunté, mais déjà ancien et d'usage reçu, *Mathesis Universalis*... » (*Règle IV*, éd. citée, p. 15)

## CHAPITRE V

### *Définitions et modèles*

#### 5.1. Les deux paradoxes

Persuadé que c'est face au paradoxe sceptique, d'une part, et au paradoxe dogmatique, d'autre part, que se définit, au XVII<sup>e</sup> siècle, la conception des penseurs par rapport à la connaissance et au langage, nous allons envisager, dans ce chapitre, les rapports des deux types de paradoxe, en essayant de dresser une typologie et d'indiquer les principaux modèles théoriques à l'intérieur desquels ils peuvent prendre place. Rappelons, d'abord, les principales définitions avec lesquelles nous travaillons.

*Est paradoxal au sens du paradoxe sceptique un discours présentant deux opinions, incompatibles l'une avec l'autre,  $O_1$  et  $O_2$ , à propos du même fait, les justifiant toutes les deux sans prétendre les concilier.*

Il faut admettre que, en ce sens, le fait même de laisser entendre que les deux opinions  $O_1$  et  $O_2$  que l'on y justifie sont incompatibles suscite le paradoxe. Il s'agit, donc, d'admettre que le paradoxe sceptique se dénonce en quelque sorte lui-même.

*Est paradoxal, au sens du paradoxe dogmatique, un discours attaquant une opinion  $O_1$ , présentée comme une opinion commune, et proposant une autre opinion, incompatible,  $O_2$ , présentée comme nouvelle.*

Par *opinion commune*, on doit entendre une opinion couramment admise, soit qu'elle fasse partie des vérités du *common sense* ou bien de la tradition philosophique généralement acceptée.

Un point de détail s'impose ici. Il faut noter que  $O_1$  doit être suffisamment « commune », s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, pour que son rejet puisse être perçu comme un paradoxe. Nous sommes obligé de convenir avec le lecteur que déterminer le degré de « banalité » de  $O_1$  peut parfois poser des problèmes et qu'il est nécessaire de s'en remettre à l'histoire des idées pour déterminer si telle proposition constituait une opinion commune au moment où elle fut énoncée. Toutefois, nous jugeons utile de définir ainsi le paradoxe dogmatique, quitte à devoir affronter des difficultés d'interprétation des textes. On s'aperçoit vite, en effet, qu'il y aurait la possibilité d'élargir la définition jusqu'à appeler paradoxe tout remplacement d'une opinion par une autre, aussi techniques soient-elles. Mais on remarque que, outre le fait qu'appeler paradoxe une telle substitution serait un abus de dénomination, on serait alors dans l'impossibilité de mettre des bornes à la notion. Parler serait à la limite faire des paradoxes, dans la mesure du moins où la parole est amenée par l'intention de changer le monde. La clef de la notion de paradoxe dogmatique se trouve par conséquent dans celle d'opinion commune. Qu'il nous soit permis également de faire remarquer que le paradoxe dogmatique, au même titre que le paradoxe sceptique, se dénonce lui-même comme paradoxal. Soit qu'il mette en présence les deux opinions pour en choisir une, soit qu'il n'énonce que la vraie, tout en sous-entendant la fausse, le discours paradoxal se caractérise par la tension qu'il est supposé créer entre deux opinions.

D'un tout autre point de vue, on peut faire ressortir différemment les rapports qu'entretiennent entre eux les deux types de paradoxe. Le paradoxe dogmatique porte en lui le problème de l'originalité. En effet, toute prise de parole tend à s'auto-légitimer en se présentant comme une nouveauté. Parler, c'est ici émettre un autre point de vue, susceptible de contribuer à un projet commun. Mais, comme la parole a des virtualités dominatrices, formuler un nouveau point de vue peut tendre, à la limite, à remplacer les anciens points de vue ; parler deviendrait alors prétendre rectifier des erreurs. Dès lors que le contenu de cette substitution devient suffisamment important, on entre dans le domaine du paradoxe dogmatique.

Le paradoxe dogmatique est, conformément à la définition proposée, un paradoxe d'abord au sens étymologique, car c'est un

discours qui se tient à l'extérieur de la *doxa*. Mais, si l'on va plus loin, on voit que le caractère paradoxal est justifié par une raison plus profonde. Car, si, ayant recours à un nouveau point de vue, on espère dire la vérité, c'est que l'on croit à la possibilité d'atteindre cette vérité par la parole. Ce faisant, on se représente l'homme comme capable de connaissance. Mais, à l'intérieur de cette conception heureuse, qu'en est-il de tous les autres points de vue, antérieurs, qu'il a fallu abandonner au bénéfice du nouveau ? Est-ce qu'ils sont tous faux ? Et s'il en est ainsi, le fondement du nouveau point de vue n'est-il pas bien faible pour autoriser le plus petit espoir quant à l'avenir ?

Ainsi, tout en prétendant redresser la connaissance, condamne-t-on la parole humaine comme porteuse de fausseté et de mensonge. Le besoin d'originalité recèle les arguments qui rendront possible l'avancée du paradoxe sceptique. L'affirmation de soi contient en dernière analyse les éléments dont se développe la négation de soi.

### **5.2.1. Attitude, intention, énonciation : première description**

Il est loisible de supposer derrière chacun des deux types de paradoxe une conception beaucoup plus générale, que nous avons appelée « *attitude* » et dont est justiciable la production d'unités paradoxales. Supposons qu'il existe un fait ou un objet à propos duquel le locuteur énonce  $O_1$  et  $O_2$  incompatibles et également motivées, produisant un discours paradoxal sceptique. Il faut maintenant considérer les rapports qu'entretient ce discours avec d'autres discours du même locuteur. Si ce type de discours se généralise chez le locuteur et porte ainsi sur tout objet, on peut parler d'*attitude sceptique*. *L'attitude sceptique est un ensemble de dispositions mentales qui conduit un sujet parlant à tenir sur tout objet ou fait un discours paradoxal sceptique, avec l'intention de montrer qu'il y a incertitude quant à la valeur de vérité de toute opinion prise séparément.*

De la même façon, nous définissons l'*attitude dogmatique* comme *une tendance à tenir sur tout sujet un discours paradoxal dogmatique, avec l'intention de substituer à un ensemble d'opinions communes*

considérées comme fausses, un ensemble d'opinions  $O_{2a...n}$ , considérées comme vraies.

Entre l'attitude sceptique et le paradoxe sceptique il y a une différence de niveau. Le paradoxe sceptique se situe, dans cette perspective, au niveau des actes, alors que l'attitude sceptique est un ensemble de dispositions mentales se caractérisant par une intention et se traduisant par l'accomplissement d'actes. Le passage de l'attitude à l'acte se fait par le mode d'énonciation. Ainsi, énoncer telle opinion tout en laissant entendre, par un moyen ou par un autre, qu'on la tient pour incertaine, c'est faire une *énonciation sceptique*. En revanche, affirmer que telle opinion est fausse ou que telle autre opinion est vraie, c'est faire une *énonciation dogmatique*.

En faisant jouer le critère du mode d'énonciation à l'intérieur des deux types de paradoxes, on distingue *pour le paradoxe sceptique* :

1.  $O_1$  et  $O_2$  sont présentées et motivées, mais elles ne sont pas données pour certaines (i.e. elles ne sont pas énoncées de façon dogmatique). Il y a dans ce cas *paradoxe sceptique au sens faible*, car, les deux opinions n'étant pas certaines, il n'y a pas contradiction. Le paradoxe est cependant maintenu en vertu de l'argumentation contradictoire.

2.  $O_1$  et  $O_2$  sont non seulement présentées et motivées, mais leur vérité est posée comme certaine. C'est le *paradoxe sceptique au sens fort*, puisque, les deux opinions étant déclarées certaines, il y a contradiction.

Maintenant, nous allons faire jouer ce même critère à l'intérieur du *paradoxe dogmatique*. Si on décide de ne pas faire intervenir l'affirmation dans le paradoxe dogmatique, on pourra avoir une *forme faible*. Est paradoxal avec ce sens un discours consistant à dire qu'une opinion commune  $O_1$  est incertaine et à évoquer la possibilité, maintenue dans l'incertitude, d'une opinion nouvelle  $O_2$ . Nous voyons que le caractère paradoxal se conserve à travers la mise en cause d'un segment de l'opinion commune. La *forme forte* se caractérisera par une affirmation explicite : Est paradoxal au sens fort un discours présentant  $O_1$  et  $O_2$ , incompatibles, où :  $O_1$  est une opinion commune ;  $O_1$  est fausse ;  $O_2$  est nouvelle ;  $O_2$  est vraie.

## 5.2.2. Compatibilités et stratégies discursives

Éclaircissons maintenant les rapports de l'attitude, de l'énonciation et du paradoxe sceptique, d'une part, et les rapports de l'attitude, de l'énonciation et du paradoxe dogmatique, d'autre part.

La définition de l'attitude sceptique inclut d'une part la production de paradoxes sceptiques, ce qui relève du domaine des observables discursifs, et d'autre part l'intention du sujet parlant de montrer qu'il y a incertitude sur la valeur de vérité des opinions, ce qui peut sembler incontrôlable. Cette intention peut éventuellement trouver sa projection dans le discours dans le mode d'énonciation, qui est la manière de présenter le contenu d'une opinion. Dans le cas de l'attitude sceptique, on pourra ainsi avoir une énonciation sceptique. Ceci revient à dire que *l'attitude sceptique peut se traduire dans le discours par la généralisation du paradoxe sceptique au sens faible*.

Maintenant, un paradoxe sceptique fort est-il compatible avec l'attitude sceptique ? La question se pose, puisque le paradoxe sceptique fort est le résultat de l'application de l'énonciation dogmatique au paradoxe sceptique, or, l'attitude sceptique se traduit normalement dans le discours par une énonciation sceptique.

Pour répondre affirmativement à cette question, il faut supposer que l'intention sceptique puisse ne pas se traduire automatiquement par une énonciation sceptique, mais également par des énonciations dogmatiques. Le jeu qui se produit ici est un jeu avec le principe de non-contradiction. Si la stratégie du sujet parlant est d'affirmer pleinement  $O_1$  et  $O_2$ , incompatibles, *afin que*, par la violation du principe de non-contradiction, au même titre que  $O_1$  et  $O_2$  soit mise en cause la certitude de toute assertion, alors il y a réellement attitude sceptique associée à une intention sceptique (réalisées à travers un paradoxe sceptique fort). Mais si l'intention du sujet parlant n'est pas d'exploiter la violation du principe de non-contradiction qu'il produit ainsi, on ne saurait parler d'attitude sceptique, et il faut considérer qu'il s'agit d'une intention proprement dogmatique utilisant des actes en apparence sceptiques, ce qui mène à la contradiction interne (nous verrons que *l'aporie du doute* se range sous cette catégorie-là). On doit donc dire que l'attitude sceptique est essentiellement liée à une critique du principe de non-contradiction, et que, de ce fait, dès qu'il y a attitude

sceptique, le principe de non-contradiction est mis en cause. La rencontre du paradoxe sceptique fort et du principe de non-contradiction (rencontre qui peut avoir lieu sous une intention dogmatique) engendre l'aporie du doute.

Inversement, maintenant, à l'attitude dogmatique, qui se compose normalement de paradoxes dogmatiques et de l'intention de remplacer des opinions considérées comme fausses par d'autres opinions considérées comme vraies, peut correspondre l'énonciation dogmatique, qui est la manière de présenter le contenu d'une opinion en faisant voir qu'elle est ou bien fausse (donc devant être abolie) ou bien vraie (donc devant être maintenue). Il importe de bien voir que l'énonciation dogmatique est amenée par l'attitude dogmatique, dont le propre est de diviser l'univers des opinions en opinions vraies et fausses, ou en d'autres termes de poser la certitude (en vrai ou en faux) des opinions énoncées. Peuvent être énoncées dogmatiquement et une opinion commune et une opinion nouvelle. Ainsi une énonciation dogmatique peut également déclarer fausse une opinion nouvelle et vraie une opinion commune. Donc l'énonciation dogmatique de deux opinions incompatibles n'implique pas nécessairement un paradoxe, mais peut servir au contraire au conformisme. Le paradoxe n'apparaît que si l'opinion déclarée fausse est une opinion commune. On satisfait ainsi au caractère négatif du paradoxe dogmatique (nier un segment d'opinion). Si, de plus, on déclare vraie une opinion nouvelle, on a la forme complète de ce type de paradoxe.

Nous constatons ainsi que *l'attitude dogmatique peut apparaître dans le discours comme une généralisation du paradoxe dogmatique fort*. La question symétrique se pose : est-ce que l'attitude dogmatique s'accommode avec le paradoxe dogmatique faible ? Pour pouvoir le dire, il faut à nouveau jouer sur l'intention du sujet parlant. Deux cas se présentent : on peut faire un paradoxe dogmatique faible, qui consiste à mettre en cause l'opinion commune en tant qu'incertaine et à avancer une opinion nouvelle comme étant plus crédible, tout en la maintenant dans l'incertitude, avec l'intention d'en arriver dans un deuxième temps à affirmer que l'opinion généralement reçue est fausse et à avancer une opinion originale comme vraie. En d'autres termes, si la production d'un paradoxe dogmatique faible se subordonne à l'intention de remplacer une opinion par une autre, ce paradoxe doit être pensé comme étant régi par

une attitude dogmatique. Cette intention dogmatique commande l'énonciation sceptique caractérisant le paradoxe dogmatique faible et on doit voir dans celui-ci une étape intermédiaire conduisant à la réalisation du paradoxe dogmatique fort. En revanche, si l'on est dans la nécessité de penser que l'intention déterminant la production du paradoxe est une intention sceptique, on devra admettre qu'il s'agit là d'une attitude sceptique utilisant des paradoxes dogmatiques. Ces paradoxes dogmatiques faibles serviront de moyen de transition vers les paradoxes sceptiques faibles, véritable expression de l'attitude sceptique dans le discours. On pourra vérifier également cette différence d'intention en examinant le jeu du paradoxe et du principe de non-contradiction. Une fois attaquée l'opinion commune et une fois présentée l'opinion nouvelle, incompatible avec la première, et donnée pour probable, il est évident, dès lors que l'on prend appui sur le principe de non-contradiction, que le sujet parlant tend à opérer une substitution. Même si cette substitution ne s'accomplissait pas, l'important dans ce cas est de savoir qu'elle pourrait, sous certaines conditions, avoir lieu. Une substitution fondée sur un choix, fait à partir d'énonciation certaines. Tel est donc le paradoxe dogmatique faible au service de l'attitude dogmatique. Mais si la restriction des conditions d'énonciation pointe vers la mise en cause du principe de non-contradiction et, par là, de toute maxime en général, il est aisé de voir que la dérive sceptique est toute proche. Ici, le paradoxe dogmatique faible assure la transition vers le paradoxe sceptique faible, et l'énonciation sceptique était un premier pas vers l'expression intégrale de l'attitude sceptique.

On arrive ainsi à montrer que le paradoxe dogmatique faible est susceptible d'apparaître dans des discours régis par les deux attitudes opposées, et que, dans chacun des deux cas, il représente une étape intermédiaire dans la réalisation intégrale de l'attitude respective dans le discours.

Ce premier modèle est schématisé dans le tableau C, *infra*, après le chapitre des *Conclusions*. Le lecteur voudra bien s'y reporter pour tout le développement qui suit.

L'attitude est, par définition, chez un même sujet parlant, de même nature que l'intention. En effet, l'intention est comprise dans la définition complète de l'attitude, qu'elle soit dogmatique ou sceptique. En revanche,

l'énonciation peut être du type opposé. Pour une attitude et intention dogmatiques, on pourra avoir une production de paradoxes dogmatiques faibles (les opinions étant donc énoncées sous une énonciation sceptique), ce qui se comprend mieux si on envisage cette production comme une première étape dans la transition d'un ensemble d'opinions à un autre. Pour une attitude et intention sceptiques, l'utilisation dans le discours d'énonciations dogmatiques (par conséquent, de paradoxes sceptiques forts) est possible. Par l'énonciation dogmatique simultanée de deux ou plusieurs opinions incompatibles, le sujet parlant compte évoquer l'application du principe de non-contradiction (par l'interlocuteur ou par lui-même), afin de ruiner l'apparence de vérité de ces opinions. Il en résulte que, par rapport aux présupposés du fonctionnement dogmatique du discours, l'utilisation de paradoxes sceptiques forts par un locuteur partageant une attitude sceptique est fortement polémique (au sens où elle déclenche un mécanisme dialogique mettant aux prises la validité d'une énonciation dogmatique des deux propositions incompatibles à l'intérieur d'une éventuelle attitude dogmatique et la validité du principe de non-contradiction qui fonde cette attitude). Cette polémique se construit en tirant parti provisoirement du conflit de ces présupposés pour attaquer le mode de pensée dogmatique.

Une autre situation essentiellement polémique semble naître du paradoxe sceptique faible subordonné à une intention dogmatique. En effet, l'intention dogmatique ne correspond pas du tout à ce type de paradoxe. On est amené ainsi à voir dans ce cas une étape intermédiaire consistant par exemple à montrer la vraisemblance de deux opinions incompatibles, pour, dans un deuxième temps, en proposer une troisième différente, que l'on peut présenter comme amenée par les éléments communs des deux premières, mais que l'on présentera sous une énonciation dogmatique qui réalisera pleinement l'attitude dogmatique du locuteur. On voit que, dans cette construction, le locuteur partageant une attitude dogmatique tire parti des caractéristiques sceptiques en présentant dans le premier temps deux opinions incompatibles en faveur desquelles il argumente, afin de préparer l'introduction de son opinion définitive <sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Oswald Ducrot nous a fait remarquer que c'était là le cas de la *disputatio* médiévale, mais aussi de la rhétorique scientifique en usage dans les sciences de l'homme.

Pour illustrer le cas d'une énonciation appartenant au type opposé à l'attitude qui la régit, il nous reste à envisager le cas du paradoxe dogmatique fort relevant de l'attitude sceptique. On doit dire que, dans cette situation précisément, la réalisation de l'attitude sceptique dans l'univers de discours n'a pas lieu. En effet, le propre du paradoxe dogmatique est d'opérer un changement au niveau de l'univers de discours. Cette vocation est accentuée dans le cas du paradoxe dogmatique fort, par l'énonciation dogmatique des opinions en cause. Or il se trouve que l'attitude sceptique ne vient pas soutenir l'initiative du changement, bien au contraire. Il semble, dans ce cas, que nous ayons affaire à une rupture entre l'état mental du sujet parlant <sup>133</sup> et la réalisation de cet état dans le discours, situation qui peut être caractéristique du mensonge ou de l'ironie ou encore de la fiction littéraire.

### 5.2.3. L'aporie du doute

Il s'agit à présent d'éclaircir la question de l'aporie du doute à la lumière de la typologie des paradoxes sceptique et dogmatique que nous venons de proposer.

Occupons-nous de la maxime « Tout est incertain ». Elle peut être amenée par la prolifération du paradoxe sceptique. En effet, énoncer, à propos de tout objet, deux ou plusieurs opinions incompatibles conduit à tout mettre en doute. Nous remarquerons ici, en faisant intervenir le critère du type de l'énonciation qui sera utile pour la position du problème, que la maxime mentionnée semble appelée indifféremment par des paradoxes sceptiques forts ou faibles. Peu importe si les paradoxes sont énoncés dogmatiquement ou sceptiquement : leur multitude appelle l'évocation de

---

<sup>133</sup> La catégorie du sujet parlant est posée par postulat. Le sujet parlant est l'auteur empirique de l'énoncé. Il est difficile, voire impossible de montrer des marques linguistiques de cette catégorie, mais l'introduction en est exigée pour sauver la rationalité du discours, moyennant deux types de rapports reliant le sujet parlant au locuteur. On verra un exemple du fonctionnement contradictoire du discours chez Pascal dans Laf. 90, L.G. 83, ci-après, sous 9.2, où il semble que seule la supposition d'une distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur qu'il se donne dans le discours puisse sauver le caractère rationnel du fragment.

l'incertitude générale. Maintenant, et c'est ici qu'interviendra le critère proposé, cette maxime même pourra être énoncée faiblement ou fortement. De manière assez approximative, on pourra trouver pour l'énonciation dogmatique de la maxime un équivalent dans la formule « Il est certain que tout est incertain », et, pour l'énonciation sceptique, l'équivalent « Il est incertain que tout est incertain »<sup>134</sup>.

L'énonciation sceptique de la maxime ne pose pas de problèmes pour la logique sceptique, alors que l'énonciation dogmatique peut en faire une « aporie du doute », au sens de l'objection stoïcienne au scepticisme.

Mais dans quelles conditions ? Il est intéressant de remarquer que la maxime « Tout est incertain » marque un point d'équilibre entre le paradoxe sceptique et le paradoxe dogmatique. Effectivement, comme nous venons de le montrer, cette maxime semble être l'aboutissement d'un discours paradoxal au sens sceptique, consistant à énoncer simultanément des contraires. Mais remarquons également que, précisément sous cette forme, la maxime peut constituer un paradoxe dogmatique. En la prononçant, le sujet parlant rejette des opinions communes ayant généralement cours. Il exprime l'abandon de toutes les opinions et de tous les préjugés ; il donne libre cours à l'idéal de la *tabula rasa*, tel qu'il apparaît dans le *Discours de la Méthode* de Descartes. Il met en place, d'autre part, une autre opinion qu'il exprime en même temps que la maxime, opinion qu'il peut présenter avec une intention dogmatique ou sceptique.

La maxime « Tout est incertain » peut donc cacher un paradoxe dogmatique faible ou fort ou un paradoxe sceptique faible ou fort. Elle épuise toutes les possibilités. Néanmoins, il y en a une qui transforme la maxime en *aporie du doute*. C'est le cas où la proposition en question constitue un paradoxe sceptique fort, prononcé avec une intention dogmatique. On peut effectivement constater que, énoncée dogmatiquement, la maxime se retourne contre elle-même, affirmant, de deux manières différentes, il est vrai, mais affirmant tout de même, une proposition et son contraire ; dire « Tout est incertain » avec l'intention d'entériner cette vérité implique, par le fait de le dire dogmatiquement, « Il y a au moins

---

<sup>134</sup> Ou, en sollicitant le second angle du carré modal, « Il est probable que tout est incertain ». Avec l'introduction des valeurs modales épistémiques que nous faisons porter sur le contenu de la maxime, pour rendre compte des deux types d'énonciation que nous avons définis, nous anticipons sur notre sous-chapitre 5.3.

une chose certaine », à savoir la proposition même, ce qui est la négation de la proposition initiale. Ceci peut s'exprimer aussi d'une autre façon. Dire « Tout est incertain » équivaut, avec une modalisation épistémique, à « Il est certain que tout est incertain ». Mais « Tout est incertain », appliqué au contenu même, conduit naturellement à « Il n'est pas certain que tout est incertain ». On a donc A et non A <sup>135</sup>. La proposition « Tout est incertain », ainsi transformée compte tenu de l'énonciation dogmatique, passe, à l'intérieur de notre schéma, de la classe 3 (des propositions dont on ne peut affirmer rien d'autre que l'incertitude) à la classe 2 (des propositions qui se falsifient elles-mêmes) <sup>136</sup>.

La maxime « Tout est incertain » marque ainsi un point de balancement entre le paradoxe sceptique et le paradoxe dogmatique. Si elle est utilisée comme un paradoxe sceptique fort, avec une intention dogmatique, elle devient sui-falsificatrice.

Dans notre présentation historique, nous avons fait voir que les sceptiques savaient s'arrêter dans le glissement qui tend à figer le paradoxe sceptique dans une attitude dogmatique. Ceci pour expliquer leur non-contradiction. D'autre part, pour les dogmatiques, qui attribuent à toute assertion une valeur forte, on pourra se rendre compte qu'ils embarquent tout naturellement les sceptiques dans l'intention dogmatique en question.

## 5.2.4. Formes négatives

Il est également utile pour l'analyse de définir les mêmes paradoxes à la forme négative. La définition générale du paradoxe sceptique proposait

---

<sup>135</sup> Aristote a, en effet, établi (*De l'interprétation*, 12, 21 b 10 sq.) que la négation d'une proposition modalisée porte sur le *modus* et pas sur le *dictum*. On ne peut arriver à partir de la maxime sceptique à une antinomie logique qu'à condition de la transformer en proposition modalisée avec CERTAIN, ce qui suppose, comme on peut facilement voir, qu'elle a été énoncée dogmatiquement. C'est en dernière analyse le même raisonnement qui préside à la démonstration précédente, puisque de « Tout est incertain » on ne peut tirer « Il y a au moins une chose certaine » qu'en se fondant précisément sur la valeur de certitude que le sujet parlant accorderait à la maxime qu'il est en train de prononcer.

<sup>136</sup> Voir la typologie dressée dans notre *Introduction*, sous 0.6.

d'appeler paradoxal en ce sens un discours présentant deux opinions, incompatibles l'une avec l'autre,  $O_1$  et  $O_2$ , à propos du même fait et les justifiant toutes les deux sans prétendre les concilier. Mais on s'aperçoit que cette définition ne vaut que pour un discours qui présente les opinions mentionnées à la forme affirmative, car si les deux opinions sont des propositions négatives, il n'y a pas nécessairement paradoxe dans l'esprit que nous avons essayé de définir.

Prenons un exemple banal. Si je dis à la fois que la boisson que je bois en ce moment est du thé et que c'est du café, j'énonce manifestement un paradoxe sceptique. Les opinions  $O_1$  et  $O_2$  sont à la forme affirmative. Mais si je dis que cette boisson n'est pas du thé et n'est pas non plus du café, je n'énonce là aucun paradoxe, puisque je peux tranquillement ingurgiter du pastis. En effet le thé et le café n'épuisent nullement la sphère des boissons, ce n'est donc pas affirmer deux choses incompatibles et il me faudrait ajouter peut-être une infinité d'autres noms pour arriver au paradoxe sceptique.

En revanche, le paradoxe sceptique se maintient même pour des propositions négatives, si l'on remplace *la condition d'incompatibilité*, qui vaut pour la forme positive, avec *une condition plus stricte de contradiction*. Pour revenir à l'exemple, si je disais que la boisson que je bois en ce moment n'est ni alcoolique ni non alcoolique, j'exprimerai un paradoxe sceptique, puisqu'il ne saurait y avoir de boisson autre que celles-là. Dans cet exemple,  $O_1$  et  $O_2$  sont des propositions niantes, de forme  $\sim O_1'$  et  $\sim O_2'$ , où  $O_1'$  et  $O_2'$  sont des contenus affirmatifs niés. Ainsi défini, *le paradoxe sceptique résulte d'un discours présentant deux opinions, contradictoires l'une avec l'autre,  $O_1$  et  $O_2$ , présentées sous la forme de deux propositions niantes, à propos du même fait et les justifiant toutes les deux sans prétendre les concilier.*

En ce qui concerne le paradoxe dogmatique, la forme négative reviendrait à énoncer  $O_1$  sous la forme d'une proposition affirmative ; c'est à dire pour  $\sim O_1'$  (proposition niante) faisant partie de la *doxa*, attaquer  $\sim O_1'$  signifie affirmer  $O_1'$ . Quant à proposer une opinion nouvelle, ceci pris négativement signifie affirmer  $\sim O_2'$  (proposition niante). Ceci, évidemment pour la forme forte du paradoxe dogmatique, celle qui comporte certitude. Pour la forme faible, on ne peut pas convertir la négation en affirmation ni le contraire. On doit donc se contenter d'une

définition générale faisant apparaître la forme négative, comme plus haut, pour le paradoxe sceptique. *Le paradoxe dogmatique résulte donc d'un discours attaquant une opinion  $O_1$ , commune ( $O_1 = \sim O_1'$ ), et proposant une autre opinion  $O_2$ , nouvelle ( $O_2 = \sim O_2'$ ),  $O_1$  et  $O_2$  étant incompatibles.* On remarque que pour le paradoxe dogmatique il n'y a pas de particularité pour la forme négative, comme c'était le cas pour le paradoxe sceptique ; ceci s'explique aussi par le fait que le propre du paradoxe dogmatique est de mettre en cause une opinion commune, et de proposer à la place une opinion nouvelle, qui, s'il y a attitude dogmatique, est présentée comme certaine. Le caractère paradoxal résulte non tant du rapport de contrariété que ces deux opinions ont entre elles, mais plutôt de la mise en cause d'une proposition de la *doxa*. Le paradoxe sceptique, en revanche, se fonde sur *un rapport* d'opinions, car ce n'est que l'équilibre de la présentation de deux opinions incompatibles qui déclenche le mécanisme paradoxal, mécanisme dont une étape obligatoire sera en fin de compte la mise en oeuvre du principe de non-contradiction ; aussi, pour des propositions négatives, faut-il s'assurer que cet équilibre est toujours maintenu, d'où la condition supplémentaire de contradiction.

L'examen des formes négatives révèle une différence quant au niveau où se réalisent les deux types de paradoxes. Le paradoxe dogmatique étant essentiellement une mise en cause de l'opinion commune, on peut le considérer comme un paradoxe de l'énonciation, en ce qu'il exprime en premier lieu une tension entre le contenu de l'opinion commune et l'attitude de l'énonciateur. En revanche, comme on aura pu le constater, le paradoxe sceptique revient à maintenir un rapport déterminé entre différents contenus, ce qui le qualifie, par conséquent, comme un paradoxe de l'énoncé.

### 5.3. Énonciation et modalités : seconde description

Si on essayait de projeter le mode d'énonciation dans l'énoncé, on pourrait le comprendre aussi comme une valeur modale appliquée au *dictum* que constituent  $O_1$  ou  $O_2$ . Ainsi un paradoxe dogmatique fort pourrait s'écrire comme suit : *Il est certain que  $O_1$  est fausse et il est certain que  $O_2$  est*

vraie, en utilisant l'une des réalisations linguistiques possibles de la modalité épistémique CERTAIN.

En appliquant une suggestion faite par A.-J. Greimas<sup>137</sup>, on peut décrire les différentes valeurs modales par des couples de prédicats, dont le premier est un prédicat modal, et le second un prédicat d'état ou de faire. Si l'on prend pour prédicats modaux les verbes DEVOIR, POUVOIR, CROIRE et pour prédicats d'état ou de faire les verbes ÊTRE et FAIRE, on peut obtenir six carrés modaux organisés à partir des valeurs modales : DEVOIR ÊTRE, DEVOIR FAIRE, CROIRE ÊTRE, CROIRE FAIRE, POUVOIR ÊTRE, POUVOIR FAIRE. Dans la première catégorie on peut voir les modalités aléthiques traditionnelles que la logique classique spécifie en NÉCESSAIRE, POSSIBLE, IMPOSSIBLE et CONTINGENT. La deuxième catégorie laisse facilement reconnaître les modalités appelées déontiques<sup>138</sup>, que l'on spécifie généralement en OBLIGATOIRE, PERMIS, DÉFENDU et FACULTATIF. Le CROIRE ÊTRE se laisse spécifier, en tant qu'épistémique, en CERTAIN, PROBABLE, EXCLU et INCERTAIN. Le CROIRE FAIRE intéresse particulièrement le problème de la croyance du sujet à la réalité de son action, problème qui ne nous retiendra pas ici. Le POUVOIR ÊTRE concerne également un problème qui ne nous préoccupe pas dans ce contexte, le problème du passage à l'existence. C'est en revanche le POUVOIR FAIRE qui concernera notre propos, comme expression de la possibilité humaine de l'action. Il se laisse spécifier en ACCESSIBLE, INCONTOURNABLE, OMISSIBLE et INACCESSIBLE<sup>139</sup>.


---

<sup>137</sup> Voir, par exemple, dans GREIMAS 1983, *Pour une théorie des modalités*, publié d'abord dans *Langages*, 43, 1976, p. 90-107, et *Le savoir et le croire, un seul univers cognitif*, dans le même volume, p. 115-133. Pour une description générale des valeurs modales, on peut consulter GARDIES 1979.

<sup>138</sup> Pour les déontiques, on peut consulter KALINOWSKI 1976.

<sup>139</sup> Le carré dramatique se trouve dans un rapport de complémentarité avec, par exemple, le carré déontique. C'est ce que A.-J. Greimas appelle dans *Pour une théorie des modalités*, p. 82, une « superposition de deux catégories avec inversion des axes de la deuxième modalité ». On comprendra mieux ce rapport en consultant le schéma ci-dessous :

Pour revenir à l'expression du mode d'énonciation, le plus naturel c'est de voir dans l'énonciation dogmatique une valeur modale épistémique (en tant qu'exprimant le plus immédiatement l'attitude du sujet) surdéterminant l'énoncé, quelle que soit la valeur modale que l'on décide de voir à l'intérieur de celui-ci, plus précisément le CERTAIN et l'EXCLU. On pourra ainsi noter, pour un paradoxe dogmatique fort,  $O_1$  EXCLUE et  $O_2$  CERTAINE ou CROIRE  $O_1$  NE PAS ÊTRE et CROIRE  $O_2$  ÊTRE. On peut supposer que l'énonciation dogmatique vise la sphère de l'aléthique, en pointant vers  $O_1$  IMPOSSIBLE et vers  $O_2$  NÉCESSAIRE. Ce même mode d'énonciation peut se comprendre comme l'affirmation d'une INTERDICTION de  $O_1$  et d'une OBLIGATION de  $O_2$  ou d'une  $O_1$  OMISSIBLE et d'une  $O_2$  ACCESSIBLE. Évidemment, dans la situation d'une conversion modale, il faudrait s'assurer que  $O_1$ , censée faire partie de la *doxa*, a un caractère de vérité générale (pour les aléthiques), de norme universelle (pour les déontiques) ou une réputation d'incontournabilité (pour les dramatiques). Inversement,  $O_2$ , nouvelle, devra être pensée comme étrangère à la *doxa*, à savoir comme une proposition particulière, ou une norme spéciale, ou une action réputée inaccessible.

Obligatoire	DEVOIR FAIRE	DEVOIR NE PAS FAIRE	Défendu
Incontournable	NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE	NE PAS POUVOIR FAIRE	Inaccessible
			
Permis	NE PAS DEVOIR NE PAS FAIRE	NE PAS DEVOIR FAIRE	Facultatif
Accessible	POUVOIR FAIRE	POUVOIR NE PAS FAIRE	Omissible

Le carré dramatique se trouve exactement dans le même type de rapport avec les carrés épistémique et aléthique. De cette complémentarité découlera une dissymétrie de sens dans les énonciations dogmatiques et sceptiques de paradoxes fondés sur le couple de prédicats modaux POUVOIR FAIRE, par rapport aux paradoxes fondés sur les autres carrés modaux. Si pour l'épistémique, l'aléthique ou le déontique, l'énonciation dogmatique privilégiera les pôles « forts » du CERTAIN, du NÉCESSAIRE, de l'OBLIGATOIRE, et de leurs contraires, elle se focalisera pour le dramatique sur les pôles de l'ACCESSIBLE et de l'OMISSIBLE, laissant les pôles « forts » du carré, l'INCONTOURNABLE et l'INACCESSIBLE à l'énonciation sceptique.

Quant à l'énonciation sceptique, si on choisit de l'exprimer par des valeurs modales épistémiques, nous aurons pour le même paradoxe dogmatique :

O<sub>1</sub> INCERTAINE et O<sub>2</sub> PROBABLE,

ou, en utilisant les prédicats,

NE PAS CROIRE O<sub>1</sub> ÊTRE et NE PAS CROIRE O<sub>2</sub> NE PAS ÊTRE.

Selon que l'on passe aux autres carrés modaux, on pourra avoir des formes analogues <sup>140</sup>.

Avec cette généralisation des deux types d'énonciation à l'ensemble de valeurs modales prises en considération, nous touchons à la problématique d'une forme générale de mise en discours des valeurs modales qui garderait les mêmes traits caractéristiques, quel que soit le carré modal utilisé.

Si nous passons à présent au paradoxe sceptique, et si nous prenons O<sub>1</sub> et O<sub>2</sub> incompatibles, on pourra décrire le paradoxe sceptique fort, en utilisant les descriptions ci-dessus de l'énonciation dogmatique, selon le cas comme :

O<sub>1</sub> CERTAINE et O<sub>2</sub> CERTAINE, ou

O<sub>1</sub> OBLIGATOIRE et O<sub>2</sub> OBLIGATOIRE, etc.

Si l'on utilise la condition supplémentaire de rapport contradictoire de O<sub>1</sub> et O<sub>2</sub>, décrite dans le sous-chapitre ci-dessus sur les formes négatives, on pourra également avoir :

O<sub>1</sub> EXCLUE et O<sub>2</sub> EXCLUE, ou

O<sub>1</sub> DÉFENDUE et O<sub>2</sub> DÉFENDUE, etc.

Le paradoxe sceptique faible pourra s'écrire alors comme il suit :

O<sub>1</sub> PROBABLE et O<sub>2</sub> PROBABLE, ou

O<sub>1</sub> PERMIS et O<sub>2</sub> PERMIS, etc.

Pour la forme négative, avec le rapport de contradiction, on pourra avoir également :

---

<sup>140</sup> Nous avons déjà signalé dans la note précédente que pour le carré dramatique, la projection de l'énonciation dogmatique et sceptique reçoit des valeurs légèrement différentes. En effet le caractère dogmatique consiste à affirmer le POUVOIR FAIRE ou le POUVOIR NE PAS FAIRE, le pouvoir en général, dirait-on, alors qu'une énonciation sceptique est destinée à favoriser le NE PAS POUVOIR FAIRE et le NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE, donc l'impuissance de l'homme. L'attitude dogmatique inclinera donc vers l'affirmation du libre arbitre de l'homme, tandis que l'attitude sceptique le portera à un certain fatalisme.

O<sub>1</sub> INCERTAINE et O<sub>2</sub> INCERTAINE, ou  
O<sub>1</sub> FACULTATIVE et O<sub>2</sub> FACULTATIVE, etc.


Dans le modèle que nous proposons, les quatre carrés modaux sont vus comme surdéterminés par l'épistémique : le DEVOIR ÊTRE se réduira en dernière analyse, du point de vue que nous développons ici, au CROIRE DEVOIR ÊTRE, expression où le DEVOIR ÊTRE peut être considéré comme faisant office de *dictum*.<sup>141</sup> De même, le carré dramatique, une vue « subjective » (du sujet au regard de sa capacité interne) du carré déontique, est implicitement considéré comme régi par l'épistémique. Cette surdétermination ne doit cependant pas masquer le fonctionnement différent de deux sous-groupes distincts, à savoir l'aléthique comme dérivé de l'épistémique et le dramatique comme dérivé du déontique. Dans l'équivalence du carré dramatique et du carré déontique, on tiendra compte de l'inversion des axes déjà signalée.

Grâce à l'équivalence proposée, on devrait schématiser les deux types de paradoxes exclusivement en fonction des deux carrés modaux considérés comme principaux. Les rapports observés ici pourront être étendus aux deux autres carrés considérés comme dérivés. Par cette réduction, se trouve résolue la question du parallélisme de quelques valeurs modales appartenant à des carrés différents, comme le POSSIBLE et le PROBABLE, l'IMPOSSIBLE et l'EXCLU, le PERMIS et l'ACCESSIBLE, le FACULTATIF et l'OMISSIBLE, etc.

Le modèle modal a l'avantage de mettre mieux en lumière l'asymétrie des deux types de paradoxes. Le paradoxe dogmatique se caractérise, ainsi que nous le faisons remarquer au début de ce chapitre, par une position différente du locuteur par rapport aux deux opinions qu'il évoque. Cette différence est bien soulignée par le modèle modal, puisque le paradoxe dogmatique s'écrit en faisant intervenir des valeurs modales se trouvant sur les côtés opposés des carrés. Si on prend comme exemple le carré des modalités épistémiques :

---

<sup>141</sup> Pour la surdétermination des valeurs modales par un prédicat épistémique, on pourra consulter l'article de S. ALEXANDRESCU 1976.

Certain	CROIRE ÊTRE		CROIRE NE PAS ÊTRE	Exclu
Probable	NE PAS CROIRE NE PAS ÊTRE		NE PAS CROIRE ÊTRE	Incertain

et si on écrit les deux réalisations possibles d'un paradoxe dogmatique :  $O_1$  EXCLUE et  $O_2$  CERTAINE, pour le paradoxe dogmatique fort, et  $O_1$  INCERTAINE et  $O_2$  PROBABLE le paradoxe dogmatique faible, on constate effectivement que les valeurs modales associées aux deux opinions différentes tombent des deux côtés opposés (droit et gauche) du carré.

Le paradoxe sceptique, en revanche, résulte de l'identité de traitement des deux opinions évoquées, puisque ce qui fait le paradoxe n'est pas la position du locuteur vis-à-vis de ce qu'il dit, mais le rapport des contenus eux-mêmes. Or ce rapport ne peut s'établir, entre autres, que si le traitement des deux contenus est identique. Ainsi pour le paradoxe sceptique y a-t-il toujours identité de valeur modale pour tous les cas de figure. Pour le carré ci-dessus, on aura :  $O_1$  CERTAINE et  $O_2$  CERTAINE, ou  $O_1$  EXCLUE et  $O_2$  EXCLUE (avec condition supplémentaire de contradiction de contenu), pour le paradoxe sceptique fort, et  $O_1$  PROBABLE et  $O_2$  PROBABLE, ou  $O_1$  INCERTAINE et  $O_2$  INCERTAINE (avec la même condition supplémentaire), pour le paradoxe sceptique faible.

Si le modèle modal dispose différemment le paradoxe dogmatique et le paradoxe sceptique sur le carré, il n'en fait pas autrement de l'énonciation dogmatique et de l'énonciation sceptique. Cette fois-ci l'opposition se construit selon les côtés supérieur et inférieur du carré. L'énonciation dogmatique, qu'elle soit appliquée au paradoxe dogmatique ou sceptique, est polarisée autour des valeurs CERTAIN et EXCLU et engage le côté supérieur du carré, alors que l'énonciation sceptique concerne le côté inférieur et, partant, le PROBABLE et l'INCERTAIN.

Une remarque s'impose dans la conclusion de cette logique modale des paradoxes. Nous n'avons pas spécialement souligné, mais il va de soi que les prédicats que nous avons notés sont des opérateurs méta-linguistiques. Quant à la réalisation de ces prédicats dans la langue, c'est un problème distinct de tout ce que nous avons abordé dans ces pages, exigeant un tout autre type d'investigation et trouvant son application en analyse du

discours. En dernière instance, le modèle modal que nous venons d'exposer est conçu comme un équivalent du premier modèle, présenté sous 5.2, et qui a l'avantage d'ancrer les deux types de paradoxes dans la sémantique des modalités.

### 5.4.1. Énonciation et énonciateurs : troisième description

Le concept d'énonciateur, tel qu'il a été défini par Oswald Ducrot dans sa théorie de la polyphonie dans le discours<sup>142</sup>, s'avère extrêmement intéressant pour l'analyse des textes pascaliens, ainsi que nous le montrerons dans notre *chapitre IX*, consacré aux *Pensées*. Il s'agit ici d'indiquer quels sont les points de contact entre cette théorie et notre modèle explicatif.

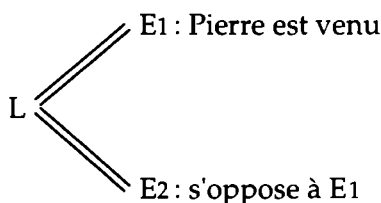
Nous avons vu que notre mode d'énonciation était une variable binaire susceptible de rendre compte de la prise en charge par le locuteur du contenu de l'opinion qu'il présente. L'énonciation dogmatique, telle qu'elle a été définie, peut être dite *énonciation engagée*, si l'on comprend par ce dernier terme la présentation d'une opinion en la prenant en charge soit positivement soit négativement. Par l'engagement dans l'énonciation, on serait en quelque sorte amené à prendre un parti à l'égard du contenu de l'opinion que l'on présente. Il y aurait ainsi soit affirmation soit négation de ce contenu. En revanche, l'énonciation sceptique correspondrait à une *énonciation distanciée*, c'est-à-dire à la présentation d'une opinion sans prise en charge par le locuteur, ni positive ni négative<sup>143</sup>. Si, maintenant, on fait référence à la notion d'énonciateur, telle qu'elle est avancée par la théorie de la polyphonie, on peut montrer qu'il y a un parallélisme entre la

---

<sup>142</sup> Voir notamment DUCROT 1984, chap. VIII, *Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation*, p. 171-233 : l'énonciateur est un être (de discours) dont l'énoncé fait entendre la voix. Ducrot avait donné d'abord une première définition de l'énonciateur comme responsable d'un acte illocutoire élémentaire (DUCROT *et al.* 1980), mais dans DUCROT 1984 il lui retire la responsabilité de l'illocution, compte tenu du fait que l'énonciateur n'est plus lié à aucune parole.

<sup>143</sup> On peut comprendre la notion d'« *énonciation distanciée* » par analogie avec celle de « *mention* », utilisée par la philosophie analytique.

variable binaire du mode d'énonciation et l'engagement ou la distanciation du locuteur de l'énoncé par rapport aux énonciateurs qu'il met en scène. Soit un exemple simple. Dans l'énoncé : *Pierre n'est pas venu*, la théorie de la polyphonie distingue un locuteur responsable de l'énoncé et deux énonciateurs :



Le locuteur s'identifie <sup>144</sup> à E<sub>2</sub> et, par cela même, refuse E<sub>1</sub> <sup>145</sup>. Dans cette identification et dans cette opposition, on retrouve notre énonciation dogmatique. Mais on doit également remarquer que la théorie de la polyphonie prend comme unité de base l'énoncé et que, par conséquent, les énonciateurs se retrouvent à l'intérieur d'un même énoncé <sup>146</sup>. Nous sommes forcé par la nature des types de paradoxes que nous avons définis de considérer des ensembles généralement supérieurs à un seul énoncé. Aussi les énonciateurs que nous pourrions mettre en évidence apparaîtront-ils dans des énoncés subséquents les uns par rapport aux autres. Prenons l'exemple du paradoxe dogmatique fort. Si l'on note par

---

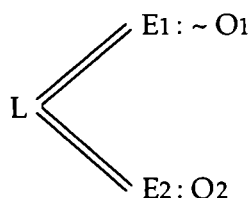
<sup>144</sup> Nous notons l'engagement du locuteur auprès d'un énonciateur par un double trait, pour le distinguer de la simple évocation, sans identification, à laquelle nous réservons le simple trait.

<sup>145</sup> Selon nous, la théorie de la polyphonie sera amenée à modifier cette description d'un énoncé négatif, en raison de la présence d'un élément de négation (au niveau de la description théorique) et dans les contenus attribués aux énonciateurs (en l'occurrence à E<sub>2</sub>) et dans la nature des rapports reliant le locuteur aux énonciateurs (à E<sub>2</sub>), ce qui semble redondant. Quant à nous, nous préférons transférer tout le caractère négatif dans le contenu attribué aux énonciateurs et unifier l'identification et le refus dans un seul type de rapport, que nous appellerons *engagement*.

<sup>146</sup> *Énoncé* est pris au sens de la théorie de la polyphonie, comme « fragment de discours » et « manifestation particulière, occurrence hic et nunc d'une phrase », la phrase étant un « objet théorique », « construction du linguiste permettant de rendre compte des énoncés » (DUCROT 1984, p. 174-177).

O<sub>1</sub> et O<sub>2</sub> le contenu des opinions qui composent le paradoxe et dont la réalisation linguistique peut bien excéder un seul énoncé, on pourra, sur le modèle de l'analyse de l'énoncé par la théorie de la polyphonie, mettre le signe d'équivalence entre nos modes d'énonciation et l'engagement ou la distanciation du locuteur par rapport aux énonciateurs que l'on rendra responsables du contenu des deux opinions. La responsabilité de la production d'opinions ainsi déléguée, le seul rôle du locuteur demeurera la prise en charge de certains énonciateurs et l'opposition faite aux autres, ce que nous avons compris sous notre notion d'énonciation dogmatique, ou alors l'absence de ces traits positifs, que nous avons qualifiée d'énonciation sceptique <sup>147</sup>.

Nous pouvons schématiser le cas du paradoxe dogmatique fort comme il suit :

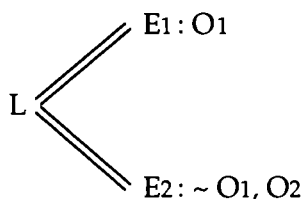


Il s'agit donc d'une double identification du locuteur à des énonciateurs qui ne s'opposent pas l'un à l'autre, par la condition d'incompatibilité de O<sub>1</sub> et de O<sub>2</sub>.

---

<sup>147</sup> La responsabilité des actes illocutoires, juridiques, argumentatifs, etc. accomplis dans l'énoncé pose des problèmes délicats. Anticipons ici sur nos conclusions, en disant que l'on peut distinguer trois niveaux différents de responsabilité. On ne peut parler de responsabilité proprement dite (au sens juridique du mot) que pour le sujet parlant. En d'autres termes, il n'y a qu'un être empirique (une personne en chair et en os) qui puisse endosser la responsabilité d'un énoncé. Mais l'énoncé présente son locuteur comme portant le poids de la responsabilité de sa production, car le locuteur est la seule image, à l'intérieur même de l'énoncé, du sujet parlant. Enfin, si on accepte la conception de l'énonciateur, telle que nous la présentons dans ce chapitre, il faut attribuer à celui-ci aussi, bien qu'avec encore moins de « réalité » qu'aux deux premiers êtres théoriques, une certaine responsabilité, en vertu du fait qu'il représente un résumé de discours, donc une indication d'acte de parole.

Comme on peut le constater, nous modifions le modèle utilisé par la théorie de la polyphonie, admettant que le locuteur puisse s'identifier à plusieurs énonciateurs et non pas à un seul. En des termes plus fidèles à cette théorie on aurait pu décrire le paradoxe dogmatique fort différemment :



où L s'identifie à E2 et rejette E1. Dans le modèle ainsi obtenu, l'argumentation est à la charge du second énonciateur, qui semble inférer O2 de la négation de O1, alors que le locuteur ne fait que s'assimiler à cet énonciateur.

Cependant, ce qui est important pour nous dans la théorie de la polyphonie, c'est que, soit que le locuteur s'identifie avec l'énonciateur, soit qu'il le rejette, nous avons affaire à une énonciation engagée. Certes, à l'intérieur de cette énonciation engagée, l'analyse peut distinguer une acceptation ou un rejet, mais ceci ne vient qu'après. L'opposition première est à établir avec l'énonciation distanciée, où le locuteur ne prend pas parti en faveur ou contre les énonciateurs. C'est sur cette opposition première qu'il nous semble utile d'insister davantage. Nous pensons nous inscrire ainsi dans le cadre général d'une description polyphonique des énoncés <sup>148</sup>, en choisissant de spécifier si les points de vue présents dans le discours sont *rapportés* (ou *mentionnés*) ou bien s'ils sont *exprimés*. Pour nous, le locuteur *exprime* un point de vue, qui est d'abord le point de vue d'un énonciateur présent dans le discours, s'il s'engage auprès de cet énonciateur soit en refusant le contenu qui lui est attribué, soit en acceptant ce contenu. En revanche, le locuteur *mentionne* un point de vue s'il ne fait qu'évoquer cet énonciateur, sans prendre parti par rapport au contenu qui lui est attribué dans le discours.

---

<sup>148</sup> *Énonciation et polyphonie chez Charles Bally* (1986), in DUCROT 1989, p. 165-191.

On trouvera peut-être bizarre que le locuteur puisse *exprimer* le point de vue présenté par un énonciateur en refusant de s'assimiler à celui-ci, mais il faut voir que dans l'écriture du paradoxe selon la théorie stricte de la polyphonie, notée ci-dessus, l'énonciateur E<sub>2</sub> se voit attribuer et le contenu de la négation de O<sub>1</sub> et le contenu de O<sub>2</sub>, de sorte que le locuteur L, qui s'assimile à cet énonciateur, s'identifie par cela même à une négation. D'autre part, il rejette E<sub>1</sub>, responsable de l'affirmation de O<sub>1</sub>, de sorte que l'attitude négative vis-à-vis de O<sub>1</sub> apparaît à la fois dans le rejet de E<sub>1</sub> et dans l'assimilation à E<sub>2</sub>. Notre réforme, s'inspirant de la problématique des paradoxes, propose de déplacer résolument toute la « négativité » vers le contenu des opinions, et de la placer ainsi sous la responsabilité des énonciateurs, ne laissant ainsi au locuteur que le choix de l'engagement ou de la distanciation par rapport à chaque énonciateur. Nous sommes conscient que cette réforme ne saurait être appliquée telle quelle à tous les phénomènes dont la polyphonie est censée rendre compte. Pour la négation, par exemple, où on met traditionnellement en évidence deux énonciateurs différents <sup>149</sup>, il faudrait supposer une hiérarchisation des énonciateurs (*i.e.* des énonciateurs mis dans la dépendance d'un énonciateur), ce qui n'est pas sans poser des problèmes supplémentaires, compte tenu de la multiplication des êtres théoriques mis en oeuvre par la théorie <sup>150</sup>. Harmoniser cette description avec la théorie générale de la polyphonie demeure une tâche non moins urgente.

Une objection que l'on pourrait nous faire concerne la nature de l'être théorique que nous appelons *énonciateur*. En effet, si l'on y regarde de plus près, l'énonciateur est une voix évoquant le contenu d'une opinion.

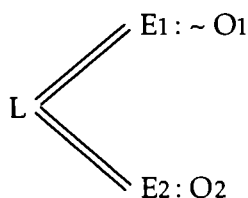
---

<sup>149</sup> DUCROT 1984, p. 215-221.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 224, où O. Ducrot analyse la possibilité de subordonner les énonciateurs les uns par rapport aux autres et signale à propos de cette possibilité la difficulté de distinguer la notion d'énonciateur ainsi obtenue et celle de locuteur, désormais dangereusement proches. D'autre part, écrit Ducrot, « *en se donnant la liberté de subordonner sans fin les énonciateurs aux énonciateurs, on se dispense de postuler, à la base du sens, des 'contenus', objets des attitudes prêtées aux énonciateurs, et qui représenteraient directement la réalité. Les 'contenus' pourraient toujours être considérés comme les points de vue d'énonciateurs de degré inférieur. Avantage important si l'on veut arriver à dire que les 'choses' dont semble parler le discours sont elles-mêmes la cristallisation d'un discours sur d'autres choses, résolubles à leur tour en d'autres discours.* ».

Opinion et énonciateur pourraient dès lors sembler assez proches. En fait, ils relèvent de deux perspectives différentes, et leur coexistence témoigne d'un état encore hybride de la théorie. L'opinion implique une conception de l'énoncé en termes de « contenus », alors que l'énonciateur, notion issue de l'horizon de la théorie de la polyphonie, renvoie à une conception de l'énoncé comme « point de vue », comme résumé d'un discours. Ainsi entre l'opinion et l'énonciateur il y a une différence d'ordre : l'opinion est là pour rendre compte d'un contenu « référentiel » que l'énonciateur est supposé véhiculer dans son discours ; mais rien n'interdit d'imaginer un stade de la théorie où l'allusion à un contenu céderait la place à une description intégralement en termes d'énonciateurs. Pour l'instant, on supposera que toute opinion doit être « incarnée » dans le discours par un énonciateur.

Une autre objection concernerait le critère utilisé pour distinguer plusieurs énonciateurs. Regardons de nouveau la schématisation du paradoxe dogmatique fort :

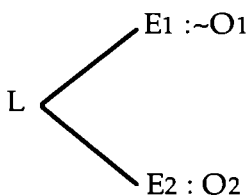


Qu'est-ce qui dicte finalement le choix de deux énonciateurs plutôt que celui d'un seul ? La théorie classique de la polyphonie posait une différence de relation entre le locuteur L et chacun des deux énonciateurs (L refusait E<sub>1</sub> et s'assimilait à E<sub>2</sub>) ; dans le nouveau modèle, L est lié aux deux énonciateurs par une relation du même type, à savoir l'engagement. Nous sommes obligé à ce stade de considérer que le critère servant à distinguer plusieurs énonciateurs est l'existence de plusieurs opinions ; il nous faut par conséquent adopter le postulat « une opinion, un énonciateur ». Ceci implique d'autant plus l'urgence d'une analyse en énonciateurs subordonnés à un énonciateur, compte tenu du fait qu'une opinion est souvent une unité assez vaste où apparaissent plusieurs actes (non seulement, comme nous l'avons laissé entendre jusqu'à présent, l'affirmation et la négation, mais aussi éventuellement un acte d'argu-

menter). Notre découpage polyphonique en plusieurs énonciateurs est donc fondé sur la reconnaissance de plusieurs opinions différentes.

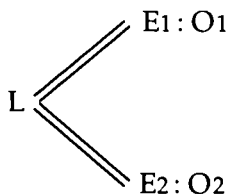
Il résulte de tout ce que nous avons dit que l'énonciateur, à ce stade, se voit conférer la capacité non pas de produire, mais d'évoquer différents actes de parole, et que ce qui en différencie le locuteur est que seul celui-ci a la capacité de s'identifier à un énonciateur, partant aux actes que celui-ci évoque, et d'accomplir ainsi à proprement parler ces actes dans sa parole. Il va de soi que la responsabilité juridique, argumentative, etc. réelle de ces actes revient au seul sujet parlant, ainsi que nous l'avons indiqué, mais il est vrai aussi que cette responsabilité est indiquée à l'intérieur du discours par le locuteur lui-même, être théorique dont les marques y sont véritablement inscrites, à la différence du sujet parlant, pour lesquelles il n'y a pas de marques de présence.

Dans le paradoxe dogmatique faible, le locuteur ne s'identifie ni à  $E_1$  ni à  $E_2$  et il ne s'y oppose pas non plus :



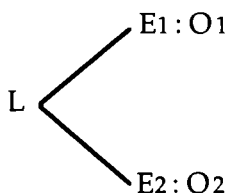
Cette distanciation a lieu grâce à des moyens linguistiques que nous n'étudions pas ici.

Le paradoxe sceptique fort a la forme :



où  $O_1$  et  $O_2$  sont incompatibles, et L s'identifie et à  $E_1$  et à  $E_2$ .

Le paradoxe sceptique faible a la même forme, mais le locuteur se distancie et de  $E_1$  et de  $E_2$  :



### 5.4.2. Le sujet parlant

L'intention dogmatique et sceptique que nous décrivions sous 5.2.1 pour expliquer la possibilité d'un paradoxe sceptique fort, nous pouvons la récupérer grâce à la distinction que la théorie de la polyphonie fait du locuteur et du sujet parlant. Le sujet parlant (l'auteur du discours narratif dans GENETTE 1972) est compris par la théorie de la polyphonie comme une instance extérieure au discours, dans le sens où, tout en étant l'auteur empirique, il n'apparaît pas comme tel dans le discours. En revanche, en ce qui concerne la responsabilité des divers actes illocutoires, juridiques, etc. que véhicule le discours, c'est bien au sujet parlant que l'on doit s'en prendre, et non au locuteur de l'énoncé qui, lui, n'est qu'une fiction discursive <sup>151</sup>. Il semble que l'on puisse décrire deux cas différents pour ce qui est des rapports du sujet parlant au locuteur qui reflète l'image de celui-ci dans le discours. Sur le modèle de la catégorie de la distanciation, on peut se représenter la situation où le sujet parlant n'engage pas sa responsabilité dans les actes de langage qu'accomplit le locuteur. Pour ce qui est de l'engagement, on parlera simplement d'identification du sujet parlant au locuteur. L'alternative de l'opposition, comme variante négative de l'engagement ne nous semble pas productive dans la description des rapports considérés.

---

<sup>151</sup> Au sujet de cette dernière distinction, nous suivons Oswald Ducrot dans sa mise au point des travaux sur les actes illocutoires de J.R. Searle. Voir *Illocutoire et performatif*, dans DUCROT 1980.

En ce qui concerne le paradoxe sceptique fort (ci-après, tableau 1, modèle n° 1), rien n'empêche le sujet parlant de se communiquer comme un locuteur s'identifiant avec deux énonciateurs qui émettent des discours absolument incompatibles, si par là il entend exprimer son attitude sceptique vis-à-vis d'un objet quelconque ou de tous les objets. L'inverse est vraie aussi. Le sujet parlant peut choisir de se donner à voir dans le discours comme un locuteur cohérent qui s'identifie à deux énonciateurs ne se contredisant pas l'un l'autre, en choisissant par là d'exprimer une autre attitude à propos d'un objet ou de tous les objets du monde (cas du paradoxe dogmatique fort, modèle n° 2). Dans la transposition que nous avons ainsi effectuée, ce que nous avons autrefois appelé intention dogmatique devient l'identification du sujet parlant (en tant qu'être empirique) au locuteur qu'il est dans l'acte de parole (être de discours). Cette prise en charge revient en dernière instance pour le sujet parlant à endosser la responsabilité des actes de parole (illocutoires, argumentatifs, etc.) que le locuteur qu'il est prétend réaliser dans son discours. Pour le paradoxe dogmatique fort, cette identification s'accompagne également de l'engagement du locuteur auprès des énonciateurs qu'il met en scène, de sorte que le sujet parlant se trouve solidaire au bout du compte avec ce que les énonciateurs présentent.

L'intention sceptique est ici transposée sous la forme d'une distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur, ce qui revient à dire que l'être empirique n'est pas prêt à assumer les actes que sa projection dans le discours comme locuteur se voit attribuer. Elle se traduit donc dans une méfiance du sujet parlant par rapport aux retombées pratiques de son énonciation.

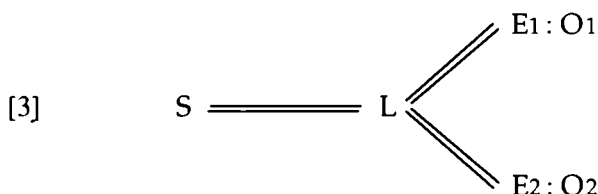
### 5.4.3. Typologie

Nous allons figurer les cas ci-dessus dans le tableau suivant. Par convention, le trait simple désigne la distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur ou du locuteur par rapport aux énonciateurs, alors que le double trait symbolise le caractère solidaire de deux instances.

**TABLEAU 1.**  
**Variétés de paradoxes**  
**où le locuteur s'engage auprès des énonciateurs**

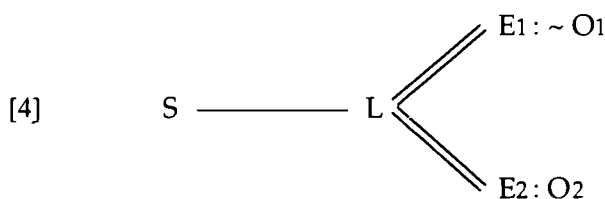
N°	Modèle polyphonique	Dénomination courante
[1]	Sujet parlant — L <<	<div>E<sub>1</sub>: O<sub>1</sub>    Paradoxe sceptique fort</div> <div>(Énonciation dogmatique</div> <div>E<sub>2</sub>: O<sub>2</sub>    Intention sceptique)</div>
[2]	Sujet parlant = L <<	<div>E<sub>1</sub>: ~O<sub>1</sub>    Paradoxe dogmatique fort</div> <div>(Énonciation dogmatique</div> <div>E<sub>2</sub>: O<sub>2</sub>    Intention dogmatique)</div>

Dans le cas de la solidarité du locuteur avec les énonciateurs qu'il met en scène, on ne saurait envisager d'autre cas. En effet, pour le paradoxe sceptique, dans la situation où le locuteur s'identifie aux énonciateurs, on est obligé de supposer qu'il y a distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur, dans le cas opposé le paradoxe engendrant, ainsi que nous l'avons vu lors de notre première description, une contradiction interne :



L'identification du locuteur aux énonciateurs responsables d'énoncés contradictoires n'est donc pas compatible avec l'identification du sujet parlant à ce même locuteur. Ce schéma, finalement, peut produire : si l'un des deux segments est « lâche » — soit celui reliant le sujet parlant au locuteur (modèle n° 1), soit celui unissant le locuteur aux énonciateurs (modèle n° 6) — ou bien si tous les deux le sont (modèle n° 5).

Quant au paradoxe dogmatique, pour l'identification du locuteur aux énonciateurs, si on veut se représenter le cas où le sujet parlant ne s'identifie pas au locuteur :



on tombe sur une situation où la distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur ne se reflète pas dans le plan des observables discursifs ; en effet, tout ce que l'on voit, c'est un locuteur engagé dans un paradoxe dogmatique fort, visant à changer l'univers discursif. A moins de supposer là une stratégie quelconque, aboutissant à terme à des changements visibles, on est obligé de considérer qu'il s'agit d'un clivage entre la parole et l'intention du sujet parlant non productif à l'intérieur du discours. Aussi le problème d'une distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur engagé auprès des énonciateurs évoque-t-il la question de la sincérité de la parole, question qui, nous le savons, n'est pas de l'ordre d'une science du discours <sup>152</sup>. Pour que le paradoxe dogmatique fort soit effectivement la traduction de l'attitude du sujet parlant, on est donc amené à supposer l'identification du sujet parlant au locuteur, qui engagerait ainsi le sujet parlant lui-même dans les opinions qu'il présente (modèle n° 2).

Si, en revanche, on étudie la situation où le locuteur prend ses distances par rapport aux énonciateurs, on pourra distinguer quatre cas de figures, selon qu'il y a, entre le sujet parlant et le locuteur, solidarité ou distanciation :

---

<sup>152</sup> Il semble toutefois que les actes illocutoires que la théorie des actes de langage appelle traditionnellement "non sérieux", dont ceux qu'accomplit l'auteur d'un discours de fiction, seraient à ranger dans cette catégorie : prétention de changer le monde (paradoxe dogmatique), où le locuteur s'identifie aux énonciateurs (énonciation dogmatique), mais où la personne empirique qui produit le discours garde ses distances par rapport au locuteur sous les traits duquel elle se présente dans le discours.

**TABLEAU 2.**  
**Variétés de paradoxes**  
**où le locuteur se distance des énonciateurs**

N°	Modele polyphonique	Denomination courante
[5]	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="margin-right: 10px;">Sujet parlant</div> <div style="margin-right: 10px;">—</div> <div style="margin-right: 10px;">L</div> <div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_1: O_1</math></div> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_2: O_2</math></div> </div> </div>	Paradoxe sceptique faible (Enonciation sceptique Intention sceptique)
[6]	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="margin-right: 10px;">Sujet parlant</div> <div style="margin-right: 10px;">=</div> <div style="margin-right: 10px;">L</div> <div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_1: O_1</math></div> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_2: O_2</math></div> </div> </div>	Paradoxe sceptique faible (Enonciation sceptique Intention dogmatique)
[7]	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="margin-right: 10px;">Sujet parlant</div> <div style="margin-right: 10px;">—</div> <div style="margin-right: 10px;">L</div> <div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_1: -O_1</math></div> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_2: O_2</math></div> </div> </div>	Paradoxe dogmatique faible (Enonciation sceptique Intention sceptique)
[8]	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="margin-right: 10px;">Sujet parlant</div> <div style="margin-right: 10px;">=</div> <div style="margin-right: 10px;">L</div> <div style="display: flex; flex-direction: column; align-items: center;"> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_1: -O_1</math></div> <div style="margin-bottom: 10px;"><math>E_1: O_1</math></div> </div> </div>	Paradoxe dogmatique faible (Enonciation sceptique Intention dogmatique)

Dans ce modèle polyphonique peut également prendre place notre indication portant sur la stratégie utilisée dans chacun des cas décrits. Ainsi on peut dire que le sujet parlant caractérisé par une attitude sceptique (se traduisant donc par une distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur qu'il est dans les actes de parole) porte généralement son choix sur un locuteur ne prenant pas d'engagement par rapport aux énonciateurs qu'il fait apparaître dans son discours (ci-dessus, tableau 2, modèles n° 5, 7). Une fois cette option faite, on pourra distinguer un cas où les énonciateurs choisissent le paradoxe sceptique (n° 5) et un autre cas où ils se

livrent au paradoxe dogmatique (n° 7). Dans le paradoxe sceptique (n° 5), nous avons l'expression la plus naturelle de l'attitude sceptique (se traduisant donc par la distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur, par la distanciation du locuteur par rapport aux énonciateurs, et par le choix du paradoxe sceptique comme contenu de ces formes spécifiques d'énonciation). Dans le paradoxe dogmatique faible (n° 7), on peut discerner une étape intermédiaire correspondant à la mise en place progressive d'une attitude dogmatique (changement d'attitude) en passant par une simple présentation, sans engagement, d'opinions que le locuteur évoque. Cette étape intermédiaire peut également être comprise dans un autre sens, à savoir comme révoquant en doute un nombre d'opinions, pour en présenter d'autres qui, dans un deuxième temps viendront elles-mêmes à être rejetées, donc comme une transition vers le paradoxe sceptique faible.

D'autre part, un sujet parlant caractérisé par une attitude dogmatique (se traduisant par une identification du sujet parlant au locuteur qui est sa projection dans le discours) choisit généralement la prise en charge des énonciateurs par le locuteur, ce qui donne le cas du paradoxe dogmatique fort (tableau 1, modèle n° 2). Si toutefois il se porte sur le choix contraire, celui d'une distanciation du locuteur par rapport aux énonciateurs, on pourra avoir soit un paradoxe sceptique faible soit un paradoxe dogmatique faible. Dans le paradoxe sceptique faible (tableau 2, n° 6) on sera amené à voir une étape intermédiaire, consistant à évoquer sans engagement plusieurs opinions incompatibles, pour choisir finalement comme mode d'expression le paradoxe dogmatique fort. On pourra également comprendre ce cas en en faisant une étape intermédiaire vers un changement de rapport du sujet parlant et du locuteur, dans le sens d'une distanciation, ce qui amène la situation exprimant le plus naturellement l'attitude sceptique. Dans ce dernier cas, on ne manquera pas de souligner la tension qu'il y a entre énonciation distanciée et identification du sujet parlant au locuteur, tension qui ne peut se résorber que par l'évolution du discours vers la domination de l'un de ces deux facteurs.

## 5.5. En guise de conclusion

Dans ce chapitre nous avons tenté d'élaborer trois descriptions parallèles qui puissent rendre compte de deux grands types de paradoxe que l'on peut retrouver dans les textes du XVII<sup>e</sup> siècle français. Les trois modèles venant d'horizons théoriques différents éclairent diversement la même réalité. Nous avons indiqué au fur et à mesure de la description de chaque modèle quelles en étaient les particularités. Le premier modèle, utilisant quelques concepts empruntés à la théorie des actes de langage : *attitude*, *intention*, *énonciation*, avait surtout le mérite de permettre la formulation d'une problématique propre aux paradoxes. Le deuxième modèle, faisant appel à la théorie des modalités, ancrant l'étude des paradoxes dans une sémantique modale et ouvrait la problématique déjà créée à l'explication de texte en termes de valeurs modales, explication que la sémiotique de l'« école de Paris » a pratiquée avec des résultats particulièrement féconds <sup>153</sup>. Enfin, le troisième modèle annexe la problématique de la polyphonie et de la théâtralité de la parole, qui s'avère extrêmement pertinente pour l'étude pragmatique des textes.

Dans la *seconde partie* de notre livre, nous allons tenter d'appliquer successivement les trois modèles décrits aux textes pascaliens. Nous utiliserons un appareil traditionnel pour décrire les *Réflexions sur la géométrie en général* et l'*Art de persuader*, un modèle modal pour l'*Entretien avec M. de Sacy* et les *Écrits sur la grâce*, et enfin un modèle polyphonique pour la description des types de paradoxes que proposent les *Pensées*.

---

<sup>153</sup> Pour une présentation générale on pourra consulter COQUET *et al.* 1982.

# *Seconde Partie*

## *Pascal*



## Avertissement

Ce n'est qu'en cette *Seconde partie* que nous interrogeons quelques-uns des textes de Pascal, à la lumière de la problématique esquissée jusqu'ici. Nous devons d'abord quelques explications au lecteur. L'ordre que nous avons choisi pour situer le paradoxe pascalien à travers les textes n'est pas chronologique. Nous ne prenons délibérément pas parti dans la question difficile de la chronologie des oeuvres pascaliennes, même si dans le *chapitre VI*, pour des raisons internes, nous avons été amené à poser une séparation plus nette que ne le font d'habitude les spécialistes entre les *Réflexions sur la géométrie en général* et l'*Art de persuader*. L'ordre que nous avons choisi est un ordre logique, à l'intérieur duquel il s'agit de camper les deux pôles de la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle, l'attitude dogmatique et l'attitude sceptique. Par commodité, sans doute, notre présentation n'a pas toujours évité les écueils d'une soi-disant évolution de Pascal, qui aurait été porté d'une direction vers une autre. Il faut dire dès maintenant que nous en savons en vérité fort peu sur ce sujet, et qu'il est bien plus prudent de s'en tenir à une observation neutre des textes. Aussi voudrions-nous prier le lecteur d'avoir constamment à l'esprit une considération, certes fictive, mais d'une fiction que nous décidons consciemment de nous donner, pour ne pas être dupe de fictions qui seraient bien moins visibles ; il s'agit du fait que notre investigation porte sur le domaine pascalien, comme si celui-ci n'avait pas d'histoire ou d'évolution. Cette fiction suppose, nous le savons, que nos analyses ne soient pas contradictoires ; c'est une tâche certainement difficile, qu'il n'est pas toujours nécessaire d'assumer lorsqu'on adopte une logique évolutive, mais c'est la seule qui nous a paru compatible avec notre perspective générale. Y a-t-il un spécifique pascalien dans le problème de la connaissance, et si oui, comment peut-on le formuler compte tenu des positions théoriques fonctionnant comme repères à son époque ? Ainsi, toutes les fois que, dans notre texte, le lecteur croit apercevoir des allusions à une quelconque

évolution, il est invité à les mettre sur le compte d'une évolution logique, interne à la réflexion de Pascal sur ce sujet, et non pas d'un déroulement chronologique, effectivement repérable dans ses textes.

Dès notre introduction, nous avons formulé la problématique de l'attitude dogmatique et de l'attitude sceptique en termes de connaissance. Le paradoxe pascalien serait, dans cette vue, un problème, avant tout, épistémologique. C'est le lieu ici de corriger cette approche en disant que chez Pascal, comme chez les penseurs de l'Antiquité, les différents domaines de la philosophie sont inextricablement liés, et que toute position épistémologique a des retombées sur le plan métaphysique, moral, politique. Si, dans la foulée des logiciens, nous avons donné dans notre modèle modal une priorité à l'épistémique sur les autres modalités, c'est par scrupules liés à l'analyse des textes, où les modalisations épistémiques sont les plus évidentes. Cependant, nous n'avons pas manqué de souligner le fonctionnement parallèle des carrés modaux que nous avons mis en évidence. De même, nous avons essayé de montrer qu'une attitude dogmatique ou sceptique est grosse de conséquence dans tous les domaines du savoir humain. Car la réflexion pascalienne, tout en portant sans doute principalement sur le problème de la vérité, engage tous les aspects ayant trait à la situation de l'homme dans le monde.

## CHAPITRE VI

### *L'impossible paradoxe dogmatique*

#### 6.1. Avant-propos

*De l'esprit géométrique* est le titre sous lequel circulent au dix-septième siècle les quelques dizaines de pages contenant un opuscule de Pascal : c'est ainsi que les mentionne Nicole dans la *Logique de Port-Royal* (édition de 1664). Si *Réflexions sur la géométrie en général* semble avoir été attribué par Arnauld, tous les titres apparaissant en marge de la copie du manuscrit original perdu sont peut-être dus à l'abbé Périer. *De l'Art de persuader*, titre du deuxième fragment dont se compose l'opuscule, semble également forgé par Arnauld <sup>154</sup>. Nous avons adopté les titres de l'édition Mesnard <sup>155</sup>, ce qui ne devrait pas nous empêcher de réfléchir sur la signification des deux fragments de l'opuscule indépendamment de la portée que leur assignent respectivement leurs titres consacrés.

Un problème très épineux que soulèvent les éditeurs de Pascal est celui des rapports des deux fragments réunis dans cet opuscule. Quelques-uns de ces érudits ont douté et que les deux fragments aient appartenu à la même unité logique et qu'ils aient été écrits à la même époque. Les éditeurs du XIX<sup>e</sup> siècle pensaient que les deux fragments avaient été composés vers 1655. Faugère cependant voyait un décalage entre les deux textes, de sorte qu'il situait la composition de *l'art de*

---

<sup>154</sup> Ce sont là les conclusions de Jean Mesnard, dans Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer (édition citée ici par l'abréviation *O.C.*), tome III, 1991, p. 360-365.

<sup>155</sup> Les textes sont cités d'après cette édition. Pour chaque citation, nous indiquons aussi le numéro du paragraphe dont le texte fait partie. La numérotation est également celle de Mesnard.

*persuader* après 1657 ou 1658. Brunschvicg rassemble dans son édition complète les deux textes dans l'intervalle 1658-1659, suivi d'assez près par Louis Lafuma. Henri Gouhier renoue avec Faugère en proposant lui aussi de séparer de nouveau les deux textes, leur assignant respectivement les intervalles de 1654-1655 et 1659-1660. La dernière grande édition, celle de Jean Mesnard, les réunit à nouveau en les datant de 1655. Michel Le Guern, enfin, en remet en cause la datation et retrouve, en s'appuyant sur des arguments différents, la date qu'avait proposée Brunschvicg <sup>156</sup>. On voit que les avis sont très partagés : cette discordance est nourrie également par une transmission des manuscrits qui n'est pas homogène. Ce préambule tend à justifier une fois de plus notre choix de ne pas nous appuyer sur la chronologie pour aborder l'étude des textes. Car, en les soumettant à nos critères d'analyse, nous y découvrirons une grande différence.

## 6.2. Nécessité du paradoxe dogmatique

Dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, Pascal part du constat de l'échec de la connaissance humaine. C'est l'erreur des hommes qui lui permet de construire un discours paradoxal au sens dogmatique, s'inscrivant en faux contre les idées reçues. Son objet sera, nous dit-il, « *la véritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses, que presque tout le monde ignore* » ([3], 391). Cette ignorance fournit la légitimation de la théorie qui sera avancée. Car l'ignorance appelle le savoir. La limite inférieure est ainsi posée : c'est la *doxa*, telle qu'elle est partagée par les hommes. Livrés à eux-mêmes, ils se débattent dans la confusion des termes, qui est leur état habituel : « *chacun définissant les mêmes choses à sa manière, par une liberté qui est aussi défendue dans ces sortes de définitions que permise dans les premières* [les définitions de nom], *ils embrouillent toutes choses et, perdant tout ordre et toute lumière, ils se perdent eux-mêmes et s'égarent dans des embarras inexplicables* » ([18], 399). « *L'expérience que j'ai de la confusion des disputes...* » (ibid.) « *...si je ne savais pas... combien il arrive à toute*

heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, [des malentendus sur l'acception donnée à certains mots]... » (*ibid.*) Le but sera donc de clarifier le langage, de mettre de l'ordre dans le raisonnement, de déjouer « *les surprises captieuses des sophistes* » ([8],394), de trouver une méthode « *qui suffit seule pour bannir toutes sortes de difficultés et d'équivoques* » (*ibid.*). On sent la proximité de la position cartésienne du *Discours de la Méthode*, maintes fois cité à propos de l'opuscule de Pascal. Ce que l'on a vu aussi c'est l'optimisme épistémologique qui sous-tend cette position, chez Pascal et chez Descartes, permettant d'avancer l'hypothèse de la possibilité de connaître <sup>157</sup>.

### 6.2.1. Les *Réflexions sur la géométrie en général*, un traité d'analyse ?

[1] « *On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité : l'un, de la découvrir quand on la cherche ; l'autre, de la démontrer quand on la possède ; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine.*

*Je ne parle point du premier ; je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième. »* (390)

Tel est le début de l'opuscule. Pascal ne traite pas des moyens de découvrir des choses inconnues, mais essentiellement de la « *démonstration* » d'une chose « *quand on la possède* », c'est-à-dire de la manière d'exposer selon des règles valides une vérité dont la certitude est déjà acquise.

[1] « *La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l'art de découvrir les vérités inconnues ; et c'est ce qu'elle appelle analyse, et dont il serait inutile de discourir après tant d'excellents ouvrages qui ont été faits.*

---

<sup>157</sup> PUCELLE 1963. Ce rapprochement de vues a pu susciter la question intéressante des lectures de Pascal. Michel Le Guern en donne un aperçu complet dans son livre, LE GUERN 1971, corrigeant fort à propos l'hypothèse, lancée par Jean Pucelle, de la connaissance par Pascal du texte des *Regulae*. Il propose également le rapprochement avec le texte capital de Descartes des *Réponses aux Secondes Objections* que nous aurons à citer ci-dessous.

*Celui de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible, est le seul que je veux donner ; et je n'ai pour cela qu'à expliquer la méthode que la géométrie y observe : car elle l'enseigne parfaitement par ses exemples, quoiqu'elle n'en produise aucun discours. » (390)*

Si « l'art de découvrir les vérités inconnues » est assimilé par Pascal à l'« analyse », il serait tentant d'identifier la méthode de « démontrer les vérités déjà trouvées » à la synthèse. Là, il s'agit de faire un choix d'interprétation. Est-ce que l'analyse que vise Pascal est une méthode générale, dans le sens d'un ordre dans les opérations de l'esprit, ou alors la branche des mathématiques développée par Viète ? L'annotation de Jean Mesnard fait état de cette ambiguïté <sup>158</sup>.

Néanmoins, ni le nom de Descartes ni celui de Viète n'est mentionné par Pascal. Selon le parti qu'on prendra sur ce point, l'optique sur l'opuscule change. Renvoyons tout de suite le lecteur à la discussion très nourrie de références qu'en donne Jean-Pierre Schobinger dans son commentaire <sup>159</sup>. Récemment, Dominique Descotes <sup>160</sup> a fait le choix intéressant d'identifier le domaine dont traite l'opuscule de Pascal à la *poristique*, sous-espèce de l'analyse selon Viète. Il n'est peut-être pas inutile de discuter ici cette initiative, car elle rend possible une interprétation de l'opuscule en termes de méthodes mathématiques. Il faut dire que le texte de Viète de son introduction à l'*In artem analyticen Isagoge* n'est pas très clair. En voici le texte :

*« Est veritatis inquirendae via quaedam in Mathematicis, quam Plato primus invenisse dicitur, a Theone nominata Analysis, & ab eodem definita, Adsumptio quaesiti tanquam concessi per consequentia ad verum concessum. Ut contra Synthesis, Adsumptio concessi per consequentia ad quaesiti finem & comprehensionem. Et quanquam veteres duplicem tantum proposuerunt Analysin ζητητικὴν καὶ ποριστικὴν, ad quas definitio Theonis maxime pertinet, constitui tamen etiam tertiam speciem, quae dicatur ῥητικὴ ἢ ἐξηγητικὴ, consentaneum est, ut sit Zetetica qua invenitur aequalitas proportione magnitudinis, de qua quaeritur, cum iis quae data sunt. Poristice, qua de*

---

<sup>158</sup> P. 390, note 2.

<sup>159</sup> SCHOBINGER 1974, p. 144-159.

<sup>160</sup> DESCOTES 1993, voir p. 68-69.

*aequalitate vel proportione ordinati Theorematis veritas examinatur. Exegetice, qua ex ordinata aequalitate vel proportione ipsa de qua quaeritur exhibetur magnitudo. Atque adeo tota ars Analytice triplex illud sibi vendicans officium definiatur, Doctrina bene inveniendi in Mathematicis.* » <sup>161</sup>

« Par analyse, Pascal entend la zététique proprement dite, mais l'Esprit géométrique ne traite que de la poristique », affirme Dominique Descotes. En même temps, il rapproche l'exégétique de la synthèse. Or cette vue semble contredire le texte de Viète. En effet, ce dernier, après avoir séparé l'analyse de la synthèse, semble en donner la division en trois sous-espèces différentes. A la fin du paragraphe, il revient à l'analyse en général, en la qualifiant de « *doctrine de bien trouver aux Mathématiques* », ce qui s'accorde parfaitement avec le début : « *est veritatis inquirendae via quaedam in Mathematicis* ». De plus, la synthèse comme telle apparaît explicitement dans deux endroits différents de l'*Isagoge*. Au VI<sup>e</sup> chapitre, l'auteur recommande de soumettre les résultats trouvés par la voie zététique à une démonstration par les lois de la synthèse, car celle-ci est considérée comme une « *via demonstrandi λογικωτέρη* ». On peut même envisager d'entreprendre la vérification d'un résultat soit par la poristique, soit par la synthèse : « *Quod si alienum proponitur inventum, vel fortuito oblatum, cujus veritas expendenda & inquirenda est ; tunc tentanda primum Poristiques via est, a qua deinceps ad synthesin fit facilis*

---

161 VIÈTE 1970, p. 1. La traduction de Vuléazard est encore plus confuse : « Il y a une voye aux Mathematiques pour enquerir et rechercher la verité, laquelle est dite avoir esté premièrement trouvée par Platon, et par Theon appelée Analyse ; et d'icelles definies l'Assumption du requis comme concedé, par les consequences au vray concedé. Comme au contraire le Sinthese, l'Assumption du concedé par les consequences tirées de la fin et comprehension du requis. Et bien que les anciens ayent seulement proposé deux especes d'Analytique, sçavoir ζητητικὴν καὶ ποριστικὴν, auxquelles convient tres-bien la deffinition de Theon, j'en ay toutefois constitué une troisieme espece convenable à icelles ; laquelle sera dite ῥητικὴ ἢ ἐξηγητικὴ, comme estant le Zetetique, celui par lequel est trouvée l'egalité ou proportion de la grandeur requise, avec celles qui sont données. Le Poristique, par lequel est enquis de la verité du Theoreme ordonné, par l'egalité ou proportion, l'Exegetique, par lequel est exhibée la mesme grandeur dont est question, par l'egalité ou proportion ordonnée. Et ainsi tout l'art Analytique s'atribuant ce triple office sera defini, la doctrine de bien trouver aux Mathematiques. » (VIÈTE 1986, p. 13).

reditus...»<sup>162</sup>. Est-ce alors que la synthèse est « très proche » de l'exégétique, comme le soutenait D. Descotes ? Le VII<sup>e</sup> chapitre de Viète semble le contredire. Car, après avoir parlé de l'exégétique, « *reliqua pars Analytica* », qui résout l'égalité obtenue au cours des deux autres étapes au moyen d'opérations numériques ou de constructions géométriques, il ajoute une considération finale :

« *Et vero non omnis effectio Geometrica concinna est ; singula enim problemata suas habent elegantias : verum ea caeteris antefertur, quae compositionem operis non ex aequalitate, sed aequalitatem ex compositione arguit, & demonstrat : ipsa vero compositio seipsam. Itaque artifex Geometra, quanquam Analyticum edoctus, illud dissimulat, & tanquam de opere efficiundo cogitans profert suum syntheticum problema, & explicat : Deinde Logistis auxiliaturus de proportionem vel aequalitate in eo cognita concipit & demonstrat Theorema.* »<sup>163</sup>

On voit que Viète établit une opposition directe entre l'exégétique et la synthèse. Sa considération finale renvoie à ce lieu commun de la nouvelle science, qui apparaît également sous la plume de Pascal, selon lequel les géomètres anciens auraient caché volontairement la voie par laquelle ils ont trouvé leurs solutions, et qu'ils ne nous en ont révélé que la démonstration<sup>164</sup>. Descartes avait déjà repris à son compte cette idée<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Ibid., p.10, et en français : « si quelque chose fortuitement offerte, ou autre que l'inventée, est proposée, de laquelle la vérité doit estre enquisse, lors la voye du poristique sera premierement tentee, de laquelle en-apres est fait un facile retour au synthese... » (p. 52)

<sup>163</sup> Ibidem, p. 10. « Mais toutes les affections n'ont esté redigees [sc. réduites] ; car tout probleme a ces [sc. ses] elegances propres, toutefois celle-là est preferee aux autres, laquelle par la composition de l'oeuvre demonstre, non pas la composition par l'egalité, mais l'égalité par la composition, et la composition par elle mesme. C'est pourquoy le Geometre, bien qu'il soit sçavant en l'analitique, neantmoins il le dissimule, et comme cogitans sur l'accomplissement de l'oeuvre, donne lumiere et explique son probleme synthetique : En apres par le moyen du logistice, il conçoit et demonstre le Theoreme de l'egalité ou proportion connue en iceluy. » (p. 53)

<sup>164</sup> « ...vous verrez non seulement la résolution de ces problèmes, mais encore les méthodes dont je me suis servi, et la manière par où j'y suis arrivé. C'est ce que vous m'avez témoigné souhaiter principalement, et sur quoi je vous ai souvent ouï plaindre de ce que les anciens n'en ont pas usé de même, ne nous ayant laissé que leurs seules solutions sans nous instruire des voies par lesquelles ils y étaient arrivés, comme s'ils nous eussent envié cette connaissance. » (Lettres de A. Dettonville, in

Redécouvrant cette méthode supposée ésotérique, Viète apparaît comme le créateur de l'analyse mathématique conçue comme une *ars inveniendi* utilisable par les modernes. Or, si la partie heuristique des mathématiques se trouve assimilée par Viète à l'analyse, il est difficile de soutenir que l'*Esprit géométrique* traite de la poristique, puisque Pascal, selon ses propres dires, ne parle pas du « *premier point* », qui est de découvrir la vérité quand on la cherche, mais son objet est de « *démontrer la vérité quand on la possède* » et encore « *de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible* ».

Il importe donc de renoncer complètement à voir dans l'analyse évoquée par Pascal un écho de la typologie inventée par François Viète, ce qui rend inutile tout renvoi à la définition technique de l'analyse. Si l'on veut à tout prix prendre un appui sur les méthodes mathématiques, on pourra se référer au texte célèbre de Pappus sur le τὸπος ἀναλυόμενος<sup>166</sup>, qui parle de l'analyse et de la synthèse dans des termes très généraux et qui se trouve à l'origine de la réflexion humaniste sur cette question jusqu'à Descartes<sup>167</sup>.

Par conséquent, nous sommes d'avis qu'il faut privilégier dans ce début de texte une interprétation logique et philosophique<sup>168</sup> et, partant, nous y voyons une allusion à Descartes. En effet, il est une chose dont

---

O.C., tome IV, p. 413).

<sup>165</sup> Descartes, *Regulae* : « *satis enim advertimus veteres Geometras analysi quodam usos fuisse, quam ad omnium problematum resolutionem extendebant, licet eamdem posteris inviderint.* » (Reg. IV, A.T., X, p. 373). Cf aussi *infra*, note 175.

<sup>166</sup> Pappus Alexandrinus, *Mathematicae Collectiones, a Frederico Commandino Urbinate in latinum conversae et commentariis illustratae*, Bologna 1660, livre VII, au début.

<sup>167</sup> Si l'on avait voulu à tout prix se rapporter à une définition mathématique de l'analyse, on aurait pu se référer au texte de la *Géométrie* de Descartes. Voir par exemple A.T., VI, 372-374.

<sup>168</sup> Comme partout ailleurs dans l'opuscule. *De l'esprit géométrique* est avant tout un écrit de méthode. La géométrie y est prise comme paradigme pour légitimer une attitude que nous avons définie comme paradoxale au sens dogmatique. Dans tout l'opuscule, tel qu'il est arrivé jusqu'à nous, la géométrie sert de repère méthodologique plutôt qu'elle n'est l'objet de l'analyse pratiquée par Pascal. C'est pourquoi, cela va sans dire, nous ne pouvons être d'accord avec Charles Adam, qui y voyait une introduction à un manuel de géométrie (Pascal, *Opuscules philosophiques*, éd. Adam, 1887, p. 71).

l'opuscule ne traite pas : c'est la régression analytique vers les vérités premières, telle qu'elle avait par exemple été pratiquée par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*.

## 6.2.2. Les *Réflexions sur la géométrie en général* et les *Réponses de Descartes*

Descartes avait donné, dans les *Réponses aux Secondes Objections*, publiées en 1641, une définition, malheureusement assez confuse, de l'analyse et de la synthèse. Toujours est-il qu'à l'occasion de la demande que lui avait adressée Mersenne, dans ses *Objections*, de donner une formulation géométrique des *Méditations*, Descartes répondait :

« Pour ce qui regarde le conseil que vous me donnez, de disposer mes raisons selon la méthode des géomètres, afin que tout d'un coup les lecteurs les puissent comprendre, je vous dirai ici en quelle façon j'ai déjà tâché ci-devant de la suivre, et comment j'y tâcherai encore ci-après.

Dans la façon d'écrire des géomètres, je distingue deux choses, à savoir l'ordre, et la manière de démontrer. » <sup>169</sup>

Cette distinction rappelle celle que Pascal propose au début de son opuscule :

[2] « Et parce que cet art consiste en deux choses principales, l'une de prouver chaque proposition en particulier, l'autre de disposer toutes les propositions dans le meilleur ordre, j'en ferai deux sections, dont la première contiendra les règles de la conduite des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites, et la seconde comprendra celles de l'ordre géométrique, c'est-à-dire méthodique et accompli : de sorte que les deux ensemble enferment tout ce qui sera nécessaire pour conduire... » (391)

---

<sup>169</sup>

« Quantum denique ad consilium vestrum de meis rationibus more geometrico proponendis, ut unico velut intuitu a lectore percipi possint, operae pretium est ut hic exponam quatenus jam illud sequutus sim, et quatenus deinceps sequendum putem. Duas res in modo scribendi geometrico distinguo, ordinem scilicet, et rationem demonstrandi. » (A.T., VII, p. 155, 4-10)

Pascal reprend donc au début de son traité la distinction avancée par Descartes<sup>170</sup>. Mais, continuons à citer le texte de Descartes : il nous livrera d'autres clés de lecture.

*« L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. [...] La manière de démontrer est double : l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition. »*<sup>171</sup>

Ainsi l'ordre (*ordo*) est-ce, selon Descartes, le premier chapitre de la méthode géométrique. Le second, c'est le mode de démonstration (*ratio demonstrandi*), qui peut être analytique ou synthétique. Chez Pascal, on voit également deux points : le premier concerne la démonstration de chaque proposition en particulier, le second a trait à l'ordre dans lequel sont disposées les propositions. A noter que les deux points concernent la méthode géométrique, puisque Pascal décide de leur consacrer deux sections, une contenant « *les règles de la conduite des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites* » et la seconde concernant « *l'ordre géométrique, c'est-à-dire méthodique et accompli* ». La méthode géométrique est posée donc comme principe épistémologique par excellence, commandant et l'ordre et le mode de démonstration.

Malgré la promesse initiale, l'opuscule de Pascal ne nous donne rien sur ce qu'est son second point, les règles de l'ordre géométrique : la partie respective est peut-être perdue ou n'a jamais été écrite. Il ne nous donne rien non plus sur le mode analytique de démonstration. Laissé explicitement de côté au début du fragment, celui-ci ne sera plus jamais mentionné. Tout ce que nous en apprenons, c'est la définition : il s'agit de

---

<sup>170</sup> Le rapprochement a été vu par LE GUERN 1970, p. 39, note : il se trouve également chez SCHOBINGER 1974, p.161.

<sup>171</sup> DESCARTES 1987, tome II, p. 582. « *Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, et reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrantur. [...] Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysim, alia per synthesim.* » (A.T., VII, 155, 11-22)

« l'art de découvrir les vérités inconnues » (390). Descartes mettait aussi en rapport l'analyse et la recherche :

« L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes... »<sup>172</sup>

Le texte cartésien comprend, on le sait, cette difficulté d'interprétation de l'*a priori* de la version latine<sup>173</sup>. Si la solution de Ferdinand Alquié est la bonne<sup>174</sup>, il y a une raison de plus de lier l'ordre de la découverte (*invenire*) à l'analyse et d'abandonner à la synthèse le moment chronologique suivant, destiné à arracher l'approbation des autres (*assensionem extorquere*). Ainsi l'analyse serait-elle la logique intime de la méthode géométrique, son côté secret (*quid arcanum*) :

« Les anciens géomètres avaient coutume de se servir seulement de cette synthèse dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entièrement l'analyse, mais à mon avis, parce qu'ils en faisaient tant d'état, qu'ils la réservaient pour eux seuls, comme un secret d'importance. »<sup>175</sup>.

En reconnaissant à Descartes l'excellence de cette méthode, Pascal ne songe pas à y revenir :

[1] « La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l'art de découvrir les vérités inconnues ; et c'est ce qu'elle appelle analyse, et dont il serait inutile de discourir après tant d'excellents ouvrages qui ont été faits. » (390)

L'objet de Pascal est bien alors la synthèse, en tant que méthode géométrique de démonstration :

---

<sup>172</sup> Ibidem, p. 582. « *Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est* » (A.T., VII, 155, 23).

<sup>173</sup> Jean-Pierre Schobinger ne voit pas le problème, parce qu'il lit le texte dans la traduction de Clerselier (p. 146-150). Or, justement, cette traduction fait problème (voir les remarques de Ferdinand Alquié, dans son annotation citée ci-dessous).

<sup>174</sup> DESCARTES 1987, tome II, p. 582, note.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 583. « *Hac sola [ratio per Synthesim] Geometrae veteres in scriptis suis uti solebant, non quod aliam [ratio per analysim] plane ignorarent, sed, quantum judico, quia ipsam tanti faciebant, ut sibi solis tanquam arcanum quid reservarent.* » (A.T., VII, p. 156, 16-20)

[1] « Celui de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible, est le seul que je veux donner... » (ibidem).

Le moment venu, il deviendra urgent de nous demander dans quelle mesure Pascal adopte les conclusions de Descartes relatives à la synthèse.

« La synthèse, au contraire, poursuit celui-ci, par une voie tout autre, et comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes), démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes, afin que, si on lui nie quelques conséquences, elle fasse voir comment elles sont contenues dans les antécédents, et qu'elle arrache le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être ; mais elle ne donne pas, comme l'autre, une entière satisfaction aux esprits de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée. » <sup>176</sup>

Car il semble bien que, si l'analyse est pour Descartes une méthode d'invention, la synthèse, elle, est une méthode de persuasion, toutes les deux étant en même temps des modes de démonstration. Cette méthode de persuasion deviendra pour Pascal une partie de *l'art de persuader* dans le second fragment de l'opuscule. Mais nous allons revenir sur ce point sous 6.6. Pour le moment nous nous occupons du premier fragment.

Ainsi que le notait Henri Gouhier <sup>177</sup>, il y aurait donc chez Descartes une expérimentation de la différence entre être certain et être persuadé. Le premier moment serait le moment de la découverte, correspondant à l'analyse, méthode heuristique par excellence ; le second serait celui de l'exposé pédagogique, voie démonstrative propre à persuader, en arrachant le consentement de l'auditeur presque de force. Dans

---

<sup>176</sup> Ibidem, p. 583. « *Synthesis e contra per viam oppositam et tanquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id quod conclusum est demonstrat, utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, et problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, sicque a lectore, quantumvis repugnante ac pertinaci, assensionem extorqueat ; sed non ut altera satisfaciat, nec discere cupientium animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet.* »

<sup>177</sup> GOUHIER 1969, voir le chapitre *Ordre des raisons et raisons de l'ordre*, p.104-112.

l'enseignement traditionnel c'était cette deuxième méthode que l'on privilégiait et, pour devenir matière d'enseignement, le cartésianisme aurait dû se soumettre à cette contrainte de méthode — c'est du moins ce que les *Secondes Objections* demandaient à Descartes. Dans ses *Réponses*, il est clair que celui-ci accepte, au moins en partie, cette façon de voir. L'ébauche d'exposé synthétique de sa métaphysique qu'il donne en appendice aux *Réponses* ainsi que l'exposé de « *synthèse mitigée d'analyse* »<sup>178</sup> qu'il donnera plus tard dans les *Principia* prouvent qu'il tient bien compte des exigences pédagogiques formulées par Mersenne à cette époque<sup>179</sup>. Naturellement, ses *Réponses* contiennent également, comme le remarque Henri Gouhier, une critique intrinsèque de cette division de la recherche et de l'enseignement, critique qui ira jusqu'à dire que la meilleure manière d'enseigner la métaphysique, c'est de suivre le même ordre qui a présidé à sa découverte : *Ego vero solam Analysim, quae vera et optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum sequutus*<sup>180</sup>. La nouvelle philosophie ne distinguerait donc plus recherche et enseignement. L'analyse cartésienne montre *la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée ; methodice... inventa*, dit le texte latin : cette découverte méthodique devient à son tour méthode d'enseignement pour retracer, historiquement, pas à pas, l'expérience métaphysique. On voit bien que ce qui est en jeu dans cette nouvelle vision, c'est le statut de la persuasion dans la pédagogie<sup>181</sup>.

Quoi qu'il en soit, on peut tout de suite dire que Pascal ne va pas jusqu'à adopter cette nouvelle vue de Descartes. Dans les *Réflexions* et dans *l'Art de persuader* il s'en tient à l'idée que la synthèse est un moyen privilégié pour emporter la conviction. D'autre part et surtout, dans le souci d'accorder son épistémologie avec cette voix intérieure, par laquelle

---

178 L'expression est de Henri Gouhier, *ibidem*, p. 109.

179 Ainsi que le signale GILSON 1979, Descartes reprend, chemin faisant, des termes d'école. Voir l'art. 285, et notamment : *Secundo cum a specialissimis per ea quae subalterna sunt ad generalissima fit progressus, qua methodo [id est synthesisi vel compositione] in invenienda potius quam in docenda aliqua scientia uti decet*. E. a Santo Paulo, Sum. phil., 1609, I, 188.

180 A.T., 156.

181 Voir GOUHIER 1969, p. 110-111.

seule nous nous persuadons nous-mêmes <sup>182</sup>, c'est dans la synthèse que Pascal place tout son espoir pour construire le paradoxe dogmatique. En effet son attitude paradoxale, telle qu'elle ressort des *Réflexions*, est exclusivement basée sur la confiance dans la validité de cette méthode. Quant à la technique persuasive, elle est fondée également sur la synthèse. Ce faisant, Pascal se situe dans une tradition que nous avons essayé d'esquisser. La discussion qu'il fera des vertus persuasives de la synthèse se trouve au second fragment. On verra que l'utilisation qu'il en fait là n'est pas solidaire du point de vue théorique des principes qu'il pose dans le premier fragment. L'infléchissement de la théorie de la persuasion correspond au moins en partie avec l'abandon de certaines positions quant à la synthèse en général.

### 6.3. Construction du paradoxe dogmatique : assises méthodologiques

Si l'on veut bien voir dans la distinction de l'analyse et de la synthèse une problématique à part, à l'intérieur de laquelle Descartes va inscrire sa propre pratique, il est désormais certain que Pascal renoue avec cette problématique, jusqu'à en adopter les divisions, ainsi qu'en témoignent les exemples cités sous 6.2. L'*incipit* de l'opuscule ne saurait être expliqué sans s'appuyer sur l'hypothèse que Pascal connaissait le texte des *Responsiones*. Cette proximité a pu faire dire aux commentateurs que c'est dans l'*Esprit géométrique* que Pascal est le plus proche de Descartes <sup>183</sup>. Néanmoins, la pratique proposée par Pascal est, une fois pour toutes, différente : il compose un traité où il tente de légitimer la synthèse comme méthode de démonstration. Or Descartes avait pris ses distances par rapport à cette démarche, lui préférant l'analyse qui selon lui épousait plus intimement la logique de la découverte. Pascal le sait, mais ce n'est pas ce point qu'il veut contester <sup>184</sup>. Il comprend que la discussion

---

<sup>182</sup> *Théétète*, 189 e - 190 a.

<sup>183</sup> Voir par exemple le commentaire de Jean Mesnard, dans le tome III de son édition, p. 378.

<sup>184</sup> Un examen équilibré des rapports du projet de Pascal et de celui de

doit obligatoirement commencer par mettre en cause le statut des éléments à partir desquels s'opère la synthèse. Une fois clos le débat sur l'ordre de la démonstration, il dirige son attention vers l'examen des éléments de celle-ci. Maintenant qu'il espère arriver par la synthèse à construire le paradoxe dogmatique, il lui faut s'interroger sur les conditions de possibilité de cette construction.

Réfléchissant sur la base axiomatique de la géométrie et de la logique, Pascal rejoint la problématique aristotélicienne de la fondation ultime de la raison<sup>185</sup>. Nous sommes très près des préoccupations d'Aristote du livre *Gamma* de la *Métaphysique* et de l'*Organon*. La réponse de Pascal s'articule autour de trois points : 1) le statut des mots primitifs ; 2) la technique de la définition de nom ; 3) le postulat du principe du tiers exclu posé sous sa forme mathématique de démonstration par réduction à l'absurde. Ce sont les solutions de ces trois questions qui fondent pour Pascal la possibilité de la synthèse.

### 6.3.1. Les mots primitifs

Les opérations de déduction doivent pouvoir s'appuyer sur des éléments fermes. Et puisqu'il est impossible de tout définir, il va falloir poser des premiers termes non définissables, à partir desquels les opérations pourront commencer. Telle est la démarche de Pascal dans cet opuscule.

D'abord, Pascal évoque une méthode parfaite qui serait déductive *ab initio* :

[5] « Mais il faut auparavant que je donne l'idée d'une méthode encore plus éminente et plus accomplie, mais où les hommes ne sauraient jamais arriver : car ce qui passe la géométrie nous surpasse ; et néanmoins il est nécessaire d'en dire quelque chose, quoiqu'il soit impossible de le pratiquer. » (393)

Présenter la méthode idéale est nécessaire afin de limiter du côté de la perfection les prétentions méthodologiques et pour justifier le recours aux mots primitifs. *Ce qui passe la géométrie nous surpasse* : cette

---

Descartes se trouve chez SCHOBINGER 1974, p. 150.

<sup>185</sup> APEL 1981.

phrase a fait couler beaucoup d'encre. Ch. Adam y voit l'expression d'une position amétaphysique <sup>186</sup>. E. Havet remarque : « ...phrase qui contient, pour ainsi dire, la transition de Pascal géomètre à Pascal pyrrhonien » <sup>187</sup>. Disons, pour notre compte, que nous y voyons une des conditions nécessaires pour justifier l'attitude et construire le paradoxe dogmatique. Car ce qui passe la géométrie, tout en nous surpassant, nous indique la géométrie en tant que seul ordre possible. Or c'est cet ordre qui permettra de construire des paradoxes, au sens étymologique, dont on espère qu'ils permettront de surmonter la confusion habituelle des hommes et de rendre possible une connaissance, aussi limitée soit-elle, du monde.

[5] « Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales : l'une de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions. » (393)

Une hiérarchie naît. La méthode absolue est inaccessible, mais son idée est concevable : il s'agit d'une construction dont tous les fondements sont assurés. Cette idée servira de guide dans la confusion du réel <sup>188</sup>.

[9] « Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible : car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent ; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières.

---

<sup>186</sup> *Op. cit.*, p. 84, note 1.

<sup>187</sup> Pascal, *Opuscules philosophiques*, éd. Havet, 1864, p. 53.

<sup>188</sup> Leibniz avait condensé cette explication ainsi : « *ars judicandi, mihi quidem videtur duabus fere regulis tota absolvi : (1.) Ut nulla vox admittatur, nisi explicata, (2.) ut nulla propositio, nisi probata. Quas arbitror longe absolutiores esse, quam quatuor illas Cartesianas in prima Philosophia, quarum primaria est, quicquid clare distincteque percipio, illud est verum : Quae infinitis modis fallit.* » (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, in LEIBNIZ 1930, 6. Reihe, 1. Band, p. 279).

*Aussi, en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve.*

*D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli. » (395)*

Le caractère impossible de la méthode idéale tient à la propriété inhérente des mots primitifs de ne pas pouvoir se définir sans avoir recours à d'autres mots, considérés comme seconds. De même, les opérations les plus simples de la pensée ne sauraient être définies si l'on ne fait pas intervenir d'autres lois, censées venir après. L'impossibilité consisterait donc en une circularité de la définition. Jan Miel <sup>189</sup> en donne une autre interprétation, extrêmement intéressante. Il explique l'impossibilité de tout définir par l'infinité de discours qu'on est obligé de tenir pour arriver aux termes premiers. En effet, si la définition de nom consiste à « *éclaircir et abréger le discours en exprimant, par le seul nom qu'on impose, ce qui ne se pourrait dire qu'en plusieurs termes* » <sup>190</sup>, tout définir signifierait construire un discours qui n'a plus de fin. La seule façon de mettre fin à ce discours infini, c'est de poser les « *mots primitifs* ».

Il s'agit de voir à présent en quoi consiste la part du feu. Selon Jan Miel, l'introduction des mots primitifs marque, par le recours au langage naturel, la faillite du discours scientifique et représentationnel <sup>191</sup>. La construction se fait en prenant comme fondements des mots qui ne sont que le résultat de l'usage ou de la coutume ; en d'autres termes, ces mots sont imprégnés d'une dimension sociale et historique, qui, de ce fait, ne leur assigne qu'une valeur partielle. Dans cet abandon de la méthode idéale il y aurait donc déjà, d'après Jan Miel, la condamnation de tout discours représentationnel qui pourrait bien être tenu par la suite.

---

<sup>189</sup> MIEL 1979, p. 29.

<sup>190</sup> P. 393, § 6.

<sup>191</sup> Car la représentation exacte du monde physique passerait par un langage précis et voué à cette représentation, si l'on se plaçait à l'intérieur de l'« épistémè » classique dans la perspective proposée par FOUCAULT 1992, perspective que Jan Miel est amené à critiquer dans son article.

Il nous semble, quant à nous, que c'est la méthode idéale, bien qu'abandonnée, qui justifie l'ordre géométrique, tel qu'il sera proposé par la suite. Si l'on regarde attentivement le texte du paragraphe 9 que nous avons cité, on peut se demander quelle est la suite d'idées reliant le premier au second alinéa. Il semble que les mots primitifs et les principes clairs découlent de l'examen de la possibilité de définir quoi que ce soit : en effet, quel que soit le terme par lequel on veuille commencer la série des définitions, il faut utiliser d'autres termes pour le définir. Ainsi, le recours aux mots primitifs nous semble indiqué par l'idée même de la méthode idéale. D'autre part, une fois les termes premiers introduits, définir tous les termes qui suivent est toujours une exigence de la méthode idéale. De même pour les opérations. Le troisième alinéa, concluant à l'impuissance des hommes d'atteindre l'ordre accompli, ne reste donc pas au niveau de la pure négativité, car l'idée des mots primitifs a été lancée.

Aussi l'idée de la méthode idéale a-t-elle un double rôle dans les *Réflexions sur la géométrie en général*. En un sens elle marque l'impossibilité du paradoxe dogmatique. Car le véritable paradoxe dogmatique est, du fait de l'impossibilité de cette méthode, inatteignable. Si l'on avait pu suivre cette méthode, il aurait été possible de réaliser une synthèse complète et donc de construire une connaissance paradoxale avec les seuls moyens de la raison <sup>192</sup>. Mais, en revanche, tout en demeurant impossible, cette méthode idéale indique la voie à suivre pour introduire une méthode réelle. Ou, en d'autres termes, la raison indique d'elle-même ses propres fondements, bien qu'elle ne puisse pas les trouver en elle-même. Et, de ce fait, le paradoxe dogmatique serait à construire à partir de fondements garantis par la lumière naturelle, mais dont la nécessité et la fonction auront été indiquées par la raison. La démarche semble être ici contraire à celle de Descartes. Bien que fournis par la lumière naturelle, les mots primitifs sont trouvés par une réflexion régressive de la raison sur ses propres conditions de validité. C'est grâce à l'idée de méthode idéale, donc par l'idée de l'autarcie de la raison, que Pascal trouve la nécessité de ces éléments primitifs, dont il donne le contenu pour une émanation de l'intuition.

---

<sup>192</sup> Pour une bonne mise en forme dialectique du rôle de la raison et de l'intuition dans les *Réflexions*, voir le commentaire de CLERTÉ 1979, p. 47-145.

### 6.3.2. Les définitions de nom

[16] « On ne reconnaît en géométrie que les seules définitions que les logiciens appellent définitions de nom, c'est-à-dire que les seules impositions de noms aux choses qu'on a clairement désignés en termes parfaitement connus ; et je ne parle que de celles-là seulement.

Leur utilité et leur usage est d'éclaircir et d'abrégier le discours en exprimant, par le seul nom qu'on impose, ce qui ne se pourrait dire qu'en plusieurs termes ; en sorte néanmoins que le nom imposé demeure dénué de tout autre sens, s'il en a, pour n'avoir plus que celui auquel on le destine uniquement. » (398)

Pascal commence ce développement en faisant référence explicite à l'acception logique des définitions de nom<sup>193</sup>. Leur caractère construit apparaît ainsi explicitement. Les noms pourront avoir désormais la signification qu'on leur aura assignée, formant de véritables paradoxes au sens étymologique.

[7] « D'où il paraît que les définitions sont très libres, et qu'elles ne sont jamais sujettes à être contredites ; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. Il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer des noms, en donnant le même à deux choses différentes.

Ce n'est pas que cela ne soit permis, pourvu qu'on n'en confonde pas les conséquences, et qu'on ne les étende pas de l'une à l'autre. » (394)

L'idéal de cette construction consiste à attribuer aux mots des significations libres. Dans une langue ainsi construite il est nécessaire de veiller à l'univocité des signifiants. Ce n'est qu'ainsi que l'on en sera maître<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> Pour l'origine de la distinction entre définition de nom et définition de chose, voir principalement Aristote, *An. post.*, II, 7 et 10. Pour l'utilisation de la définition de nom au XVII<sup>e</sup> siècle, on consultera DE ANGELIS 1964.

<sup>194</sup> Robert Blanché remarque la différence entre la définition de nom pascalienne qui est proprement une dénomination, qui résulte d'une décision arbitraire et qui, échappant ainsi au vrai et au faux, ne peut être contestée et n'a pas besoin de

Une situation plus complexe est envisagée par Pascal dans la suite du texte. En effet, il devient utile de distinguer entre définition et proposition.

[16] « Ainsi, si l'on avance ce discours : *Le temps est le mouvement d'une chose créée*, il faut demander ce qu'on entend par le mots de *temps*, c'est-à-dire si on lui laisse le sens ordinaire et reçu de tous, ou si on l'en dépouille pour lui donner en cette occasion celui de mouvement d'une chose créée. Que si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire, et ce sera une définition libre, ensuite de laquelle, comme j'ai dit, il y aura deux choses qui auront ce même nom. Mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende désormais que ce qu'on entend par ce mot soit le mouvement d'une chose créée, on peut contredire. Ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver, si ce n'est qu'elle soit très évidente d'elle-même, et alors ce sera un principe et un axiome, mais jamais une définition, parce que dans cette énonciation on n'entend pas que le mot de temps signifie la même chose que ceux-ci : le mouvement d'une chose créée ; mais on entend que ce que l'on conçoit par le terme de temps soit ce mouvement supposé. » (398-399)

La contradiction est le lot de ceux qui se meuvent dans les significations du langage naturel. C'est pour évacuer cette contradiction, sensible dans la polysémie courante, qu'il faut recourir à l'ordre géométrique. On voit que cette construction recouvre la multitude des significations contraires. Rappelons-nous que la justification de la méthode proposée par Pascal tenait en grande partie à la confusion de langage où se trouvent les hommes à tout propos. Tout peut se dire dans le langage naturel. Le moyen le plus radical est donc d'y renoncer en faveur d'une langue construite.

Mais, cette langue est condamnée à être bâtie sur des mots « primitifs », des mots ayant une signification naturelle. Il importe donc de ne pas définir ces mots-là, sous peine de donner prise à la contradiction. En d'autres termes, pour toute notion utilisée dans la construction *more geometrico*, il faut décider si c'est un mot second, cas où il est

---

preuve et la définition nominale d'Aristote qui, développant le sens d'un mot conformément à son usage, est vraie ou fausse, échappe à l'arbitraire et, si elle ne représente pas la « vérité des choses », représente du moins la « vérité de l'usage » (BLANCHÉ 1970, p. 184-185).

légitime d'en donner une définition de nom (on a vu qu'il s'agit en fait d'une dénomination), où si c'est un mot primitif, situation dans laquelle il faut s'abstenir de toute définition.

Il faut procéder pareillement avec les principes ou axiomes. Car, ainsi qu'il a été montré, on ne peut entreprendre nulle démonstration en l'absence des propositions premières. Et celles-ci se trouvent dans le même rapport avec les propositions secondes que sont les mots primitifs avec les mots seconds.

Toute cette langue construite est donc entée sur des fondements tirés du langage naturel. Voyons le détail de cet embranchement.

[14] « *Car, par exemple, le temps est de cette sorte. Qui le pourra définir ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage ? Cependant il y a bien différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée ; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est commune à tous ; ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose ; en sorte qu'à cette expression, temps, tous portent la pensée vers le même objet : ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait point besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser. Car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.* » (397-398)

Le problème traité par Pascal dans le texte ci-dessus est d'expliquer le fait que les mots dits primitifs ont reçu un grand nombre de définitions (de chose) différentes, gênant pour des termes supposés être connus *par lumière naturelle*. La solution est ingénieuse. Connaître le sens d'un mot ne signifie pas, selon Pascal, connaître la nature de la chose, ou en termes aristotéliens, sa définition par le genre prochain et la différence spécifique, son essence ; connaître le sens d'un mot, c'est uniquement pouvoir indiquer la chose que le mot représente, ou comme on dirait aujourd'hui le rapport entre le signe et son référent.

Qu'est-ce alors que la connaissance des mots primitifs ? La définition de ces mots est prohibée. Dès lors, Pascal fait appel à une connais-

sance muette <sup>195</sup>, que la nature soutiendrait au défaut du discours. Ce qui est important pour ce stade de la méthode, c'est que cette connaissance muette, qui se situe en dehors de la raison discursive, supporte la connaissance rationnelle du monde. Elle en est la base. Mais elle n'est pas de même nature.

### 6.3.3. Le principe du tiers exclu

Outre les mots primitifs et les propositions premières ou principes, il faut doter le système déductif d'une règle de décision <sup>196</sup>.

[26] « *C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux.*

*Et c'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne la pas nier à cette marque, mais en examiner le contraire ; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est. »* (404)

On retrouve dans ce paragraphe l'énoncé de la règle de la démonstration par l'absurde, qui repose, on le sait, sur le principe du tiers exclu <sup>197</sup>. Ce qui reste peut-être à ajouter ici, c'est que ce type de démonstration semble, dans l'acception que lui donne Pascal, servir de règle de décision pour les hypothèses les plus obscures et inintelligibles. Dans le cas des propositions premières il sert à donner une représentation d'une vérité qui échappe et à la lumière naturelle et à la raison.

---

<sup>195</sup> « ...parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications. » (397)

<sup>196</sup> Au sujet du principe de non-contradiction, Aristote écrivait dans la *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b 30 : « *C'est la raison pour laquelle toute démonstration se ramène à ce principe comme à une ultime vérité, car il est, par nature, un point de départ, même pour tous les autres axiomes.* » (trad. J. Tricot)

<sup>197</sup> Aristote le considère comme une forme du principe de non-contradiction, *ibidem*, Γ, 7, 1011 b 22. Pascal le suit très certainement.

[27] « ...qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir les choses que nous devons juger de leur vérité, puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable. » (405)

L'ordre géométrique serait ainsi susceptible, au moyen du système de déduction qu'il s'est forgé, d'exercer un contrôle sur les propositions premières néanmoins incompréhensibles à cette faculté de connaissance muette qui nous mettait tout à l'heure en leur possession<sup>198</sup>, en montrant *a contrario* leur validité<sup>199</sup>. Cette conclusion sera illustrée par Pascal au moyen de la question des deux infinis.

Le problème du statut de la démonstration par l'absurde dans l'épistémologie du XVII<sup>e</sup> siècle a été traité par Jean-Louis Gardies, qui a mis en lumière des faits hautement intéressants pour notre point de vue<sup>200</sup>. Tout en s'appuyant sur des hypothèses concernant la genèse de l'opuscule que, pour notre part, nous n'acceptons pas<sup>201</sup>, il a montré avec des arguments convaincants que le désaccord de Pascal et d'Arnauld au sujet des *Nouveaux éléments de géométrie* que Pascal avait commencé à ébaucher aurait pu porter essentiellement sur le mode de démonstration des propositions géométriques. En effet, Pascal se serait placé dans une perspective euclidienne orthodoxe, purement synthétique, et aurait eu souvent recours au raisonnement par l'absurde, alors qu'Arnauld, fidèle à

---

<sup>198</sup> Le § 13 des *Réflexions sur la géométrie en général* ne parlait d'« intelligence sans paroles » qu'au sujet des mots. Cependant l'analogie avec les propositions premières est rendue légitime par le contexte du § 19 : « Elle [la géométrie] en use de même à l'égard de l'autre point, qui consiste à prouver les propositions qui ne sont pas évidentes. Car, quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver. De sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière naturelle, ou par les preuves. », p. 400.

<sup>199</sup> Pour une mise en rapport de la connaissance négative et de l'ordre de la charité dans l'oeuvre pascalienne, voir LE GUERN 1994, p. 81-87.

<sup>200</sup> GARDIES 1982, repris sans modifications dans GARDIES 1984.

<sup>201</sup> J.-L. Gardies se rattache implicitement à l'interprétation de Ch. Adam, citée dans la note 168, suivie par L. Brunschvicg (voir le tome IX des *Oeuvres* de Pascal, Paris, 1914, p. 229), consistant à voir dans les *Réflexions* une préface à un traité de géométrie. Même si nous ne pouvons pas tomber d'accord avec lui sur ce point, il nous semble que la majeure partie de ces conclusions pourraient être maintenues si l'on adopte une lecture philosophique de l'écrit pascalien.

l'intuitionnisme cartésien, aurait préféré des démonstrations ostensives ou directes. Le raisonnement apagogique, remis en honneur par Clavius, semble avoir passé d'une façon générale dans la pédagogie de l'ordre des Jésuites. L'originalité de Pascal serait, selon J.-L. Gardies, d'avoir invoqué les procédures apagogiques à l'appui d'une gnoséologie janséniste (cf. le § 26, cité ci-dessus). Ailleurs <sup>202</sup>, le même auteur, étudiant l'histoire de la démonstration par l'absurde, montre qu'elle est intimement liée à la démarche synthétique, dont le modèle le plus éminent pour les classiques se trouvait dans les *Éléments* d'Euclide. D'autre part, il semble que ce même type de démonstration fonctionne comme discriminateur entre l'analyse et la synthèse : « *En ce sens l'analyse rejette assez essentiellement (même si cette essentialité est d'ordre pragmatique) le raisonnement par l'absurde, alors que la procédure axiomatique au contraire aussi essentiellement (et d'une essentialité tout aussi pragmatique) l'appelle.* » <sup>203</sup>.

## 6.4. Difficultés du paradoxe dogmatique

La tentative par Pascal de justifier l'attitude dogmatique pour pallier le désordre de la connaissance humaine porte en soi sa propre critique. Il importe de voir maintenant quels en sont les éléments, avant d'examiner d'autres écrits de Pascal qui en démontrent de cette attitude, à ses yeux même.

Il faut partir d'abord des définitions. Nous avons vu qu'il y avait deux types de termes admis dans l'opuscule : les termes primitifs, relevant d'une connaissance muette, et les termes seconds, dont il était souhaité une définition opérationnelle. Cette manière de procéder brisait déjà avec l'épistémologie cartésienne des idées claires et distinctes : en effet celle-ci ne renonçait pas à la prétention de sens pour les étages supérieurs de la pensée. La déduction, comme on l'a dit maintes fois, n'était pour Descartes qu'une intuition continuée, de sorte qu'au bout du raisonnement se trouvait transportée en quelque sorte l'évidence qui avait présidé à son

---

<sup>202</sup> GARDIES 1991.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 91. Voir également p. 85 sq. et p. 117.

inauguration<sup>204</sup>. Chez Pascal, le caractère d'évidence, par lequel se manifeste la nature<sup>205</sup>, est cantonné aux assises. Et pourtant il y a des propositions premières, qui font partie de ces assises, et qui sont incompréhensibles, comme c'est le cas de celles qui font intervenir la notion d'infini<sup>206</sup>. La seule possibilité de les établir, c'est à travers un raisonnement par l'absurde. Ce type de raisonnement vaudra *a fortiori* pour la démonstration des propositions ultérieures. La structure supérieure de la connaissance relève ainsi exclusivement de la raison. La manière dont Pascal introduit le principe du tiers exclu au § 26 approfondit cette cassure entre nature et raison. L'homme ne connaît *naturellement* que le mensonge et le test décisif pour connaître la vérité d'une proposition, c'est d'examiner son contraire<sup>207</sup>. C'est ici que Pascal introduit la distinction entre compréhension et démonstration rationnelle, distinction qui ne fait que reprendre le partage déjà annoncé.

Si, pour ce qui est des fondements, la raison indique les mots primitifs sans avoir véritablement de prise sur eux, c'est également elle qui, dans sa tentative de gagner les propositions premières, semble parvenir, au moyen de la déduction, à une zone où la lumière naturelle

---

<sup>204</sup> Le texte capital de Descartes à ce sujet se trouve dans les *Regulae*, III, A.T., 369-370.

<sup>205</sup> Le concept de nature est problématique chez Pascal, ainsi qu'il ressortira au terme de ces analyses. Une chose demeure sûre : il est opposé à la raison. Il semble désigner le principe des choses : « si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses... parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications ». § 13, p. 397. De ce principe, seul l'usage commun des mots a conservé la clarté indemne ; dans l'articulation des mots en propositions, mêmes primitives, la « lumière naturelle » est bien souvent déjà ternie. On a là tout le problème d'un langage dont les éléments sont clairs, mais dont l'assemblage est confus.

<sup>206</sup> Par exemple : « l'espace est infini selon toutes les dimensions », principe 2 classé sous la rubrique « premiers principes, » dans *Extrait d'un fragment de l'introduction à la géométrie de Monsieur Pascal*, O.C., tome III, p. 436.

<sup>207</sup> Nous ne saurions tomber d'accord avec SCHOBINGER 1974, p. 334-337, qui tente de marginaliser ce paragraphe par rapport au reste de l'opuscule. Pour nous, la contradiction qui naît à l'intérieur de l'opuscule pascalien au moment de l'énonciation de ce principe témoigne de l'impossibilité de construire finalement le paradoxe dogmatique.

éclairant les mots primitifs n'arrive pas à la rejoindre. Si « *les données dévoilées par la lumière naturelle se trouvent, d'une certaine façon, rationalisées indirectement et rétroactivement par l'utilisation des principes logiques* » <sup>208</sup>, réciproquement, les résultats de la synthèse humaine, si obscurs soient-ils, sont éclairés vaguement par le reflet des idées primitives. Mais ce ne sont là que des effets seconds de la construction paradoxale, telle qu'elle est imaginée par Pascal, et l'impression de cette interconnexion n'est due qu'à un rapprochement indu avec l'épistémologie cartésienne.

La méthode que Pascal propose s'avère finalement incapable d'unifier la nature et la raison. La démarche synthétique est divisée en deux parcours : à l'origine, il y a l'idée de nature fondée sur le seuil du langage dans les mots primitifs, séparés de la raison ; pour le reste des termes, le langage n'a plus qu'un rôle indicel et la direction est confiée aux opérations déductives, dont la compréhension est absente. La méthode n'est donc ni totalement rationnelle, ni complètement intuitive. A l'encontre du modèle de Descartes, il n'y a pas de communication entre ces deux facultés : et pour paraphraser un texte célèbre, on pourrait dire que si la connaissance des principes est muette, les opérations déductives sont aveugles.

## 6.5. Échec du paradoxe dogmatique

Pascal vise dans ce texte la construction du paradoxe dogmatique au sens fort. « *Si l'on sait la méthode de prouver la vérité, on aura en même temps celle de la discerner* » ([1], p. 390), affirme-t-il, en plaçant d'emblée le débat sous l'impératif du vrai. Ainsi la *doxa*, convaincue de fausseté, sera-t-elle remplacée par une vérité donnée comme certaine : « *Je veux donc faire entendre ce que c'est que démonstration par l'exemple de celles de la géométrie, qui est presque la seule des sciences humaines qui en produise d'infailibles, parce qu'elle seule observe la véritable méthode, au lieu que toutes les autres sont par une nécessité naturelle*

---

208 CLERTÉ 1979, p. 116.

*dans quelque sorte de confusion que les seuls géomètres savent extrêmement reconnaître » ([3], 392).*

Avec l'énonciation de la méthode idéale et l'annonce de son échec se trouve posée pour la première fois la menace sceptique : *« d'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli »* ([9], 395). Le scepticisme surgit du fait que l'impossibilité de respecter l'ordre idéal semble mettre en cause la capacité d'énoncer des opinions paradoxales en les donnant pour certaines. Et cette certitude, impossible à obtenir, est identifiée avec la justification purement rationnelle. En effet, les errements des hommes pourraient s'expliquer par le fait que ceux-ci auraient reçu des opinions qui ne leur auraient pas été fournies par la raison. Il y aurait eu une coïncidence idéale entre lumière naturelle et raison. On voit que Pascal renonce là à un modèle parfait de l'attitude paradoxale dogmatique, susceptible de rendre raison aussi du fait que les hommes se trompent.

Cette méthode abandonnée, Pascal ne renonce pas pour autant à son attitude dogmatique au sens fort, qu'il espère justifier par une notion de certitude différente de celle dont il vient d'être question. Et cette fois-ci c'est la position à laquelle il essaiera de s'en tenir tout le long des *Réflexions* : une fissure dans cette construction n'aura désormais plus de justification. Le certain se trouve donc fondé, pour ce qui est des termes primitifs et de certaines propositions premières, par la lumière naturelle, une forme d'intuition. Cette intuition n'est pas consubstantielle à la raison, mais elle la fonde en tant qu'elle lui offre, dans le langage, les éléments sur lesquels elle opérera. De sorte que c'est l'intuition qui se voit assigner l'appréhension des principes, alors que la raison devient une espèce de calcul au sens formel du terme.

A l'intérieur de ce nouveau modèle de l'attitude paradoxale, il revient à la raison de calculer, à partir des prémisses discursives qui lui sont fournies par la lumière naturelle, la vérité (comprise comme validité) des opinions et de rejeter, par conséquent, la partie de la *doxa* s'avérant être fausse. Mais on voit que les motifs pour expliquer les erreurs des hommes se trouvent déplacés dans le domaine des termes premiers, sous la responsabilité de l'intuition. Or Pascal a bien indiqué l'explication de ces erreurs, par la définition réelle des termes premiers, en posant que

l'essence ou nature de ces choses, telle qu'elle se trouve dans la définition réelle, ne correspond ni à l'intuition et ni à l'usage qu'on fait de ces termes en les énonçant. En faisant porter le calcul de la raison sur des définitions réelles, on trahit l'intuition et on multiplie les discours erronés qui composent la *doxa*. Afin de corriger cette erreur et de redresser le savoir, il faut prendre comme point de départ les seules indications de notre lumière naturelle, réalisées sous la forme même des mots primitifs, non définis, mais correspondant à l'usage qu'on leur donne couramment. C'est cet usage-là qui convient à l'intuition intime que l'on a des mots, intuition que l'on ne peut pas traduire par un discours. Or le savoir que l'on cherche à proposer est un savoir éminemment discursif. Donc c'est de cette interdiction que s'ensuivra l'échec du paradoxe dogmatique. Car, puisque le langage n'est pas capable de prolonger l'intuition primitive dans des définitions réelles, il est impossible de dire la quantité de lumière naturelle qui se trouve dans chaque mot.

C'est dans ce contexte que vient prendre place la remarque de Leibniz, qui fait bien sentir le point faible de la construction : « ...*Pascal, ce très grand esprit, a dit assez judicieusement dans sa remarquable dissertation sur l'esprit géométrique (il y en a un fragment dans l'excellent livre du très célèbre Antoine Arnauld sur l'art de penser), qu'il est d'un géomètre de définir tous les termes tant soit peu obscurs, et de prouver les vérités tant soit peu douteuses. Mais je voudrais le voir définir les limites au-delà desquelles une notion ou une proposition n'est plus, si peu que ce soit, obscure ou douteuse.* »<sup>209</sup>. Il est à supposer que Leibniz se réfère ici à la méthode pascalienne présentée dans *l'Art de persuader* et non pas dans les *Réflexions*<sup>210</sup>. Cela ne rend l'objection que plus intéressante, car, comme on le verra plus tard, *De l'art de persuader* renonce quasiment à traiter de l'intuition, pour revenir à la méthode idéale abandonnée dans les *Réflexions*. En effet, on s'aperçoit que la critique de Leibniz vient, comme on pouvait s'y attendre, du côté de la raison et non

---

<sup>209</sup> *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, dans LEIBNIZ 1972, tome I, p. 155.

<sup>210</sup> Telle est aussi l'impression que tire J. Mesnard, *O.C.*, III, p. 361, de la lecture d'un autre passage similaire à celui-ci : *Projet et Essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l'art d'inventer*, vers 1686, dans LEIBNIZ 1903, p. 181.

pas de celui de l'intuition. Leibniz regrette que le calcul esquissé par Pascal dans l'opuscule n'aille encore plus loin qu'il ne le fait, de manière à intégrer les données de l'intuition. Car, laissant une marge indéfinie à l'intuition, Pascal n'assoit pas bien la raison, semble nous dire Leibniz. On verra, par ailleurs, que le fragment *De l'art de persuader*, tout en donnant l'impression d'avoir évolué dans le sens de l'universalisation de la méthode géométrique, n'avait fait que céder encore davantage au scepticisme, de sorte que ce second écrit se présente comme une régression dans la voie qui devait conduire à l'attitude paradoxale dogmatique.

Pour revenir à la construction du paradoxe dogmatique, nous avons vu que la certitude fort de laquelle Pascal comptait proposer des opinions vraies était repoussée dans les termes primitifs et les propositions premières. D'autre part, Pascal expliquait la *doxa* par une application du calcul de la raison sur les définitions réelles, ce qui aurait corrompu le sens intuitif des mots. Reste à déterminer, pour satisfaire aux conditions de construction du paradoxe, sur quelle base se fait l'affirmation de l'opinion paradoxale. C'est là que se pose de façon définitive le problème de l'articulation de la lumière naturelle et de la raison. En l'absence d'un critère pour évaluer la conformité du sens donné aux mots par le discours avec le sens des mêmes mots tel qu'il est garanti par la lumière naturelle, il semble légitime de dire que les conditions ne sont pas réunies pour affirmer avec certitude quelque proposition que ce soit. Cette absence de critère devient immédiatement sensible dans le cas de certaines propositions qui auraient dû être évidentes par lumière naturelle, telle par exemple l'infinie divisibilité de l'espace. Car dans ce cas, il se produit un phénomène difficile à expliquer. Pascal nous dit à ce sujet que : [26] « *il n'y a point de connaissance naturelle dans l'homme qui précède celles-là, et qui les surpasse en clarté. Néanmoins, afin qu'il y ait des exemples de tout, on trouve des esprits, excellents en toutes autres choses, que ces infinités choquent, et qui n'y peuvent en aucune sorte consentir* ». Or c'est là un bon exemple de l'impossibilité d'intégrer en discours les indications de la lumière naturelle. N'y a-t-il pas de contradiction à dire que bien qu'il n'y ait point de connaissance naturelle dans l'homme qui précède celle-là, cette vérité choque certains esprits ? On apprend aussi à ce même sujet qu'il n'y a point de géomètre « *qui comprenne une division infinie ; et l'on ne s'assure de cette vérité inconcevable que par cette seule raison, mais*

*qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue* » ([27], 404). Pour maîtriser cette proposition première, il faut donc avoir recours à une procédure apagogique qui n'en fournira pas une démonstration (« *la géométrie ne peut définir les objets ni prouver les principes* » [24], 403), mais qui la rendra plus facilement acceptable. Cette technique s'explique par le fait que l'intuition ne peut s'exprimer par des propositions, et que toute proposition n'est vérifiable que par la raison. Analytiquement, les définitions de nom permettent d'opérer des substitutions, et de cette façon on en arrive aux mots primitifs pour lesquels il n'y a plus de définition. Ainsi, toute proposition faisant apparaître un mot primitif d'une part ne peut pas être démontrée par la raison de manière ostensive ou directe, d'autre part ne peut être garantie par la lumière naturelle, car celle-ci ne s'étend pas aux propositions. La raison de l'échec de l'attitude paradoxale dogmatique peut donc se formuler ainsi : le sens des mots primitifs tel qu'il est immédiatement fourni par la lumière naturelle ne se laissant pas traduire dans les définitions, il en résulte que la certitude fondée sur la lumière naturelle ne se communique pas au discours, de sorte que tout l'édifice paradoxal proposé n'est vrai que d'une vérité rationnelle hypothético-déductive et par conséquent n'est pas certain de cette certitude qu'exige précisément la vérité absolue dans la conception pascalienne.

## **6.6. De l'art de persuader, une annexe des *Réflexions* ?**

Le texte considéré traditionnellement comme formant le second volet de l'opuscule sur l'esprit géométrique représente une autre étape dans la pensée de Pascal sur le paradoxe.

Bien que le texte ne le mentionne pas explicitement, le champ exploré est toujours celui de la synthèse. Nous sommes dans le domaine de l'art de la preuve invincible, tel qu'il avait été annoncé dans le premier fragment :

[1] « *Celui de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible, est le seul que je veux donner...* » (390)

Pascal se place dans la tradition méthodologique d'Euclide citée et critiquée par Descartes dans les *Responsiones* pour ne pas indiquer le mode de la découverte.

La synthèse était ainsi supposée arracher le consentement du destinataire et c'est cet effet persuasif qui est recherché ici. Après la méthode annoncée dans le fragment précédent, il s'agit d'en cueillir les fruits dans le commerce des hommes. Ou en d'autres termes, après avoir indiqué la méthode pour construire une connaissance paradoxale, supposée éliminer les confusions et les incertitudes, *De l'art de persuader* aurait dû confirmer les vertus persuasives de cette méthode appliquée à n'importe quel discours.

Or il n'en est rien. Le fragment s'ouvre sur une psychologie de la persuasion d'inspiration augustinienne. Les deux portes de l'âme sont l'entendement et la volonté. La volonté est une voie pour obtenir l'assentiment « *basse, indigne et étrangère* » ; la clé en est « *l'agrément* ». Néanmoins, elle est la plus ordinairement suivie, quoique « *contre la nature* »<sup>211</sup>. Les hommes cachent leur préférence pour elle. Le « *conseil du raisonnement* » leur demeure la plupart du temps étranger.

Il s'agit là de l'ordre des choses terrestres, celui des vérités à notre portée. Il est opposé à celui des vérités divines, à l'ordre de la charité. Ce dernier n'est d'ailleurs pas plus rationnel que l'autre. Les vérités divines, « *Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît* »<sup>212</sup>. Elles entrent du cœur dans l'esprit, « *pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements* ». Ces choses divines, « *il faut les aimer pour les connaître* », car « *on n'entre dans la vérité que par la charité* ». Car l'ordre surnaturel fut établi par opposition à ce qui était (avant le péché) et aurait dû demeurer l'ordre naturel, à savoir ne donner créance qu'aux vérités de raison<sup>213</sup>.

---

211 § 2, p. 413.

212 § 3, p. 413.

213 « *En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel, et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles — lequel ils ont corrompu néanmoins en faisant des choses profanes ce qu'ils devaient faire des choses saintes, parce qu'en effet nous ne croyons presque que ce qui nous*

Ainsi donc l'ordre naturel est corrompu et les hommes donnent de moins en moins de créance aux vérités de l'esprit. Dès lors, « *l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison !* » <sup>214</sup>. Pascal, tout en avouant son échec de trouver une méthode d'agréer, propose une méthode de convaincre, pourvu que l'on s'en tienne à des principes stables. Cet art consiste finalement à « *faire voir la liaison des vérités avec leurs principes, soit de vrai, soit de plaisir* » <sup>215</sup>. Mais, et c'est assez pour voir combien est tenu ce pont qui mène vers la rationalisation de nos propos, « *comme il y a peu de principes de cette sorte, et que, hors de la géométrie qui ne considère que des lignes très simples, il n'y a presque point de vérités dont nous demeurions toujours d'accord, et encore moins d'objets de plaisir dont nous ne changions à toute heure, je ne sais s'il y a moyen de donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices* » <sup>216</sup>.

Cette introduction aux règles de l'art de persuader porte à un scepticisme presque radical. C'en est assez, nous semble-t-il, pour désespérer à jamais d'atteindre la grande voie de l'attitude dogmatique, qui redresserait toute la connaissance humaine, en lui faisant suivre les règles de la raison. La synthèse est ainsi réduite à une application assez modeste, là où les conditions de l'invariabilité des principes sont réunies.

Mais — ce fait est capital et il est très curieux qu'il n'ait pas souvent été remarqué — les assises méthodologiques de la synthèse ne sont plus les mêmes. A lire l'énoncé des règles qui sont données, on voit que les premières règles des trois catégories concernent ce que nous avons désigné comme mots primitifs et principes premiers. En ce qui concerne les définitions, la première règle est de « *n'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer* » ; pour ce qui est des axiomes, il faut « *n'admettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être* » ; et enfin, pour les

---

plaît. Et de là vient l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités de la religion chrétienne, tout opposée à nos plaisirs. » (§ 4, p. 414).

<sup>214</sup> § 9, p. 416.

<sup>215</sup> § 12, p. 417.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 417-418.

démonstrations, il s'agit de « n'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver » <sup>217</sup>. Pascal cherche à donner dans ces trois règles une schématisation de sa théorie des mots primitifs et des principes premiers, exposée dans le premier volet de l'opuscule.

Pourtant, ces trois règles sont données comme facultatives :

[15] « Voilà les huit règles qui contiennent tous les préceptes des preuves solides et immuables. Desquelles il y en a trois qui ne sont pas absolument nécessaires, et qu'on peut négliger sans erreur ; qu'il est même difficile et comme impossible d'observer toujours exactement, quoiqu'il soit plus parfait de le faire autant qu'on peut. Ce sont les trois premiers de chacune des parties :

*Pour les définitions.*

1. Ne définir aucun des termes qui sont parfaitement connus.

*Pour les axiomes.*

1. N'admettre à demander aucun des axiomes parfaitement évidents et simples.

*Pour les démonstrations.*

1. Ne démontrer aucune des choses très connues d'elles-mêmes.

Car il est sans doute que ce n'est pas une grande faute de définir et d'expliquer bien clairement des choses, quoique très claires d'elles-mêmes, ni d'admettre à demander par avance des axiomes qui ne peuvent être refusés au lieu où ils sont nécessaires, ni enfin de prouver des propositions qu'on accorderait sans preuve. » (419-420)

Or ce texte est choquant, car il escamote complètement la partie théorique concernant l'impossibilité de définir des mots primitifs. Nous avons vu que cette catégorie de mots tenait d'un autre type de connaissance, une connaissance muette, qui garantissait le réalisme de la construction synthétique par le recours à la lumière naturelle. Les mots primitifs ne pouvaient être définis, sous peine de perdre pied. Ici, la discontinuité des mots seconds et des mots primitifs semble affaiblie jusqu'à disparaître : « définir et expliquer bien clairement les choses, quoique très claires d'elles-mêmes » ne semble pas cette fois-ci à Pascal prêter le flanc à la contradiction.

---

<sup>217</sup> § 14, p. 419.

Il y a même plus. En résumant, avant de répondre à une objection, l'art de persuader, Pascal écrit :

[18] « *Voilà en quoi consiste cet art de persuader, qui se renferme dans ces deux règles : définir tous les noms qu'on impose ; prouver tout, en substituant mentalement les définitions à la place des définis.* » (421)

Or ceci est la définition de la méthode idéale évoquée dans le premier fragment de l'opuscule <sup>218</sup>, au paragraphe 5, méthode qui avait été alors abandonnée comme étant impossible. Que s'est-il passé entre les deux fragments ? Est-ce que Pascal aurait été gagné insensiblement par l'idée de la possibilité de tout définir ? Est-ce qu'il avancerait là de nouveau l'idée de cette « *méthode encore plus éminente et plus accomplie* », « *qui formerait les démonstrations de la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver* », celle qui consiste « *en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions* » <sup>219</sup> ? Nous avons vu que c'était l'idée de cette méthode parfaite qui fondait la construction du paradoxe dogmatique, même si elle était dramatiquement limitée du côté des fondements. Les mots primitifs ne pouvaient être définis, mais par le postulat de leur non-définition Pascal introduisait l'idée d'un champ de la connaissance muette qui cautionnait en quelque sorte la réalité de la construction synthétique.

Pour des raisons peut-être pratiques, le champ de la théorie concernant les mots primitifs est abandonné dans ce fragment. Dès lors, la théorie de la définition de nom comme dénomination est frappée de nullité. Car, d'une part, selon les conclusions mêmes du premier fragment, il est impossible de tout dénommer. Pour tout acte de dénomination, il est nécessaire de se fonder sur des mots dont le sens est déjà établi. D'autre part, et c'est ce qui détruit la théorie du second fragment, l'hétérogénéité des deux modes de poser le sens des termes

---

<sup>218</sup> Jean Mesnard remarque bien la chose, mais il l'attribue à une simplification du propos (*O.C.*, III, p. 421, note 2). Ceci va dans le sens de la contemporanéité des deux fragments, qu'il défend. Pour notre part, celle-ci fait problème, en revanche le retour à la méthode idéale reste à expliquer.

<sup>219</sup> *Réflexions...* § 5, p. 393.

n'est plus maintenue. Pascal suggère qu'il y a une continuité entre la définition qu'on attribue à un mot premier et son emploi naturel, ou définition muette. Or c'est là mêler définition de nom et définition de chose.

Qu'a voulu cependant dire Pascal ? Ce serait absurde de croire qu'il n'a pas vu la contradiction des deux fragments. Toute interprétation concluant à la myopie d'un auteur de cette taille serait ridicule. Ce que l'on a montré ci-dessus était destiné uniquement à faire voir que la méthode idéale, telle qu'elle avait été énoncée au premier fragment, tout en étant présentée comme impossible, faisait un retour en force dans le second. Or ceci ne peut être maintenu qu'en changeant de cadre. Si le premier fragment traitait des conditions de possibilité de la synthèse en général, en tant que paradoxale au sens dogmatique, le second n'est donné qu'en tant qu'application de la synthèse à des cas particuliers, « *pourvu que les principes qu'on a une fois avoués demeurent fermes et sans être jamais démentis* » <sup>220</sup>. Ou en d'autres termes, si le premier fragment s'occupe d'une théorie générale de la connaissance fondée sur une doctrine des principes de cette connaissance, le second lui substitue une simple technique de persuasion.

Aussi sommes-nous obligé de nous séparer de la majeure partie de la critique en ce qui concerne la signification du second fragment de l'opuscule. Jean Mesnard, par exemple, est d'avis que « *les premières pages de l'Art de persuader nous font assister à un effort remarquable pour généraliser l'emploi de la méthode géométrique* » <sup>221</sup>. Cette attitude est justifiée si l'on s'en tient à la surface du texte, présenté comme technique d'obtenir l'accord de l'auditeur, fondée sur la conformité des conclusions avec des principes avoués stables. Mais si l'on s'intéresse à la fondation de cette construction supposée persuasive, on voit que le second fragment abandonne toutes les initiatives prises dans le premier ; aussi sommes-nous en droit de parler d'*affaiblissement de la méthode géométrique*, entendue comme synthèse en général.

Alors qu'est-ce qui est paradoxal et qu'est-ce qui ne l'est pas dans *De l'art de persuader* ? Nous sommes, cela va de soi, dans le même domaine du paradoxe dogmatique. Mais il n'est plus question de la forme

---

<sup>220</sup> § 12, p. 417.

<sup>221</sup> O.C., tome III, p. 382.

générale de ce paradoxe, telle qu'elle avait été avancée dans *Réflexions sur la géométrie en général*. Pour l'*Art de persuader*, il faut d'abord convenir de prémisses communes avec l'auditeur : ces prémisses se trouvent nécessairement dans la *doxa*. La façon dont elles y sont arrivées n'intéresse plus Pascal. Le but de la méthode est maintenant d'ordonner ces prémisses et de les composer systématiquement. A première vue, le paradoxe semble évacué. La méthode, s'astreignant à une conformité aux principes communément partagés, ne porte que sur la construction. Pascal prévient cependant cette objection. Ses considérations qui passent pour avoir comme objet l'originalité<sup>222</sup> nous semblent aller dans ce sens. Se livrer à une démarche synthétique est paradoxal du fait même de l'assignation de l'ordre, d'un certain ordre, à un donné chaotique, de sorte que c'est la manière de construire elle-même qui recèle le paradoxe dogmatique. L'objection à laquelle répond Pascal concerne le reproche que sa méthode « n'a rien de nouveau »<sup>223</sup>. Rien de nouveau équivaut à une absence de paradoxe dogmatique : or celle-ci signifie le retour à la *doxa*, dont on a vu qu'elle recouvrait la contradiction. Ce qui est donc nouveau, c'est la manière, c'est le comment<sup>224</sup>.

Le discours paradoxal qu'annonce *De l'art de persuader* tient toujours du paradoxe dogmatique. Il y tient en ceci que, une fois admis certains principes, certaines conclusions pourront être remplacées par certaines autres, à la faveur d'une synthèse menée selon des lois strictes

---

<sup>222</sup> Voir par exemple le commentaire de Jean Mesnard, *O.C.*, tome III, p. 384 : « ...dans son exposé, Pascal adopte une démarche fort souple, et s'engage à plusieurs reprises dans des digressions, dont les plus longues et les plus remarquables concernent ... [et] à la fin du second [fragment], la définition de l'originalité, conçue, non pas comme invention totale, mais comme manière personnelle de situer la partie dans le tout ».

<sup>223</sup> § 19, p. 421.

<sup>224</sup> Il y a, en ce sens, ici, une attitude commune avec celle qui s'exprime à travers la célèbre pensée sur l'originalité, Laf. 696, L.G. 590 : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau, la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.

J'aimerais autant qu'on me dit que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition. »

rappelant l'application de ces mêmes lois en mathématiques. Par ce côté, il se situe dans le prolongement du programme esquissé dans *Réflexions sur la géométrie en général*. Mais, et ce point nous semble désormais acquis, il contient les prémisses du paradoxe sceptique, par l'abandon qu'il fait de la détermination des principes :

[12] « Or il y a un art, et c'est celui que je donne, pour faire voir la liaison des vérités avec leurs principes, soit de vrai, soit de plaisir, pourvu que les principes qu'on a une fois avoués demeurent fermes et sans être jamais démentis.

*Mais comme il y a peu de principes de cette sorte, et que, hors de la géométrie qui ne considère que des lignes très simples, il n'y a presque point de vérités dont nous demeurions toujours d'accord, et encore moins d'objets de plaisir dont nous ne changions à toute heure, je ne sais s'il y a moyen de donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices. » (417-418)*

Ou autrement dit : il y a des moyens pour construire un discours qui plaît, mais leur application suppose que l'on sache déjà ce qui plaît, or l'objet de plaisir varie ; ou encore : il y a des moyens de satisfaire ces caprices, mais les caprices changent. Pascal pose ainsi explicitement la variabilité des principes. Il en résulte immédiatement la diversité des conclusions auxquelles aboutira la synthèse. Et nous voici errer d'une conclusion à l'autre, au gré de l'humeur de tout un chacun :

[9] « Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le coeur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quel rapport elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne. » (416)

On est amené ainsi à se rendre compte que le discours paradoxal qui est proposé dans ce fragment tient également du paradoxe sceptique <sup>225</sup>, plus précisément de sa forme faible. Et pour deux raisons.

---

<sup>225</sup> On voit bien que les deux fragments de l'opuscule fonctionnent différemment. THIROUIN 1988 a du mal à expliquer l'éloge de Montaigne : « l'incomparable auteur de l'art de conférer » (*De l'art de persuader*, p. 423), dès lors qu'il envisage ces deux fragments comme une unité : « En diluant la notion de vérité, Montaigne détruit la vérité comme critère de valeur. La thèse est assez logique de la

D'abord par le préambule de psychologie augustinienne qui voue à l'échec toute tentative de rationalisation de la connaissance. Puis, par l'abandon de la théorie des mots primitifs et l'adoption de ce que les *Réflexions sur la géométrie en général* dénommaient la méthode idéale : si cette méthode, considérée là-bas comme impossible, y parvenait à indiquer les mots primitifs et, avec eux, une démarche synthétique susceptible d'asseoir le paradoxe dogmatique, ici en revanche, donnée sans restriction, elle rend impossible la distinction de la définition de nom et de la définition de chose et ramène la problématique à la case de départ : polysémie et confusion des différents discours <sup>226</sup>.

---

*part d'un penseur constamment tenté par le pyrrhonisme : le comportement de Montaigne cadre parfaitement avec le travail de relativisation générale qu'il mène dans les Essais. Mais on comprend mal a priori que Pascal soit séduit par ces analyses, et encore moins dans un texte comme L'Esprit géométrique... où Pascal s'est précisément fixé comme tâche de donner des règles pour démontrer la vérité, où il affirme qu'il y a un art « pour faire voir la liaison des vérités avec leurs principes. » (p. 207). Or, si « faire voir la liaison des vérités avec leurs principes » (p. 417) est bien le propos de L'art de persuader, « les règles pour démontrer la vérité », en revanche, ne relèvent que des Réflexions sur la géométrie en général : « On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité : l'un de la découvrir quand on la cherche ; l'autre, de la démontrer quand on la possède ; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine. Je ne parle point du premier ; je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième. » (par. 1, p. 390). Cette remarque n'enlève rien à notre accord avec Laurent Thirouin : le rapprochement qu'il propose de Pascal et de Montaigne, et qu'il justifie, à l'intérieur de l'Esprit géométrique, exclusivement par des endroits tirés de l'Art de persuader, est pour beaucoup dans le modèle du paradoxe pascalien tel que nous essaierons de le présenter dans les chapitres suivants.*

<sup>226</sup> On aura du profit à comparer le texte de l'Art de persuader avec le passage suivant de Montaigne, tiré de l'Apologie de Raymond Sebond (II, XII, p. 521). qui semble amener les mêmes conclusions : « Il est bien aisé, sur des fondemens avouez, de bastir ce qu'on veut ; car, selon la loy et ordonnance de ce commencement, le reste des pièces du bastiment se conduit aysément, sans se démentir. Par cette voye nous trouvons notre raison bien fondée, et discourons à boule veue ; car nos maistres prœoccupent et gagnent avant main autant de lieu en nostre creance qu'il leur en faut pour conclurre après ce qu'ils veulent, à la mode des Geometriens, par leurs demandes avouées ; le consentement et approbation que nous leur prestons leur donnant dequoy nous trainer à gauche et à dextre, et nous pyrroueter à leur volonté. Quiconque est creu de ses presuppositions, il est nostre maistre et nostre Dieu ; il prendra le plant de ses fondemens si ample et si aisé que, par iceux, il nous pourra monter, s'il veut, jusques

## 6.7. Conclusion

Au terme de ces considérations nous devons rassembler quelques idées et justifier notre position. D'abord, à travers la grille méthodologique qui est la nôtre, nous sommes arrivé à mettre en cause l'unité des deux textes connus traditionnellement sous le nom *De l'esprit géométrique*. Par-delà quelques ressemblances extérieures, l'écart des deux petits traités marque selon nous l'abandon de l'attitude dogmatique.

Une fois posé le problème ainsi, nous prévoyons deux objections majeures que l'on pourrait nous faire. La première (visant notre commentaire des *Réflexions*) consiste à dire qu'il est dangereux de s'attacher à montrer qu'un auteur s'est trompé dans ses démonstrations. Qu'il est très risqué, en d'autres termes, d'avancer que Pascal n'aurait pas été conscient des difficultés du modèle théorique qu'il proposait, au cas où ces difficultés seraient réelles. L'objection, quelque générale qu'elle soit, ne laisse pas d'être de taille ; aussi sommes-nous obligé d'y répondre. Enfin la deuxième remarque prévisible porterait sur notre commentaire de l'*Art de persuader*. On pourrait la formuler ainsi : pourquoi s'efforcer de voir dans un texte qui s'intitule *De l'art de persuader* la tentative de proposer une attitude dogmatique ? Pourquoi y chercher autre chose que ce que le texte annonce de lui-même ? Et si l'on s'en tient à ce que l'auteur annonce, pourquoi se montrer insatisfait de ce qu'il n'en offre pas davantage ?

Pour répondre à ces deux possibles objections, nous commençons par distinguer deux plans. Il y a d'abord le niveau de ce que Pascal lui-même prétend donner dans ses textes. La description de ce niveau se fait à l'intérieur de l'appareil que nous avons proposé. Ensuite, il y a notre attitude critique par rapport au texte pascalien. Si l'on distingue soigneusement les deux niveaux, et si l'on remarque, comme nous avons essayé de le montrer, exemples à l'appui, que *De l'art de persuader* ne prétend pas donner une théorie de la connaissance au sens dogmatique, notre contribution se limite au premier niveau, c'est-à-dire à identifier quelle est l'attitude par rapport à la vérité que le texte adopte. Nous avons montré

que dans ce dernier texte on pouvait parler de paradoxe dogmatique uniquement par rapport à des prémisses communément reçues (équivalent des prémisses implicites des enthymèmes de la *Rhétorique* d'Aristote), alors que la variabilité de ces prémisses, explicitement affirmée, mène directement au paradoxe sceptique. A ce niveau (premier) on ne peut mettre en doute que l'exactitude de nos démonstrations. Car les modèles avec lesquels nous travaillons, bien qu'ils interviennent naturellement dans notre description, relèvent du domaine de nos hypothèses internes<sup>227</sup>. Pour *De l'art de persuader*, il n'y a pas de critique du projet de Pascal (second niveau). En revanche, cette critique apparaît effectivement pour les *Réflexions sur la géométrie en général*, où, après avoir proposé la description des visées du texte en termes de paradoxe dogmatique (premier niveau, faisant apparaître des hypothèses internes) nous en arrivons à la conclusion de l'échec de ce paradoxe, faute de communication de l'intuition et de la raison à travers les mots du langage naturel.

Comment se justifier de la première objection ? Peut-on se tirer d'affaire, en niant que Pascal ait pu réellement construire et justifier une attitude dogmatique ? Et, même si nous comprenons cette attitude comme un modèle théorique proposé par nous-même, comme une hypothèse interne que nous faisons, pouvons-nous ne pas engager de ce fait une critique de Pascal lui-même, sous prétexte que la critique ne saurait porter sur un modèle étranger à la propre pensée de Pascal ? Ce serait, nous semble-t-il, dénier toute pertinence aux modèles que nous avons forgés. Car, à travers nombre d'hypothèses externes concernant les observables du texte pascalien, nous avons essayé d'en montrer l'adéquation à ce texte. Autrement dit, c'est par la lecture que nous avons proposée de ce texte que nous justifions l'opportunité de notre description en termes de paradoxe dogmatique. Aussi faut-il assumer pleinement que notre critique porte bien sur l'entreprise pascalienne elle-même, sinon notre description perdrait tout son intérêt explicatif.

A cette objection on peut donc répondre, d'un point de vue tout extérieur que les *Réflexions sur la géométrie en général* sont un texte que Pascal n'a jamais publié. Les conditions de sa transmission sont demeu-

---

<sup>227</sup> Pour la distinction des hypothèses externes et des hypothèses internes, nous suivons DUCROT 1984, p. 47-66.

rées tellement obscures que, de nos jours, on ignore dans quel but elles ont été écrites. Deuxièmement, on peut constater que le texte est inachevé à plus d'un égard. Les *Réflexions* se présentent comme une suite d'improvisations qui n'épuisent pas le plan assez rigidement indiqué au début. Enfin, pour amorcer une explication engageant nos hypothèses internes, il faut dire que dans ce texte le défi sceptique reste à un niveau purement extérieur, annoncé d'entrée de jeu par Pascal, ainsi que nous l'avons montré dans notre sous-chapitre consacré à la nécessité du paradoxe dogmatique. C'est pour cela que la solution que Pascal tente d'esquisser ici ne prend pas véritablement en compte ce défi, ainsi qu'il le fera en d'autres textes, à commencer par *De l'art de persuader*. Ce ne sera que par assomption du paradoxe sceptique qu'il sera possible à Pascal de donner sa propre solution au problème épistémologique de la vérité. Tant que la problématique de ce paradoxe ne sera qu'effleurée, comme dans cet opuscule, cette solution proprement pascalienne demeurera lointaine. D'autre part, et il faut le dire maintenant, certains éléments de cette prise en compte du scepticisme se forment dans les *Réflexions* même. Il en est ainsi du rejet de la méthode idéale et de la conviction que la nature des choses ne se communique pas au langage, éléments qui, pris conjointement, rendront impossible la construction de l'attitude dogmatique, mais contribueront à cette solution pascalienne que nous espérons arriver à présenter dans ce livre.

## CHAPITRE VII

### *Épictète et Montaigne : les deux tentations*

« Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes qui travailleront celui qui le recherche. »

*Pensées, Laf. 4, L.G. 2* <sup>228</sup>

#### 7.1. Avant-propos

Pour une étude des paradoxes dogmatique et sceptique, l'*Entretien avec M. de Sacy* est un texte d'une importance capitale. Pascal y arrive à la fois à schématiser et à illustrer les deux attitudes, en prenant comme références Épictète et Montaigne. S'il est sans doute vrai, ainsi que l'ont mis en évidence la plupart des exégètes et notamment Pierre Courcelle <sup>229</sup>, que Pascal a utilisé dans sa rédaction un recueil impressionnant de citations dont beaucoup étaient littérales, la fidélité des références ne doit pas cacher le travail de systématisation que Pascal a fourni en écrivant ce texte. En réalité, sa démonstration est commandée par une logique propre qui lui fait par exemple radicaliser le doute sceptique de Montaigne en énonçant l'hypothèse du malin génie, imaginée par Descartes. Cette amplification du doute sceptique jusqu'aux conséquences métaphysiques les plus

---

<sup>228</sup> Nous adoptons une double référence aux *Pensées*, en indiquant le numéro du paragraphe dans les éditions respectivement de Louis Lafuma et de Michel Le Guern, dont l'ordre respecte la disposition des fragments dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale fonds français MS 9.203 dit *Première Copie* (voir à la fin, la *Bibliographie*).

<sup>229</sup> COURCELLE 1960.

radicales confirme l'hypothèse que Pascal entend épuiser dans sa présentation le champ de la raison dogmatique. Dans ce texte on se rend mieux compte du fait que les deux attitudes philosophiques fonctionnent pour Pascal comme des modèles absolus de la pensée humaine et, par conséquent, que c'est de cette importance-là que découle le projet d'entreprendre leur examen.

En effet, si l'examen des *Réflexions sur la géométrie en général* nous a conduit vers une tentative de modélisation en termes d'attitude dogmatique et si nous avons découvert les germes du paradoxe sceptique dans *De l'art de persuader*, l'*Entretien avec M. de Sacy* nous convie à mettre en présence les deux modèles. Il s'agit pour nous de voir de quelle manière Pascal envisage de les confronter. D'emblée, nous allons proposer de lire les deux positions philosophiques qu'il présente à travers une grille consistant essentiellement dans les prédicats logiques épistémiques auxquels peuvent se réduire les deux attitudes paradoxales proposées : le CERTAIN et l'INCERTAIN.

En ce qui concerne le texte utilisé, il y a deux remarques à faire. A) Depuis la découverte surprenante que Pascale Mengotti-Thouvenin a faite à la Bibliothèque de l'Institut de France d'un manuscrit que l'on considère comme étant l'original de Nicolas Fontaine dont dérivent toutes les copies lacunaires à partir desquelles les éditeurs de Pascal se sont évertués à établir le texte de l'opuscule, il devient évident que tout commentateur se doit de suivre l'édition de cet original<sup>230</sup>. Comme le remarquent les éditeurs, « *sa publication frappe de caducité toutes les éditions antérieures* »<sup>231</sup>, y compris celle de Jean Mesnard lui-même dans le tome III de son édition. A la lumière du texte original, la présentation des philosophies d'Épictète et de Montaigne se trouve être encore plus susceptible d'interprétation à la lumière des paradoxes dogmatique et sceptique. Maint détail de l'exposition de Pascal rétablit un sens perdu dans les copies, souligne une idée qui n'y apparaissait que confusément, restaure la signification de tout un mouvement, comme c'est le cas par exemple de ce que nous avons appelé l'aporie du doute chez Montaigne.

---

<sup>230</sup> Pascal, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, édition de Jean Mesnard et Pascale Mengotti-Thouvenin, 1994.

<sup>231</sup> P. 33.

B) Mais le texte de l'*Entretien* lance au commentateur un autre défi, tout aussi ardu que celui dont le hasard et la patience des philologues sont finalement venus au bout. Il s'agit de la position à adopter face à ce texte : doit-on le tenir pour la relation d'une conversation réelle et, si oui, cette relation serait-elle fondée sur des textes écrits, de part et d'autre, garantissant l'authenticité des propos ? Pour notre part, tout bien considéré, la position à laquelle nous nous en tenons est la suivante. Ce que nous estimons pour sûr, c'est l'existence d'une « étude » de Pascal, terme qui apparaît dans le texte même <sup>232</sup>, étude dont on peut obtenir à peu près la teneur si l'on juxtapose le corps des trois interventions successives de Pascal. Du texte ainsi réuni faudrait-il peut-être soustraire deux passages qui semblent des interpolations de Fontaine <sup>233</sup>. Malheureusement, c'est la seule chose à peu près certaine que l'on puisse affirmer à propos de l'*Entretien*. Bien que les interventions de Sacy soient, comme de solides travaux l'ont montré, étayées par des références de saint Augustin, l'argumentation en est beaucoup plus lâche que ce n'est le cas pour le texte de Pascal et le caractère de réaction par rapport à ce dernier n'en devient évident qu'à la fin. Aussi avons-nous pensé à formuler une hypothèse nouvelle que nous expliquons vers la fin de ce chapitre et qui consiste principalement à dire que les interventions de Sacy auraient été fabriquées par Fontaine à partir des conclusions qui se dégagent de la troisième partie du texte de Pascal, concernant l'utilité des lectures de philosophie. Ainsi l'*Entretien* devient-il une mise en scène trompeuse (au sens où elle déforme la visée du texte de Pascal qui ne concernait qu'accessoirement le problème pédagogique des lectures de philosophie) et tardive. On remarquera immédiatement que nous n'adoptons aucune attitude vis-à-vis de la soi-disant conversation qui aurait eu lieu à Port-Royal entre Pascal et Sacy. Disons que le texte de l'*Entretien*, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui ne nous permet de dire quoi que ce soit à propos de cet événement. Il se pourrait fort bien que cette conversation ait eu un tout autre sujet ou bien que l'étude en question ait été soumise par Pascal à un

---

<sup>232</sup> P. 123.

<sup>233</sup> P. 118 : à partir de « *Et j'aurais aimé de tout mon coeur...* » jusqu'à « *...il agit au contraire en païen, et de cette sorte* » et p. 123, à partir de « *Il est vrai, Monsieur...* » jusqu'à « *...de la recevoir de vous avec assurance* ».

tout autre personnage, Antoine Arnauld par exemple<sup>234</sup>. Quand bien même il en serait ainsi, le texte nous ne le dirait pas. Puisque des chercheurs ont pu établir que les témoignages de Fontaine ne sont pas fiables et même que quelques-uns des entretiens qui composent ses *Mémoires* sont considérablement falsifiés<sup>235</sup>, il n'y a pas de raison solide de croire à la réalité de l'entretien tel que Fontaine nous le décrit. Notons enfin que, avec cette mise en cause, nous prenons des distances par rapport à M. Jean Mesnard, qui semble soucieux de sauver un certain fonds d'authenticité de la version présentée par Fontaine<sup>236</sup>. Henri Gouhier, suivant en ceci Pierre Courcelle, est plus enclin à mettre l'accent sur l'étude même de Pascal, aux dépens des interventions de Sacy<sup>237</sup>. Cela ne lui évite pas cependant d'interpréter le texte de cette étude à travers la grille proposée par Fontaine.

---

234 Ainsi pourrait s'expliquer un fait remarqué par Pierre Courcelle (COURCELLE 1960, p. 159) : le passage des *Confessions* de saint Augustin cité par Pascal à la p. 125 de l'*Entretien* (*Conf.*, I, XVII, 27), qui dans notre interprétation constitue la clé de voûte de l'*Entretien*, ne se rencontre jamais cité au cours des siècles, mais reparaît dans la *Fréquente communion* d'Arnauld (1643) et puis dans les *Instructions chrétiennes* de Singlin. On pourrait entendre les mots de Pascal comme une réponse adressée directement à Arnauld, soit en désignant le livre de celui-ci, soit plus vraisemblablement des propos échangés oralement qui auraient fait allusion au texte de st. Augustin. Cependant, il faut souligner que cet argument isolé est loin d'être convaincant. Une fois l'endroit des *Confessions* mis en vedette, il aurait très bien pu faire tache d'huile à Port-Royal.

Par ailleurs, Henri Gouhier suggère lui aussi qu'il pourrait y avoir un lien entre « le souvenir de ce projet défendu avec obstination » à Port-Royal et la demande d'Antoine Arnauld en janvier 1656 adressée à Pascal d'intervenir dans le débat théologique de l'époque (GOUHIER 1984, p. 98). Était-ce là un souvenir personnel ?

235 Voir COUCHOUD 1951 et DELASSAULT 1957, p. 67-73.

236 Voir surtout le commentaire à l'édition utilisée, p. 57-58.

237 GOUHIER 1984, p. 80-82.

## 7.2. Paradoxes et prédicats


Il s'agit, dans ce qui suit, d'interpréter le texte de l'*Entretien* au moyen des deux catégories de paradoxe que nous avons définies. Pour ce faire, nous serons amené à considérer ces deux catégories à travers le tableau des modalités <sup>238</sup>. Le paradoxe dogmatique se situe au pôle de la certitude, alors que le paradoxe sceptique se situe du côté de l'incertain. Dans le tableau des modalités épistémiques :

Certain	CROIRE ÊTRE	CROIRE NE PAS ÊTRE	Exclu
Probable	NE PAS CROIRE NE PAS ÊTRE	NE PAS CROIRE ÊTRE	Incertain

le paradoxe dogmatique se situe sur le côté CERTAIN - EXCLU et le paradoxe sceptique recouvre le PROBABLE et l'INCERTAIN. Les choses deviennent encore plus évidentes si on substitue le jeu des prédicats logiques aux noms des catégories épistémiques. Le paradoxe dogmatique se place dans la zone du CROIRE ÊTRE et du CROIRE NE PAS ÊTRE. Cette croyance à une affirmation nous l'avons définie comme une attitude dogmatique. Le paradoxe sceptique se situe dans l'incertitude du NE PAS CROIRE ÊTRE et du NE PAS CROIRE NE PAS ÊTRE, avec ce que nous avons appelé une attitude sceptique. Considérons la définition du paradoxe dogmatique : *Est paradoxal, au sens du paradoxe dogmatique, un discours attaquant une opinion  $O_1$ , présentée comme une opinion commune, et proposant une autre opinion, incompatible,  $O_2$ , présentée comme nouvelle*. Le discours de ce type, nous le supposons produit selon une attitude dogmatique, ce qui revient en pratique à prendre en considération le paradoxe dogmatique fort : *Est paradoxal au sens fort un discours présentant  $O_1$  et  $O_2$ , incompatibles, où :  $O_1$  est une opinion commune ;  $O_1$  est fausse ;  $O_2$  est nouvelle ;  $O_2$  est vraie*. On constate

<sup>238</sup> Pour la présentation détaillée du modèle utilisé, nous renvoyons une fois pour toutes à notre chapitre V, *Définitions et modèles*.

immédiatement que l'on peut paraphraser les deux conditions par des phrases du type CROIRE  $O_1$  ÊTRE VRAIE et CROIRE  $O_2$  NE PAS ÊTRE VRAIE. L'épistémique étant ici très fort, il renvoie aux modalités de l'aléthique :  $O_1$  DEVOIR ÊTRE et  $O_2$  DEVOIR NE PAS ÊTRE.


Nécessaire	DEVOIR ÊTRE		DEVOIR NE PAS ÊTRE	Impossible
				
Possible	NE PAS DEVOIR NE PAS ÊTRE		NE PAS DEVOIR ÊTRE	Contingent

Cependant, comme les réalisations de l'aléthique dans le discours sont matière à contestation, nous préférons nous en tenir à l'épistémique. En nous tenant à cette position, nous suivons le principe de réduction que nous avons justifié dans notre *chapitre V, Définitions et modèles*.

Quant au paradoxe sceptique, *est paradoxal en ce sens un discours présentant deux opinions, incompatibles l'une avec l'autre,  $O_1$  et  $O_2$ , à propos du même fait, les justifiant toutes les deux sans prétendre les concilier*. Nous entendons ici un discours présenté avec une attitude sceptique.  $O_1$  et  $O_2$  sont présentées et motivées, mais elles ne sont pas affirmées comme certaines. Il y a dans ce cas paradoxe sceptique au sens faible, et le principe de non-contradiction, n'étant pas mis en cause, il projette le doute sur les deux opinions. Ainsi on peut paraphraser : NE PAS CROIRE  $O_1$  ÊTRE VRAIE et NE PAS CROIRE  $O_2$  ÊTRE VRAIE, en raison de la présentation d'opinions incompatibles. Mais l'on peut ajouter immédiatement : NE PAS CROIRE  $O_1$  NE PAS ÊTRE VRAIE et NE PAS CROIRE  $O_2$  NE PAS ÊTRE VRAIE, en vertu de l'argumentation favorable pour chacune d'entre elles. Ainsi, selon que l'on sera plus ou moins favorable aux opinions, on les tiendra soit pour probables soit pour incertaines. L'épistémique pointe vers l'aléthique, que nous avons choisi de considérer comme dérivé :  $O_1$  NE PAS DEVOIR ÊTRE et  $O_2$  NE PAS DEVOIR ÊTRE, par le principe de non-contradiction et, d'autre part,  $O_1$  NE PAS DEVOIR NE PAS ÊTRE et  $O_2$  NE PAS DEVOIR NE PAS ÊTRE, par l'argumentation favorable. Si on voit d'abord l'argumentation favorable,  $O_1$  et  $O_2$  seront

donc possibles ; mais si l'on fait jouer le principe de non-contradiction, elles seront vues comme contingentes.

On notera que les deux formes de paradoxes sont également susceptibles d'une interprétation en termes de modalités déontiques. Si l'on examine la définition du paradoxe dogmatique au sens fort, on pourra voir que, pour  $O_1$  et  $O_2$  désignant des maximes à valeur pratique, il est aisé de convertir le certain en obligatoire et l'incertain en facultatif.

Obligatoire	DEVOIR FAIRE		DEVOIR NE PAS FAIRE	Défendu
				
Permis	NE PAS DEVOIR NE PAS FAIRE		NE PAS DEVOIR FAIRE	Facultatif

Ainsi le paradoxe dogmatique évoquera un DEVOIR FAIRE  $O_2$  et un DEVOIR NE PAS FAIRE  $O_1$ . En effet, pour les maximes pratiques,  $O_1$  fausse signifie interdite et  $O_2$  vraie signifie obligatoire. Le paradoxe sceptique mettra en présence  $O_1$  et  $O_2$ , vues d'une part du côté du NE PAS DEVOIR FAIRE, d'autre part du côté du NE PAS DEVOIR NE PAS FAIRE. Car selon que l'on éclairera les deux opinions par l'argumentation en leur faveur ou par le principe de non-contradiction qui rend impossible leur coexistence au même titre, elles deviendront ou permises ou facultatives.

### 7.3. Épictète ou le paradoxe dogmatique

« *L'un établissant la certitude et l'autre le doute* » <sup>239</sup>, écrit Pascal à propos d'Épictète et de Montaigne. C'est là l'une des formules à travers lesquelles Pascal essaie de conclure la schématisation qu'il vient de proposer dans son étude sur les deux auteurs. Si l'on se rapporte aux définitions que nous avons proposées des paradoxes, de l'énonciation et de l'attitude dogmatique et sceptique, il faut distinguer entre les deux manières d'« *établir* » la certitude et le doute. La certitude ne peut s'établir

---

<sup>239</sup> P. 125.

que par une attitude dogmatique, qui consiste, comme nous l'avons vu, à *tenir sur tout sujet un discours paradoxal dogmatique, avec l'intention de substituer à un ensemble d'opinions  $O_{1a...n}$ , considérées comme fausses, un ensemble d'opinions  $O_{2a...n}$ , considérées comme vraies*. « Établir la certitude » suppose donc, d'une part, avoir une attitude dogmatique et, d'autre part, faire des énonciations dogmatiques. Or ce type d'énonciation consiste à *affirmer que telle opinion est fausse ou que telle autre opinion est vraie*. Ainsi, « établir la certitude » est un retournement de l'épistémique sur soi-même : tenir pour certain que les choses sont certaines.

Que signifie « établir le doute » ? Il s'agit de manifester d'abord une attitude sceptique, consistant à *tenir sur tout objet ou fait un discours paradoxal sceptique, avec l'intention de montrer qu'il y a incertitude quant à la valeur de vérité et de  $O_1$  et de  $O_2$  prises séparément*. Il s'agit donc, en second lieu, de faire des énonciations sceptiques, c'est-à-dire *d'énoncer telle opinion tout en laissant entendre, par un moyen ou par un autre, qu'on la tient pour incertaine*. Ainsi « établir le doute », c'est, contrairement à la sémantique de l'expression, appliquer l'incertain à l'incertain. C'est, autrement dit, par le même procédé de retournement épistémique, tenir pour incertain que les choses sont incertaines. Dans le modèle que nous avons élaboré, toute affirmation ou négation radicale (toute énonciation dogmatique) intervenant dans le discours paradoxal sceptique doit être vue comme subordonnée à une énonciation dogmatique de second niveau, « rétablissant » ainsi le doute.

Pascal attaque la présentation de la philosophie d'Épictète par l'examen implicite des prédicats déontiques.

« *Épictète, lui dit-il, est un des philosophes du monde qui ait mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet ; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice...* »<sup>240</sup>. Cette partie, présentée comme positive, de la philosophie d'Épictète est donnée sous le mode de l'obligation, du DEVOIR FAIRE ou du DEVOIR NE PAS FAIRE. Le texte de Pascal est constitué dans cette partie de différentes formes d'injonction : « *Ne dites jamais... dites*

plutôt... de quoi vous mettez-vous en peine... ayez-en soin... vous ne devez pas désirer... mais vous devez vouloir..., etc. » <sup>241</sup>. « Il montre ainsi en mille manières ce que doit faire l'homme ». S'il doit faire, c'est qu'il croit être : « Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre » <sup>242</sup>. Ainsi, l'obligatoire est lié au certain et c'est par cette voie qu'Épictète glisse vers la présomption. « J'ose dire qu'il mériterait être adoré s'il avait aussi bien reconnu son impuissance... après avoir si bien compris ce qu'on doit, voici comme il se perd dans la présomption de ce qu'on peut » <sup>243</sup>. Le DEVOIR FAIRE conduit donc à travers un CROIRE ÊTRE vers un (CROIRE) POUVOIR FAIRE <sup>244</sup>. Ce rabattement du déontique sur l'épistémique replace le savoir à portée de l'homme. L'attitude dogmatique cherche à se généraliser. Son expression la plus sensible sera la question des moyens. Et c'est là que commence la critique d'Épictète par Pascal : « Que Dieu a donné à l'homme les moyens de s'acquitter de toutes ces obligations ; que ces moyens sont en notre puissance ; qu'il faut chercher la félicité par les choses qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin ; qu'il faut voir ce qu'il y a en nous de libre ; que les biens, la vie, l'estime ne sont pas en notre puissance, et ne mènent donc pas à Dieu ; mais que l'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sent qui la rend malheureuse ; que ces deux puissances donc sont libres, et que c'est par elles que nous pouvons nous rendre parfaits ; que l'homme peut par ces puissances parfaitement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ses vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint, ami et compagnon de Dieu. » (p. 97).

On voit facilement comment le POUVOIR FAIRE suppose un CROIRE ÊTRE : pouvoir faire une chose, c'est pouvoir opérer un choix entre

---

<sup>241</sup> P. 94.

<sup>242</sup> P. 96.

<sup>243</sup> P. 97.

<sup>244</sup> Dans la tentative d'ébaucher un système modal, on est naturellement frappé par la possibilité d'une surmodalisation de toutes les valeurs modales par le carré de l'épistémique, possibilité dont nous ne traitons pas ici, ne serait-ce que pour faire l'économie du problème soulevé par la combinaison de deux valeurs modales épistémiques entre elles. Voir à ce propos Sorin ALEXANDRESCU 1976.

plusieurs solutions alternatives, faire, c'est donc appliquer un critère, discriminer ; et croire à la possibilité de faire suppose donc croire à la réalité de ce critère, à son efficacité dans la pratique.

Ainsi la présentation d'Épictète par Pascal revient-elle à faire comprendre ce passage du DEVOIR FAIRE au POUVOIR FAIRE garanti par un CROIRE ÊTRE. Toutes les maximes d'Épictète sont données comme des énonciations dogmatiques, régies par une intention dogmatique. Ni le CROIRE ÊTRE ni le POUVOIR FAIRE ne sont subordonnés à aucun secours extérieur.

## 7.4. Montaigne ou le paradoxe sceptique

L'attitude de Montaigne, Pascal la présente à la lumière du paradoxe sceptique : *« Il met toutes choses dans un doute universel, et si général que ce doute s'emporte soi-même, c'est-à-dire qu'il doute s'il doute, et doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle-même dans un cercle perpétuel et sans repos ; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain et à ceux qui assurent que tout ne l'est pas, parce qu'il ne veut rien assurer. »*<sup>245</sup>

Le doute est de l'incertain placé sous la catégorie de l'incertain, ou du NE PAS CROIRE ÊTRE. Pascal essaie de rendre la pensée de Montaigne en donnant toujours toute maxime comme subordonnée au doute. Dans notre modèle nous avons rendu cette idée par le postulat d'une intention sceptique se trouvant à la racine de toute énonciation.

*« C'est dans ce doute qui doute de soi et dans cette ignorance qui s'ignore, et qu'il appelle sa maîtresse forme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu exprimer par aucuns termes positifs. Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit en assurant au moins qu'il doute ; ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pu l'expliquer que par interrogation ; de sorte que, ne voulant pas dire : "Je ne sais", il dit : "Que sais-je ?" dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les*

---

<sup>245</sup> P. 100. Ce paragraphe était particulièrement corrompu dans les copies, au point de devenir méconnaissable. L'édition de l'original rétablit heureusement le texte primitif.

*contradictaires, les trouvent dans un parfait équilibre : c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien. »*

On se rend compte que le NE PAS CROIRE ÊTRE mène directement au NE PAS DEVOIR FAIRE ; comme nous l'avons montré sur des exemples de Montaigne, le paradoxe sceptique devient un outil méthodologique au service de l'attitude sceptique : *« Dans cet esprit il se moque de toutes les assurances. Par exemple, il combat ceux qui ont pensé établir dans la France un grand remède contre les procès par la multitude et par la prétendue justesse des lois : comme si l'on pouvait couper la racine des doutes d'où naissent les procès, et qu'il y eût des digues qui pussent arrêter le torrent de l'incertitude et captiver les conjectures. C'est là que, quand il dit qu'il vaudrait autant soumettre sa cause au premier passant qu'à des juges armés de ce nombre d'ordonnances, il ne prétend pas qu'on doive changer l'ordre de l'État, il n'a pas tant d'ambition ; ni que son avis soit meilleur, il n'en croit aucun de bon. C'est seulement pour prouver la vanité des opinions les plus reçues ; montrant que l'exclusion de toute loi diminuerait plutôt le nombre des différends que cette multitude qui ne sert qu'à l'augmenter, parce que les difficultés croissent à mesure qu'on les pèse, que les obscurités se multiplient par les commentaires, et que le plus sûr moyen pour entendre le sens d'un discours et de ne pas l'examiner est de le prendre sur la première apparence : si peu qu'on l'observe, toute la clarté se dissipe. »*<sup>246</sup>.

Dans ce long paragraphe, Pascal se livre à un va-et-vient entre le scepticisme épistémique et le scepticisme déontique. Le NE PAS DEVOIR FAIRE se tire du NE PAS CROIRE ÊTRE : le moyen le plus radical de dénoncer le relativisme de l'action est de s'attaquer à la validité de tout critère. C'est le sens de la réflexion sur la justesse des lois. Nier la pertinence des lois, ce n'est pas dire que les lois ne sont pas justes, mais c'est dire en quelque sorte que l'idée même de loi est contestable. Pascal généralise cette réflexion en l'approfondissant jusqu'aux questions ultimes. La notion même de mesure est mise en cause : y a-t-il une mesure pour la réalité ? Peut-on vraiment expliquer quelque chose ? Et Pascal de conclure comme en d'autres endroits du même type sur une mise en cause du

langage : le sens de tout discours est obscur et la compréhension en demeure, malgré tout, illusoire.

Cette mise en scène du paradoxe sceptique se retrouve à quelques détails près dans les *Pensées*, dans des fragments que nous analyserons au chapitre IX. Cependant, les accents y tombent différemment. Pour l'instant, contentons-nous de remarquer que le paradoxe sceptique chez Montaigne est présenté de façon très rigoureuse et sans parti pris : on verra bientôt que la solution ne viendra que d'une perspective élargie, résultant de la schématisation concurrentielle des deux philosophies, alors même que les contradictions en sont vécues jusqu'au bout.

*« Aussi il juge à l'aventure des actions des hommes et des points d'histoire, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, suivant librement sa première vue, et sans contraindre sa pensée sous les règles de la raison, qui n'a que de fausses mesures ; ravi de montrer par son exemple les contrariétés d'un même esprit. »*<sup>247</sup>

Une fois la notion de critère ruinée, l'attitude sceptique peut s'installer à l'intérieur d'un relativisme pratique. De là, elle projette un nouveau regard sur le savoir : la raison ne propose que de fausses mesures. Le paradoxe sceptique devient non seulement un outil méthodologique, comme tout à l'heure, pour arriver au relativisme pratique, mais aussi un but en soi de la réflexion sceptique, exprimant un scepticisme qui se connaît ; affirmer simultanément deux propositions contraires : cela délivre l'esprit des fausses contraintes de la raison en même temps que cela demeure la seule manière acceptable de parler.

Pourtant, à la racine de toutes ces affirmations, il n'y a pas d'intention dogmatique : nous l'avons fait remarquer en définissant notre modèle théorique. Une énonciation dogmatique de deux propositions contraires ne peut servir l'attitude sceptique que si l'énonciation elle-même est régie par une intention sceptique : autrement, on tombe dans l'aporie du doute.

*« Dans ce génie tout libre, il lui est entièrement égal de l'emporter ou non dans la dispute, ayant toujours, par l'un ou par l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions ; étant posté avec tant*

---

247 P. 103.

*d'avantage dans ce doute universel qu'il s'y fortifie également par son triomphe et par sa défaite. »*<sup>248</sup>

Pour ce paragraphe de l'*Entretien* les exégètes ont proposé comme rapprochement des endroits de l'*Art de conférer* de Montaigne<sup>249</sup>. Il nous semble plus adéquat de renvoyer notre lecteur au fragment que nous avons analysé dans notre *chapitre II* consacré à Montaigne, se trouvant dans l'*Apologie de Raymond Sebond* : « *Ils se sont reservez un merveilleux avantage au combat, s'estant deschargez du soing de se couvrir. Il ne leur importe qu'on les frape, pourveu qu'ils frappent ; et font leurs besongnes de tout. S'ils vainquent, vostre proposition cloche ; si vous, la leur. S'ils faillent, ils verifient l'ignorance ; si vous faillez, vous la verifiez. S'ils preuvent que rien ne se sçache, il va bien ; s'ils ne le sçavent pas prouver, il est bon de mesmes. »*<sup>250</sup>. En effet, l'argument est le même : les sceptiques ne nient les affirmations des dogmatiques que pour faire triompher le doute ; leurs propres positions ne sont dogmatiques qu'en tant qu'elles sont censées ruiner d'autres positions dogmatiques. A l'arrière-plan, il y a une intention sceptique modalisant toute énonciation.

Pour conclure, on peut dire que cette partie où Pascal expose la philosophie de Montaigne est une présentation extrêmement pointue du paradoxe sceptique y compris de la solution de l'aporie du doute qui en dérive immédiatement. L'attitude sceptique, dans la vision même de Pascal, porte et sur le savoir en général et sur l'action des hommes : elle amène aussi bien le NE PAS CROIRE ÊTRE que le NE PAS DEVOIR FAIRE. Aucun secours extérieur ne semble pouvoir tirer l'homme de cette impasse.

Une fois campée la position, Pascal décrit l'action de l'attitude sceptique à l'intérieur d'un dispositif apologétique. « *C'est dans cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps, sur ce qu'ils s'assuraient de connaître seuls le véritable sens de l'Écriture ; et c'est de là encore qu'il foudroie plus vigoureusement l'impiété horrible de ceux qui osent*

---

248 P. 103.

249 Pierre Courcelle renvoie à la p. 923 de l'édition Villey, Jean Mesnard à la p. 925.

250 P. 504 de l'édition Villey, p. 484-485 de l'édition Thibaudet.

*assurer que Dieu n'est point.* »<sup>251</sup> Il y a deux choses ici : l'hérésie et l'athéisme. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces deux cas à propos des *Pensées* ; mais, pour l'instant, on se rend déjà compte que dans l'un comme dans l'autre, ce qui prête le flanc c'est l'élément de certitude : « *sur ce qu'ils s'assuraient de connaître seuls le véritable sens de l'Écriture* » — la redondance est suffisamment parlante — *connaître, seuls, le véritable sens*, le tout modalisé épistémiquement par le certain, *s'assurer*. Les athées, de même, osent *assurer* leur position. C'est là que va tomber la faux de l'argument sceptique. Nous n'allons pas analyser une fois de plus la fameuse tirade supposée présenter la philosophie du doute chez Montaigne, qui contient des thèmes chers à l'auteur des *Essais*, mais aussi quelques-unes des interrogations métaphysiques de Descartes, notamment l'hypothèse du malin génie. Disons simplement que cette page, l'une des plus brillantes que Pascal ait écrites, se situe dans la même logique rigoureuse et fidèle que commande la présentation du scepticisme dans cet opuscule.

Comme nous l'avons montré, le manque de certitude épistémique conduit directement vers le NE PAS POUVOIR FAIRE : « *De ce principe, dit-il, que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et considérant combien il y a que l'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on en doit laisser le soin aux autres : Quærite quos agitat mundi labor, et demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur les sujets de peur d'y enfoncer en appuyant ; et prendre le vrai et le bien sur la première apparence, sans les presser, parce qu'ils sont si peu solides que, quelque peu qu'on serre la main, ils s'échappent entre les doigts et la laissent vide.* »<sup>252</sup>

Le NE PAS POUVOIR FAIRE débouchant naturellement sur un NE PAS DEVOIR FAIRE, Pascal en arrive ainsi au contraire de la position d'Épictète, telle qu'il l'avait schématisée, en montrant que les conséquences logiques de l'attitude de Montaigne reviennent à nier et que les hommes doivent des choses à Dieu et qu'ils aient, ne serait-ce que sous réserve des conditions spécifiées par la doctrine catholique de la grâce, les moyens de travailler pour le bien. Certes, et Pascal le montre immédiatement, Montaigne croit rectifier sa position en prônant un conformisme social et religieux comme

---

251 P. 103.

252 P. 118.

unique possibilité de ménager un critère dans la pratique de la vie. Le respect de ce critère lui impose d'accepter un savoir de milieu, une science moyenne dont la seule valeur est occasionnelle : « *C'est pourquoi il suit le rapport des sens et les notions communes, parce qu'il faudrait qu'il se fit violence pour les démentir, et qu'il ne sait s'il gagnerait ignorant où est le vrai.* » <sup>253</sup>. Néanmoins, de par son attitude sceptique, Montaigne est contraint, sur le plan religieux, malgré les apparences d'orthodoxie, de tout sacrifier à l'incertain : « *Ainsi, il n'a rien d'extravagant dans sa conduite ; il agit comme les autres ; et tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, il le fait par un autre principe, qui est que, les vraisemblances étant pareilles d'un et d'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contrepoids qui l'emportent.* » <sup>254</sup>.

## 7.5. Le faible et le fort : la grâce

Nous espérons avoir pu montrer que dans le cas d'Épictète de même que dans le cas de Montaigne, Pascal expose de manière très rigoureuse le paradoxe dogmatique et le paradoxe sceptique avec toutes leurs conséquences sur le plan théorique et pratique. Pour l'un comme pour l'autre, la critique pascalienne arrive d'un horizon extérieur et religieux, à savoir de la doctrine de la grâce. Elle est centrée sur la question théologique des moyens et des devoirs. Le paradoxe dogmatique non seulement impose un DEVOIR FAIRE mais il amène aussi un POUVOIR FAIRE <sup>255</sup>, s'approchant ainsi de ce que Pascal qualifie dans les *Écrits sur la grâce* de pélagianisme <sup>256</sup>. Le paradoxe sceptique amène un NE PAS DEVOIR FAIRE et aussi un NE PAS POUVOIR FAIRE, ce qui a pour corollaire une

---

<sup>253</sup> P. 119.

<sup>254</sup> P. 120.

<sup>255</sup> Il demeure entendu que nous dérivons le carré de l'action du carré déontique, comme nous l'annonçons sous 5.3 ; l'inversion des axes dans les deux carrés est capitale pour la compréhension du problème de la grâce.

<sup>256</sup> Jean Mesnard suggère qu'il puisse y avoir ici allusion à la position des Jésuites quant à la grâce, *O.C.*, tome III, p. 119. C'est cette « actualisation » du texte de Pascal qui, entre autres arguments, lui permet de conclure sur le caractère pédagogique et de direction de conscience de l'étude pascalienne.

conception d'où l'idée du secours divin est absente, que Pascal considère comme commune aux manichéens et aux luthériens <sup>257</sup>. Cependant il ne faut pas s'y tromper : aucune des deux philosophies ne peut être récupérée à l'intérieur de la religion, en raison du rôle que l'idée de Dieu y est amenée à jouer. Chez Épictète, puisque le certain s'accompagne de l'obligatoire et de la croyance aux moyens, l'âme de l'homme devient une portion de l'âme de Dieu : le panthéisme rend toute référence chrétienne purement hors de question. Chez Montaigne, le respect des choses divines n'est, en dernière analyse, que feint, puisque la considération de leur existence n'entre pour rien dans ses vues. Elle ne vient qu'après, par un conformisme qui se surajoute aux conséquences du paradoxe sceptique, mais qui ne les infléchit nullement.

Dans la suite de notre texte, nous allons analyser quelle est l'utilisation que Pascal se propose de faire des deux schématisations qu'il propose. D'abord il nous assure qu'il tient là deux attitudes qui à elles seules épuisent le domaine de la raison : « *Je ne puis pas vous dissimuler, Monsieur, qu'en lisant cet auteur et le comparant avec Épictète, j'ai trouvé qu'ils étaient assurément les deux plus illustres défenseurs 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, et lors y placer son souverain bien ; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est inséparable.* » <sup>258</sup>. Ce texte est hautement intéressant, car il donne la clé métaphysique de l'*Entretien* : Dieu y est associé avec le certain et le souverain bien. Il importe de ne pas perdre de vue cette affirmation tout au long de la lecture des textes de Pascal. On peut s'en autoriser pour voir dans Pascal un réaliste au sens platonicien. Dieu, le certain et le bien demeurent, malgré toutes les vicissitudes de la connaissance humaine, les références fondamentales.

Entre les deux pôles de cette alternative, il faut trancher. Le critère viendra de la théologie : c'est le concept de péché originel. Il permettra de casser en deux chacun des deux types d'attitude théorique, séparant l'épistémique et le déontique, d'une part, et la question des moyens, de

---

<sup>257</sup> Voir par exemple le *Discours sur la possibilité des commandements*, 5, 77, O.C., t. III, p. 763.

<sup>258</sup> P. 122.

l'autre : « Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création ; de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe ; au lieu que l'autre, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté. » <sup>259</sup>. Ainsi l'attitude dogmatique ne vaut que pour l'Adam d'avant le péché : pour lui, le CROIRE ÊTRE amenait naturellement le POUVOIR FAIRE <sup>260</sup> ; l'attitude sceptique serait justifiée pour le reste de l'humanité s'il n'y avait pas la grâce, qui munit cependant les hommes d'un certain pouvoir de bien agir. Le critère du péché originel casse donc les deux modèles ; l'erreur s'y était glissée en raison de la non-séparation de la nature et de la grâce, et le principe de cette séparation est extérieur aux modèles eux-mêmes.

« Ainsi ces deux états, qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices, d'orgueil ou de paresse, où sont infailliblement tous les hommes avant la grâce, puisque, s'ils ne demeurent dans leurs désordres par lâcheté, ils en sortent par vanité ; tant est vrai ce que vous venez de me dire de saint Augustin, et que je trouve d'une grande étendue. "Non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis, etc. Car en effet on leur rend hommage en bien des manières." » <sup>261</sup> La grâce représente dans ce fragment le moyen divin donné à l'homme pour qu'il arrive à comprendre la « sagesse véritable » dont il est question un peu plus haut <sup>262</sup>. Explicitement donc, Pascal s'élève au-dessus des deux attitudes

---

<sup>259</sup> P. 124.

<sup>260</sup> Lettre sur la possibilité des commandements, 6, 25 : « ...c'est un principe ferme dans la doctrine de saint Augustin qu'Adam et les anges avaient un secours prochain suffisant pour ne point s'éloigner de Dieu, par lequel ils pouvaient, ou ne s'en point éloigner, ou s'en éloigner en ne s'en servant point et que maintenant cela ne soit point dans les forces de notre libéral arbitre. », O.C., t. III, p. 700.

<sup>261</sup> P. 125.

<sup>262</sup> « J'ai pris un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres sont arrivés à quelque conformité avec la sagesse véritable qu'ils ont essayé de connaître », p. 122.

schématisées, rejoignant un point de vue théologique. De la hauteur de ce point de perspective, les deux attitudes paradoxales sont condamnées comme hérétiques. Ainsi c'est la schématisation des deux attitudes qui permet de mener la démonstration : on peut sacrifier au démon, nous prouve Pascal, et par la certitude et par le doute.

Mais savoir ce par quoi on lui sacrifie peut éclairer le chemin qui conduit à la vérité. Un point assez difficile à interpréter reste traditionnellement la manière dont Pascal propose finalement la synthèse des deux attitudes. Regardons d'abord le texte : « *D'où il semble que, puisque l'un a la vérité dont l'autre a l'erreur, on formerait en les alliant une morale parfaite. Mais, au lieu de cette paix, il ne réussirait de leur assemblage qu'une guerre et une destruction générale : car l'un établissant la certitude et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa faiblesse, ils ruinent les vérités aussi bien que les faussetés l'un de l'autre. De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile.*

*C'est elle qui accorde ces contrariétés par un art tout divin : unissant tout ce qu'il y a de vrai et chassant tout ce qu'il y a de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. Et la raison en est que ces sages du monde plaçaient ces contraires dans un même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à la même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissance appartenant à la grâce. »* <sup>263</sup>.

Selon la perspective qu'on a adoptée sur l'*Entretien*, l'interprétation de ce passage était différente. Henri Gouhier, qui voyait dans l'opuscule une première esquisse de l'*Apologie* à laquelle allait s'atteler Pascal, insistait <sup>264</sup> sur le thème de l'utilité des lectures philosophiques pour une perspective apologétique, thème qui apparaît effectivement dans les propos du Pascal de l'*Entretien*. Jean Mesnard, formulant des objections de nature historique contre l'idée de faire remonter le projet d'*Apologie* de

---

<sup>263</sup> P. 126.

<sup>264</sup> GOUHIER 1984, p. 90-98.

la religion chrétienne à la date de la rédaction de l'intervention de l'*Entretien* (on sait que Gilberte Pascal fait naître ce projet au lendemain du miracle de la Sainte Épine à Port-Royal, survenu le 24 mars 1656), développe une argumentation où, mettant au premier plan la même idée de l'utilité des lectures profanes dans une perspective chrétienne, il soutient principalement que la conclusion de l'écrit est « *de caractère nettement pédagogique* »<sup>265</sup>. Mettant en évidence le rapport des « *erreurs* » des philosophes avec des erreurs que l'on pourrait commettre à l'intérieur de la religion, M. Mesnard en arrive à rejeter donc le caractère apologétique de l'écrit (défense de la religion contre ses ennemis) en faveur de son caractère de direction spirituelle (guide pour les chrétiens à travers les obscurités de la foi). S'intéressant au thème de la fin de la philosophie et à la subversion des concepts cartésiens chez Pascal, Vincent Carraud a pu soutenir que l'*Entretien* était destiné à prouver que la philosophie est essentiellement le lieu de l'autodestruction. Cet auteur a utilisé, pour expliquer l'incomplétude des philosophies signalée par Pascal, le modèle de l'hérésie : les philosophies ne seraient pas fautives en ce qu'elles affirment, mais en ce qu'elles méconnaissent. Ainsi la philosophie serait-elle vouée à l'aporie, à la ruine réciproque des vérités partielles, et exigerait l'appel à une instance autre qui puisse accorder les contraires<sup>266</sup>. On voit que dans les deux commentaires, les accents tombent différemment, selon que l'on est disposé à valoriser ou non le rôle de la philosophie à l'intérieur du projet pascalien.

Notre interprétation sera légèrement différente. Pour nous, la présentation des deux attitudes paradoxales n'est ni un projet apologétique ni antiphilosophique ni même pédagogique au premier chef. Il s'agit, nous semble-t-il, tout d'abord d'un exposé heuristique destiné à rejoindre le religieux en partant des références qu'étaient pour Pascal au commencement de sa réflexion le paradoxe dogmatique et le paradoxe sceptique. D'une part une mise en équilibre des énoncés afin de les relativiser, d'autre part une attaque de l'opinion commune destinée à subvertir celle-ci. Pour

---

<sup>265</sup> L'interprétation en termes de pédagogie chrétienne se retrouve, par exemple, dans le commentaire de Pascale Mengotti-Thouvenin et Jean Mesnard à leur édition de l'*Entretien*, p. 71-75, qui reprend, mot pour mot, le commentaire de Jean Mesnard, *O.C.*, tome III, p. 116-120.

<sup>266</sup> CARRAUD 1993, p. 79-80.

user d'une image géométrique, il s'agit là d'un problème de construction : disposant de deux figures simples, trouver le moyen, en les combinant, de composer une figure complexe. Mais la construction, une fois accomplie, établit mieux ses fondements et la figure construite : en effet, de même que nous avons définis, à titre d'hypothèses internes (voir notre note 219), des modèles que nous avons appelés paradoxe dogmatique et sceptique, de même Pascal s'est livré dans la présentation d'Épictète et de Montaigne à des schématisations que nous avons tâché de mettre en évidence. Ainsi, l'« étude » que propose l'*Entretien avec M. de Sacy* valide-t-elle rétroactivement ces schématisations en même temps qu'elle fait triompher la doctrine catholique de la grâce : l'effet heuristique vaut dans les deux sens.

Les rapports du dogmatisme et du scepticisme ont préoccupé Pascal dans de nombreux textes ; nous en allons examiner ailleurs d'autres exemples. Mais dans l'étude qui a servi de base à l'*Entretien*, il a réussi à les schématiser sous la forme de deux modèles, qu'il a, dans un deuxième temps, soumis à un critère de discrimination emprunté à la théologie. Ce schématisme permet de répondre d'une manière déterminée aux problèmes que posent les catégories du certain et de l'incertain quand elles sont appliquées au savoir, au devoir et au pouvoir de l'homme. De ce schématisme-là, découlent également un effet pédagogique ainsi qu'un effet apologétique : toute oeuvre réussie invite en quelque sorte à être imitée, de même qu'elle conduit celui qui la contemple vers les conclusions qu'elle semble appeler. Quant à l'orientation antiphilosophique, sur l'exemple précisément de l'*Entretien*, qu'il nous soit permis d'apporter des nuances. Il est vrai que dans la mesure où les attitudes sceptique et dogmatique sont données comme épuisant le domaine de la raison et puisqu'elles sont détruites pour ainsi dire par l'intervention d'un critère venu de la théologie, on peut parler avec raison d'un dépassement de la philosophie. Cependant, prenons la peine de remarquer que Pascal s'excuse presque de devoir entrer dans une discussion théologique : « *Je vous demande pardon, Monsieur, [...] de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet ; mais il m'y a conduit insensiblement ; et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; ce qui paraît ainsi parfaitement, puisqu'elle enferme si*

*visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces deux opinions. »*<sup>267</sup>. Au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet... Le texte de Pascal est clair : les schématisations qu'il forge sont des outils conçus pour rendre compte du fonctionnement de la raison, condamnée à travailler avec les catégories du certain et de l'incertain. Non seulement la philosophie était son sujet, mais elle le restera, mis à part le critère de discrimination qui est théologique, à tout le moins dans cette étude. Car muni de ce critère, Pascal revient à ses schématisations : la nature humaine est déterminée et par le certain et par l'incertain, selon que l'on voit en elle la nature d'avant ou celle d'après le péché. L'incertain est un effet du péché, mais après la Rédemption, on peut espérer, avec le secours de la grâce, arriver au certain. Selon la théologie, derrière l'incertain il y a le certain, aussi les modèles forgés par Pascal perdent-ils leur exclusivité, mais ne cessent pas pour autant d'avoir une application. Plus que jamais, le discours philosophique est à sa place, parce qu'il est situé<sup>268</sup>. On sait où il faut appliquer le modèle du certain et où celui de l'incertain. « *Ainsi tous y trouvent plus qu'ils n'ont désiré ; et ce qui est admirable, ils s'y trouvent unis, eux qui ne pouvaient s'allier dans un degré infiniment inférieur.* »<sup>269</sup>

## 7.6. Les lectures philosophiques

Ce n'est qu'à ce moment précis que Pascal se met à parler de l'utilité des lectures philosophiques<sup>270</sup>. C'est en quelque sorte l'évaluation qu'il porte sur ses modèles après les avoir situés à la place qui était la leur. Mais, par un effet de perspective, c'est ce *finale*, semble-t-il, qui a imposé, aux yeux des commentateurs, de voir dans l'*Entretien* plutôt un projet apologétique

---

267 P. 127.

268 MAGNARD 1988 et BOUCHILLOUX 1991 semblent confirmer ce point de vue.

269 P. 127.

270 Le fragment antérieur, p.123, où il en est question, nous semble une addition de Fontaine, et nous rejoignons là COURCELLE 1960 et Jean Mesnard, *O.C.*, tome III, p. 152, note 2. GOUHIER 1984, p. 94, semble approuver ce point de vue.

ou pédagogique. « *Pour l'utilité de ces lectures, dit M. Pascal, je vous dirai fort simplement ma pensée...* »<sup>271</sup>. Le texte semble parler très clairement : ...*fort simplement ...ma pensée*. On n'y insiste pas. La partie sur l'utilité des lectures de philosophie, assez brève (49 lignes dans l'édition que nous utilisons), par rapport aux développements qui précèdent (416 lignes pour la présentation des deux philosophies et 117 lignes pour l'introduction du critère du péché originel et la rectification des erreurs qui apparaissent ; nous avons omis deux passages dont l'authenticité nous semble improbable, p. 118 et 123) n'est qu'une conclusion, une « péroraison ». Elle a pour fonction de proposer une sorte de « travaux pratiques », qui pourraient se dégager de l'étude : « *Il me semble seulement qu'en les joignant ensemble [ces lectures] ne pourraient pas réussir fort mal, parce que l'une d'elles s'oppose au mal de l'autre : non qu'elles puissent donner la vertu, mais seulement troubler dans les vices : l'âme se trouvant combattue par ces contraires, dont l'un chasse l'orgueil et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ces raisonnements, ni aussi les fuir tous.* »<sup>272</sup>. Notre hypothèse est que Fontaine a fabriqué l'*Entretien* en prenant comme fil directeur la problématique de cette péroraison, très probablement en utilisant, comme l'a mis en évidence, dans son travail de très brillante érudition, Pierre Courcelle, des *excerpta* portant sur les lectures profanes, ayant appartenu à Sacy ou à un autre ecclésiastique. En effet, la substance des interventions de Sacy est précisément le rapport des lectures profanes aux lectures de théologie. A cet effet de perspective, dont l'origine se trouve dans la conclusion de l'étude de Pascal, mais qui aura été largement déformé par la mise en scène de Fontaine, se serait ainsi laissé piéger dans une certaine mesure Henri Gouhier, en insistant sur le fait que l'*Entretien* n'aurait pas porté sur Épictète et Montaigne, mais sur leur lecture<sup>273</sup>. Or, si notre hypothèse est juste, il est vrai précisément que l'*Entretien*, dans la visée

---

271 P. 129.

272 P. 131.

273 On ne soulignera plus ici que le titre du fragment dans sa première publication dans l'édition du P. Desmolets (1728), *Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne*, sur lequel s'appuyait aussi GOUHIER 1984 pour proposer son interprétation (p. 87) se révèle avoir été du propre cru de son éditeur, après la découverte de l'original autographe de Fontaine.

que lui a donnée Fontaine porte sur la lecture d'Épictète et de Montaigne, mais néanmoins l'étude, c'est-à-dire le texte de Pascal dont Fontaine est parti, portait simplement sur Épictète et Montaigne, en ce qu'elle proposait une schématisation de la pensée de ces auteurs, régie respectivement par les catégories du certain et de l'incertain, schématisation que, moyennant un critère tiré de la théologie, Pascal réussissait à convertir pour la subordonner à la doctrine catholique. La fonction de cette étude est, croyons-nous, principalement heuristique : il s'agit de réfléchir sur le problème auquel se mesuraient la plupart des penseurs du XVII<sup>e</sup> siècle français : la place de l'attitude dogmatique et de l'attitude sceptique. L'étude comportait naturellement aussi une fonction apologétique dérivée, dans la mesure où les conclusions en étaient purement chrétiennes, et où c'était la théologie que Pascal interrogeait pour trouver le critère de vérité pour séparer, comme s'exprime Henri Gouhier, l'anthropologie de la sagesse. De même, par sa conclusion, elle portait en soi également, comme le veut Jean Mesnard, une fonction pédagogique, en ce qu'elle proposait, à titre de vérification de la schématisation théorique effectuée, l'expérimentation d'un « bon usage » des lectures de philosophie à l'intérieur de l'éducation chrétienne.

Mais, et cette reformulation pourra peut-être mieux éclairer la substance de notre propos, ce n'est pas ce « bon usage » des lectures qui est au centre de l'étude de Pascal. Nous pensons qu'il n'est qu'une application du principe bien plus général qui forme l'objet de cette étude, consistant à affirmer qu'il existe une manière rationnelle de concevoir la certitude et le doute permettant de sortir de l'aporie où le dogmatisme et le scepticisme menacent de confiner la connaissance humaine



## CHAPITRE VIII

### *La grâce comme paradigme de la vérité*

« C'est en cette sorte que tous les hommes doivent toujours s'humilier sous la main de Dieu en qualité de pauvres, et dire comme David : Seigneur, je suis pauvre et mendiant. »

*Écrits sur la grâce, L, 7, 21.*

L'objet de ce chapitre est de donner une description du prédicat modal POUVOIR chez Pascal. Nous avons vu dans le chapitre antérieur que l'*Entretien avec M. de Sacy* débouchait sur une réflexion sur la question des moyens. En définitive, c'est là l'opposition irréductible entre Épictète et Montaigne. Commençons par dresser le tableau suivant :

CROIRE ÊTRE

NE PAS CROIRE ÊTRE

CROIRE NE PAS ÊTRE

NE PAS CROIRE NE PAS ÊTRE

DEVOIR ÊTRE

NE PAS DEVOIR ÊTRE

DEVOIR NE PAS ÊTRE

NE PAS DEVOIR NE PAS ÊTRE

DEVOIR FAIRE

NE PAS DEVOIR FAIRE

DEVOIR NE PAS FAIRE

NE PAS DEVOIR NE PAS FAIRE

POUVOIR FAIRE

NE PAS POUVOIR FAIRE

POUVOIR NE PAS FAIRE

NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE

Nous avons écrit dans la colonne de gauche le jeu des prédicats modaux correspondant à la schématisation de la philosophie d'Épictète et dans la colonne de droite les prédicats qui correspondent à la schématisation de la pensée de Montaigne, selon l'*Entretien*. Prenons en compte pour l'instant le domaine de la vie pratique, à savoir le DEVOIR FAIRE et le

POUVOIR FAIRE ; on peut voir que les deux attitudes philosophiques divergent et quant au DEVOIR et quant au POUVOIR, mais que sur la question du DEVOIR l'opposition est surmontée en apparence par le conformisme que préconise Montaigne. Le NE PAS DEVOIR FAIRE ou le NE PAS DEVOIR NE PAS FAIRE qui suivent de son scepticisme sont adoucis dans un DEVOIR FAIRE ou un DEVOIR NE PAS FAIRE de circonstance.

*« Il suit donc les mœurs de son pays parce que la coutume l'entraîne. Il monte sur son cheval, comme un qui ne serait pas philosophe, parce qu'il le souffre, mais sans croire que ce soit de droit, ne sachant pas si cet animal n'a pas au contraire celui de se servir de lui.*

*Il se fait aussi quelque violence pour éviter de certains vices ; et même il a gardé la fidélité due au mariage, à cause de la peine qui suit les désordres : mais si celle qu'il prendrait surpasse celle qu'il évite, il y demeure en repos, la règle de son action étant en tout la commodité et la tranquillité. »*<sup>274</sup>

On ne peut cependant parler d'un DEVOIR FAIRE dans l'acception que nous avons définie pour la schématisation de la philosophie d'Épictète. Car il faut voir de quel CROIRE ÊTRE découle ce DEVOIR FAIRE. Examinons le passage suivant :

*« C'est pourquoi il suit le rapport des sens et les notions communes, parce qu'il faudrait qu'il se fit violence pour les démentir, et qu'il ne sait s'il gagnerait, ignorant où est le vrai. Ainsi il fuit la douleur et la mort, parce que son instinct l'y pousse, et qu'il ne lui veut pas résister par la même raison, mais sans en conclure que ce soient de véritables maux, ne se fiant pas trop à ces mouvements naturels de crainte, vu qu'on en sent d'autres de plaisir qu'on dit être mauvais, quoique la nature parle au contraire.*

*Ainsi, il n'a rien d'extravagant dans sa conduite ; il agit comme les autres ; et tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, il le fait par un autre principe, qui est que, les vraisemblances étant pareilles d'un et d'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contre-poids qui l'emportent. »*<sup>275</sup>.

Ce passage nous fait assister à une délibération intérieure sur les croyances gouvernant la vie pratique. On a vu que le FAIRE se plie aux

---

<sup>274</sup>      *Entretien*, éd. citée, p. 120-121,

<sup>275</sup>      P. 120.

exigences de la norme, ce qui peut donner le change sur un éventuel DEVOIR FAIRE. Mais qu'en est-il du CROIRE ? Théoriquement parlant, nous avons vu dans le chapitre précédent que l'attitude sceptique revenait à adopter la position du NE PAS CROIRE ÊTRE et du NE PAS CROIRE NE PAS ÊTRE. Mais, et le problème remonte aux anecdotes qui circulaient dans les milieux stoïciens sur la vie de Pyrrhon, la vie pratique demande au philosophe de prendre des décisions, donc, une fois mis devant des alternatives, de discriminer. Or la façon dont Pascal justifie le raisonnement de Montaigne <sup>276</sup> montre qu'il schématise la position de celui-ci au moyen d'un instrument qui rappelle notre paradoxe dogmatique faible. On se souvient qu'était paradoxal avec ce sens un discours consistant à dire qu'une opinion commune  $O_1$  est incertaine et à évoquer la possibilité, maintenue dans l'incertitude, d'une opinion nouvelle  $O_2$ . Voyons à présent comment Pascal justifie les réserves qu'il attribue à Montaigne au sujet de la crainte naturelle qu'éprouve l'homme au contact de la douleur et de la mort. Il est très difficile de mettre en doute des opinions de ce type ( $O_1$  : *il faut fuir la douleur et la mort*), étant donné qu'elles se recommandent de la « nature » de l'homme, ou autrement dit que l'opinion

---

<sup>276</sup> Pour ce passage, les commentateurs font le rapprochement avec le chapitre III, XII, des *Essais*, intitulé *De la phisionomie*, sans pour autant indiquer d'endroit précis (voir J. Mesnard, note 94 à la p. 120 de l'édition citée). Deux passages semblent y rappeler le paradoxe cité par Pascal. Le premier est tiré d'une présentation de l'*Apologie de Socrate* par Montaigne : « *Je sçay que je n'ay ny fréquenté, ny recogneu la mort, ny n'ay veu personne qui ayt essayé ses qualitez pour m'en instruire. Ceux qui la craignent presupposent la cognoistre. Quant à moy, je ne sçay ny quelle elle est, ny quel il faict en l'autre monde. A l'avanture est la mort chose indifferente, à l'avanture desirable.* » (p. 1030 de l'édition Thibaudet). Le thème de l'incertitude quant à la destinée dans l'au-delà s'y retrouve. Quant au thème de la douleur et de la mort, il apparaît dans un autre passage du même chapitre (p. 1032) : « *Car il est croyable que nous avons naturellement craincte de la douleur, mais non de la mort à cause d'elle mesmes : c'est [i.e. la mort est] une partie de nostre estre non moins essentielle que le vivre. A quoy faire nous en [i.e. de la mort] auroit nature engendré la hayne et l'horreur, veu qu'elle luy tient rang de très-grande utilité pour nourrir la succession et vicissitude de ses ouvrages, et qu'en cette republique universelle elle sert plus de naissance et d'augmentation que de perte ou ruyne ?* ». On aperçoit les différences par rapport au texte de Pascal : une fois pour toutes on pourra voir sur cet exemple comment travaille Pascal et à quel point la schématisation qu'il donne des idées de Montaigne est sienne.

commune les associe aux instincts les plus élémentaires. Mais comme la part d'énonciation dogmatique dans l'opinion (le *il faut* , en tant que DEVOIR CROIRE un DEVOIR FAIRE) gêne Montaigne, il faut trouver un moyen pour la contrecarrer, si naturelle qu'elle paraisse <sup>277</sup>. Ce qu'il fait c'est justement la donner comme incertaine. Et cette incertitude provient de l'évocation d'une opinion O<sub>2</sub> contraire (O<sub>2</sub> : *Il ne faut pas fuir la douleur et la mort*), maintenue elle aussi dans l'incertitude. Cette opinion O<sub>2</sub> est justifiée non pas directement, mais par l'intermédiaire d'une relativisation du mouvement naturel qui semblait amener O<sub>1</sub>. Si la nature nous indique par des mouvements de plaisir des actions qu'on dit ne pas être bonnes, il n'y aurait apparemment pas de raison de croire que les mouvements naturels de crainte indiquent des actions mauvaises. N'étant pas nécessairement mauvaises, elles pourraient être bonnes. Ainsi peut-on constater que l'on est ici très près du paradoxe sceptique dans sa forme faible. Le côté sceptique provient de l'évocation de deux opinions incompatibles, évocation qui génère automatiquement le doute sceptique. Néanmoins, du fait que l'enjeu est une action (ce qu'il s'agit de faire), on peut voir dans cette délibération une forme de paradoxe dogmatique faible, puisque pour agir on est obligé de discriminer. Seulement il faut bien préciser que si l'on parle de paradoxe dogmatique c'est bien par extension abusive de sens, car la discrimination se fait ici en faveur de la *doxa*, et non pas contre elle, et ceci en raison même du fait que *c'est la doxa* (l'« *exemple* », comme dit si bien le texte).

Pour conclure sur ce point, le conformisme de Montaigne a, du paradoxe sceptique faible, l'argumentation en faveur d'opinions incompatibles ; du paradoxe dogmatique faible il tient le fait de choisir une opinion et de la suivre ; contrairement à ce dernier, l'opinion suivie fait partie de la *doxa*.

---

<sup>277</sup> Le sceptique ne peut accepter l'existence d'une « nature », sous peine de renoncer au scepticisme. Voir, par exemple, CONCHE 1973, *passim*. Chez Montaigne, voir entre autres exemples, II, XII, p. 586 : « *Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objets.* »

## 8.1. Les pouvoirs de l'homme

Mais, si le DEVOIR FAIRE est de cette sorte, qu'en est-il du POUVOIR FAIRE ? Le POUVOIR engage, on le voit, le FAIRE et s'inscrit donc dans la série des attitudes pratiques de l'existence. Si Montaigne privilégie dans les maximes épistémiques le doute sceptique centré sur le NE PAS CROIRE ÊTRE, la même attitude quant à la vie pratique mènera à la ruine de l'action : le NE PAS POUVOIR FAIRE ou l'impossibilité et le NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE ou la soumission totale. En d'autres termes, si le FAIRE se laisse projeter sur un DEVOIR de circonstance, essentiellement mimétique, ce même FAIRE ne se laisse pas projeter sur un POUVOIR, aussi abâtardi soit-il.

Par voie de conséquence, l'*Entretien* annonce une reformulation de l'objection classique contre les sceptiques. Cette objection était : puisque vous doutez de tout, il faut, selon votre maxime même, douter aussi de cette maxime. Or nous avons vu, à l'intérieur de notre paradoxe sceptique, que l'objection pouvait être intégrée, à condition de subordonner toute énonciation dogmatique à une intention sceptique<sup>278</sup>. Mais, semble dire Pascal, votre position quant au CROIRE ÊTRE amène naturellement une attitude quant au POUVOIR FAIRE, et cette attitude est précisément du type NE PAS POUVOIR FAIRE. Une fois arrivé à ce point, le reste de l'argumentation se devine. Pascal la développera principalement dans les *Pensées*, mais il l'annonce déjà ici. La critique de l'inactivité prendra sa source dans l'anthropologie. Il ne s'agira pas d'une démonstration — on ne peut pas démontrer à proprement parler que l'inaction est contradictoire — mais, à travers un examen anthropologique, de montrer qu'elle est absurde et amoral<sup>279</sup>.

Il nous semble, effectivement, que l'exposé de Pascal sur Montaigne est tout entier construit dans la perspective de la recherche d'une morale, perspective annoncée dès le tout début :

---

<sup>278</sup> Cela correspond exactement à la position qu'adopte Pascal au sujet de cette objection, au moment où il expose l'aporie du doute chez Montaigne, dans l'édition citée, p. 99-101.

<sup>279</sup> Aristote n'usait-il pas d'un argument proche en essayant de faire accepter le principe de non-contradiction, sous peine de réduire l'homme à un végétal ? Voir notre introduction et *Métaphysique*, livre *Gamma*, 1006 a 13-28.

« Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, Monsieur, que je vous parle, étant né dans un État chrétien, il fait profession de la religion catholique, et en cela il n'a rien de particulier. Mais comme il a voulu chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi, il a pris ses principes dans cette supposition ; et ainsi, en considérant l'homme destitué de toute révélation, il discourt en cette sorte. » <sup>280</sup>

Tous les principes qu'énonce Montaigne sont donc posés exclusivement selon la raison (i.e. sa raison, schématisée par Pascal selon le modèle du paradoxe sceptique) en vue de la désignation d'une morale. Or cette morale est absurde, si on la compare à la conception pascalienne de la position et du rôle de l'homme dans la société. Même si cette conception n'est pas exposée dans l'*Entretien*, la façon ironique dont Pascal résume la morale de Montaigne suffit pour l'annoncer :

« La sienne [la vertu qu'il propose] est naïve, familière, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre. Elle suit ce qui la charme, et badine négligemment des accidents bons et mauvais, couchée mollement dans le sein d'une oisiveté tranquille, d'où elle montre aux hommes, qui cherchent la félicité avec tant de peine, que c'est là seulement où elle repose, et que l'ignorance et l'incuriosité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite, comme il dit lui-même. » <sup>281</sup>

Ce passage se laisse facilement lire sur deux voix : l'une qui serait celle de Pascal schématisant Montaigne et l'autre, celle de Pascal exprimant Pascal. Si on a la curiosité de l'analyser, on verra des marques de l'ironie de cette schématisation dans les expressions : « naïve, familière, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre... ce qui la charme... badine négligemment... couchée mollement dans le sein d'une oisiveté tranquille... deux doux oreillers pour une tête bien faite ». En même temps, la seconde voix, dont le ton est âpre, parle des *accidents bons et mauvais* (rappel du Pascal platonicien), des « hommes qui cherchent la félicité avec tant de peine ». Les deux voix trouvent une expression commune dans la caractérisation de la position de Montaigne sous les termes d'« ignorance » et d'« incuriosité », termes qui peuvent se lire à la fois comme une schématisation que Montaigne se donnerait lui-même <sup>282</sup>

---

280 P. 99.

281 P. 122.

282 Le texte exact de Montaigne que reprend Pascal est : « O que c'est un

et comme la présentation de Montaigne par un Pascal en mesure de l'évaluer, grâce à un modèle global.

« Ignorance » et « incuriosité », ces deux étiquettes polyphoniques regardent, nous semble-t-il, toujours vers l'assignation d'un domaine de la morale. Le thème se précise et s'éclaire davantage dans la fin du paragraphe introduisant la distinction des deux états de l'homme :

« ...au lieu que l'autre [Montaigne], éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté. » <sup>283</sup>.

Le POUVOIR FAIRE est compris nécessairement par Pascal comme un POUVOIR FAIRE LE BIEN et le débat acquiert ainsi tout son sens de quête d'une morale adaptée à la situation de l'homme. Or à cette question posée au début — « chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi » — la réponse de Pascal ne tombe qu'à présent : une morale de « l'extrême lâcheté ». Le mot est répété trois fois <sup>284</sup>, ne laissant pas de place à l'ambiguïté. Est lâche quiconque se résigne à croire qu'il ne peut faire le bien.

On a pu voir que l'opposition d'Épictète et de Montaigne quant au DEVOIR FAIRE était une opposition affaiblie par le conformisme de Montaigne. Ce qui les rendait tout de même inconciliables, c'était la part qu'avaient les deux attitudes à la *doxa*. Chez Épictète, on peut parler d'un vrai paradoxe dogmatique (au sens fort), c'est-à-dire d'un savoir construit contre la *doxa*, alors que chez Montaigne, même si l'on est amené à voir dans son attitude pratique une certaine partie de dogmatisme (fournie par le fait d'être obligé de discriminer, donc de choisir un parti plutôt qu'un autre), il faut avouer que son choix se porte toujours sur la *doxa*, et ce précisément parce que c'est la *doxa*. Si cette opposition était une opposition faible, en revanche la question du POUVOIR FAIRE introduit entre les deux modèles une opposition forte. L'attitude dogmatique d'Épictète

---

doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte ! » (Essais, III, XIII, De l'expérience, p. 1050 de l'éd. Thibaudet).

<sup>283</sup> P. 124.

<sup>284</sup> « S'ils [les hommes] ne demeurent dans leurs désordres par lâcheté, ils en sortent par vanité... » (p. 124) et « il arrive que l'un... et que l'autre, connaissant l'impuissance et non le devoir, s'abat dans la lâcheté » (p. 125).

amène une position privilégiée quant aux moyens : l'homme a le POUVOIR FAIRE, à telle enseigne qu'il peut légitimement, nous dit Pascal, considérer son âme comme une portion de la substance divine.

Au début de l'exposé sur Épictète, point, au même titre que dans celui sur Montaigne, la préoccupation morale : « *Épictète, lui dit-il, est un des philosophes du monde qui ait mieux connu les devoirs de l'homme.* »<sup>285</sup>. Elle se retrouve à la fin du premier portrait à propos de la question du POUVOIR FAIRE :

« *Il dit : Que Dieu a donné à l'homme les moyens de s'acquitter de toutes ces obligations ; que ces moyens sont en notre puissance ; qu'il faut chercher la félicité par les choses qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin ... que ces deux puissances [l'esprit et la volonté] donc sont libres, et que c'est par elles que nous pouvons nous rendre parfaits ; que l'homme peut par ces puissances parfaitement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ces vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint, ami et compagnon de Dieu.* »<sup>286</sup>.

L'argumentation de Pascal n'est de nouveau qu'esquissée : connaissant son anthropologie (fondée sur la distinction des deux états de l'homme) l'on n'aura pas de peine à la deviner, d'autant plus que l'évaluation tombe cette fois-ci avec les mots *présomption*, *superbe* et *vanité* : « *voici comme il se perd dans la présomption de ce qu'on peut* » (p. 97), « *ces principes d'une superbe diabolique* » (p. 98), « *Épictète a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe* » (p. 124), « *ils en sortent par vanité* », « *l'un, connaissant le devoir de l'homme et ignorant son impuissance, se perd dans la présomption* » (p. 125). De nouveau, il ne peut s'agir d'une démonstration à l'intérieur du modèle du paradoxe dogmatique schématisé par Pascal — le POUVOIR FAIRE n'est pas contradictoire en soi, il y va seulement de l'incompatibilité avec l'anthropologie qu'il proposera dans les *Pensées*. La condamnation vient donc de l'horizon de cette anthropologie : POUVOIR FAIRE se lit, à la lumière d'une visée morale qui oriente toute l'étude, comme POUVOIR FAIRE LE BIEN. Est vain, nous dit Pascal, quiconque ose croire pouvoir faire le bien.

---

285 P. 93.

286 P. 97.

Ainsi sommes-nous amené à constater l'existence de plusieurs thèmes enchevêtrés dans l'*Entretien* : la schématisation que Pascal donne des deux attitudes philosophiques ; le rôle de l'action humaine qu'il fait découler de ces deux modèles ; la position proprement pascalienne comprenant une anthropologie fondée sur la distinction de la nature et de la grâce ; le regard en retour de Pascal sur les deux schématisations ; l'évaluation des deux modèles dans la perspective de la quête d'une morale, évaluation dans laquelle Pascal prend pour critère son anthropologie. Ce sont ces thèmes qu'il s'agit d'identifier et de démêler dans l'*Entretien* et d'en poursuivre la trace dans d'autres écrits pascaliens.

## 8.2. Fonction apologétique et fonction heuristique

Faisons le point. Dans le chapitre précédent, nous avons montré que Pascal se livre à une schématisation des idées d'Épictète et de Montaigne, schématisation que nous avons présentée en utilisant nos modèles de paradoxes et en faisant intervenir le jeu des prédicats logiques. Au même endroit nous avons indiqué le statut de cette schématisation : sa fonction principale heuristique, ses fonctions dérivées apologétique et pédagogique. On se rend mieux compte à présent que la fonction apologétique ne peut se développer qu'en faisant intervenir l'anthropologie pascalienne : il y a apologie, si l'on se place au coeur de cette anthropologie et si on la compare à la situation de l'homme qui découle des deux modèles interrogés. Mais, puisque l'anthropologie pascalienne est fondée précisément sur la distinction des deux états de l'homme, de la nature bonne et de la nature corrompue, il est évident que la question des moyens vers laquelle converge l'*Entretien* se trouve faire écho, à l'intérieur même de cet *Entretien*, aux fondements de l'anthropologie, telle qu'elle résultera des *Pensées*. Il est plus aisé de comprendre maintenant l'avantage théorique que tirait Henri Gouhier en faisant de l'*Entretien* une esquisse d'apologie annonçant les *Pensées*. Voyant dans la question des moyens une entame permettant d'inférer l'anthropologie pascalienne<sup>287</sup>, il pouvait expliquer

---

<sup>287</sup> C'est en effet l'examen de cette question des moyens — qu'il ne nomme pas comme telle — qui permet à Henri Gouhier de dire que la stratégie

l'étude se trouvant à la base de l'*Entretien* par cette fonction apologétique. La démarche nous semble très légitime et la lecture que fait Henri Gouhier ne saurait être plus convaincante. Cependant, puisque c'est la schématisation en termes de paradoxes dogmatique et sceptique qui permet à Pascal d'en arriver à la question des moyens, il nous a semblé important pour notre propos de mettre en évidence ce cheminement, que l'on retrouvera aussi dans les *Pensées*, notamment dans la distinction des deux états de l'homme avant et après le péché originel. Ainsi ce sera cette schématisation, dont les virtualités théoriques sont explorées dans l'*Entretien*, qui fournira à Pascal la base de son anthropologie. De ce point nous nous occuperons à nouveau lors d'une analyse ultérieure ; contentons-nous pour l'instant de conclure en disant que, pour parler de fonction apologétique, il faut faire intervenir cette anthropologie, ce que Pascal ne fait pas explicitement, même si les mots qu'il choisit pour qualifier les deux modèles (*vain* et *lâche*) semblent l'annoncer.

Mais que fait Pascal ? Là est toute la question. Il est désormais sûr que l'on ne peut pas parler de démonstration. Néanmoins, l'introduction du concept de péché originel et de la distinction de la nature et de la grâce est bien préparée et comme justifiée par l'exposé des deux modèles et par le parallélisme rigoureux que Pascal arrive à en donner. Ce procédé est plus sensible précisément dans la question des moyens (à laquelle, d'ailleurs, le concept de grâce trouve son application la plus immédiate), où, au travers des modèles utilisés, Pascal arrive à proposer d'abord une vision positive (POUVOIR FAIRE LE BIEN), puis, une vision négative (NE PAS POUVOIR FAIRE LE BIEN), qu'il renvoie dos à dos, afin de suggérer que la nature de l'homme se trouve au milieu. Mais la place de ce milieu, on ne saurait l'assigner de manière plus précise sans convoquer de nouveau les deux modèles. Et c'est là le point qu'il importe de bien souligner. Car, loin d'abandonner les deux modèles dont il s'est servi et qui constituent pour lui les références philosophiques par excellence, Pascal les utilisera de nouveau pour expliquer le concept de grâce. Ainsi le point d'aboutissement de l'étude qui a fourni à Nicolas Fontaine la base pour composer son *Entretien*, devient le point de départ dans les *Écrits sur la grâce*. En effet, ni le POUVOIR FAIRE, ni le NE PAS POUVOIR FAIRE

---

« apologétique » de Pascal est de distinguer l'anthropologie de Montaigne de la sagesse du même Montaigne (GOUHIER 1984, p. 93).

ne conviennent à la situation de l'homme selon la religion catholique. Si nous donnons au FAIRE l'acception de FAIRE LE BIEN, la seule qui intéresse ici, ni l'une ni l'autre des formules ne saurait s'appliquer pleinement pour décrire l'homme, au lieu qu'en les appliquant toutes les deux on obtient une description de la grâce. L'homme peut faire le bien s'il a le secours de Dieu, mais il ne peut pas le faire sans son secours. Et de là découle la nécessité d'une analyse plus approfondie à la fois de la notion de pouvoir et de celle de secours divin. Ces deux analyses feront précisément l'objet des *Écrits sur la grâce*, et elles permettront de créer enfin le chaînon manquant : exprimer le pouvoir de l'homme en faisant intervenir la distinction de la nature et de la grâce. Une fois ce chaînon mis en place, les deux modèles utilisés dans l'*Entretien* deviendront enfin opérationnels à l'intérieur d'un modèle unique, intégrateur.

### 8.3. Décrire le concept de grâce

« *Qui ne voit que le mot de puissance est tellement vague qu'il enferme toutes les opinions ?* »<sup>288</sup> C'est ainsi que Pascal justifie l'urgence de ses analyses. Dans la théologie de la grâce, qu'il construit dans ces *Écrits*, l'examen du pouvoir qu'a l'homme de travailler pour son salut est absolument central. Cependant, le premier pas à faire, c'est de distinguer à l'intérieur de cette notion un pouvoir éloigné et un pouvoir prochain. La volonté de faire le bien est précisément ce qui en fait le partage, dans l'homme<sup>289</sup>. « *Ce n'est pas qu'ils n'aient un pouvoir éloigné, tel qu'est la possibilité, par exemple, qu'ont tous les hommes d'être sauvés. Car toutes les fois qu'on dit qu'on n'a pas le pouvoir de faire une chose, on n'exclut pas toujours ces pouvoirs éloignés, mais il est indubitable qu'on exclut toujours le pouvoir prochainement suffisant. Donc, quand il est dit qu'on*

---

<sup>288</sup> L, 4, 9, p. 680. Pour les citations des *Écrits sur la grâce* nous utilisons O.C., tome III, p. 642-799. Nous indiquerons par une lettre majuscule l'initiale de l'écrit (L pour la *Lettre sur la possibilité des commandements*, D pour le *Discours sur la possibilité des commandements*, T pour le *Traité de la prédestination*, suivie du numéro de la partie et du numéro du paragraphe, avant de donner le renvoi à la page.

<sup>289</sup> « *Donc ceux qui n'ont pas la volonté même n'ont pas le pouvoir* » (L, 6, 19, p. 698).

ne peut avoir la volonté de prier si elle n'est donnée de Dieu, il est certain que cette impuissance est pour le moins à l'égard du pouvoir prochainement suffisant. »<sup>290</sup> Ainsi, dans le sens d'un pouvoir éloigné, le POUVOIR FAIRE (LE BIEN) est donné à tous ; mais il faut remarquer que ce pouvoir suppose aussi le fait d'avoir la volonté de faire le bien, volonté de prier Dieu. De cette acception plus large, au moyen du critère de la volonté de prier, on passe à l'acception restreinte : selon la doctrine, il suffit à l'homme d'avoir la volonté de prier pour que Dieu lui accorde le pouvoir de faire le bien<sup>291</sup> (que Pascal exprime souvent dans les *Écrits sur la grâce*, selon le tour canonique du Concile de Trente, par l'expression « *obéir aux commandements* »). Ce pouvoir a ici le sens d'un pouvoir prochain. Mais, et on verra que prochain n'est pas sûr, un second écueil menace le juste. Même s'il a la volonté de prier, qui lui vaudra le pouvoir prochain, il se peut qu'il ne persévère pas à prier, ou en d'autres termes, que sa volonté de prier cesse à un moment donné, ce qui lui enlève naturellement son pouvoir prochain. C'est pourquoi le pouvoir prochain est subordonné à la volonté de prier, et, en même temps, à la conservation de cette volonté dans le temps<sup>292</sup>.

Ces conditions du pouvoir prochain appellent une description du secours divin. Selon les différents moments qui déterminent le pouvoir, la grâce prendra aussi plusieurs formes. En fait, Dieu peut assister l'homme à chacune de ses défaillances. Et ainsi la grâce rend explicite autant de fois l'impuissance de l'homme :

*« Concluons donc que tous ceux qui ont la foi et la prière l'ont par une grâce efficace ; et que tous ceux qui ne l'ont pas n'ont pas le pouvoir prochain de l'avoir. Il s'ensuit que tous ceux qui persévèrent à prier ont une grâce efficace qui les fait prier, et les fait persévérer à prier, et que tous ceux qui ont cette grâce prient, et que ceux qui ne persévèrent pas à prier sont destitués et de cette grâce efficace et d'une grâce prochainement suffisante, et que ceux qui sont destitués de cette grâce suffisante ne prient pas, et qu'ainsi un juste ne cesse point de prier*

---

<sup>290</sup> L. 6, 21, p. 698.

<sup>291</sup> « ... Dieu ne laisse jamais ceux qui le prient et [...] il leur accorde toujours les moyens nécessaires à leur salut, s'ils le lui demandent sincèrement », L. 6, 6, p. 694.

<sup>292</sup> Voir par exemple L. 6, 22, p. 699.

*qu'après que Dieu l'a destitué de la grâce efficace et prochainement suffisante pour la prière »* <sup>293</sup>.

On sait que Pascal refuse l'idée moliniste de grâce suffisante. Autrement dit, il n'y a pas selon Pascal, de grâce donnant le pouvoir de bien faire, un pouvoir prochain ou prochainement suffisant, qui ferait dépendre le passage à l'acte du seul libre arbitre de l'homme. L'accomplissement des actions bonnes est soumis, avec l'introduction de l'idée de la défaillance dans le temps, à une grâce efficace continuée, qui par le fait de perdurer, accuse en l'homme autant de moments de faiblesse.

L'analyse peut-être la plus claire apparaît dans un passage qui traite de la coopération de la volonté de l'homme et de la volonté divine :

*« La véritable cause de toutes ces différentes expressions est que toutes nos bonnes actions ont deux sources : l'une, notre volonté, l'autre la volonté de Dieu. [...] De sorte que, si on demande pourquoi un adulte est sauvé, on a droit de dire que c'est parce qu'il l'a voulu ; et aussi de dire que c'est parce que Dieu l'a voulu. Car si l'un ou l'autre ne l'eût pas voulu, cela n'eût pas été. Mais encore que ces deux causes aient concouru à cet effet, il y a pourtant bien de la différence entre leur concours, la volonté de l'homme n'étant pas la cause de la volonté de Dieu, au lieu que la volonté de Dieu est la cause et la source et le principe de la volonté de l'homme, et qui opère en lui cette volonté. De telle sorte qu'encore qu'on puisse attribuer les actions ou à la volonté de l'homme, ou à la volonté de Dieu, et qu'en cela ces deux causes semblent y concourir également, néanmoins, il y a cette entière différence qu'on peut attribuer l'action à la seule volonté de Dieu, à l'exclusion de la volonté de l'homme, au lieu qu'elle ne peut jamais être attribuée à la seule volonté de l'homme à l'exclusion de celle de Dieu. »* <sup>294</sup>.

Ce long passage fait bien ressortir, en d'autres termes que jusqu'à présent, le rapport du pouvoir de l'homme et du secours divin. Car la volonté est la source des actions humaines, or Pascal affirme que la volonté de Dieu est elle-même la source de cette volonté humaine. Ainsi, en dernière instance, la source de l'action de l'homme se trouve dans la volonté divine, ce qui accuse autrement le manque de libre arbitre de l'homme. La situation de l'homme après la Chute est telle que la liberté de

---

<sup>293</sup> L. 6, 22, p. 699.

<sup>294</sup> L. 4, 3, p. 678.

ses actes n'est plus entre ses mains, et que même quand il manifeste une volonté d'accomplir une action bonne, cette volonté est supposée déclenchée par une grâce efficace.

Dans ces circonstances, que reste-t-il du pouvoir prochain ? Il n'est là que pour signaler l'intervention de la grâce efficace ; dès que celle-ci ne se manifeste plus, il disparaît aussi. Aussi l'homme pécheur, et même le juste, se situe-t-il sous le signe du NE PAS POUVOIR FAIRE, si toutefois on prend le mot *pouvoir* au sens où quelqu'un aurait en lui-même la capacité de décider de ses actions. Et, s'il en est ainsi, puisqu'il est conditionné dans son choix par un élément extérieur<sup>295</sup>, on peut dire qu'il est placé également sous le signe du NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE. Prenons un passage particulièrement explicite, où il est question de la différence des deux états de l'homme :

*« Si c'est un principe ferme dans la doctrine de saint Augustin qu'Adam et les anges avaient un secours prochain suffisant pour ne point s'éloigner de Dieu, par lequel ils pouvaient, ou ne s'en point éloigner, ou s'en éloigner et ne s'en servant point, et que maintenant cela ne soit point dans les forces de notre libéral arbitre, mais que Dieu veuille qu'il n'appartienne plus qu'à sa seule grâce et que nous nous approchions de lui, et que nous ne nous en éloignions point, n'aurons-nous pas sujet de conclure par la différence de la volonté de Dieu à l'égard de la nature innocente et corrompue et par la différence des moyens par lesquels ils nous donne de ne nous point éloigner de lui, et que ceux qui persévèrent par l'efficacité de sa grâce, et que ceux qui ne persévèrent pas n'ont pas le pouvoir prochain de persévérer. »*<sup>296</sup>.

Si nous mettons un signe d'équivalence entre le sens du prédicat pouvoir et l'idée d'un pouvoir prochain, on peut schématiser les deux natures (bonne et corrompue). Pour le premier cas, on pourra écrire :

POUVOIR FAIRE



POUVOIR NE PAS FAIRE

---

<sup>295</sup> Quand il s'agit de faire le bien, nous avons vu que c'était par une grâce efficace, mais quand l'homme est attiré par le mal, s'applique la théorie augustinienne de la délectation (voir, par exemple, L. 6, 36, p. 704).

<sup>296</sup> L. 6, 25, p. 700.

Si par FAIRE on entend « ne pas s'éloigner de Dieu », on peut dire que chez Adam et chez les anges il y a le POUVOIR FAIRE et le POUVOIR NE PAS FAIRE, en quoi réside donc le libre arbitre.

En revanche, pour les hommes d'après la Chute (et on voit que Pascal n'introduit pas, à l'encontre des molinistes, une distinction dans la nature même de l'homme d'avant et d'après la Rédemption), si on maintient la même acception du prédicat POUVOIR, à savoir le pouvoir prochain, on peut écrire :

NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE      —————      NE PAS POUVOIR FAIRE

où naturellement le FAIRE reste le même, c'est-à-dire « ne pas s'éloigner de Dieu ». En effet, NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE signifie « ne pas pouvoir s'éloigner », ou en d'autres termes ne pas avoir le pouvoir prochain de pécher. Or nous avons vu que la déchéance de l'homme vient de Dieu. Toute une partie des *Écrits sur la Grâce* est consacrée à expliquer que dans le cas d'une erreur des justes, c'est bien Dieu qui laisse le premier, en retirant au juste (et à plus forte raison à l'homme simple, pécheur) la grâce efficace par laquelle il prie. Quant au NE PAS POUVOIR FAIRE, il signifie donc ici « ne pas pouvoir ne pas s'éloigner », ou en d'autres termes ne pas avoir le pouvoir prochain de persévérer dans la justice. Nous avons vu que la persévérance dans la justice était le résultat d'une grâce efficace, la plus accomplie, puisqu'elle vaut au juste le salut de son âme <sup>297</sup>. Elle n'est donc pas dans le pouvoir prochain de l'homme.

Ainsi, quand Pascal interroge la notion de pouvoir prochain, c'est pour mieux découvrir son inconsistance. Car le pouvoir prochain n'est qu'un moment intermédiaire dans la série des actions bonnes rendu possible par la grâce efficace. Ou en d'autres termes il n'y a de pouvoirs prochains qu'autant qu'il y a de grâces efficaces ; au moment où la grâce cesse, le pouvoir disparaît. La notion de pouvoir prochain n'est par

---

<sup>297</sup> On pourra revoir les passages où Pascal se pose la question de savoir pourquoi Dieu ne fait pas persévérer tous les justes, en en délaissant une partie. En effet, il leur retire la grâce efficace qui les fait persévérer ; quant à savoir pourquoi il la leur retire, c'est là un mystère insondable. Voir par exemple : L. 3, 16-17, p. 670 ; L. 4, 12-15, p. 681 ; L. 6, 3-4, p. 693.

conséquent qu'un paravent masquant l'impuissance de l'homme et l'intervention du secours divin.

Néanmoins, et là est le retournement de la situation, l'homme peut quelquefois faire le bien. Certes, nous avons vu que sa volonté a sa source dans la volonté de Dieu, mais il n'empêche que, en considérant uniquement la volonté de l'homme comme cause seconde, elle a quelquefois le pouvoir de faire le bien<sup>298</sup>. Or, s'il est vrai que ce pouvoir (prochain) lui vient d'une grâce efficace, il n'en demeure pas moins que, tout bien considéré, l'homme peut accomplir, dans des circonstances données, des actions bonnes, et travailler ainsi à son salut. Ou, pour reprendre la distinction du pouvoir prochain et du pouvoir éloigné que Pascal a formulé dans un passage cité plus haut (L, 6, 21), même si l'homme n'a pas de pouvoir prochain propre, le fait qu'il a un pouvoir éloigné de faire le bien est dû à la possibilité de recevoir une grâce efficace. Ce pouvoir éloigné lui vient précisément du mystère de la Rédemption. Et Pascal le dit d'une manière très explicite : « *Voilà l'origine de toutes ces contrariétés apparentes, que l'Incarnation du Verbe, qui a joint Dieu à l'homme et la puissance à l'infirmité, a mises dans les ouvrages de la grâce.* »<sup>299</sup>.

En dernière analyse, l'homme allie dans son action le pouvoir et l'impuissance. Car, si le concept de pouvoir prochain n'est introduit que pour mieux souligner le fait que l'homme, de par lui-même, en est dépourvu, celui de pouvoir éloigné est là pour rendre compte de l'espoir que doit nourrir l'homme à propos de son salut. Et cet espoir, dans lequel se manifeste l'une des vertus théologiques, permettra de mettre toujours en avant ce pouvoir éloigné, afin d'évoquer le secours chaque fois possible de la grâce efficace.

Un autre passage de Pascal permettra de mieux comprendre cette double face d'un prédicat qui regarde vers la grâce de Dieu et vers l'impuissance de l'homme :

---

<sup>298</sup> « Car, quand on dit que l'action vient de notre volonté, on considère la volonté humaine comme cause seconde, mais non pas comme première cause ; mais quand on cherche la première cause, on l'attribue à la seule volonté de Dieu, et on en exclut la volonté de l'homme. » (L, 4, 4, p. 678)

<sup>299</sup> L, 4, 5, p. 679.

« Voilà les deux seules décisions<sup>300</sup>, dont l'une arrêtant les conséquences de l'autre, elles ne peuvent ensemble qu'instruire solidement les fidèles ; puisque, faisant dépendre le pouvoir ou l'impuissance d'observer les préceptes, non pas de la capacité ou de l'incapacité naturelle des hommes, mais de la présence ou de l'absence de la grâce, il n'a ni trop élevé la nature avec les pélagiens, ni trop abaissé la nature avec les luthériens, mais établi le vrai règne de la grâce dans les âmes, comme doivent faire les vrais chrétiens. »<sup>301</sup>.

Ainsi, c'est la présence ou l'absence de la grâce dans l'homme qui explique en dernière instance sa capacité ou son impuissance de cheminer vers le salut. La source du pouvoir est extérieure à la nature humaine, mais elle peut, malgré tout, par un secours divin, y être incorporée. Et c'est la notion de nature humaine ainsi conçue qui permet de rendre compte des deux hérésies citées par Pascal. Car conserver la même idée de la nature humaine en ce qu'elle témoigne d'impuissant, tout en éliminant l'idée de pouvoir éloigné, c'est tomber dans le luthéranisme ; alors que privilégier l'idée que l'homme aurait le pouvoir de s'assurer de son salut par ses propres forces, c'est donner dans le pélagianisme. Il est très visible, peut-être dans ce passage plus que dans d'autres, que Pascal utilise la même schématisation du prédicat POUVOIR, que celle qu'il proposait dans *l'Entretien avec M. de Sacy*. On peut mieux comprendre maintenant pourquoi l'hypothèse de Jean Mesnard que nous avons signalée dans notre chapitre précédent était à la fois ingénieuse et nouvelle : il s'agissait dans son interprétation<sup>302</sup> de donner une lecture « pédagogique » de *l'Entretien*, où les deux positions philosophiques étaient vues comme illustrant deux hérésies que Pascal allait décrire ailleurs. Nous laissons de côté le problème de savoir si la pensée d'Épictète serait assimilable à la doctrine pélagienne ou au molinisme ; il y a effectivement des éléments permettant de supposer qu'à travers le

---

<sup>300</sup> Il s'agit de deux canons du Concile de Trente : le canon 18 — « Si quelqu'un dit que l'observation des préceptes est impossible à un homme qui est justifié et qui est constitué sous la grâce, qu'il soit anathème » — et le canon 22 — « Si quelqu'un dit que le juste ait le pouvoir de persévérer sans un secours spécial de Dieu, ou qu'il ne le puisse avec ce secours, qu'il soit anathème ».

<sup>301</sup> D, 2, 31, p. 728.

<sup>302</sup> Voir l'édition citée, p. 71-75.

pélagianisme Pascal visait souvent les Jésuites <sup>303</sup>. Mais la schématisation que, dans l'*Entretien*, il proposait des deux attitudes philosophiques et celle qu'il développe dans les *Écrits sur la grâce* sont identiques, et on peut affirmer ceci notamment en étudiant le cas du prédicat POUVOIR. Car c'est bien dans le pouvoir que s'expriment et la défaillance de l'homme, par un pouvoir prochain dont il n'est pas maître, et sa grandeur, par un pouvoir éloigné qu'il est légitime de supposer, espérant toujours une grâce efficace. On se représentera une dernière fois cette opposition interne dans l'être même de l'homme, en lisant le passage suivant :

« Apprenons par cette doctrine si pure à défendre tout ensemble la puissance de la nature contre les luthériens, et l'impuissance de la nature contre les pélagiens ; la force de la grâce contre les luthériens, et la nécessité de la grâce contre les pélagiens ; sans ruiner le libre arbitre par la grâce, comme les luthériens, et sans ruiner la grâce par le libre arbitre, comme les pélagiens. » <sup>304</sup>.

On voit donc que par le dédoublement inhérent au POUVOIR, toute la nature humaine s'en trouve dédoublée : elle est forte si on l'envisage comme étant secourue par la grâce et faible si elle en est dépourvue. Elle est, pourrait-on risquer de dire, dogmatique avec les pélagiens et sceptique avec les luthériens. Mais, seule, une perspective intégratrice est en mesure de rendre compte de ce fonctionnement dont les hérésies n'expliquent qu'une partie. Or cette perspective intégratrice ne peut être fondée que sur le « triple mystère chrétien de la Création, de la Chute et de la Rédemption » <sup>305</sup>, et plus précisément sur la distinction de la nature et de la grâce. Pascal avait déjà annoncé cette explication dans l'*Entretien*, pour proposer justement une unification des deux modèles. Écoutons-la : « C'est elle [la vérité de l'Évangile] qui accorde ces contrariétés par un art tout divin : unissant tout ce qu'il y a de vrai et chassant tout ce qu'il y a de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. Et la raison en est que ces sages du monde plaçaient ces contraires dans un

---

<sup>303</sup> Voir notamment le *Traité de la prédestination*, où l'opposition s'établit cette fois-ci, entre les calvinistes et les molinistes.

<sup>304</sup> D, 1, 24, p. 722.

<sup>305</sup> Jean Mesnard, commentaire aux *Écrits sur la Grâce*, O.C., tome III, p. 595.

*même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à la même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissance appartenant à la grâce. »*<sup>306</sup>.

## 8.4. Vers un modèle intégrateur

Maintenant, si l'*Entretien* renfermait déjà des allusions aux hérésies ou aux disputes théologiques du temps, comme le suggère Jean Mesnard, telle n'est pas pour nous la question. Ce qui nous intéresse, en revanche, c'est premièrement que la même schématisation puisse rendre compte à la fois des deux attitudes philosophiques connues et de différentes hérésies. Et, deuxièmement, que, moyennant la discrimination de la nature et de la grâce, Pascal arrive à constituer un troisième moule explicatif, qu'il réussit à situer parfaitement par rapport aux deux premiers.

Ce troisième modèle, formulé dans l'*Entretien* et vers lequel convergeaient les attitudes paradoxales, devient dans les *Écrits sur la grâce* le point de vue qui permet de rendre compte des hérésies. La discrimination de la nature et de la grâce, déjà énoncée en conclusion de l'*Entretien*, est appliquée dans les *Écrits* à l'analyse du prédicat POUVOIR. Et la méthode de l'*Entretien*, qui consistait à jeter dos à dos les deux modèles paradoxaux, est ici généralisée et théorisée. Examinons le passage suivant du *Traité de la prédestination* :

*« Elle [l'Église] se console en ce que vos erreurs contraires [celles des calvinistes et des molinistes] établissent la vérité ; qu'il suffit de vous abandonner à vos raisons pour vous détruire, et que les armes que vous employez contre elle ne lui peuvent nuire, et ne peuvent que vous ruiner. »*<sup>307</sup>.

On reconnaît ici la démarche déjà suivie dans l'*Entretien* de la prétendue autodestruction de la philosophie. Il s'agit en fait du moment qui suit immédiatement la schématisation de deux positions au moyen des

---

<sup>306</sup> Édition citée, p. 126.

<sup>307</sup> T, 2, 42, p. 791.

modèles du paradoxe dogmatique et du paradoxe sceptique, ce qui fait correspondre les thèses de l'un à la négation des thèses de l'autre. Mais voyons la suite, qui généralise la méthode :

*« Ce n'est pas en cette seule rencontre qu'elle a éprouvé des ennemis contraires. Elle n'a quasi jamais été sans ce double combat. Et, comme elle a éprouvé cette contrariété en la personne de Jésus-Christ, son chef, que les uns ont voulu faire homme seulement, et les autres Dieu seulement, elle en a senti presque en tous les autres points de sa créance. Mais, en imitant aussi son chef, elle vous tend les deux bras pour pouvoir vous appeler tous et vous embrasser ensemble pour former une heureuse union. »*<sup>308</sup>.

On voit dans ce fragment de nouveau la référence à Jésus-Christ comme modèle suprême de vérité, corrigeant et éclairant les modèles partiels, comme dans le passage du L, 4, 5, cité plus haut. Ce modèle total, joignant deux natures, humaine et divine, allie en fait ce que nous avons désigné par divers termes, tels que doute et certitude, impuissance et pouvoir, paradoxe sceptique et paradoxe dogmatique. Mais ce qui est frappant, c'est qu'à l'intérieur de ce modèle, les deux autres modèles partiels ne perdent pas leur autonomie : en effet ils conservent leur pouvoir explicatif qu'ils mettent au service de ce modèle supraordonné. Revenons en arrière à un endroit de l'*Entretien*, qu'il est plus aisé d'expliquer à présent : *« J'ai pris un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres sont arrivés à quelque conformité avec la sagesse véritable qu'ils ont essayé de connaître. Car, s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages, où l'on en voit quelques caractères parce qu'ils en sont les images, mais remplis d'une infinité de défauts, parce qu'ils n'en sont que les images, combien est-il plus juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour imiter la vertu essentielle, même en la fuyant, et de remarquer en quoi ils y arrivent et en quoi ils s'en égarent, comme j'ai tâché de faire dans cette étude. »*<sup>309</sup>. On voit bien sur cet exemple pourquoi les deux attitudes partielles restent tout de même des références valides : parce qu'elles sont situées par rapport au modèle qui les intègre. A travers le platonisme évident qui émane de ce

---

308 T, 2, 43, p. 791.

309 P. 122.

fragment, une perspective optimiste se dessine : l'unification du savoir humain autour d'un modèle fondé sur une théologie d'origine augustinienne.

## 8.5. Retour aux deux premiers modèles : polyphonie

Dans la perspective de l'unification proposée, il reste à mettre en évidence une conséquence de cette construction pascalienne. En effet, puisque ce troisième modèle d'inspiration théologique intègre les deux autres, il devient possible d'en retrouver des traces dans les schématisations que donne Pascal. Pour ce faire, nous avons intérêt à mener une enquête dans le domaine de l'énonciation, qui puisse nous dévoiler différentes strates de parole dans le discours pascalien. Plus haut nous avons déjà traité d'un exemple de polyphonie dans la présentation de la morale de Montaigne. Prenons ici un autre exemple, dans un passage que nous avons déjà cité au début de ce chapitre :

« Ainsi, il [Montaigne] n'a rien d'extravagant dans sa conduite ; il agit comme les autres ; et tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, il le fait par un autre principe, qui est que, les vraisemblances étant pareilles d'un et d'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contrepoids qui l'emportent. »<sup>310</sup>.

Nous avons déjà analysé le contexte dont traite Pascal dans ces lignes. Regardons maintenant de plus près. Nous avons eu l'occasion de montrer que, chaque fois qu'il schématise l'attitude sceptique, Pascal en respecte jusqu'aux nuances les plus subtiles. Nous sommes donc autorisé à voir dans les lignes ci-dessus un discours rapportant l'opinion même de Montaigne<sup>311</sup>. En effet, comme on peut très aisément le constater, le

---

<sup>310</sup> P. 120.

<sup>311</sup> Jean Mesnard renvoie à la p. 505 de l'édition Villey (p. 485-486 de l'édition Thibaudet). Même si le texte de Montaigne traite des règles de la vie pratique, rien de semblable à la schématisation qu'en donne Pascal n'y est. Voir surtout le paragraphe commençant par : « Quant aux actions de la vie, ils [les Pyrrhoniens] sont en cela de la commune façon. Ils se prestent et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des loix et des coutumes et à la tradition des arts : "Non enim nos Deus ista scire, sed tantummodo uti

passage provient de l'exposé de la pensée de Montaigne, et plus précisément de la partie que nous avons plus spécialement interrogée dans ce chapitre concernant la vie pratique de l'homme. Maintenant, le problème est de savoir comment nous devons interpréter la présence de l'épithète « *sotte* » attribuée au substantif « *pensée* », dans la formule « *tout ce qu'ils font dans la sotte pensée qu'ils suivent le vrai bien, il le fait par un autre principe...* ». Si l'on se place dans la perspective de Montaigne (nous parlons bien sûr de Montaigne, tel que Pascal le schématise, ou de l'attitude sceptique), nous avons vu que celui-ci adopte le conformisme dans la vie pratique, mais en raison d'une considération différente du commun des mortels : il adopte la *doxa*, parce que c'est la *doxa*, et non parce que cette *doxa* serait justifiée en soi. Appelons E<sub>1</sub> l'énonciateur qui correspondrait à Montaigne, schématisé de la façon indiquée. Appelons E<sub>2</sub> l'énonciateur qui évoque la recherche du vrai bien comme fondement de la conduite des hommes. Quelles pourraient bien être les raisons de E<sub>1</sub> d'utiliser le qualificatif de « *sotte* », à propos de l'assertion de E<sub>2</sub> ? On serait tenté de répondre que, puisque les motifs de Montaigne de suivre la conduite des hommes du commun sont différents de ceux des dogmatiques, l'adjectif « *sotte* » pourrait bien souligner cet écart. Mais si l'on veut imaginer un Montaigne cohérent avec lui-même, tel que l'attitude sceptique prétend en rendre compte, force est-il de constater qu'une évaluation de ce type ne sied pas du tout à quelqu'un qui se targue de ne vouloir rien établir : « *il met toutes choses dans un doute universel...* etc. ». Aussi convient-il de supposer l'existence, dans cette phrase d'un troisième énonciateur E<sub>3</sub>, responsable de l'énonciation de l'épithète « *sotte* ». Tout le problème, à cette étape, est de pouvoir identifier ce troisième énonciateur. On peut remarquer que son intervention, polémique à l'égard de E<sub>2</sub>, conforte E<sub>1</sub>, mais moyennant une assertion que E<sub>1</sub> ne saurait assumer. Nous ne voyons pas d'autre solution que d'assimiler E<sub>3</sub> au locuteur tel que Pascal se donne à voir lui-même dans le discours.

Cette décision appelle plusieurs remarques. Premièrement, dans la description en termes de mise en scène d'énonciateurs utilisée ici, il importe de voir que E<sub>1</sub> et E<sub>3</sub> ne sont pas anti-orientés. En effet E<sub>3</sub> est responsable d'un propos (E<sub>3</sub> : *la pensée de suivre le vrai bien est sotte*)

---

*voluit.* » ».

qui conforte la position défendue par E<sub>1</sub> (E<sub>1</sub> : *il faut suivre la commodité et l'exemple*). Deuxièmement, il s'agit de bien voir que l'argument fourni par E<sub>3</sub> ne peut en aucun cas être pris en charge par E<sub>1</sub>. Il arrive d'un horizon différent. En effet, il construit un énonciateur susceptible de distribuer des qualificatifs, ce qui relève d'une attitude dogmatique. Troisièmement, si nous avons décidé d'identifier cet énonciateur au locuteur de l'énoncé, il convient néanmoins de souligner que ce locuteur doit pouvoir utiliser l'argumentation de E<sub>1</sub>, sans pour autant s'identifier à lui. Il s'agit, autrement dit, d'un argument sceptique (présenté dans le discours sous la responsabilité de E<sub>1</sub>) mis au service d'une attitude dogmatique.

Si nous regardons du côté des opinions soutenues, nous rencontrons la situation suivante : E<sub>1</sub> soutient une opinion O<sub>1</sub> que l'on peut séparer en trois propositions distinctes :

O<sub>1</sub> : a - *dans l'action des hommes, les vraisemblances en faveur de choix contraires sont pareilles ;*

b - *l'exemple de la plupart des gens et la commodité de tout un chacun sont des critères évidents ;*

c - *ces critères demeurent finalement les seuls à pouvoir guider de manière efficace notre conduite.*

Telle est donc l'opinion que Pascal prête à Montaigne par le biais de l'énonciateur E<sub>1</sub>. On peut voir que O<sub>1c</sub> est du type « règle pratique », étudié plus haut dans ce chapitre, à savoir une proposition de la *doxa*, dont la validité « allant de soi » a été préalablement subvertie par un paradoxe sceptique faible sous-jacent (du type « *il y a des raisons pour faire ce que les hommes font en général, mais il y en a aussi contre cette conduite* », contenu dans O<sub>1c</sub>). Cette *doxa*, dont fait partie O<sub>1c</sub> (*faire ce que les autres font*) qui constitue l'essence même du propos de E<sub>1</sub> sur le choix à faire dans la vie pratique, est une *doxa* générale, si on peut le dire, et très vague.

E<sub>2</sub>, qui n'est mis en scène par le locuteur que pour donner l'occasion à E<sub>3</sub> de le réfuter, est responsable d'une opinion O<sub>2</sub> que l'on pourrait résumer par :

O<sub>2</sub> : a - *dans l'action des hommes, il existe toujours une voie qui représente le vrai bien ;*

b - *cette voie est discernable dans la pratique ;*

c - les hommes ont l'obligation de chercher et de suivre cette voie.

O<sub>2</sub> est donc incompatible avec O<sub>1</sub>, dans tous les éléments qui la composent. On rappellera ici qu'elle se présente sous la forme d'un paradoxe dogmatique fort, où on peut considérer que l'opinion rejetée est O<sub>1a</sub>. Par rapport donc à O<sub>1a</sub>, les opinions O<sub>2a</sub>, O<sub>2b</sub> et O<sub>2c</sub> sont des paradoxes dogmatiques.

Enfin E<sub>3</sub> est responsable d'une opinion O<sub>3</sub>. Cette opinion O<sub>3</sub>, dogmatique à son tour, apparaît dans le discours comme rejet de l'opinion O<sub>2</sub>, dans toutes ses composantes :

O<sub>3</sub> : a - *L'opinion O<sub>2</sub> est sottise.*

On remarquera que l'opinion O<sub>3</sub> n'inclut pas pour autant l'opinion O<sub>1</sub>, ce qui ne l'empêche pas de s'en servir comme d'un argument dirigé contre O<sub>2</sub>. Ce que E<sub>3</sub> conteste dans O<sub>2</sub> c'est le type de paradoxe que O<sub>2</sub> prétend instaurer, fondé sur une certaine certitude de pouvoir faire le bien. C'est cette prétendue certitude que vient ruiner E<sub>3</sub> en utilisant un argument sceptique qu'il introduit par le biais de E<sub>1</sub>.

On ne manquera pas d'observer que O<sub>3</sub> est lacunaire ici. Elle ne se présente que négativement, par rapport à ce à quoi elle s'oppose. On pourra retrouver le modèle dont elle fait partie à la fin de l'étude de Pascal, une fois introduite la distinction de la nature et de la grâce. Mais ce qu'il s'agissait de remarquer sur cet exemple est le fait que la référence permanente aux deux modèles partiels permet à Pascal à tout moment, en rapportant une opinion quelconque, d'inscrire une marque polémique dans le discours, marque faisant référence à un modèle global de la vérité.

Dans le chapitre suivant, qui traite essentiellement des *Pensées*, nous nous attacherons à montrer, en utilisant notamment l'analyse de l'énonciation, non seulement que les paradoxes dogmatique et sceptique demeurent des références permanentes du discours pascalien, mais qu'ils se voient attribuer, grâce à une polyphonie que l'auteur ne manque pas de mettre en oeuvre avec la plus grande subtilité, le rôle de guides dans la recherche du vrai.

# CHAPITRE IX

## *Le paradoxe pascalien*

*« Toutes choses doublées et les mêmes noms demeurant »*

*Pensées, Laf. 733, L.G. 624*

### **9.1. Anthropologie et vérité au point de vue pascalien**

Dans le *chapitre VI*, nous avons montré que la tentative de justifier une épistémologie en termes de construction synthétique et d'attitude dogmatique échouait dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, faute de communication de l'intuition et de la raison à travers les mots du langage naturel. Si l'opuscule est demeuré inachevé, du moins aura-t-il été une occasion, pour Pascal, d'approfondir sa réflexion sur la possibilité humaine de connaître, posant, au demeurant assez timidement, la menace du paradoxe sceptique. Néanmoins, nous avons montré que certains éléments de la prise en compte du scepticisme se sont formés dans les *Réflexions* même, éléments qui rendront impossible la construction d'une connaissance dogmatique, mais contribueront à cette solution pascalienne consistant avant tout dans une maîtrise parfaite des contraires, et dans une hiérarchisation rationnelle des résultats de la connaissance humaine, tout en sachant que cette connaissance ne peut être qu'une connaissance par intervalle.

Dans les *Pensées*, la conscience de l'impossibilité de l'attitude dogmatique est bien plus claire. Quelques fragments reprennent des thèmes apparaissant dans les *Réflexions*, tel, par exemple, Laf. 109, L.G. 100, qui pose de nouveau la troublante question de la conformité d'idée entre le nom et la chose, question qui avait fait échouer la synthèse dogmatique dans l'opuscule, « ...à la gloire de la cabale pyrrhonienne qui

consiste à cette ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres ». Le fragment suivant, Laf. 110, L.G. 101 marque le retranchement de Pascal sur des positions qu'il n'abandonnera plus désormais : il y a une connaissance par raison, et une autre connaissance par sentiment, qui nous livre des objets différents de la première. Pascal n'affirme plus que ces deux connaissances s'agencent dans une synthèse parfaite. C'est dans ce repli-là que se trouve l'origine de la théorie des trois ordres, au sujet de laquelle l'exégèse s'accorde à dire qu'elle a été élaborée, par Pascal, dans une période relativement tardive de son activité.

Une fois cette étape franchie, Pascal n'évoquera plus la prétention d'une connaissance humaine purement rationnelle sans la qualifier d'idolâtre ou de présomptueuse. « Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours », prononce la Sagesse dans la fameuse prosopopée de Laf. 149, L.G. 139. L'attitude dogmatique, à l'instar du péché originel, devient un repère méthodologique du mal. « Sera-ce les philosophes qui nous proposent pour tout bien les biens qui sont en nous ? » Le dogmatisme est renvoyé à son ordre, l'ordre de la raison, ordre étroit et, vu d'une perspective spirituelle, définitivement clos. Jean-Luc Marion a décrit les conséquences de la théorie des trois ordres pour toute éventuelle constitution d'une métaphysique chez Pascal. Ses conclusions valent également pour la fondation d'une épistémologie rationnelle. Une métaphysique ne vaut que dans son ordre : l'esprit, l'évidence, le savoir. Au-delà, se découvre un ordre supérieur, à partir duquel elle devient seconde, et sur lequel elle n'exerce aucun pouvoir : l'ordre de la charité <sup>312</sup>. De là et par là, la mise à distance de la philosophie de Descartes, dont les concepts furent systématiquement subvertis par Pascal <sup>313</sup>.

Il semble qu'au fil des *Pensées*, l'évocation de la certitude ne se fait plus qu'en contrepartie de celle du doute : l'*Entretien avec M. de Sacy* est, en ce sens, homogène avec les notes pour l'*Apologie de la religion chrétienne*. La nostalgie de la certitude rationnelle est une image qui

---

<sup>312</sup> MARION 1986, p. 358.

<sup>313</sup> CARRAUD 1993.

rappelle à l'homme la fragilité de sa condition. Le célèbre fragment *Disproportion de l'homme* <sup>314</sup> condamne définitivement toute construction stable : « *nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante, pour y élever une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.* » Le paradoxe dogmatique et la construction synthétique ne réussissent pas. Le fragment traite parallèlement de la connaissance et de la condition humaines. La connaissance est un *analogon* de l'existence.

Nous n'allons pas trop nous étendre ici sur la condition humaine chez Pascal. Les quelques éléments que nous avons suggérés dans notre chapitre antérieur suffisent pour situer correctement à l'intérieur de l'anthropologie pascalienne des thèmes-clef, tels que la grandeur et la misère, l'orgueil et la vanité, la présomption et l'humilité, etc. Le noeud de cette « dialectique », si on tient absolument à donner cette étiquette au paradoxe pascalien tel que nous essayons de le décrire, se trouve certainement dans la christologie que Pascal élabore sous l'influence du milieu de Port-Royal. Une excellente mise en forme théologique de la problématique de cette dualité nous trouvons par exemple dans Laf. 192, L.G. 181 :

« *La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil.*

*La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.*

*La connaissance de J.C. fait le milieu parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère. »*

On peut voir ci-dessus, exprimée en termes de connaissance, ou autrement dit de conditionnement épistémique, l'anthropologie pascalienne. Nous pensons qu'il n'est pas hors de propos d'associer l'orgueil à l'attitude dogmatique et la misère à l'attitude sceptique, compte tenu du fait que Pascal le fait lui-même <sup>315</sup>. Il y aurait ainsi une corrélation de toutes

---

<sup>314</sup> Laf. 199, L.G. 185.

<sup>315</sup> « *Car s'ils connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignorent la corruption, de sorte qu'ils évitaient bien la paresse, mais ils se perdaient dans la superbe, et s'ils reconnaissaient l'infirmité de la nature, ils en ignorent la dignité, de sorte qu'ils pouvaient bien éviter la vanité, mais c'était en se précipitant dans le désespoir. De là viennent les diverses sectes des stoïques et des épicuriens, des dogmatistes et des académiciens, etc.* » (Laf. 208, L.G. 194)

les oppositions pascaliennes avec ce paradigme qu'est le concept théologique de Jésus-Christ.

Une expression théologique ultime du fonctionnement de ce paradigme apparaît dans Laf. 241, L.G. 226 :

« *Source des contrariétés. Un Dieu humilié et jusqu'à la mort de la croix. 2 natures en J.C. Deux avènements. 2 états de la nature de l'homme. Un messie triomphant de la mort par sa mort.* »

Pascal y évoque la « *source des contrariétés* ». Le début du fragment cite l'Épître aux Philippiens, II, 8 : « *Il s'est rabaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix.* » (nous citons la *Bible de Port-Royal*). On peut conclure que Pascal ramène la source des contrariétés à ce que la théologie appelle la kénose divine, avec tout ce qu'elle implique dans la personne du Christ : les deux natures, humaine et divine, les deux avènements, dont le premier, humble, « *l'avènement ignominieux et pauvre du Messie* »<sup>316</sup>, le second apocalyptique ; « *le premier devait être caché, le second devait être éclatant* »<sup>317</sup>, car chacun joue un rôle différent dans la direction spirituelle de l'homme : « *il y aurait deux avènements, l'un de misère pour abaisser l'homme superbe, l'autre de gloire pour élever l'homme humilié* »<sup>318</sup>. A cette kénose, que l'on peut voir comme un dédoublement de nature, correspond donc dans l'homme une condition dédoublée, une anthropologie en porte-à-faux, se rapportant sans cesse, comme à un principe explicatif, au péché originel. Enfin la dernière phrase du fragment fait allusion au grand mystère de la Résurrection et, partant, par la même analogie qui commande tout le fragment, à celui de la Rédemption. Les deux natures de Jésus-Christ, ainsi que les deux états de l'homme y sont intégrés à l'intérieur d'un même paradigme, qui de ce fait même, comble la séparation provisoire.

L'analogon de cette situation de l'homme dans le monde est donc un modèle de la vérité empreint de la même dualité. Regardons le fragment Laf. 905, L.G. 707 :

« *Pyrrhonisme.*

---

<sup>316</sup> Laf. 502, L.G. 456.

<sup>317</sup> Laf. 261, L.G. 244.

<sup>318</sup> Laf. 260, L.G. 243.

*Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie. La vérité essentielle n'est point ainsi, elle est toute pure et toute vraie. Ce mélange la détruit et l'anéantit. Rien n'est purement vrai et ainsi rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai. On dira qu'il est vrai que l'homicide est mauvais : oui, car nous connaissons bien le mal et le faux. Mais que dira-t-on qui soit bon ? La chasteté ? Je dis que non, car le monde finirait. Le mariage ? Non, la continence vaut mieux. De ne point tuer ? Non, car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? Non, car cela détruit la nature. Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux. ».*

« *Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie* ». Pascal esquisse dans ce fragment une théorie de la vérité, que nous allons essayer de retrouver dans d'autres fragments. On voit la portée de la phrase. « *Chaque chose...* ». Il s'agit de réfléchir sur la consistance de l'affirmation en général, quel que soit l'objet sur lequel elle puisse porter. « *La vérité essentielle n'est point ainsi, elle est toute pure et toute vraie.* » Le discours change de registre, procédé fréquent chez Pascal. Le fragment mêle ainsi deux plans différents, le plan des idées pures, de la réalité platonicienne, si on veut, et celui du monde concret où se meuvent les hommes. Vient à l'esprit l'apparition de la méthode idéale dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, évoquée pour être aussitôt abandonnée, mais qui, avons-nous vu dans notre *chapitre VI*, avait un rôle bien précis dans l'économie de l'opuscule, à savoir celui de permettre l'idée des mots primitifs et la constitution de l'ordre géométrique. L'évocation de la vérité essentielle a peut-être ici la même fonction, celle de poser le cadre, négatif, dont on peut s'autoriser pour montrer une voie positive.

Qu'il y ait une vérité essentielle, cela signifie qu'il y a des affirmations vraies, et que, théoriquement, c'est-à-dire dans le monde des idées, le paradoxe dogmatique est possible. Mais ici, « *chaque chose est vraie en partie, fausse en partie* ». Qu'en est-il alors de la vérité ? « *Ce mélange la détruit et l'anéantit.* » Troisième moment du fragment, dramatique car marquant un retournement totalement négatif. Suit une explication de cette affirmation. « *Rien n'est purement vrai et ainsi rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai.* » C'est la mise en rapport des deux plans,

que nous avons rencontrée également dans les *Réflexions*... <sup>319</sup>. Dans le monde de la vie pratique, et on verra dans la suite du fragment qu'il s'agit plus particulièrement de la vie morale, le vrai qu'indiquent les lois morales n'est pas la vérité essentielle, supposée gouverner le monde des idées. Ainsi, on peut dire que « *rien n'est vrai* », si on prend l'adjectif dans son sens fort.

Une fois arrivés ici, un éclaircissement s'impose. Nous avons vu que, parlant du monde des essences, Pascal acceptait bien qu'il y a une vérité, ou autrement dit, que le paradoxe dogmatique est légitime. D'autre part, la proposition « *rien n'est vrai* » est une proposition sui-falsificatrice, de classe 2 (un paradoxe au sens logique) <sup>320</sup>. Dire « *rien n'est vrai* » implique mettre en cause sa propre maxime. Mais Pascal joue ici sur deux plans, comme nous l'avons vu. « *Rien n'est purement vrai et donc rien n'est vrai... en l'entendant du pur vrai* », ajoute-t-il. Rien n'est donc vrai, en l'entendant selon le sens de la vérité pure, et ainsi la phrase n'est plus sui-falsificatrice, puisqu'elle se situe au niveau de cette vérité-là, énonçant une appréciation au sujet de la vie morale, en utilisant une évaluation provenant du monde des idées. Ainsi le quantificateur *rien* ne saurait porter sur la phrase même.

« *On dira qu'il est vrai que l'homicide est mauvais : oui, car nous connaissons bien le mal et le faux.* » Le parallèle avec les *Réflexions sur la géométrie en général* continue : il y a ici la même théorie de la connaissance naturelle du faux que Pascal développait là, en introduisant le principe du tiers exclu, à la faveur de la démonstration par l'absurde <sup>321</sup>. Remarquons au passage l'identification toute platonicienne du vrai et du

---

<sup>319</sup> « *Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible... etc.* », édition citée, p. 395.

<sup>320</sup> Cf. notre *Introduction* (sous 0.6).

<sup>321</sup> « *C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de la vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. Et c'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne la pas nier à cette marque, mais en examiner le contraire ; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est.* », éd. citée, p. 404.

bien <sup>322</sup>. Ainsi on peut effectivement dire ce que c'est que le mal. « *Mais que dira-t-on qui soit bon ? La chasteté ? Je dis que non, car le monde finirait. Le mariage ? Non, la continence vaut mieux. De ne point tuer ? Non, car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? Non, car cela détruit la nature.* » Les exemples sont construits par paires d'opposés et concernent la vie en société selon les lois morales. « *Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux.* » De l'idée que l'application générale d'une maxime n'est pas bonne, Pascal conclut à l'existence du mal et du faux dans toute recommandation de la morale.

On tenait depuis longtemps que la vertu était un milieu. Aristote l'avait posé explicitement dans l'*Éthique à Nicomaque* : « *...la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent* » <sup>323</sup>. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la distinction qu'établit le Stagiritique entre la sagesse théorique et la sagesse pratique. Mais nous remarquerons tout de même que la suite du chapitre de l'*Éthique* parle de certaines actions où il n'y a pas de médiété. Ce sont là des actions nuisibles se rapportant au même objet que des actions vertueuses, mais qui sont déjà un excès ou un défaut et donc ne sauraient avoir de juste milieu. « *Pour certaines d'entre elles leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, l'envie, et, dans le domaine des actions,*

---

<sup>322</sup> Cette réminiscence platonicienne est naturellement entée sur une théologie augustinienne, qui met en rapport les pouvoirs de l'homme et le péché originel, ainsi que nous l'avons posé au début de ce chapitre pour toute la dialectique pascalienne. Cf. Laf. 131, L.G. 122 : « *Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. ...nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge. Incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus.* ». On peut bien expliquer, à la vue de ce fragment, que les différentes valeurs des carrés modaux fonctionnent toutes selon le même schéma, décrit dans notre chapitre antérieur, qu'il s'agisse de l'aléthique, du déontique ou de l'épistémique. Le problème de la vérité devient ainsi un exemple parmi d'autres pour traiter du paradoxe pascalien, quel que soit l'objet auquel il s'applique.

<sup>323</sup> II, 6, 1107 a 1, trad. J. Tricot.

*l'adultère, le vol, l'homicide...* » <sup>324</sup>. Cette précision rappelle étrangement le fragment de Pascal, d'une part par la théorie de la connaissance naturelle du mal, et d'autre part par l'exemple de l'homicide qui figure aux deux endroits. Si nous avons proposé ce rapprochement avec un texte célèbre d'Aristote, c'est pour montrer l'immense différence qui sépare les deux penseurs, à travers un endroit indiquant une préoccupation commune, sinon l'écho de la réflexion de l'un sur les thèmes de l'autre. De la considération des même faits, à savoir que : 1) le comportement vertueux est une médiété entre différentes maximes morales, et que 2) il y a des excès et des défauts dans les sentiments et dans les actions, qui ne donnent pas lieu à des médiétés de cette sorte et qui sont directement connaissables comme mauvaises, Aristote et Pascal tirent des conséquences radicalement différentes. Le premier se lance à édifier la science de l'*Éthique*, moyennant la notion de sagesse pratique, qui est la disposition d'un homme compétent à choisir entre les extrêmes ce qui est bon par rapport à lui <sup>325</sup>. Le second conclut, eu égard à l'approximation que semble appeler le concept de médiété relative au sujet, à l'inexistence d'une vérité essentielle dans la morale.

Ceci revient à dire que le paradoxe dogmatique n'est pas à sa place dans le discours moral non plus. L'éthique devient de ce fait, pour Pascal, au même titre que le domaine de la sagesse théorique, le lieu du discours paradoxal sceptique. L'idée même de certitude est mise en cause. « *Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie...* » On ne saurait poser telle ou telle maxime morale, car « *notre vrai* » n'est vrai qu'en partie. De nouveau la phrase échappe à la sui-falsification, grâce à la distinction des deux plans. Pascal se place à un point privilégié de la connaissance humaine. Mais si on se plaçait au ras de cette connaissance, que faudrait-il dire ? Sans doute un discours du type : *il faut tuer et il ne faut pas tuer, il faut se marier et il ne faut pas se marier*. De quelle vérité est vraie chacune de ces affirmations ? On le voit, d'une vérité toute humaine, c'est-à-dire *mêlée de faux*. Mais au point de vue de la *vérité essentielle*, qu'en est-il ? Pascal nous l'a dit : « *rien n'est purement vrai et ainsi rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai* ». Il reste que les lois morales sont tout de même vraies, d'une vérité humaine, par analogie à l'ordre géométrique, qui n'était pas

---

324 II, 6, 1107 a 9.

325 II, 5-6.

l'ordre parfait, mais qui était tout de même « *le plus parfait entre les hommes* »<sup>326</sup>. C'est là le côté positif du fragment, qui n'est pas clairement indiqué, il est vrai, mais que l'on peut reconstruire légitimement, grâce à d'autres textes pascaliens. Ce vrai mêlé de faux, ce bien mêlé de mal, si on se rapporte à des concepts essentiels, ce sont du vrai et du bien dans le domaine de la pratique. Car sinon, on ne pourrait plus parler, guettés par un langage sui-falsificateur. Quelle est, cependant, la loi de correspondance des deux plans ? Elle est à chercher du côté du paradoxe sceptique : *il faut et tuer et ne pas tuer, et se marier et ne pas se marier*. Il s'agirait ainsi de restituer au mélange de vrai et de faux que représentent nos assertions habituelles la pureté d'une vérité essentielle, à travers le scandale d'un paradoxe qui ne l'est précisément que pour ce langage impur, incapable d'exprimer les choses telles qu'elles sont<sup>327</sup>.

Cependant, même si l'attitude dogmatique à l'intérieur de notre connaissance humaine est pour Pascal une présomption et un lieu du mal, le paradoxe dogmatique ne cesse pas pour autant de faire son apparition dans les *Pensées*. Ne serait-ce qu'à titre négatif, il est toujours là, constitutif de toute parole humaine, et, même s'il est relativisé par des poussées sceptiques, il demeure la seule manière de parler. Dire une chose, c'est, si l'on n'y prend pas garde, y croire ; en ce sens toute certitude de parole est dogmatique, parce qu'elle abolit d'autres certitudes. D'une certaine manière, dire, c'est croire à la vérité de ce que l'on dit. La sourdine ne vient qu'après-coup<sup>328</sup>, avec le travail générateur de doute de la raison critique. Avoir dit quelque chose devient alors s'être hasardé trop loin. Le dire ne se reconnaît plus dans le dit. Dorénavant, il ne faut plus dire avec autant de certitude ; il faut dire et en même temps ne pas dire.

Tous ces stades du discours pascalien, nous pensons pouvoir les surprendre grâce à une analyse de l'énonciation. Si on décide d'entendre

---

<sup>326</sup> *Réflexions sur la géométrie en général*, p. 395.

<sup>327</sup> On pourra consulter, pour la place de Pascal dans l'histoire des conceptions philosophiques sur le langage et sur la vérité, PARAIN 1942.

<sup>328</sup> On se rappelle l'objection de Descartes, dans sa *Correspondance*, consistant à nier « ...que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent [pas] aller à la croire, en sorte qu'ils n'étaient sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistaient-ils dans l'hérésie où ils étaient de douter de toutes choses, que par volonté et par doctrine. » (*Lettre à l'Hypéraspistes*, août 1641), cf. notre *Chapitre III*.

par énonciation « l'engagement d'une personne appelée énonciateur à l'égard de la phrase employée », selon un résumé des travaux d'Oswald Ducrot <sup>329</sup>, définition qui soulève certainement beaucoup de difficultés, du moins par rapport au stade actuel des travaux sur l'énonciation, mais qui en donne une image assez frappante, on se rend tout de suite compte que c'est bien l'énonciation qu'il faut interroger pour arriver à caractériser le discours pascalien, qui, nous l'avons vu dans notre chapitre antérieur, est écartelé entre le doute et la certitude.

## 9.2. Vers une description polyphonique

Dans ce qui suit, nous allons analyser un fragment des *Pensées* qui semble répondre à la définition du paradoxe sceptique que nous utilisons et essayer d'avancer dans la conception pascalienne sur le paradoxe en nous servant du modèle polyphonique décrit au chapitre V <sup>330</sup>.

« Raison des effets.

*Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance; les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne, mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure.*

*Ainsi se vont les opinions succédantes du pour au contre selon qu'on a de lumière. »* <sup>331</sup>

Pour amorcer l'analyse du fragment, on remarquera tout de suite que le texte se dénonce lui-même comme paradoxal, selon la définition que nous en avons donnée, puisqu'il présente deux opinions contraires au sujet de la même réalité (les sentiments à l'endroit des « personnes de

---

<sup>329</sup> ARMENGAUD 1990, p. 76.

<sup>330</sup> Dans ce sous-chapitre nous reprenons, en l'approfondissant, une analyse du fragment Laf. 90, L.G. 83, déjà publiée dans ALEXANDRESCU 1993.

<sup>331</sup> Laf. 90, L.G. 83.

*grande naissance* »), opinions en faveur desquelles il argumente successivement. Comme dans le texte de La Mothe Le Vayer, cité au *chapitre premier*, sur le paradoxe sceptique, l'argumentation se fait en citant différentes catégories de personnes, dont l'opinion est présentée comme point de vue. Ainsi, la première opinion citée est celles des gens du « *peuple* », qui « *honorent* » les grands de ce monde. La deuxième, qui fait le pendant paradoxal de la première, est mise au compte des « *demi-habiles* », personnes qui tout en reconnaissant l'argument qui pour le peuple l'emportait, ne se laissent pas convaincre de la supériorité des aristocrates et argumentent contre celle-ci, invoquant le caractère aléatoire de ce critère. Il est déjà significatif que l'opposition des deux points de vue se fait d'une manière très serrée, dans le sens où la deuxième catégorie reprend l'argument de la première pour le retourner comme un gant. Effectivement, le mépris de la deuxième catégorie de personnes vient précisément du fait, porté par les gens du « *peuple* » au crédit des aristocrates, que ceux-ci ont, sur les autres hommes, l'avantage de la naissance, car les « *demi-habiles* » voient dans cette naissance une supériorité sans mérite. Chez La Mothe Le Vayer, nous avons vu que les arguments présents de part et d'autre en faveur de et contre une thèse n'avaient aucun rapport les uns avec les autres.

Pascal continue d'argumenter, en convoquant une troisième catégorie de personnes, « *les habiles* », qui ont, à l'égard des aristocrates, la même attitude favorable que les gens du peuple, tout en se distanciant du point de vue de ceux-ci, ce que Pascal exprime par la formule célèbre : « *non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière* ». Ce n'est pas le moment ici de développer plus qu'il ne faut l'explication de ce fragment. Nous nous contentons de signaler qu'il fait partie d'une série de réflexions sur l'ordre établi et l'usage de la force dans la société, qui est significatif de tout un côté de la pensée traditionaliste de Pascal. Compte tenu de ces faits, on peut suppléer la brièveté de notre texte, en cherchant dans cette « *pensée de derrière* » des raisons qui puissent amener à justifier les privilèges de l'aristocratie : garantie de la stabilité sociale, moyen d'éviter la guerre civile <sup>332</sup>, etc. Cette troisième catégorie de personnes, « *les habiles* », acceptent donc et l'argument de la première

---

332 « *Le plus grand des maux* », Laf 94, L.G. 87.

(l'avantage de la naissance) et celui de la deuxième (caractère aléatoire de cet avantage), mais, moyennant un argument propre (seul un critère aléatoire mais reçu de tous temps peut hiérarchiser la vie sociale), soutiennent le privilège social des aristocrates.

L'argumentation, jusqu'ici, est parallèle avec un certain nombre d'autres fragments pascaliens, dont un analysé par O. Ducrot<sup>333</sup>. Cependant, dans le fragment que nous étudions, nous avons droit à deux catégories supplémentaires. La quatrième catégorie, celle des « *dévots* », se range, pour ce qui est de l'attitude à l'égard des « *grands de ce monde* », du côté des « *demi-habiles* », « *car ils en jugent*, nous dit le texte, *par une nouvelle lumière que la piété leur donne* », cette lumière étant très certainement l'opinion chrétienne de l'égalité de tous les hommes devant Dieu et de l'inanité de la vie terrestre au regard de la vie éternelle. Ce quatrième point de vue accepte donc le rôle équilibrant de l'aristocratie dans la société, mais, ravalant l'importance de la vie terrestre, il dénie la pertinence des distinctions qui y sont faites. Enfin, une cinquième catégorie de personnes, « *les chrétiens parfaits* », se rangent du côté du « *peuple* » et des « *habiles* » au nom d'« *une autre lumière supérieure* ». Parcourant les textes pascaliens, on retrouve la considération à laquelle cette « *autre lumière* » fait allusion. La source se trouve dans *L'Épître de saint Jacques*<sup>334</sup>, où le chef des chrétiens de Jérusalem plaide contre la discrimination des pauvres par les gens d'église. Mais l'interprétation qu'en donne le XVII<sup>e</sup> siècle français est à l'opposé. Pascal y fait allusion en écrivant : « *Ainsi saint Thomas explique le lieu de saint Jacques sur la préférence des riches, que s'ils ne le font dans la vue de Dieu ils sortent de l'ordre de la Religion* »<sup>335</sup>. Il fallait effectivement une grande autorité

---

333 Voir ci-dessous, note 332.

334 II, 1-9.

335 Laf. 14, L.G. 12. Une note de Michel Le Guern dans son édition des *Pensées* propose de rapprocher le texte de Pascal d'un passage du *Commentaire sur l'épître de saint Jacques*, faussement attribué à l'époque à saint Thomas d'Aquin, mais dû en réalité à Nicolas de Gorran. Le passage en question est commenté par *La logique de Port-Royal* (chap. X) : « *Saint Thomas croit que c'est ce regard d'estime et d'admiration pour les riches qui est condamné sévèrement par l'apôtre saint Jacques, lorsqu'il défend de donner un siège plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les assemblées ecclésiastiques; car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une défense de rendre certains devoirs extérieurs plutôt aux riches qu'aux pauvres, puisque*

pour renverser la tradition chrétienne documentée dans tout le Nouveau Testament et qui part notamment des paroles de Jésus consignées dans les trois Synoptiques sur les chances de salut du riche <sup>336</sup>. Ce cinquième point de vue assume donc les arguments précédents et notamment le quatrième selon lequel les distinctions sociales sur terre sont de peu d'importance, mais leur oppose la vue selon laquelle la religion ne trouble pas l'organisation sociale du monde et que l'ordre de ce monde doit rester ce qu'il est.

On voit d'après cette description que le fragment de Pascal relève effectivement du paradoxe sceptique tel que nous l'avons défini. Il y a plaider en faveur de deux thèses incompatibles : honorer et ne pas honorer les aristocrates. Si l'on examine pourtant la marche de l'argumentation, comme nous avons essayé de le faire, on se rend compte que, à l'intérieur de chaque nouveau point de vue, le point de vue antérieur et contraire est pris en compte et battu en brèche par l'introduction d'un argument supplémentaire. Dans la terminologie de la théorie de la polyphonie, il faudrait dire que chaque nouvelle catégorie de personnes mentionnée pourrait être assimilée à un locuteur qui évoque l'énonciateur précédent mais s'y oppose. On aurait ainsi :

E<sub>1</sub> : *Les aristocrates sont supérieurs. Il faut les honorer.*

E<sub>2</sub> : *Cette supériorité existe; cependant elle n'est pas un mérite, mais un hasard. Il ne faut pas les honorer.*

E<sub>3</sub> : *Cette supériorité est effectivement aléatoire, mais seule une qualité évidente et reconnue socialement peut réunir le consensus général pour hiérarchiser la société. Il faut donc les honorer.*

---

*l'ordre du monde, que la religion ne trouble point, souffre ces préférences, et que les saints mêmes les ont pratiquées, il semble qu'on doive l'entendre de cette préférence intérieure qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, et les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des pauvres. » (apud L. G., tome 1, p. 251). THIROUIN 1991 refuse le rapprochement au Commentaire apocryphe et cherche des sources chez saint Thomas lui-même (p. 79-83). Quoiqu'il en soit, il demeure que pour Pascal c'est bien saint Thomas l'auteur de l'interprétation citée.*

<sup>336</sup>

*« Et Jésus dit à ses disciples : Oui je vous le dis, un riche entre difficilement dans le règne des cieux. Je vous le dis encore, il est plus facile à un chameau d'entrer par un trou d'aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le règne de Dieu » (Matthieu, XIX, 23-24, et avec des modifications mineures, Marc, X, 23-25, Luc, XVIII, 24-25).*

E<sub>4</sub> : *Il est vrai que cette supériorité (aléatoire mais évidente) a la capacité de hiérarchiser la société, cependant la hiérarchie ici-bas n'a aucune valeur au regard de la vie éternelle et, d'autre part, Jésus lui-même a dit que le salut des riches est presque impossible. Il faut donc ne pas honorer les aristocrates.*

E<sub>5</sub> : *Il est vrai que cette supériorité (ayant telle et telle fonction) n'a un rôle que dans la vie terrestre, mais la religion ne doit pas troubler l'organisation de ce monde, puisque mêmes les saints ont respecté les autorités laïques de leur temps. Il faut donc honorer les aristocrates.*

Il y aurait peut-être lieu à hésiter sur le statut à donner à ces énonciateurs <sup>337</sup>. Faut-il en faire des locuteurs fictifs qui prennent tour à tour la parole pour s'opposer les uns aux autres ? Ce serait reconnaître un ordre de dialogues sous-jacent aux fragments. Certaines indications du manuscrit des *Pensées* semblent le suggérer <sup>338</sup>. Ou bien tous ces efforts d'argumentation ne sont-ils mis qu'au service d'un locuteur unique, et, dans ce cas, faudrait-il essayer d'intégrer tous les énonciateurs dans les différentes strates de parole de ce locuteur L ? Le caractère dialogal serait ainsi résorbé au profit d'un dialogisme inhérent à la parole pascalienne <sup>339</sup>.

Afin de sauver la rationalité du discours, il est sûr qu'il faut postuler une hiérarchie des points de vue. Mais pour notre démarche il n'est pas indispensable de faire apparaître cette hiérarchie dans la description du fonctionnement même de l'argumentation, car nous la retrouverons comme un résultat du travail de réflexion de Pascal sur les conditions de possibilité de l'activité d'argumenter <sup>340</sup>. D'autre part et surtout, on doit se

---

<sup>337</sup> Pour ce qui est de la hiérarchie de ces points de vue, il est évident que toute tentative de classement entraîne un choix quant à l'interprétation de l'oeuvre pascalienne.

<sup>338</sup> Voir dans l'édition de Michel Le Guern, le fragment 2 (Laf. 2-4) : « *Ordre par dialogues* », et la note de l'éditeur, tome 1, p. 249.

<sup>339</sup> C'est le modèle qu'utilise Oswald Ducrot pour décrire en termes polyphoniques le fragment Laf. 95, L.G. 88, proche de celui-ci (DUCROT 1990, p. 166-168).

<sup>340</sup> Nous proposerons l'identification du locuteur à chaque énonciateur, pour rendre compte du caractère paradoxal sceptique du fragment : le dédoublement de chaque énonciateur, pour expliquer le fait qu'un énonciateur supérieur s'oppose à l'énonciateur placé immédiatement avant lui ; et la distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur, pour garantir les conditions générales d'une parole sceptique, ne

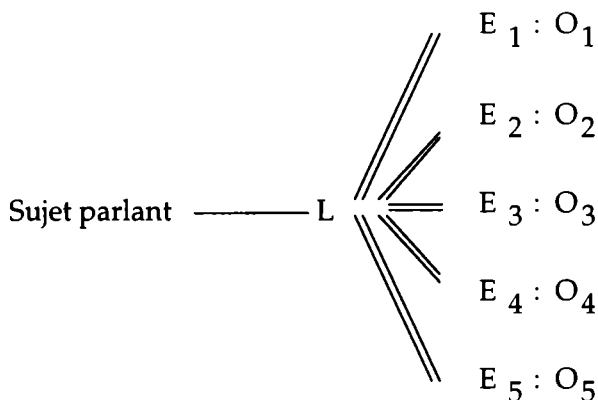
rendre compte qu'un tel choix implique la lecture du fragment en question avec le locuteur L identifié à E<sub>5</sub>, et donc rejetant les points de vue successifs de E<sub>1</sub> à E<sub>4</sub>. Ceci reviendrait à considérer que Pascal résout le paradoxe qu'il construit, au niveau même de l'argumentation, avec un E<sub>5</sub> omniscient et seul vrai, qui donnerait tort à tous les autres. Outre le fait qu'une telle décision enlèverait tout crédit à l'argumentation, si simple soit-elle, des premiers énonciateurs (on voit mal pourquoi l'argumentation de E<sub>1</sub>, par exemple, ou de E<sub>2</sub>, pourtant assez convaincante, ne pourrait subsister à côté des autres), elle obligerait aussi à penser que Pascal réfute la position des sceptiques sans finalement relever leur défi, par l'élaboration d'une position dogmatique omnisciente dans laquelle il se retrancherait pour condamner tout relativisme. Même si certains fragments des *Pensées* semblent aller dans cette direction (notamment pour ce que nous croyons être le signe, chez Pascal, de la croyance à un certain réalisme), nous sommes d'avis que cet optimisme épistémologique n'intervient pas directement dans l'argumentation et n'apporte pas une solution, dans l'immédiat, aux paradoxes que le langage nous oblige à vivre.

Une chose néanmoins demeure sûre. Chaque énonciateur reprend à son compte l'argument invoqué par l'énonciateur précédent, tout en décidant de ne pas lui donner la même valeur argumentative. Aux yeux de E<sub>2</sub>, par exemple, le fait que la supériorité des aristocrates soit un simple hasard de naissance suffit pour l'autoriser à conclure contre eux. Ce *même fait* permet à E<sub>3</sub> d'argumenter en leur faveur. Le sens argumentatif des « faits » change « selon que l'on a de lumière », c'est-à-dire selon que l'on arrive à englober l'argument de l'énonciateur précédent dans une vue susceptible de le convertir dans le sens opposé.

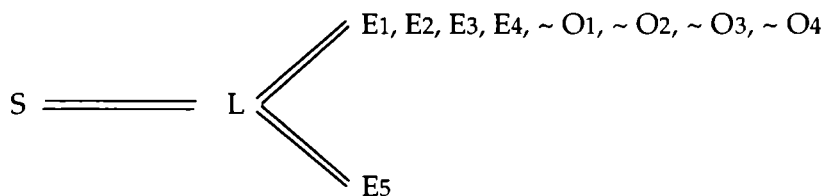
Grâce à notre modèle polyphonique, décrit au chapitre V, nous pouvons représenter l'argumentation des différentes voix du fragment de la manière suivante :

---

s'exposant pas à l'aporie du doute.



Nous proposons par conséquent une interprétation où le locuteur s'engage auprès des énonciateurs, mais où le sujet parlant se distancie du locuteur. C'est le cas, dans le premier modèle indiqué au *chapitre V*, du paradoxe sceptique fort placé sous une attitude sceptique. Cette interprétation ne rend pas encore compte, on le notera, de la gradation qu'opère le locuteur de l'énoncé, en passant d'une catégorie de personnes à l'autre, tout en amplifiant l'argumentation. Dans l'hypothèse où, afin d'expliquer ce mécanisme, on serait tenté d'interpréter ce fragment en subordonnant  $E_1, E_2, E_3, E_4$  à  $E_5$ , qui se verrait de la sorte, à lui seul, conférer le privilège d'avoir raison, le modèle indiqué ci-dessus ne pourrait plus convenir. On devrait écrire, au contraire :



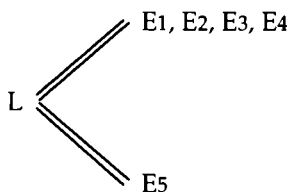
où, bien sûr, L s'engage auprès des énonciateurs <sup>341</sup>. On obtiendrait ainsi un paradoxe dogmatique fort, sous une attitude dogmatique. Par rapport à

<sup>341</sup> Une description plus fidèle à la théorie classique de la polyphonie serait du type :

la première description indiquée, la différence est de taille : d'une part, le rejet des quatre premières opinions et l'acceptation de la dernière, d'autre part, la solidarité du sujet parlant et du locuteur <sup>342</sup>. Nous avons expliqué pourquoi nous ne pouvons accepter cette description. Elle nous obligerait en effet à considérer que les premiers énonciateurs mis en scène sont un simple artifice pour mieux faire accepter la position décrite par le dernier. Or il n'y a pas de raison à dire que le locuteur leur donne tort.

Nous optons donc pour la première description. Nous expliquons ainsi la concurrence des différents énonciateurs par leur position égale par rapport au locuteur ; nous exprimons d'autre part leur légitimité respective aux yeux du locuteur par l'identification de celui-ci à chacun des cinq énonciateurs ; et, enfin, par la distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur qu'il figure dans le discours, nous exprimons l'attitude sceptique présidant à toute cette mise en scène d'énonciateurs par le sujet parlant, qui tout en s'identifiant à eux dans la projection discursive du locuteur, s'en distance en se distanciant de ce locuteur même.

Notre description s'est avérée pourtant incapable, jusqu'à présent, de rendre compte de la rationalité de cette gradation, résidant dans la hiérarchisation relative des points de vue les uns par rapport aux autres, gradation que l'on pouvait dans une certaine mesure interpréter en termes de paradoxe dogmatique. Ce problème est à résoudre au niveau des actes d'argumentation que présentent les énonciateurs à tour de rôle. Car la gradation qu'il s'agit d'expliquer repose principalement sur le fait que l'opinion respectivement de E<sub>2</sub>, E<sub>3</sub>, E<sub>4</sub>, E<sub>5</sub> reprend le contenu de l'opinion



où le locuteur « refuse » les quatre premiers énonciateurs, pour « s'identifier » au dernier. C'est le type de description qu'a donné O. Ducrot pour le fragment déjà signalé (Laf. 95, L.G. 88). Nous avons indiqué les raisons pour lesquelles nous avons préféré proposer un mode nouveau d'expression des rapports du locuteur et des énonciateurs.

<sup>342</sup> Appelée au demeurant plutôt par symétrie que par un test quelconque. Toutefois, pour les raisons de cette « harmonisation », voir ici-même, sous 5.4.

de l'énonciateur inférieur, en y ajoutant un « ingrédient » supplémentaire, pour la convertir au camp opposé, ce qui, si on y prête attention, peut facilement se représenter en termes de polyphonie. On remarquera ainsi que le passage d'une opinion à une opinion supérieure se fait sur le modèle d'une phrase en « mais ». Si on essaie d'identifier le type de « mais » dont il s'agit ici, en mettant à profit les travaux de Jean-Claude Anscombre et d'Oswald Ducrot <sup>343</sup>, on pourra dire que nous sommes en présence d'une structure du type « certes *p*, mais *q* », où les deux parties de la phrase sont à attribuer à deux énonciateurs différents et où le locuteur convient d'un accord sur la vérité de *p*, mais exclut toute prise en charge argumentative de *p*.

Ainsi semble-t-il incontournable de distinguer à l'intérieur de l'opinion placée sous la responsabilité de *E*<sub>2</sub>, par exemple, deux énonciateurs subordonnés à celui-ci, appelons-les *E*<sub>2</sub>' et *E*<sub>2</sub>". L'introduction de ce palier supplémentaire ne doit pas étonner, car, puisque le fragment de Pascal comprend explicitement du discours rapporté, il est naturel d'appliquer à ce discours les mêmes outils qu'au discours considéré communément comme monolithique. De la sorte, le texte de Pascal : « *le peuple honore les personnes de grande naissance ; les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard* », pourrait être réécrit de la manière suivante :

*E*<sub>1</sub> (le peuple) : *Les personnes de grande naissance sont, en vertu même de leur naissance qui les distingue, supérieures. Il faut les honorer.*

*E*<sub>2</sub> (les demi-habiles) : *Certes, les personnes de grande naissance sont, en vertu même de leur naissance qui les distingue, supérieures ; cependant cette naissance n'est pas un mérite, mais un hasard. Il faut les mépriser.*

Dans l'argument de *E*<sub>2</sub> on voudra donc bien voir un premier énonciateur *E*<sub>2</sub>', responsable de la première partie de l'opinion et qui n'est rien d'autre que la reprise, dans le discours de *E*<sub>2</sub> de la position de *E*<sub>1</sub>, reprise qui devient chez *E*<sub>2</sub> une concession, et un second énonciateur *E*<sub>2</sub>", responsable de la deuxième partie de la phrase, qui en modifie l'orientation argumentative. Si on regarde du côté des actes, on a, sous la responsabilité

---

<sup>343</sup> ANSCOMBRE, DUCROT 1983 et DUCROT 1984, p. 229-231.

de  $E_2$ , deux actes différents<sup>344</sup> : le premier est un acte de concession, exprimé sous la forme « certes  $p$  », où  $p$  est un point de vue par lequel  $E_2$  fait entendre  $E_2'$ , qui est censé être  $E_1$  (mais qui ne l'est qu'en tant que  $E_2$  veut bien le restituer comme tel), le second, qui se présente sous la forme « mais  $q$  », est un acte d'affirmation argumentative, c'est-à-dire l'affirmation d'un « fait » supplémentaire  $q$ , destiné à justifier la conclusion  $\neg r$  (en l'occurrence, le mépris des aristocrates).

Maintenant, si l'on continue d'analyser le fragment (on ne le fera plus que pour  $E_3$ , le reste fonctionnant de manière analogue), on pourra écrire :

$E_3$  : *Certes, le critère de la naissance est aléatoire, mais seule une qualité évidente et reconnue socialement peut réunir le consensus général pour hiérarchiser la société. Il faut donc honorer les aristocrates.*

Un mot seulement, pour décrire  $E_3'$ . Le segment  $p$ , de « certes  $p$ , mais  $q$  » est le segment  $q$  de l'énoncé placé sous la responsabilité de  $E_2$ . La différence ne survient qu'au niveau des actes, car si le caractère aléatoire de la naissance était invoqué par  $E_2$  comme un acte d'affirmation argumentative, il est invoqué par  $E_3$  comme un acte de concession. Autrement dit, la vérité du « fait » même est reconnue par les deux énonciateurs, mais seul  $E_2$  s'en autorise pour tirer la conclusion  $\neg r$ .

Grâce à l'introduction de cette subdivision supplémentaire, consistant à subordonner aux énonciateurs de premier niveau d'autres énonciateurs, nous arrivons à rendre compte de la gradation observée dans le fragment. Cette gradation provient du fait que chaque énonciateur (sauf le premier) met en scène dans la séquence dont il est responsable l'énon-

---

<sup>344</sup> On notera que chez Oswald Ducrot, il y a une évolution dans la description du concept d'énonciateur. Alors que dans DUCROT 1980, p. 7-56, il rend l'énonciateur responsable des actes illocutionnaires apparaissant dans la parole, dans DUCROT 1984, p. 215, il en restreint les capacités, le réduisant à un point de vue, évoqué par le locuteur, qui devient le véritable responsable des actes illocutionnaires. Ainsi l'énonciateur n'est plus lié à aucune parole, il représente seulement l'évocation d'un point de vue. Nous suivons également ce chemin-là, mais il faut remarquer que, même si on décide de ne pas mettre sur le compte de l'énonciateur la réalisation d'actes illocutionnaires, toutefois on ne saurait s'empêcher de constater que, dans la voix de cet énonciateur, il y a naturellement l'évocation d'actes, inhérents à la nature de la parole qui y est évoquée.

ciateur précédent en s'y opposant. D'autre part, elle est rendue possible par la multiplicité des discours rapportés (une marque linguistique de ce discours apparaît dans l'évocation de  $E_2$  : « *disant que* »). Enfin, cette gradation est relativisée par une prise en charge, par le locuteur, de tous les énonciateurs, malgré leurs oppositions, selon le modèle du paradoxe sceptique fort.

On voit, sur l'exemple que nous venons de présenter, que le modèle polyphonique, que nous appliquons à l'analyse des *Pensées*, a l'avantage, sur le modèle modal, de poser clairement la différence entre la vérité d'une proposition  $p$  et la décision d'exploiter argumentativement  $p$ . Ainsi, de  $p$ ,  $E_2$  tire  $\neg r$ , tandis que de ce même  $p$  (associé à un autre élément,  $q$ ),  $E_3$  tire  $r$ . Ceci a l'avantage de permettre l'intégration d'une perspective dogmatique à l'intérieur d'un paradoxe de type sceptique. Car les différents actes d'affirmation, d'argumentation, de négation, etc. se retrouvent attribués à des énonciateurs auxquels le locuteur et, à plus forte raison, le sujet parlant peut se rapprocher ou se distancier.

En utilisant ce modèle polyphonique, nous espérons pouvoir rendre compte de ce que nous croyons être le spécifique du paradoxe pascalien. Ainsi, pour revenir au fragment analysé, nous y voyons un projet d'étude des conditions sous lesquelles on peut être amené à tirer des conclusions contraires. Ce qui intéresse Pascal dans ce fragment n'est pas la conclusion qu'il faut ou qu'il ne faut pas honorer les aristocrates, mais plutôt les discours possibles qui justifient les deux conclusions. L'objet, problématique, mis à part — il faut bien jeter quelque chose en pâture aux mâchoires de la logique sceptique — ne demeurent plus que les discours au sujet de cet objet. Mais le fait que les discours successifs soient construits en alliant l'un à l'autre, successivement, des points de vue contraires montre bien qu'il ne s'agit plus de tenir un discours chaotique, qui ne sert qu'à montrer sa propre confusion, comme chez notre sceptique de service, La Mothe Le Vayer, et à autoriser l'ironie, l'*épokhé* et le conformisme moral, mais que Pascal y entreprend à la fois d'établir une hiérarchie des discours que l'on peut tenir à propos d'un objet et de mettre en évidence le principe méthodologique susceptible de permettre l'établissement de cette hiérarchie.

La critique de l'attitude dogmatique prend sa source dans un paradoxe, que nous avons appelé le paradoxe sceptique : il s'agit de tout

texte où l'auteur affirme, à propos d'un objet A, deux opinions incompatibles, O<sub>1</sub> et O<sub>2</sub>, qu'il justifie simultanément. Or la réponse de Pascal est, tout en condamnant l'objet A, dont on ne saurait effectivement dire si O<sub>1</sub> ou O<sub>2</sub>, montrer que tout ce qu'on peut utiliser de A, c'est un assemblage ordonné de discours, dont quelques-uns sont en faveur de O<sub>1</sub> et d'autres en faveur de O<sub>2</sub>. Le trajet parcouru par Pascal est donc celui qui mène d'une critique de la connaissance, au-delà de laquelle il ne subsiste plus rien, à une critique de l'argumentation qui pose le paradoxe dans la diversité hiérarchisée des points de vue dont A peut être l'objet. La tâche incombe désormais au penseur de tenter un classement et une hiérarchisation de ces points de vue, tout en postulant la réalité de l'existence de l'objet, au-delà du paradoxe de l'appréhension de A, à travers la multiplicité de points de vue exprimables.

### 9.3. Après tout, le paradoxe sceptique

*« Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. Il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas être trompé, et peut-être que cela vient de ce que naturellement l'homme ne peut tout voir, et de ce que naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies. »*<sup>345</sup>

Si, dans le fragment analysé précédemment, nous avons une structure complexe, comprenant du discours rapporté, le fragment que voici est d'un seul tenant. La vision d'ensemble sur la connaissance humaine n'est pas ici plus optimiste que là ; la fin nous montre Pascal se défiant des sens, non parce que ceux-ci nous livreraient une image fausse de la réalité, mais parce qu'ils nous dispensent trop d'images vraies qui ne concordent pas. On mesure la différence par rapport au scepticisme

---

<sup>345</sup> Laf. 701, L.G. 594.

classique, pour lequel les sens sont une source de tromperie : ici tout est vrai, mais tout est contradictoire. Or, conjointement avec cette théorie de la perception, Pascal développe une théorie de la connaissance et une psychologie allant de pair. Une théorie de la connaissance, car il affirme que le sujet, en s'appuyant sur la perception qui lui vient des sens, arrive à connaître véritablement un aspect de la chose qu'il envisage (« *elle est vraie ordinairement de ce côté-là...* »). De même que dans le fragment Laf. 905, L.G. 707, analysé plus haut, il y a du vrai dans les résultats de la faculté humaine de connaître. Seulement, comme ces résultats sont inévitablement partiels, le faux s'y glisse subrepticement. L'erreur est associée à la vérité, faute de pouvoir envisager tous les aspects de la chose en question. Or à cette théorie de la connaissance correspond également une psychologie. L'homme aimerait mieux se tromper par omission que se tromper en jugeant directement l'objet. Cela s'explique par le fait que « *naturellement l'homme ne peut tout voir* », qu'il est condamné à l'ignorance. Mais cette ignorance, et ici nous rejoignons la théorie de la connaissance, provient aussi bien d'une omission de connaissances que d'un trop de connaissances : selon la dialectique du fragment cité ci-dessus, tant de choses sont vraies, que rien n'est vrai.

La manière d'exprimer, dans le discours destiné à autrui, cette insuffisance de la vérité de  $p$ , telle qu'elle peut être formulée par l'homme, est pour Pascal, une expression du type « certes  $p$ , mais  $q$  ». Cette objection ainsi formulée, il l'appuie sur la théorie de la connaissance et la psychologie que nous avons indiquées. Or, avec cette structure, nous tombons sur l'analyse du fragment Laf. 90, L.G. 83, qui est effectivement construit, comme nous l'avons vu, de la sorte, pour ce qui est de la voix de tous les énonciateurs. De plus et pour confirmer la théorie, le fragment en question multiplie les formes « certes  $p$ , mais  $q$  », en changeant à plusieurs reprises de proposition selon la gradation que nous avons observée.

Dans « certes  $p$ , mais  $q$  » nous avons l'unité minimale du paradoxe sceptique, car le locuteur pose à la fois la vérité de  $p$  et la vérité de  $q$ . D'autre part, cette forme-là peut également abriter un paradoxe dogmatique, car elle peut générer une argumentation consistant à montrer la supériorité de  $q$  sur  $p$  et concluant sur la nécessité de prendre pour point de départ  $q$  et d'éliminer  $p$ . On peut exprimer cette élimination selon la

théorie polyphonique, en disant que le locuteur est d'accord sur la vérité de  $p$ , mais décide de ne point argumenter à partir de  $p$ . Néanmoins, si l'on multiplie les phrases de cette forme, en substituant d'abord  $q$  à  $p$  et  $r$  à  $q$ , puis  $r$  à  $q$  et  $s$  à  $r$ , et ainsi de suite, où  $p, r, \dots$  et  $q, s, \dots$  sont anti-orientés argumentativement, comme le fait Pascal pour le fragment Laf. 90, L.G. 83, déjà étudié, nous tombons sur une forme particulière de paradoxe que nous retrouvons souvent chez Pascal : c'est une structure de paradoxe dogmatique, qui, à force d'être récurrente, devient un paradoxe sceptique — le paradoxe sceptique revient en raison de la multiplication des points de vue anti-orientés, dont chacun est amené par un raisonnement « dogmatique », de sorte qu'il devient difficile d'annuler telle argumentation en faveur de telle autre.

Si Laf. 90, L.G. 83 donne une excellente application de cette théorie, la règle générale peut se déduire de Laf. 701, L.G. 594, comme nous venons de le montrer. Car, si on peut schématiser le précepte pascalien sous la forme générale « certes  $p$ , mais  $q$  », on ne manquera pas d'observer que l'expression a une forme récurrente. Le discours peut recommencer, « *quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe* ». Les rapprochements avec *De l'art de persuader*, analysé au chapitre VI, sont évidents ; une structure dogmatique engendre, à la faveur du changement des prémisses, un paradoxe sceptique. « Certes  $p$ , mais  $q$  » amène par la même théorie « certes  $q$ , mais  $r$  », et ainsi de suite, multipliant et les connaissances humaines (« avec utilité ») et les discours susceptibles d'être tenus à propos d'un objet quelconque. De cette façon, tout discours fera voir et la justesse d'une perception, et la fausseté d'une croyance antérieure.

La forme récurrente « certes  $p$ , mais  $q$  » suggère donc l'adoption d'une attitude sceptique en toile de fond, dont notre modèle du paradoxe pascalien rend compte explicitement par la mise à distance du locuteur et le traitement égal des divers énonciateurs. C'est ce que nous pourrions vérifier sur le fragment Laf. 691, L.G. 585 :

« *Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout les hommes avant Jésus-Christ ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien et devinaient sans raison et par hasard. Et même ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre.* »

"*Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis.*" ».

Le fragment ci-dessus suppose élaborée l'anthropologie pascalienne, telle qu'elle est exposée dans quelques fragments célèbres, et notamment dans les premières liasses classées. Il s'agit donc de lire ce fragment, en ayant en mémoire les considérations de Pascal sur la grandeur et la misère de l'homme. On a vu ci-dessus que le critère pour distinguer la grandeur et la misère de l'homme est, conformément à la doctrine augustinienne, la distinction des deux états de l'homme avant et après le péché originel. Pascal prendra souvent comme exemple cette dialectique de la misère et la grandeur, qui lui inspirera certains de ces fragments les plus célèbres. L'existence de ces qualités dans l'homme est un corrélat important de la christologie pascalienne, qui, avons-nous affirmé, offre le paradigme de toutes les contrariétés. Leur reconnaissance par l'homme joue un rôle dans la vie spirituelle de celui-ci et dans son chemin vers la conversion et vers le salut. Là se nouent les fils qu'avait dévidés l'*Entretien avec M. de Sacy*, et qu'avaient tressés les *Écrits sur la Grâce*, comme nous l'avons vu dans nos chapitres VII et VIII.

Mais ce que nous voulons étudier ici est le sens de la phrase « *le pyrrhonisme est le vrai* ». L'enchaînement argumentatif du fragment est du type  $S_1 \dots S_2$ , où le connecteur *car* marque le fait que  $S_2$  est donné comme argument pour  $S_1$ . La relation argumentative est enrichie par le connecteur *après tout*. Si on combine tous les éléments décrits, on verra qu'il faut arriver à expliquer pourquoi le segment du fragment commençant par *car* est un argument pour la conclusion formulée au début. Cet argument est relié en plus par le connecteur *après tout*, ce qui complique davantage les choses.

On notera qu'il existe des descriptions du connecteur *après tout* qui tentent de rendre compte de ses particularités <sup>346</sup>. Selon Diane Brockway, *après tout* ne peut introduire qu'un énoncé exprimant une proposition qui forme la prémisse d'une argumentation et non sa conclusion. Selon Eddy Roulet, le connecteur, dont la présence à l'intérieur de l'enchaînement n'est pas nécessaire pour en constituer la structure argumentative, marque premièrement un changement de perspective énonciative, un revirement de l'énonciation par rapport à un point de vue antérieur (qui peut être

---

<sup>346</sup> On utilisera ici BROCKWAY 1982, ROULET 1990.

implicite) et deuxièmement une difficulté d'accès au nouveau point de vue dans le contexte immédiat. Dans une première approximation, on pourrait lire le début du fragment ainsi : *Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout pendant l'Antiquité grecque (ce qui équivaut plus ou moins à l'époque d'avant J.C.) les hommes ne savaient rien sur leur condition, ni s'ils étaient grands ou petits.* Suivent deux énoncés reliés à ce début par *et* et par *et même*, qui, conformément aux études d'Oswald Ducrot sur les connecteurs, doivent être co-orientés argumentativement avec ce qui précède, c'est-à-dire avec l'argument introduit par *car* (*et même* doit introduire un énoncé argumentativement plus fort que ce qui précède). Ainsi, on pourrait lire : *Comme les hommes ne connaissaient pas leur condition, ceux qui ont dit l'un ou l'autre* (que l'homme est grand ou petit) *n'en savaient rien et devinaient sans raison et par hasard. Et même* (ce qui est plus grave) *ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre.* L'exclusion est donc, pour Pascal, un motif d'erreur plus important que l'ignorance. Dans cette lecture, « *le pyrrhonisme est le vrai* » est la conclusion justifiée par le développement ultérieur : en l'absence de la connaissance absolue des choses en Jésus-Christ, il vaut mieux adopter une position pyrrhonienne, qu'affirmer, par exclusion, une qualité ou une autre. Reste à expliquer le rôle de *après tout*. Si on accepte la description de Roulet, faisant intervenir un revirement de l'énonciation par rapport à un point de vue antérieur, éventuellement implicite, il faut se demander quel est ce point de vue. D'autre part, la seconde indication d'*après tout* est, selon Roulet, la difficulté d'accès du nouveau point de vue. Nous ne voyons pas d'autre solution pour ce fragment que de considérer que le revirement de l'énonciation est précisément la décision du locuteur de s'engager affirmativement auprès de l'énonciateur de la conclusion « *le pyrrhonisme est le vrai* ». Le point de vue abandonné serait donc celui consistant à ne pas prendre en charge cette proposition. Par ailleurs, la difficulté d'accès serait ici une insuffisance de l'argumentation<sup>347</sup>, une allusion à d'éventuelles raisons pour ne pas aboutir à une telle conclusion.

---

<sup>347</sup> ANSCOMBRE 1986, signalait que l'argument introduit par *après tout* est présenté comme insuffisant, mais que, et c'est là la dimension concessive du connecteur, le locuteur se présente comme décidé à conclure malgré certaines raisons de ne pas le faire.

Si on essaie d'exprimer, au moyen des outils théoriques que nous avons définis, la conclusion proposée, on pourra dire que ce qu'il y a de vrai, pour Pascal, dans le pyrrhonisme, c'est d'envisager la réalité sous des points de vue opposés, de parler en quelque sorte par paradoxes sceptiques. Il s'agirait ainsi de relativiser tout propos dogmatique en énonçant son contraire. Et, maintenant, pour faire allusion à l'insuffisance dont on a parlé, ou à la difficulté d'accès, pour utiliser les termes mêmes, légèrement imprécis, de Roulet, on dira que cette conduite (consistant à adopter une position sceptique) n'est valable qu'à titre provisoire, jusqu'à ce que l'homme ait accès à la vérité révélée. Généralisant le sens immédiat du fragment, on pourrait dire qu'il vaut non seulement pour l'humanité durant la période historique qui s'est écoulée jusqu'à la prédication du Christ, mais aussi, pour tout homme, jusqu'à ce qu'il ait atteint à la vérité spirituelle. Le sens du fragment, ainsi rendu, fait briller encore davantage le bas de l'échelle, l'erreur la plus grave (articulée à l'enchaînement par *et même*), consistant à exclure de la certitude une partie de la vérité. La connaissance, toute provisoire et imparfaite, dont nous sommes capables doit s'ingénier à ne rien exclure de ce qui pourrait être le vrai et, partant, elle doit prendre la forme, toute pyrrhonienne, de l'énonciation simultanée des contraires. *Après tout*, c'est bien cette structure qui satisfait Pascal le plus, sans doute parce qu'elle correspond au modèle de vérité développé dans tous ses textes, qu'il s'agisse d'anthropologie, de morale, de politique, modèle dont nous avons montré qu'il est fondé sur la doctrine de la grâce et sur la christologie.

## 9.4. Assomption du scepticisme et constitution d'une recherche

L'exclusion arbitraire d'une composante de la vérité est particulièrement bien exprimée par Pascal en ce qui concerne les vérités de la théologie. « *Tous errent d'autant plus dangereusement*, écrit-il dans Laf. 443, L.G. 413, *qu'ils suivent chacun une vérité ; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité.* » Les hérésies s'expliquent toutes ainsi. Dans le chapitre précédent nous en avons donné

des exemples. Ce fragment reprend Laf. 905, L.G. 707, analysé au début de ce chapitre. « *Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie.* » Nos vérités ne sont pas essentiellement vraies. Elles sont hérétiques. Voilà pourquoi nous ne pouvons pas nous dispenser d'en évoquer plusieurs à la fois<sup>348</sup>. Le paradoxe sceptique est toujours en toile de fond. Il exprime une certaine aspiration vers la vérité, la seule possible, mais il couvre à peine le mal. C'est ainsi qu'il faut, nous semble-t-il, interpréter Laf. 211, L.G. 197 :

« *On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice. Mais, dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce figmentum malum n'est que couvert. Il n'est pas ôté.* »

Puisque le paradoxe pascalien (qui est un paradoxe sceptique accompagné d'une hiérarchisation de points de vue possibles dans l'intervalle) est un outil pour parler du vrai essentiel depuis la condition de l'homme pécheur, il faut tenir que les lois que s'est données l'homme sont admirables. Elles expriment un ordre, qui, naturellement, est un ordre temporel, mais qui répond à l'exigence de hiérarchie proprement pascalienne. Néanmoins, comme dans Laf. 905, L.G. 707, analysé au début de ce chapitre, ces règles ne sauraient exprimer le vrai essentiel, puisque, l'argument de là vaut également ici, chacune d'elles produirait, appliquée systématiquement, de l'injustice. « *Summum jus, summa injuria* », écrit Pascal, citant Cicéron<sup>349</sup>. Le dialogisme de cette épigraphe saute aux yeux dans ce contexte. Nous ne voulons pas ici aborder le thème de l'organisation de la cité, car notre réflexion ne concerne pas spécialement la politique pascalienne<sup>350</sup>. Si nous faisons ici appel à ce domaine, ce n'est que pour y montrer l'application du paradoxe pascalien. « *Veri juris, nous n'en avons plus* »<sup>351</sup>. Le même constat, fait dans Laf. 905, L.G. 707, à propos de la morale, vaut ici pour la politique, légitimant l'organisation de la cité fondée sur la force. Ne nous abusons pas : cette légitimité vaut en tant que la force est susceptible de hiérarchiser la société, comme nous avons vu qu'une perspective dogmatique pouvait hiérarchiser

---

<sup>348</sup> LEDUC-FAYETTE 1995, tout en proposant une synthèse utile du thème de l'hérésie, le met en rapport avec la christologie pascalienne.

<sup>349</sup> Laf. 85, L.G. 78.

<sup>350</sup> Voir, à ce sujet, FERREYROLLES 1984.

<sup>351</sup> Laf. 86, L.G. 79.

l'argumentation, mais elle ne vaut pas en tant que vérité essentielle. Le « *veri juris* » n'est pas à notre disposition. L'essence cachée, nous voilà réduits à bricoler des simulacres. Or ces simulacres se valent, pourvu qu'ils fondent une hiérarchie, qui, renforcée par la tradition, puisse perdurer. En même temps, le simulacre de justice est précisément ce qu'il nous a été, à nous et à notre condition pécheresse, voué en partage ; c'est le pseudo-ordre qui nous fera désirer le vrai ordre. L'organisation politique reçoit ainsi un rôle dans la direction spirituelle de l'homme, de même que le vrai mêlé de faux est là pour nous indiquer le vrai essentiel.

Prenons comme base de notre discussion une réflexion du fragment Laf. 520, L.G. 468 :

*« J'ai passé longtemps de ma vie en croyant qu'il y avait une justice, et en cela je ne me trompais pas, car il y en a selon que Dieu nous l'a voulu révéler, mais je ne le prenais pas ainsi et c'est en quoi je me trompais, car je croyais que notre justice était essentiellement juste, et que j'avais de quoi la connaître et en juger, mais je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi, et puis des autres. J'ai vu tous les pays et hommes changeants; et ainsi après bien des changements de jugement touchant la véritable justice, j'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement, et je n'ai plus changé depuis. Et si je changeais, je confirmerais mon opinion. Le pyrrhonien Arcésilas qui redevient dogmatique. »*

Si on accepte l'interprétation exposée ci-dessus, on voudra bien voir dans la notion de « justice » la justice essentielle, le « *veri juris* »<sup>352</sup>, l'équivalent de la « *vérité essentielle* »<sup>353</sup>. Dire qu'« *il y en a selon que Dieu nous l'a voulu révéler* », c'est dire que la justice humaine est un substitut de la justice éternelle, mais un substitut laissé par Dieu, autrement dit résultat d'un décret et non pas du hasard. Mais ce décret n'est pas pour autant transparent. « *Je croyais que notre justice était essentiellement juste, et que j'avais de quoi la connaître et en juger* ». Voilà l'erreur. Il s'agit donc de ne pas confondre essence et simulacre, d'une part, et d'autre part, de ne pas croire à une correspondance des deux éléments : non seulement leur nature est différente, mais aucune bijection

---

352 Laf. 86, L.G. 79.

353 Laf. 905, L.G. 707.

n'est possible <sup>354</sup>. Une fois posé le caractère impénétrable de l'essence, toute confiance naïve dans la possibilité de connaître est à proscrire. La perception humaine des choses joue le rôle d'un écran entre notre vérité et la réalité. Même si le langage porte d'une certaine manière la marque de la réalité (il est certain que, pour Pascal, Dieu se communique dans le logos), à preuve que le mot même de justice peut être employé pour référer à une réalité essentielle (c'est là le côté platonicien de Pascal), la vérité que nous sommes capables de formuler ne la rejoint pas pour autant. Cette vérité, qui, selon la tentative fondatrice des *Réflexions sur la géométrie en général*, est censée être obtenue en appliquant aux mots un calcul de la raison, est relative à notre perception, qui, elle, s'est trouvée tant de fois en faute de jugement droit, qu'il ne nous est plus permis de croire qu'elle reflète la réalité. On ne peut donc plus maintenir l'idéal platonicien d'une transparence épistémologique, où les mots représenteraient les objets réels, et où on atteindrait les objets en les appelant par leurs noms. Il semble, de tout ce qui précède, que dans le mot il y a une communication de l'essence de la chose, communication qui, dans les *Réflexions*, prenait la forme d'une connaissance silencieuse de l'objet, d'une intuition, mais qu'il y a également d'autres éléments, étrangers à cette essence, qui perturbent tout calcul portant sur ce mot. Par suite, on ne peut pas invoquer le platonisme (ou réalisme) de Pascal, à ce niveau-là, du calcul rationnel, et l'homme est ainsi privé de tout recours au principe de correspondance du vrai et du réel.

Faut-il pour autant sombrer dans le scepticisme ? Le texte atteste la tentation d'un discours dominé par le paradoxe sceptique, tel qu'il avait été élaboré par la tradition antique et repris par les penseurs du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles français, comme technique de mise en évidence des conclusions contradictoires que l'on peut tirer de la réalité de chaque objet : « *je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi et puis des autres... j'ai vu tous les pays et hommes changeants* ». Mais Pascal ne s'en tient pas là. La première

---

<sup>354</sup> Le principe de correspondance du vrai et du réel est ainsi mis en cause. C'est là une attitude purement sceptique : « *le vrai tient alors dans la correspondance non entre l'énoncé portant sur l'idée et l'état des choses mais entre cet énoncé et l'état de l'impression... En aucun cas, la vérité n'entraîne l'existence de l'état de choses correspondant.* », VUILLEMIN 1984, p. 404.

preuve, c'est le fait qu'il peut écrire les mots « *je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit* », qui seraient absurdes s'ils venaient d'une perspective purement sceptique. Le scepticisme est dépassé, tout en étant assumé, par la formulation d'un domaine proprement pascalien. Il s'agit de la constitution d'une recherche autonome portant sur les discours susceptibles d'être tenus à propos des choses et sur les lois qui régissent leur diversité « *j'ai vu tous les pays et hommes changeants; et ainsi après bien de changements de jugement touchant la véritable justice, j'ai connu que notre nature n'est qu'un continuel changement* ». C'est bien ce changement qu'il faut étudier, car la justice dans l'intervalle reste tout de même la clef de la justice essentielle. « *En croyant qu'il y avait une justice, et en cela je ne me trompais pas, car il y en a selon que Dieu nous l'a voulu révéler* » : la réalité de l'objet est ainsi le premier postulat pascalien ; le second postulat, c'est que l'étude de la variabilité des points de vue à propos d'un objet est la seule façon de l'approcher.

Posant la diversité des discours, il admet qu'on y puisse, relativement aux mêmes faits, tirer des conclusions différentes, ce qui l'amène à théoriser le changement des points de vue : « *j'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement* ». Admettre que le langage est argumentatif, selon des points de vue divers, laisse la porte ouverte à tout changement de théorie : « *et si je changeais, je confirmerais mon opinion* ». Mais ce changement se fait en deçà de la réalité dont les mots ne sont que de faibles échos : il ne traduit finalement qu'un simple point de vue. L'allusion à Arcésilas, qui de Pyrrhonien devint dogmatique, doit être comprise de la manière suivante. Remarquer que l'opinion des hommes à propos de tout objet change sans cesse induit le pyrrhonisme ; c'est Arcésilas pyrrhonien. Mais poser que la tâche du penseur est d'étudier et de hiérarchiser ces opinions et que, d'autre part, cette étude est une manière d'approcher l'objet, voilà Arcésilas redevenu dogmatique.

Ce qui reste à examiner, à propos de ce fragment, c'est l'observation selon laquelle la fin de ce fragment constitue un paradoxe au sens logique du terme, question qui nous a été posée par Oswald Ducrot, au cours d'un entretien. Il faut voir si, puisque changer d'avis confirme la proposition *la nature humaine est changement*, maintenir son opinion ne l'infirmes pas. On voit bien le parallèle avec l'aporie du doute formulée contre les sceptiques : croire que rien n'est certain, suppose adopter une attitude

quant à la certitude de cette opinion; or la croire certaine suppose nier son contenu, du moins quant à son application à cette proposition même, et la croire incertaine revient à invalider ce contenu. Se tirer d'embarras en affirmant que le contenu de la proposition ne porte pas sur la proposition elle-même n'est pas possible, car Pascal semble l'accepter pour le changement d'avis. Il devrait, semble-t-il, l'accepter aussi pour le maintien de la proposition. Nous devons tout de même remarquer aussi que garder la même opinion au sujet de la nature humaine comme changement pendant toute sa vie n'est pas forcément contradictoire, en raison de la nature sémantique du mot changement, lié à la notion de temps, donc de durée indéterminée.

Mais la solution nous semble être ailleurs. Pascal a l'air de s'intéresser davantage et autrement que les sceptiques à la notion de changement. Les sceptiques affirmaient le changement pour mieux nier l'unité de l'objet. Mais dans leur position, c'était cette intransigeance qui était forte, à l'intérieur de leur démarche critique dirigée contre les stoïciens dogmatiques. L'objection qu'ils s'étaient attirée visait précisément cette assurance de tout mettre en doute. Pour Pascal, dans un horizon imbu de scepticisme, le moment fort de sa position était de pointer, à partir d'une variabilité générale, vers l'existence d'un objet consistant (en d'autres termes, de chercher à redevenir dogmatique). Mais, et c'est l'essentiel de notre propos, le propre de Pascal n'est pas de poser le concept de changement comme chose ultimement connaissable, comme proposition de la vérité essentielle, cas où le paradoxe logique le guetterait à juste titre, mais bien de proposer le changement comme objet d'étude de la vérité humaine, comme terrain de science, c'est-à-dire de classification et de hiérarchisation, et comme unique preuve, à travers la topique des contraires, d'un Un qui échappe au langage. Il nous semble donc que changer d'avis confirme effectivement la théorie, dans la mesure où l'adoption de tout point de vue argumentatif s'inscrit dans le divers du langage, et que conserver l'opinion du changement, c'est aussi adopter un point de vue particulier, dont le langage est porteur. Adopter un point de vue argumentatif quel qu'il soit, l'abandonner pour un autre ou y demeurer fidèle, revient finalement au même, pourvu que l'on ne croie pas que le point de vue en question soit la vérité essentielle, car tout point de vue n'en est précisément qu'un parmi d'autres. Ainsi, selon le critère du scepticisme

exposé dans notre introduction, Pascal se rangerait du côté des sceptiques, car il est décidé à ne pas énoncer dogmatiquement la maxime du changement. Notre description du paradoxe pascalien a bien mis en évidence le fait que le sujet parlant ne prend pas en charge la position du locuteur. Le dogmatisme du premier ne se répercute pas dans le langage, ou du moins pas jusqu'à s'identifier avec l'un des points de vue énoncés par le locuteur. Il n'infléchit la position sceptique qu'en en hiérarchisant les paradoxes, et en pointant, à partir des invariants obtenus, vers la réalité essentielle.

Le programme est ainsi tracé : il s'agit de réfléchir sur le donné immédiat et d'en tenter la classification. Le but de Pascal sera de partir, à chaque fois, du divers, mais, la théologie lui venant en aide, de le mettre en forme au moyen de catégories théologiques. Nous avons montré à quel point la christologie joue le rôle de paradigme pour rendre compte de la dialectique de nos perceptions. Pascal trouve donc dans ces catégories le corrélat nécessaire de son réalisme. Le donné est ainsi effectivement contradictoire, comme prise de conscience de nos perceptions, mais il est désormais possible de l'ordonner selon des critères et des lois qui sont à même d'indiquer une hiérarchie réelle.

## Conclusions

Persuadé que la pensée française du XVII<sup>e</sup> siècle s'articule autour du défi lancé deux mille ans auparavant par la philosophie sceptique et mûri durant les siècles de la Renaissance, nous avons commencé notre travail par évoquer l'héritage sceptique depuis les textes transmis par l'Antiquité jusqu'aux *Essais* de Montaigne. Néanmoins, plutôt que de décrire la survivance de la philosophie pyrrhonienne à travers les grands textes de la Renaissance, au gré des nouveaux genres littéraires et philosophiques<sup>355</sup>, ou de suivre la transmission des thèmes montaigniens à l'intérieur des textes de Pascal<sup>356</sup>, il nous a semblé urgent de dégager ce que l'on pourrait appeler une unité minimale du discours sceptique. Nous nous sommes trouvé, de ce fait, devant l'obligation de réfléchir sur la valeur particulière que les sceptiques attribuent aux propositions du langage naturel ainsi que sur d'autres catégories que l'on peut considérer comme des passages obligés dans le parcours sceptique.

Au fil de notre exposé, il est apparu que l'unité minimale que nous recherchions n'était autre que le « *paradoxe sceptique* », c'est-à-dire l'évocation d'opinions contraires à propos de tout objet. Tout en suivant la piste de l'application systématique de ce procédé au divers dont le penseur est supposé rendre compte, nous avons souligné les entorses à la logique classique aristotélicienne que cette application suppose, notamment pour ce qui est du principe de non-contradiction et de sa forme dérivée, le principe du tiers exclu. Il en résulte que, si l'on veut proposer un modèle d'unité minimale du discours sceptique valide à l'intérieur de la logique classique, il est nécessaire de spécifier les conditions d'emploi des affirmations sceptiques ; c'est bien ce que nous avons proposé à travers les notions d'« *énonciation sceptique* » ou d'« *énonciation distanciée* » ou

---

<sup>355</sup> Tâche que d'autres chercheurs on déjà menée à bien. Voir notamment COLIE 1966, POPKIN 1979.

<sup>356</sup> Voir, entre autres, BRUNSCHVICG 1944, BOASE 1935.

bien par la paraphrase de ce type d'énonciation par des prédicats épistémiques tels que INCERTAIN, PROBABLE.

Ayant pris appui sur cette décision, il est devenu possible de rendre compte des particularités de la maxime générale sceptique « *Tout est incertain* », qui fait basculer tout discours, selon qu'elle est énoncée sceptiquement ou dogmatiquement, soit dans le « *scepticisme le plus élevé* » (Hegel), soit dans l'aporie du doute, qui est l'impasse ou les dogmatiques ont toujours essayé d'engager leurs adversaires. Pour sauver la maxime de l'aporie du doute, l'on doit faire un certain nombre de choix quant à la nature du langage, que nous avons explicités à travers une présentation du problème tel qu'il est illustré par Montaigne (*chapitre II*). Dans cette présentation, on pourra vérifier que la maxime en question joue bien le rôle de charnière entre le scepticisme et le dogmatisme.

L'énonciation dogmatique, il nous a semblé légitime de la dériver d'un autre type d'unité de discours, que nous avons appelé « *paradoxe dogmatique* », consistant à mettre en cause une opinion commune et à proposer une opinion nouvelle. Nous en sommes arrivé ainsi à déplacer les rapports entre scepticisme et dogmatisme à l'intérieur des observables discursifs. Nous avons illustré la mise en oeuvre du paradoxe sceptique par un texte de La Mothe Le Vayer (*chapitre premier*) et celle du paradoxe dogmatique par un fragment des *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes (*chapitre IV*).

Fort de ces exemples, nous avons consacré notre *chapitre V* à une réflexion théorique sur les deux paradoxes. Il apparaît maintenant que l'on peut supposer derrière chacun des deux types de paradoxe une conception beaucoup plus générale, que nous avons appelée « *attitude* » et dont est justiciable la production d'unités paradoxales. Moyennant l'introduction d'une « *intention* » (sceptique ou dogmatique), solidaire avec l'*attitude*, il est possible de diviser encore davantage le champ des paradoxes, selon qu'ils sont prononcés sous une énonciation dogmatique ou sceptique et selon la nature de l'intention qui se trouve à l'origine de leur production. De la sorte, on diversifie la typologie jusqu'à 8 classes différentes, dont une est contradictoire (elle engendre l'aporie du doute) et une autre permet d'expliquer des emplois « *non sérieux* », tels que le mensonge, l'ironie ou la fiction.

Cette typologie une fois dressée, nous nous sommes attaché à la convertir sous une perspective modale, moyennant les paraphrases épistémiques déjà signalées. Il convient d'adopter cette paraphrase épistémique, en raison des difficultés de repérage, dans les textes, d'une paraphrase aléthique, mais il va de soi que pour la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle l'équivalence de l'épistémique et de l'aléthique ne faisait pas problème. De même, on est en droit de construire également une paraphrase déontique, dont dépendrait un quatrième carré de valeurs modales, centré sur la possibilité subjective d'agir.

Si la perspective modale n'ajoute et n'enlève rien à la typologie des paradoxes (le but de son élaboration est d'ordre pratique, puisqu'elle rendra plus commode l'interprétation de certains textes pascaliens), nous tirons en revanche, pour l'étude des paradoxes, un profit théorique des acquis de la théorie de l'énonciation d'Oswald Ducrot. Afin d'intégrer ces résultats à une analyse du discours, alors qu'ils ont été obtenus à partir d'une analyse de l'énoncé, nous proposons quelques légères modifications de la perspective polyphonique, et notamment nous introduisons la distinction centrale des énonciations engagées et des énonciations distanciées. En acceptant ce changement, la question prioritaire, désormais, n'est plus de savoir si le locuteur s'identifie à un certain énonciateur ou le refuse, mais elle sera de savoir si le locuteur prend en charge le point de vue de cet énonciateur (ce qu'il peut faire en l'acceptant ou en le refusant) ou bien s'il l'évoque sans s'y impliquer. Ce choix permet d'introduire à l'intérieur de la théorie de la polyphonie un moyen de rendre compte de l'emploi sceptique du langage. Un autre moyen sera fourni par le « *droit* » reconnu au locuteur (image du sujet parlant dans le discours) de prendre en charge (affirmativement) plusieurs points de vue incompatibles à la fois (à l'intérieur du paradoxe sceptique fort) ; la rationalité du sujet parlant sera sauvée en posant une distanciation du sujet parlant par rapport au locuteur sous les traits duquel il se donne à voir dans le discours. De cette façon, formuler des paradoxes serait se placer, sur une échelle reliant une forme pure de réalisation de l'attitude dogmatique (le paradoxe dogmatique fort) et une forme pure de réalisation de l'attitude sceptique (le paradoxe sceptique faible), à une place bien déterminée, convoquant une stratégie discursive spécifique.

Mais, au-delà des retombées relatives à l'analyse de discours, il s'agit de voir que cette échelle unit, à travers un certain nombre de degrés intermédiaires, deux modes fondamentaux de mise en cause de la parole, où la tension surgit entre les *contenus* des deux opinions concurrentes, l'un par une attaque directe de l'opinion commune, et l'autre par le maintien volontaire des deux opinions incompatibles. Simplement, alors que pour le premier mode la tension se résorbe grâce aux niveaux différents d'énonciation sur lesquels se retrouvent les deux contenus en présence, pour le second mode la tension n'est pas levée et, de ce fait, elle se communique, à la faveur des principes qui fondent l'utilisation dogmatique de la parole, aux instances de la raison. En réalité, les deux modes sollicitent à la fois le plan de l'énoncé et celui de l'énonciation, mais à titre différent. Si on décide de voir dans le premier mode un paradoxe de l'énonciation, eu égard au fait que c'est l'asymétrie des niveaux d'énonciation qui l'engendre, cela ne peut se faire qu'en supposant une incompatibilité des énoncés, et si le second mode peut être présenté comme un paradoxe de l'énoncé, compte tenu de la même incompatibilité entre énoncés, c'est précisément en raison de l'équivalence des niveaux d'énonciation.

\*

\* \*

Très attentif au rôle heuristique du paradoxe sceptique, Pascal en a fait l'instrument principal dans la recherche du vrai. Car, pour lui, le paradoxe sceptique possède au moins deux qualités. Premièrement, il permet à plusieurs points de vue à propos d'un même objet de s'exprimer au même titre à l'intérieur de la parole d'un même sujet parlant, ce qui garantit une certaine « démocratie » des points de vue, assez visible dans l'oeuvre pascalienne. Cette égalité des points de vue n'était sans doute pas sans rappeler à l'auteur de l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* l'égalité des créatures devant Dieu et la nécessité d'un médiateur entre ces créatures. Mais, pour continuer cette comparaison chrétienne, les contrariétés qui se font ainsi jour dans la parole humaine ont également le rôle de mettre en évidence la distance qui la sépare de la vérité. « *La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la*

*charité, car elle est surnaturelle.* »<sup>357</sup> Le second avantage du paradoxe sceptique est donc de jeter un défi à la raison humaine, que celle-ci n'est pas capable de relever. Par la relativisation conséquente du paradoxe dogmatique, Pascal se place dans une tradition de pensée qui remonte jusqu'à la théologie orientale apophasique, par le biais de la mystique rhénane. Cette ascendance s'établit grâce à l'assomption du scepticisme, auquel Pascal s'est initié chez Montaigne, peut-être bien chez Gassendi, et de manière négative chez Descartes. La grande leçon des sceptiques est sans doute, pour Pascal, une certaine attitude devant les prétentions de l'homme d'atteindre le vrai, attitude qui consiste avant tout dans une méfiance à l'égard de la capacité de la parole d'exprimer la vérité. Il ne s'agit plus ici d'une stratégie privilégiée ou d'un simple instrument apologétique. La contradiction de la parole est vécue par Pascal à son plus haut degré, et le caractère dramatique des *Pensées* résulte entre autres de cette tension entre le besoin de certitude et la méfiance par rapport au langage. Cette réflexion engage, comme nous l'avons fait remarquer à plusieurs reprises, la situation de l'homme dans toutes ses composantes.

Néanmoins l'horizon religieux de Pascal en fait un réaliste au sens platonicien, que la logique pyrrhonienne est loin de satisfaire. A travers la mise en cause du langage qu'il ne cesse de susciter tout au long de son oeuvre, perçoit l'espoir que la dialectique pourra livrer l'indication de catégories essentiellement vraies. Or, si le paradoxe pascalien est la bonne méthode, ce n'est qu'en creusant dans l'inconsistance de la parole humaine, en en mettant en évidence l'inanité, la polyphonie irréductible, la contradiction, en y dénonçant les fausses apparences, que l'on peut espérer comprendre son organisation interne, ses raisons d'être, son sens. Nous avons essayé de montrer les formes à travers lesquelles le sujet parlant réalise la mise à distance par rapport aux propos qu'il évoque. Le modèle modal utilisé dans nos *chapitres VII* et *VIII* nous a permis de montrer, à peu de frais, la mise en équilibre des opinions contraires, grâce à des méta-prédicats modaux de même nature, conformément à la description du paradoxe sceptique donnée au *chapitre V*. A cette tension des modalités, correspond une structure intralinguistique tout aussi morcelée,

---

357 Laf. 308, L.G. 290.

358 Le premier à avoir attiré l'attention sur la connaissance des textes de Gassendi par Pascal fut René Jasinski, à propos de Laf. 199, dans JASINSKI 1981.

que nous avons cherché à mettre en évidence, en nous appuyant sur la théorie de l'énonciation, particulièrement apte à rendre compte de l'abondance des formes concessives dont, entre autres, Pascal se sert pour marquer le dialogisme de la parole et les oscillations du locuteur d'un point de vue à un autre.

Cette relativisation du discours rationnel pourrait conduire vers un scepticisme radical dans l'ordre de la connaissance, mais ce qui sauve la rationalité du divers est la possibilité de comprendre le monde en termes de catégories d'ordre spirituel. Cette lecture de la réalité « par chiffre » rejoint le réalisme philosophique, puisque de la présence des choses on peut s'autoriser à tirer des noms et que, de par la méthode utilisée, il semble que les noms préexistent aux choses. D'autre part, l'interrogation du divers selon des critères théologiques prédéterminés fait penser qu'il y a, malgré tout, chez Pascal, une forte tentation du rationalisme critique que Jules Vuillemin range en histoire de la philosophie sous la bannière de l'intuitionnisme : l'épreuve requise au fondement de la vérité ne se limite pas à l'existence du fait brut, car celle-ci pourrait toujours être contestée, mais elle consiste dans la production méthodique de ce fait <sup>359</sup>. Décrire le monde serait, dans cette perspective, rendre compte de tous les faits en les faisant découler de critères théologiques premiers. Mais, si l'intuitionnisme renonce ainsi au présupposé dogmatique de l'adéquation entre la chose et la représentation vraie et lui oppose une adéquation entre la représentation de la chose et le *canon* propre à en garantir la vérité, le projet pascalien devrait consister à prendre pour canon des critères théologiques et d'en arriver, à partir de faits empiriques contradictoires, à un tableau cohérent du monde. Mais on voit l'obstacle : si les modalités de Kant n'étaient ni *de dicto* ni *de re*, mais *de cognitione*, et donc absolument libres par rapport à tout présupposé réaliste, il est difficile à Pascal d'envisager les critères théologiques comme un simple canon *de cognitione*. Il lui faut, en raison de son attitude réaliste, tenir à tout prix que les catégories grâce auxquelles il explique le monde sont non dans notre intellect, mais qu'elles sont tout simplement.

Aussi l'entreprise de construction caractéristique de l'attitude dogmatique ne saurait-elle aboutir (*chapitre VI*). Il faut s'en remettre à cet

---

359 VUILLEMIN 1984, p. 218.

ordre de la charité, seul témoin des réalités éternelles, que nos discours rationnels n'indiquent que par la hiérarchie qui y règne. Le paradoxe sceptique s'avère alors le seul outil susceptible d'opérer cette purification, parce que c'est le seul moyen de ne rien sacrifier de la totalité des points de vue. Le mal que le paradoxe dogmatique pourrait produire réside en effet dans le raidissement sur une position unique, partant dans la croyance qu'un seul point de vue pourrait être le vrai et que le langage livrerait ainsi, au premier degré, la clef de la vérité. Outre la vulgarité d'une telle conception, elle conduit, pour Pascal, tout droit à l'hérésie, voire à l'athéisme, dont le propre est précisément d'exclure arbitrairement des composantes de la vérité ou toute la vérité. Aussi le travail dogmatique à l'intérieur du paradoxe pascalien ne vient-il qu'après la définition d'une attitude sceptique, ainsi que nous l'avons schématisé sur notre modèle du paradoxe pascalien. Il traduit, de ce fait, les exigences de la raison, à l'intérieur d'un cadre, qui, paradoxalement, les nie. On peut voir l'équivalent de cette pratique dans la théorie pascalienne des trois ordres, où l'ordre de l'esprit est inférieur à celui de la charité. Cet ordre de charité est ainsi un centre d'où tout s'organise : il se fait jour dans toute affirmation, dans toute négation, dans toute prise de parole.

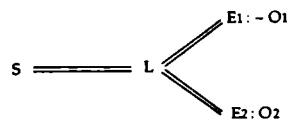


# Tableau A. Valeurs modales utilisées

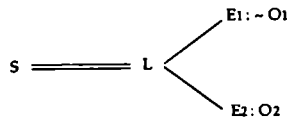
Certain	CROIRE ÊTRE		CROIRE NE PAS ÊTRE	Exclu
Probable	NE PAS CROIRE NE PAS ÊTRE		NE PAS CROIRE ÊTRE	Incertain
Nécessaire	DEVOIR ÊTRE		DEVOIR NE PAS ÊTRE	Impossible
Possible	NE PAS DEVOIR NE PAS ÊTRE		NE PAS DEVOIR ÊTRE	Contingent
Obligatoire	DEVOIR FAIRE		DEVOIR NE PAS FAIRE	Défendu
Permis	NE PAS DEVOIR NE PAS FAIRE		NE PAS DEVOIR FAIRE	Facultatif
Incontournable	NE PAS POUVOIR NE PAS FAIRE		NE PAS POUVOIR FAIRE	Inaccessible
Accessible	POUVOIR FAIRE		POUVOIR NE PAS FAIRE	Omissible

# Tableau B. Types d'énonciation des paradoxes

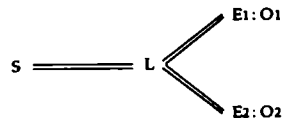
**Paradoxe dogmatique fort**



**Paradoxe dogmatique faible**

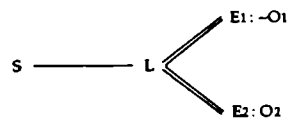
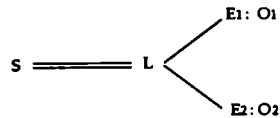


**Paradoxe sceptique fort**

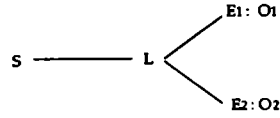
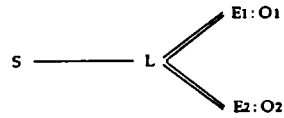
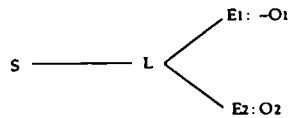


**Aporie du doute**

**Paradoxe sceptique faible**



**Mensonge, ironie, fiction**



**Tableau C. Variation des paradoxes selon l'intention et le mode d'énonciation**

Sujet parlant	Discours	Stratégie
<p>Attitude sceptique → Intention sceptique</p>	<p>Enonciation sceptique</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Paradoxe sceptique faible</li> <li>Paradoxe dogmatique faible</li> </ul> <p>Enonciation dogmatique</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Paradoxe sceptique fort</li> <li>Paradoxe dogmatique fort</li> </ul>	<p>Utilisation normale</p> <p>Etape Intermediaire</p> <p>Utilisation polémique</p> <p>Cilvage (Mensonge, Ironie, fiction)</p>
<p>Attitude dogmatique → Intention dogmatique</p>	<p>Enonciation sceptique</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Paradoxe sceptique faible</li> <li>Paradoxe dogmatique faible</li> </ul> <p>Enonciation dogmatique</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Paradoxe sceptique fort</li> <li>Paradoxe dogmatique fort</li> </ul>	<p>Utilisation polémique</p> <p>Etape Intermediaire</p> <p>Contradiction Interne (Aporie du doute)</p> <p>Utilisation normale</p>



# ***Bibliographie***

## **12.1. Oeuvres de Pascal**

*Oeuvres*, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introduction et notes par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux, Felix Gazier, Paris, Hachette, coll. « Les grands écrivains de la France », 14 vol., 1904-1914.

*Oeuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard. Edition du Tricentenaire, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 4 volumes parus, 1964, 1970, 1991, 1992 (édition abrégée par O.C.).

*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, [édition et] introduction de Louis Lafuma, Paris, Editions du Luxembourg, 3 vol., 1951 (édition abrégée par Laf.).

*Pensées*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2 vol., 1977 (édition abrégée par L.G.).

*Opuscules philosophiques*, publiés et annotés par Ernest Havet, Paris, Tandon, 1864.

*Opuscules philosophiques*, publiés avec une vie de Pascal, des introductions et des notes par Charles Adam, Paris, Hachette, 1887.

*De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, in Jean-Pierre Schöbinger, *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im*

*allgemeinen* : « *De l'esprit géométrique* » und « *De l'art de persuader* » mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 1974.

*L'Esprit de la géométrie et De l'Art de persuader*, textes et commentaires par B. Clerté et M. Lhoste-Navarre, Paris, Editions Pédagogie Moderne, coll. « Philosophie », 1979.

*L'Entretien de Pascal et Sacy*, in Pierre Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, 1981 (reprise).

*Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*, texte établi, présenté et annoté par Pascale Mengotti-Thouvenin et Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Carnets DDB », 1994.

## 12.2 Autres sources premières

ARISTOTE 1932-1970 : *Rhétorique*, texte établi et traduction par Médéric Dufour (pour les tomes 1 et 2) et par Médéric Dufour et André Wartelle (pour le tome 3), Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1932, 1938, 1970.

ARISTOTE 1985-1987 : *Organon. I. Catégories, II. De l'interprétation, IV. Les seconds Analytiques, VI. Les réfutations sophistiques*, traductions nouvelles et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1985, 1987.

ARISTOTE 1989 : *La Métaphysique*, le livre Gamma, in Barbara Cassin, *La décision du sens*, introduction, texte, traduction et commentaire par Barbara Cassin et Michel Narcy, Paris, Vrin 1989.

ARISTOTE 1990 : *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990.

- ARISTOTE 1991 : *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2 vol., 1991.
- ARISTOTE 1992 : Aristote, *De l'âme*, nouvelle édition, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992.
- ARNAULD, NICOLE 1970 : Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, introduction de Louis Marin, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1970.
- AUGUSTIN 1962 : Saint Augustin, *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutela, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », 2 vol., 1962.
- BAILLET 1946 : Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 1946.
- La Bible* [dite de Port-Royal], traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, chronologie, lexique et cartes établis par Andrée Nordon-Gérard, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990.
- La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1991.
- CHARRON 1986 : Pierre Charron, *De la sagesse*, texte revu par Barbara de Negroni, Paris, Fayard, coll. « Corpus des oeuvres de philosophie en langue française », 1986.

CICÉRON 1971 : Cicéron, *Les paradoxes de stoïciens*, texte établi et traduit par Jean Molager, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971.

DESCARTES 1925 : *Discours de la méthode*, texte et commentaire, par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1925.

DESCARTES 1977 : *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion. Avec de notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Archives Internationales d'Histoire des Idées », 1977.

DESCARTES 1964-1974 (ou A.T.) : Descartes, *Oeuvres complètes*, éditées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation en co-édition avec le C.N.R.S., Paris, Vrin, 13 vol., 1964-1974.

DESCARTES 1988, 1987 et 1989 : *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Bordas-Garnier, coll. « Classiques Garnier », 3 vol., 1988, 1987, 1989.

ECKHART 1993 : Maître Eckhart, *Traité et sermons*, traduction, introduction, notes et index par Alain de Libera, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.

GASSENDI 1959 : Pierre Gassendi, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliens (Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos)*, Livres I et II, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1959.

GASSENDI 1962 : *Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de René Descartes et ses réponses (Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa)*, texte établi, traduit

et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1962.

LA MOTHE LE VAYER 1970 : François de La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer, Genève, Slatkine reprints, 1970, 2 vol., reproduction de l'édition de Dresde, Michel Groell, 1756 - 1759.

LEIBNIZ 1903 : *Opuscles et fragments inédits*, édités par Louis Couturat, Paris, Alcan, 1903.

LEIBNIZ 1930 sq. : G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 6. Reihe, *Philosophische Schriften*, Darmstadt, 1930 et suiv.

LEIBNIZ 1972 : *Oeuvres choisies*, éd. Lucy Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

LUCRÈCE 1971 : Lucrèce, *De la nature*, texte, traduction et notes par Alfred Ernout, nouvelle édition revue et corrigée, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1971.

MONTAIGNE 1962 : Montaigne, *Oeuvres complètes*, Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat. Introduction et notes par Maurice Rat, Paris, N.R.F., Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

MONTAIGNE 1965 : *Essais*, édition de P. Villey, réimprimés sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, P.U.F., 1965.

PLATON 1950 : Platon, *Oeuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2 vol, 1950.

SEXTUS 1948 : Sextus Empiricus, *Oeuvres choisies. Contre les physiciens. Contre les moralistes. Hypotyposes pyrrhoniennes*, traduites par Jean Grenier et Geneviève Goron, Paris, Aubier - Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1948.

STOÏCIENS 1962 : Les Stoïciens, textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, N.R.F., Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

THOMAS 1947 sq. : Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, texte et traduction de la Revue des Jeunes, Paris, Tournai, Rome, Desclée, puis Cerf, 1947 et suiv.

VIÈTE 1970 : François Viète, *Opera mathematica*, recognita Francisci à Schooten. Vorwort und Register von Joseph E. Hofmann, texte latin sans traduction, Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1646/1970.

VIÈTE 1986 : François Viète, *Introduction en l'art analytique ou nouvelle algèbre*, reproduction de l'édition de 1630 des deux ouvrages, parus à Paris, chez Julian Jacquin, Traduit en nostre langue et commenté et illustré d'exemples par J.L. Sieur de Vaulézard, Paris, Fayard, coll. « Corpus des oeuvres de philosophie en langue française », 1986.

## 12.3. Références critiques

### 12.3.1. Travaux concernant les oeuvres de Pascal

*Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, actes du Colloque de Royaumont, novembre 1954, éd. M.A. Bera, in *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° 1, Editions de Minuit, 1956.

*Pascal. Textes du Tricentenaire*, Paris, Fayard, coll. « Le Signe », 1963.

*Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976, édités par Philippe Sellier, Jean Mesnard, Thérèse Goyet, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

Numéro spécial *Pascal* de la revue *XVII<sup>e</sup> siècle*, 177, 44<sup>e</sup> année, 4, octobre-décembre 1992.

*L'accès aux Pensées de Pascal*, colloque scientifique et pédagogique tenu à Clermont-Ferrand, actes réunis et présentés par Thérèse Goyet, Paris, Klincksieck, 1993.

*Pascal, Pensées*, journée d'études organisée par le C.M.R. 17 (Marseille, 20 novembre 1993) sous la direction de Pierre Ronzeaud, in *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994, Paris, Klincksieck, 1994.

ALEXANDRESCU 1993 : Vlad Alexandrescu, *Le paradoxe sceptique chez Pascal*, in Christian Plantin (éd.), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Paris, Editions Kimé, 1993, p. 423-432.

BOUCHILLOUX 1991 : Hélène Bouchilloux, « Pascal critique des philosophes, Pascal philosophe », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome CLXXXI, 3, juillet-septembre.

BRUNSCHVICG 1944 : Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York, Paris, Brentano's, 1944.

CARRAUD 1993 : Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1993.

CHESTOV 1971 : Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani (La philosophie de Pascal)*, in *Sur la balance de Job*, traduit par J. Exemplarsky, Paris, Flammarion, 1971, p. 269-312.

CLERTÉ 1979 : *L'Esprit de la géométrie et De l'Art de persuader*, textes et commentaires par B. Clerié et M. Lhoste-Navarre, Paris, Editions Pédagogie Moderne, coll. « Philosophie », 1979.

COUCHOUD 1951 : Paul-Louis Couchoud, « L'Entretien de Pascal avec M. de Saci a-t-il eu lieu ? », in *Mercure de France*, CCCXI, février 1951, p. 216-228.

DARRIULAT 1994 : Jacques Darriulat, *L'arithmétique de la grâce. Pascal et les carrés magiques*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or », 1994

DELAUSSAULT 1957 : Geneviève Delassault, *Le Maître de Sacy et son temps*, Paris, Nizet, 1957.

DESCOTES 1993 : Dominique Descotes, *L'argumentation chez Pascal*, Paris, P.U.F. coll. « Ecrivains », 1993.

FERREYROLLES 1984 : Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1984.

FRIEDRICH 1972 : Hugo Friedrich, *Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform*, in Hugo Friedrich, *Romanische Literaturen. Aufsätze, I : Frankreich*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972, p. 84-138, publié d'abord dans *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 56, 1936, p. 322-370.

GARDIES 1982 : « L'interprétation d'Euclide chez Pascal et Arnauld », in *Les études philosophiques*, avril-juin 1982, p.129-148.

GARDIES 1984 : Jean-Louis Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1984.

- GOUHIER 1974 : Henri Gouhier, *Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1974.
- GOUHIER 1984 : *Blaise Pascal. Commentaires*, troisième édition mise à jour, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1984.
- GOUHIER 1985 : *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1985.
- JASINSKI 1981 : René Jasinski, « Sur les deux infinis », in *A travers le XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nizet, 1981, tome 1, p. 186-215 (texte publié d'abord dans la *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 15 avril 1933, p. 134-159).
- LAPORTE 1950 : Jean Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Paris, Editions Elzévir, s.a. [1950].
- LAZĂR 1991 : Horia Lazăr, *Blaise Pascal. Un discurs asupra rațiunii*, București, Ed. științifică, 1991, avec un résumé en français.
- LEDUC-FAYETTE 1995 : Denise Leduc-Fayette, « La catégorie pascalienne de l'hérésie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, avril-juin 1995, p. 211-228.
- LE GUERN 1983 : Michel Le Guern, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1983 (réimpression de l'édition de 1969).
- LE GUERN 1971 : *Pascal et Descartes*, Paris, A.G. Nizet, 1971.
- LE GUERN 1991 : « Sur une collaboration probable entre Pascal et Arnauld », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 43<sup>e</sup> année n° 4, octobre-décembre 1991.
- LE GUERN 1994 : « Pascal et la négation », in *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994, p. 81-87.

- MAEDA 1959 : Yoichi Maeda, « L'Entretien avec M. de Saci », in *Ecrits sur Pascal*, Paris, Editions du Luxembourg, 1959, p. 11-19 [fragment de la thèse *Les arguments apologétiques chez Montaigne et chez Pascal*, 1938-1940, non publiée].
- MAGNARD 1988 : Pierre Magnard, compte rendu de GOUHIER 1985, paru dans *Les Études philosophiques*, 1988, n° 4, p. 554-557.
- MARIN 1983 : Louis Marin, « Secret, dissimulation : les conditions rhétoriques de la croyance chez Pascal », in Herman Parret (éd.), *On Believing. Epistemological and Semiotic Approaches*, De Gruyter, coll. « Foundations of Communication », Berlin, New York, 1983.
- MARIN 1992 : « Le lieu du point ? Pascal », in *Lectures traversières*, Paris, Albin Michel, 1992.
- MIEL 1979 : Jan Miel, *Les méthodes de Pascal et l'épistémè classique*, in *Méthodes chez Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p.27-36.
- PRIGENT 1952 : Jean Prigent, *La conception pascalienne de l'ordre*, in *Ordre, désordre, lumière*, Paris, Vrin, coll. « Collège philosophique », 1952, p. 190-209.
- PUCELLE 1963 : Jean Pucelle, *La « lumière naturelle » et le cartésianisme dans l'Esprit géométrique et l'Art de Persuader*, in *Pascal. Textes du Tricentenaire*, Paris, Le Signe. Librairie Arthème Fayard, coll. « Les Grandes Etudes Religieuses », 1963, p. 50-61.
- SCHOBINGER 1974 : *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, in Jean-Pierre Schobinger, *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen : « De l'esprit géométrique » und*

« *De l'art de persuader* » mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 1974.

SHIOKAWA 1977 : Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles*, préface de Jean Mesnard, Paris, Nizet, 1977.

SELLIER 1970 : Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970 ; réédition chez Albin Michel, coll. « Bibliothèque de "L'Evolution de l'Humanité" », 1995.

STIERLE 1971 : Karlheinz Stierle, « Pascals Reflexionen über den 'ordre' der *Pensées* », in *Poetica*, 4. Band, 2. Heft, 1971, p. 167-196.

THIROUIN 1982 : Laurent Thirouin, « Raison des effets, essai d'explication d'un concept pascalien », in *XVII<sup>e</sup> siècle*, 134, 34<sup>e</sup> année, 1, janvier-mars 1982, p. 31-50.

THIROUIN 1988 : « Pascal et "L'art de conférer" », in *Cahiers de l'Association Internationales d'Etudes Françaises*, 40, mai 1988, p. 199-218.

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

THIROUIN 1992 : « Les premières liasses des *Pensées* : architecture et signification », in *XVII<sup>e</sup> siècle*, 177, 44<sup>e</sup> année, n° 4, 1992, p. 451-468.

THIROUIN 1994 : « Le défaut d'une droite méthode », in *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994, p. 7-21.

VIANU 1963 : Elena Vianu, *Moralistii francezi*, București, Editura pentru literatură, 1963.

VIANU 1958 : « Dubla abdicare a lui Pascal », *Revista de filologie romanică și germanică*, 2, 2, 1958, p. 47-70.

### 12.3.2. Travaux généraux

ADAM 1964 : Antoine Adam, *Les Libertins au XVIIe siècle*, Paris, Buchet-Chastel, coll. « Le vrai savoir », 1964.

ALEXANDRESCU 1976 : Sorin Alexandrescu, *Sur les modalités croire et savoir*, in *Langages*, 46, 1976, p. 19-27.

ALQUIÉ 1991 : Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1991.

ANSCOMBRE 1986 : Jean-Claude Anscombe, communication orale, non publiée, intitulée « *Après tout, est-ce si important ?* » faite au colloque sur *Les connecteurs, théorie et descriptions*, Paris, décembre 1986

ANSCOMBRE, DUCROT 1983 : Jean-Claude Anscombe, Oswald Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1983.

APEL 1981 : Karl Otto Apel, « La question d'une fondation ultime de la raison », traduit de l'allemand par S. Foisy et J. Poulain, in *Critique*, XXXVII, 413, octobre 1981, p. 895-928.

ARMENGAUD 1990 : Françoise Armengaud, *La pragmatique*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », deuxième édition mise à jour, 1990.

- AUBENQUE 1991 : Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962, réédition coll. « Quadrige », 1991.
- AUBENQUE 1993 : *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1993.
- AUBENQUE 1985 : « Vérité et scepticisme. Sur les limites d'une réfutation philosophique du scepticisme », in *Diogène*, 132, octobre-décembre 1985, p. 100-110.
- AUSTIN 1970 : John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire (How to do things with words)*, introduction, traduction et commentaire de Gilbert Lane, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970.
- BAKHTINE 1970 : Mikhaïl Bakhtine, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, trad. par Guy Verret, Lausanne, L'Age d'homme, coll. « Slavica », 1970.
- BENVENISTE 1966 et 1974 : Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », vol. 1, 1966 ; vol. 2, 1974.
- BLANCHÉ 1970 : Robert Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970.
- BOASE 1935 : Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, London, Methuen & Co. Ltd., 1935.
- BROCKWAY 1992 : Diane Brockway, « Connecteurs pragmatiques et principe de pertinence », in *Langages*, 16, 66, juin 1982, p. 7-22.

- CASSIN 1992 : Barbara Cassin, « Que veut dire : dire quelque chose ? », in *Sémiotiques*, CNRS - Didier Erudition, n° 2, avril 1992, p. 75-91.
- COGNET 1975 : Louis Cognet, *Le Jansénisme*, 4<sup>e</sup> édition, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 1975.
- COLIE 1966 : Rosalie L. Colie, *Paradoxia epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
- CONCHE 1973 : Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, Ed. de Mégare, 1973.
- COQUET *et al.*, 1982 : Jean-Claude Coquet *et al.*, *Sémiotique : l'école de Paris*, Paris, Classiques Hachette, coll. « Langue, linguistique, communication », 1982.
- DE ANGELIS 1964 : E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Firenze, 1964.
- DOMINICY 1984 : Marc Dominicy, *La naissance de la grammaire moderne. Langage, logique et philosophie à Port-Royal*, Bruxelles, Mardaga, 1984.
- DUCROT 1980 : Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann, deuxième édition, 1980.
- DUCROT 1984 : *Le dire et le dit*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. « Propositions », 1984.
- DUCROT 1989 : *Logique, structure, énonciation. Lectures sur le langage*, Paris, Minuit, coll. « Propositions », 1989.
- DUCROT 1990 : *Polifonía y Argumentación. Conferencias del seminario Teoría de la Argumentación y Análisis del Discurso*, traducción

- DUCROT *et al.*, 1980 : Oswald Ducrot *et al.*, *Les mots du discours*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980.
- DUCROT, TODOROV 1972 : Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972.
- DUMONT 1972 : Jean-Paul Dumont, *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1972.
- FEBVRE 1962 : Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, édition revue, Paris, Albin Michel, coll. « L'Evolution de l'humanité », 1962.
- FOUCAULT 1992 : Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. « Tel », 1992.
- FRENKIAN 1957 : Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec și filosofia indiană*, avec résumé en français, București, Editions de l'Académie Roumaine, 1957.
- GARDIES 1979 : Jean-Louis Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1979.
- GARDIES 1991 : *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque d'histoire des sciences », 1991.
- GENETTE 1972 : Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972.

- GILSON 1979 : Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, seconde édition revue et augmentée, seule autorisée par l'auteur, Paris, Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », 1979.
- GODART-WENDLING 1990 : Béatrice Godart-Wendling, *La vérité et le menteur : les paradoxes sui-falsificateurs et la sémantique des langues naturelles*, Paris, Editions du C.N.R.S., 1990, coll. « Sciences du langage ».
- GOUHIER 1937 : Henri Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937
- GOUHIER 1969 : Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, seconde édition, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1969.
- GOUHIER 1978 : *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1978.
- GOUHIER 1987 : *L'anti-humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1987.
- GREIMAS 1983 : Algirdas-Julien Greimas, *Du sens II*, Paris, Seuil, coll. « Essais sémiotiques », 1983.
- HEGEL 1972 : G.W.F. Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie* suivi de *L'essence de la critique philosophique*, préface de J.-P. Dumont, traduction et notes par B. Fauquet, Paris, J. Vrin, 1972.
- JACQUES 1979 : Francis Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1979.
- JONES-DAVIES 1982 : *Le paradoxe au temps de la Renaissance*, actes des colloques des 13-14 novembre 1981 et 23-24 avril 1982 organisés par le Centre de recherches sur la Renaissance, Université

de Paris - Sorbonne, publiés par M.T. Jones-Davies, Paris, Jean Touzot, 1982.

KALINOWSKI 1976 : G. Kalinowski, *Un aperçu élémentaire des modalités déontiques*, in *Langages*, 43, 1976, p. 10-18.

LE GOFF 1985 : Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.

LIMBRICK 1983 : Elaine Limbrick, « Le scepticisme provisoire de Montaigne : étude des rapports de la raison et de la foi dans l'*Apologie* », in *Yale French Studies*, 64, 1983, 168-178.

MĂGUREANU 1984 : Anca Măgureanu, « Discours, dialogue, conversation », in *Analele Universității București, Limbi și literaturi străine*, XXXIII, 1984, p. 7-9.

MARCUS 1984 : Solomon Marcus, *Paradoxul*, București, Albatros, 1984.

MARION 1986 : Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1986.

MERLEAU-PONTY 1989 : Maurice Merleau-Ponty, *Lecture de Montaigne*, in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Essais », 1989.

MESNARD 1992 : Jean Mesnard, *La culture du XVII<sup>e</sup> siècle, enquêtes et synthèses*, Paris, P.U.F., 1992.

MOESCHLER, REBOUL 1994 : Jacques Moeschler, Anne Reboul, *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, Seuil, 1994.

MOUREAU 1980 : *Montaigne et les Essais*. Actes du Congrès de Bordeaux (juin 1980), présentés par Pierre Michel et rassemblés

par François Moureau, Robert Granderoute, Claude Blum, Champion-Slatkine, Paris-Genève.

- PARAIN 1942 : Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, N.R.F., Gallimard, coll. « Idées », 1942.
- PINTARD 1943 : René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 2 vol., 1943.
- POPKIN 1979 : Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1979.
- ROBIN 1944 : Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands philosophes », 1944.
- ROULET 1990 : Eddy Roulet « Et si, après tout, ce connecteur pragmatique n'était pas un marqueur d'argument ou de prémisse impliquée ? » in *Cahiers de linguistique française*, 11, 1990, p. 329-343.
- RUSSELL 1906 : Bertrand Russell, « Les paradoxes de la logique », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1906, XIV, p. 627-650.
- RUSSELL 1969 : *Signification et vérité*, traduit de l'anglais par Philippe Devaux, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1969.
- SCHILDER 1933 : Klaas Schilder, *Zur Begriffsgeschichte des "Paradoxon". Mit besonderer Berücksichtigung Calvins und des nach-kierkegaardschen "Paradoxon"*, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, 1933.
- SEARLE 1972 : John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. par Hélène Pauchard, introduction par Oswald Ducrot, Paris, Hermann, coll. « Savoir », 1972.

- SEARLE 1985 : *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, traduit de l'américain par Claude Pichevin, Paris, Editions de Minuit, coll. « Propositions », 1985.
- SERRES 1968 : Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, P.U.F., 2 vol., 1968.
- SIMONIN 1982 : Michel Simonin, *Autour du Traicté paradoxique en dialogue de Bénigne Poissenot : dialogue, foi et paradoxe dans les années 1580*, in JONES-DAVIES 1982.
- SPINK 1966 : J. S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, traduction de l'anglais par Paul Meier, Paris, Editions Sociales, 1966.
- TARSKI 1972-1974 : Alfred Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique : 1923-1944*, traduction sous la direction de Gilles Granger, Paris, A. Colin, coll. « Philosophies pour l'âge de la science », 2 vol., 1972-1974.
- VILLEY 1908 : Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, 1908.
- VOELKE 1988 : *Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Colloque international sur le scepticisme antique, 1988 (1-3 juin), André-Jean Voelke (éd.), Cahiers de la Revue de théologie et de Philosophie 15, Genève, Lausanne, Neuchâtel.
- VUILLEMIN 1984 : Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1984.
- VUILLEMIN 1985 : « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? », in *Philosophie*, 7, été, 1985, 21-51.

WHITEHEAD, RUSSELL 1963 : A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia mathematica*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge, At the University Press, 1963, 3 vol.

# ***Index locorum*** <sup>360</sup>

## **De l'art de persuader**

		704	182
		715	11
		722	186
413	134	728	185
414	135	763	160
416	135; 140	791	187; 188
417	135; 138; 141		
417-418	135; 140		
419	136		
419-420	136		
421	137; 139		
423	140		

## **Ecrits sur la grâce**

670	183	93	152; 176
678	181; 184	94	153
679	184	96	153
680	179	97	153; 176
681	183	98	176
693	183	99	174; 175
694	180	99-101	173
698	179; 180	100	154; 190
699	180; 181	102	155
700	161; 182	103	156; 157; 158
		118	10; 147; 158
		119	159
		120	159; 170; 190
		122	160; 161; 174
		123	147; 164; 165
		124	161; 175; 176

## **Entretien avec M. de Sacy**

---

<sup>360</sup> Tous les textes de Pascal sont référencés (à gauche) d'après le numéro de page de l'édition de Jean Mesnard, excepté les *Pensées*, qui sont désignées par le numéro d'ordre de l'édition Lafuma. A droite leur correspondent les numéros de page de cette thèse où ils sont cités.

125	148; 151; 161; 175; 176
126	162; 187
127	165
129	166
131	166

## Introduction à la géométrie

436	128
-----	-----

## Lettres de A. Dettonville

413	111
-----	-----

## Pensées

2-4	206
4	145
14	204
85	219
86	219; 220
90	202; 214; 215
94	203
95	206; 209
109	193
131	XX; 199
149	194
192	195
199	195; 229
208	195
211	219

241	196
260	XXI; 196
261	196
308	229
443	218
502	196
520	220
691	215
696	2; 139
701	213; 215
710	194
733	193
905	196; 214; 219; 220

## Réflexions sur la géométrie en général

390	107; 108; 111; 114; 115; 129; 133; 141
391	106; 112; 113
392	130
393	118; 119; 120; 137
394	107; 122
395	120; 121; 130; 198; 201
397	125; 126; 128
397-398	124
398	122
398-399	123
399	106
400	126
403	132; 133
404	125; 127; 128; 133; 198
405	126

# *Index nominum*

## —A—

Adam, Charles	39; 111; 119; 126
Aenésidème	12
Alexandrescu, Oana	VI
Alexandrescu, Sorin	85; 153
Alexandrescu, Vlad	XV-XXI; 202
Alquié, Ferdinand	1; 54; 55; 114
Anaxagore	13
Anscombe, Jean-Claude	210; 217
Antiochus	53
Antipater de Tarse	24
Apel, Karl-Otto	17; 118
Arcésilas	4; 23; 24; 26; 45; 55; 220; 222
Aristippe	32; 33
Aristote	14; 16-20; 24; 33; 62; 66-68; 79; 118; 122; 123; 125; 143; 199; 200
Armengaud, Françoise	202
Arnould, Antoine	105; 126; 131; 148
Aubenque, Pierre	18; 27
Augustin, saint	141; 147; 148; 161; 182; 216

## —B—

Bacon, Roger	39
Baillet, Adrien	39

Bădescu, Irina	V
Benveniste, Emile	50
Bernard de Chartres	38; 39
Blanché, Robert	122
Boase, Alan M.	225
Bouchilloux, Hélène	165
Bréhier, Emile	24; 41; 54
Brockway, Diane	216
Brunschvicg, Léon	XV; 106; 126; 225

## —C—

Carnéade	23; 24; 43; 55
Carraud, Vincent	163; 194
Cassin, Barbara	17-19
Charron, Pierre	12
Chrysippe	23; 24; 43
Cicéron	11; 23; 24; 41; 53; 54; 219
Clavius, Cristophorus	127
Clerselier, Claude	114
Clerté, Bernard	121; 129
Colie, Rosalie L.	225
Conche, Marcel	13; 172
Coquet, Jean-Claude	V; 100
Couchoud, Paul-Louis	148
Courcelle, Pierre	145; 148; 157; 165; 166

## —D—

David	10
De Angelis, E.	122
Delassault, Geneviève	148
Démocrite	34
Descartes, René	XV-XVII; 1; 2; 35; 38; 39; 48-60; 63; 66; 67; 68; 78; 107-118; 121-129; 134; 145; 158; 194; 201; 226; 229; 254
Descotes, Dominique	108; 109; 110
Desmolets, P.	166
Diodore de Sicile	33
Diogène Laërce	11; 13; 15; 33
Ducrot, Oswald	V; 9; 76; 87; 88; 90; 91; 94; 143; 202; 204; 206; 209-211; 217; 222; 227
Dumont, Jean-Paul	13

## —E—

Eckhart, Maître	35
Epictète	5; 6; 145; 146; 151-154; 158; 160; 164; 166; 169; 170; 175-177; 185
Ernout, Alfred	41
Estienne, Charles	12
Euclide	127; 134; 246

## —F—

Faugère, Prosper	105
Febvre, Lucien	40
Ferreyrolles, Gérard	219
Fontaine, Nicolas	146-148; 165-167; 178

Foucault, Michel	120
Frenkian, Aram M.	11

## —G—

Gardies, Jean-Louis	82; 126; 127
Gassendi, Pierre	12; 14; 229
Genette, Gérard	94
Gilson, Etienne	62; 66; 116
Goldschmidt, V.	24; 41; 54
Goron, Geneviève	15; 20; 45
Gorran, Nicolas de	204
Gouhier, Henri	51; 54; 106; 115; 116; 148; 162; 165-167; 177
Greimas, Algirdas Julien	82

## —H—

Havet, Ernest	119
Hegel, G.W.F.	48; 226
Héraclite	13
Homère	13; 67

## —J—

Jacques, Francis	51
Jacques, saint	204
Jasinski, René	229

## —K—

Kalinowski, G.	82
Kant, Immanuel	1; 230

## —L—

La Mothe Le Vayer, François	26; 31-36; 64; 203; 212; 226
Lafuma, Louis	106; 145

Lagneau, Jules	2
Lando, Ortansio	12
Lazăr, Horia	VI
Le Goff, Jacques	38
Le Guern, Michel	V; 10; 106; 107; 113; 126; 145; 204-206
Leduc-Fayette, Denise	219
Leibniz, G.W.	119; 131; 132
Limbrick, Elaine	40
Louis XIV	36
Lucrèce	40; 41

## —M—

Magnard, Pierre	165
Marion, Jean-Luc	66; 68; 194
Măgureanu, Anca	V
Mengotti-Thouvenin, Pascale	146; 163
Merleau-Ponty, Maurice	2; 11
Mersenne, Marin	112; 116
Mesnard, Jean	105; 106; 108; 117; 131; 137-139; 146; 148; 157; 159; 162; 163; 165; 167; 171; 185-189
Métrodore de Chio	41
Miel, Jan	120
Molière	XVIII
Montaigne, Michel de	XV; XVI; XIX; 5; 6; 11; 35-48; 50; 53; 55; 140; 141; 145; 146; 151; 154-160; 164; 166; 169-178; 189-191; 225; 226; 229

## —N—

Narcy, Michel	19
---------------	----

Nicolas de Cues	36
Nicole, Pierre	105

## —O—

Ovide	32; 33
-------	--------

## —P—

Pappus Alexandrinus	111
Parain, Brice	201
Parménide	16
Pascal, Gilberte	163
Paul, saint	196
Périer, Etienne	105
Platon	16; 32; 108; 109; 160; 197-199; 221; 229
Pline l'Ancien	33
Popkin, Richard	225
Pucelle, Jean	107
Pyrrhon	XVI; 11-16; 22; 23; 26; 44; 171

## —R—

Robin, Léon	13; 14; 16; 26; 28
Roulet, Eddy	216-218

## —S—

Sacy, Le Maistre de	147; 148; 166
Saint-Paul, Eustache de	116
Schobinger, Jean-Pierre	108; 113; 114; 118; 128
Searle, J.R.	94
Sextus Empiricus	11; 15; 19-21; 24; 25; 26; 43; 45
Simonin, Michel	12

Singlin	148
Socrate	4; 11; 13; 16; 23; 53; 54

## —T—

Tannery, Paul	39
Theon	108
Théon	109
Thibaudet, Albert	157; 171; 175; 189
Thirouin, Laurent	V; 140; 141; 205
Thomas d'Aquin, saint	62; 67; 204; 205
Timon le Sillographe	23
Tricot, Jules	16; 66; 125; 199

## —V—

Vasiliu, Adrian	V
Vaulézard	109
Vianu, Ștefan	V
Viète, François	108-111
Villey, Pierre	40; 157; 189
Voelke, André-Jean	13
Vuillemin, Jules	56; 221; 230

## —Z—

Zaharia, Constantin	V
Zoicaș, Laurențiu	5

*Favoriser la confrontation interdisciplinaire et internationale de toutes les formes de recherches consacrées à la communication humaine, en publiant sans délai des travaux scientifiques d'actualité: tel est le rôle de la collection SCIENCES POUR LA COMMUNICATION. Elle se propose de réunir des études portant sur tous les langages, naturels ou artificiels, et relevant de toutes les disciplines sémiologiques: linguistique, psychologie ou sociologie du langage, sémiotiques diverses, logique, traitement automatique, systèmes formels, etc. Ces textes s'adressent à tous ceux qui voudront, à quelque titre que ce soit et où que ce soit, se tenir au courant des développements les plus récents des sciences du langage.*

## Ouvrages parus



1. Alain Berrendonner - L'éternel grammairien • Etude du discours normatif, 1982 (épuisé)
2. Jacques Moeschler - Dire et contredire • Pragmatique de la négation et acte de réfutation dans la conversation, 1982 (épuisé)
3. C. Bertaux / J.-P. Desclés / D. Dubarle / Y. Gentilhomme / J.-B. Grize / I. Mel Cuk / P. Scheurer / R. Thom - Linguistique et mathématiques • Peut-on construire un discours cohérent en linguistique ? • Table ronde organisée par l'ATALA, le Séminaire de philosophie et mathématiques de l'Ecole Normale Supérieure de Paris et le Centre de recherches sémiologiques de Neuchâtel (Neuchâtel, 29-31 mai 1980), 1982
4. Marie-Jeanne Borel / Jean-Blaise Grize / Denis Miéville - Essai de logique naturelle, 1983, 1992
5. P. Bange / A. Bannour / A. Berrendonner / O. Ducrot / J. Kohler-Chesny / G. Lüdi / Ch. Perelman / B. Py / E. Roulet - Logique, argumentation, conversation • Actes du Colloque de pragmatique (Fribourg, 1981), 1983
6. Alphonse Costadon: Traité des signes (tome 1) - Edition établie, présentée et annotée par Odile Le Guern-Forel, 1983
7. Abdelmadjid Ali Bouacha - Le discours universitaire • La rhétorique et ses pouvoirs, 1984
8. Maurice de Montmollin - L'intelligence de la tâche • Eléments d'ergonomie cognitive, 1984, 1986 (épuisé)
9. Jean-Blaise Grize (éd.) - Sémiologie du raisonnement • Textes de D. Apothéloz, M.-J. Borel, J.-B. Grize, D. Miéville, C. Péquignat, 1984
10. Catherine Fuchs (éd.) - Aspects de l'ambiguïté et de la paraphrase dans les langues naturelles • Textes de G. Bès, G. Boulakia, N. Catach, F. François, J.-B. Grize, R. Martin, D. Slakta, 1985
11. E. Roulet / A. Auchlin / J. Moeschler / C. Rubattel / M. Schelling - L'articulation du discours en français contemporain, 1985, 1987, 1991
12. Norbert Dupont - Linguistique du détachement en français, 1985
13. Yves Gentilhomme - Essai d'approche microsystemique • Théorie et pratique • Application dans le domaine des sciences du langage, 1985
14. Thomas Bearth - L'articulation du temps et de l'aspect dans le discours toura, 1986
15. Herman Parret - Prolégomènes à la théorie de l'énonciation • De Husserl à la pragmatique, 1987
16. Marc Bonhomme - Linguistique de la métonymie • Préface de M. Le Guern, 1987
17. Jacques Rouault - Linguistique automatique • Applications documentaires, 1987
18. Pierre Bange (éd.) - L'analyse des interactions verbales: «La dame de Caluire. Une consultation» • Actes du Colloque tenu à l'Université Lyon II (13-15 décembre 1985), 1987
19. Georges Kleiber - Du côté de la référence verbale • Les phrases habituelles, 1987
20. Marianne Kilani-Schoch - Introduction à la morphologie naturelle, 1988

21. Claudine Jacquenod - Contribution à une étude du concept de fiction, 1988
22. Jean-Claude Beacco - La rhétorique de l'historien • Une analyse linguistique du discours, 1988
23. Bruno de Foucault - Les structures linguistiques de la genèse des jeux de mots, 1988
24. Inge Egner - Analyse conversationnelle de l'échange réparateur en wobé • Parler WEE de Côte d'Ivoire, 1988
25. Daniel Peraya - La communication scalène • Une analyse sociosémiotique de situations pédagogiques, 1989
26. Christian Rubattel (éd.) - Modèles du discours • Recherches actuelles en Suisse romande • Actes des Rencontres de linguistique française (Crêt-Bérard, 1988), 1989
27. Emilio Gattico - Logica e psicologia • Studi piagetiani e postpiagetiani, 1989
28. Marie-José Reichler-Béguelin (éd.) - Perspectives méthodologiques et épistémologiques dans les sciences du langage • Actes du Colloque de Fribourg (11-12 mars 1988), 1989
29. Pierre Dupont - Eléments logico-sémantiques pour l'analyse de la proposition, 1990
30. Jacques Wittwer - L'analyse relationnelle • Une physique de la phrase écrite • Introduction à la psychosyntaxique, 1990
31. Michel Chambreuil / Jean-Claude Pariente - Langue naturelle et logique • La sémantique intentionnelle de Richard Montague, 1990
32. Alain Berrendonner (éd.) / Herman Parret (éd.) - L'interaction communicative, 1990
33. Jacqueline Bideaud / Olivier Houdé - Cognition et développement • Boîte à outils théoriques • Préface de Jean-Blaise Grize, 1991
34. Beat Münch - Les constructions référentielles dans les actualités télévisées • Essai de typologie discursive, 1992
35. Jacques Theureau - Le cours d'action • Analyse sémio-logique • Essai d'une anthropologie cognitive située, 1992
36. Léonardo Pinsky (†) - Concevoir pour l'action et la communication • Essais d'ergonomie cognitive • Textes rassemblés par Jacques Theureau et collab., 1992
37. Jean-Paul Bernié - Raisonner pour résumer • Une approche systémique du texte, 1993
38. Antoine Auchlin - Faire, montrer, dire - Pragmatique comparée de l'énonciation en français et en chinois, 1993
39. Zlatka Guentcheva - Thématization de l'objet en bulgare, 1993
40. Corinne Rossari - Les opérations de reformulation • Analyse du processus et des marques dans une perspective contrastive français - italien, 1993
41. Sophie Moirand (éd.) / Abdelmadjid Ali Bouacha (éd.) / Jean-Claude Beacco (éd.) / André Collinot (éd.) - Parcours linguistiques de discours spécialisés • Colloque en Sorbonne les 23-24-25 septembre 1992, 1994, 1995

42. Josiane Boutet - Construire le sens, 1994
43. Michel Goyens - Emergence et évolution du syntagme nominal en français, 1994
44. Daniel Duprey - L'universalité de «bien» • Linguistique et philosophie du langage, 1995
45. Chantal Rittaud-Hutinet - La phonopragmatique, 1995
46. Stéphane Robert (éd.) - Langage et sciences humaines: propos croisés • Actes du colloque «Langues et langages» en hommage à Antoine Culioli (Ecole normale supérieure, Paris, 11 décembre 1992), 1995
47. Gisèle Holtzer - La page et le petit écran: culture et télévision • Le cas d'Apostrophes, 1996
48. Jean Wirtz - Métadiscours et déceptivité • Julien Torma vu par le Collège de 'Pata-physique, 1996
49. Vlad Alexandrescu - Le paradoxe chez Blaise Pascal • Préface de Oswald Ducrot, 1997



**R**etraçant quelques étapes de l'histoire de la pensée sceptique de Pyrrhon à Sextus Empiricus, l'auteur reformule, au moyen d'outils élaborés dans l'horizon de la théorie de l'énonciation, le problème philosophique traditionnel du statut des affirmations dans le discours sceptique. Grâce aux notions d'*énonciation engagée* et d'*énonciation distanciée*, il en arrive à dresser une typologie des paradoxes permettant de rendre compte de divers degrés d'utilisation sceptique du langage. La seconde partie du livre est consacrée à l'examen de l'œuvre de Pascal, à l'intérieur de laquelle il s'agit de camper les deux modèles de rationalité valables au XVII<sup>e</sup> siècle: l'*attitude dogmatique* et l'*attitude sceptique*. Comme la tentative de Pascal de fonder, dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, un ordre de connaissance exclusivement ancré dans l'attitude dogmatique finit par échouer, rendre compte de la pensée pascalienne revient nécessairement à proposer un modèle comme maîtrise problématique de ces deux attitudes. L'étude de l'énonciation s'avère un moyen privilégié pour examiner les passages ainsi que les failles à l'intérieur de ce modèle.

Né en 1965, **Vlad Alexandrescu** a fait des études de lettres à l'Université de Bucarest. Il a passé quatre ans au sein du Centre de linguistique théorique de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (Paris), dont il a obtenu en 1995 le doctorat, sous la direction d'Oswald Ducrot. A présent maître de conférences au Département de français de l'Université de Bucarest, il a reçu, à titre d'invité, une charge de conférences à L'Ecole des hautes études en sciences sociales. Il est également membre du New Europe College de Bucarest. Spécialiste des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ses préoccupations concernent plus spécialement le domaine de l'énonciation.