



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

Pascal · Fragments Philosophiques.  
1875.

Phil  
2805  
24

WIDENER



HN UCB7 E

PLC 2505.24



HARVARD  
COLLEGE  
LIBRARY



PASCAL

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

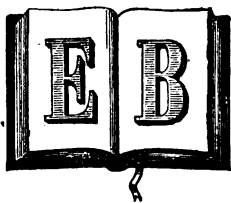
DE L'AUTORITÉ EN PHILOSOPHIE  
ENTRETIEN AVEC DE SACY

ET AUTRES OPUSCULES  
AVEC INTRODUCTION ET NOTES

PAR

M. A. FOULLÉE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE.



PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN

RUE DE VAUGIRARD, N° 52.

1875

LE MÊME OUVRAGE suivi d'Extraits et d'Éclaircissements. (Sous presse.)



PASCAL

—

**FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES**

**Du même auteur.**

- LA PHILOSOPHIE DE PLATON**, suivie d'*Etudes platoniciennes*. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, et par l'Académie française, 2 vol. in-8°. 16 fr.
- LA PHILOSOPHIE DE SOCRATE**, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, 2 vol. in-8°. 16 fr.
- LA LIBERTÉ ET LE DÉTERMINISME**, 1 vol. in-8°. 7 fr. 50 c.
- PLATONIS HIPPIAS MINOR**, 1 vol. in-8°. 2 fr.
- HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**, 1 vol. in-8°. 6 fr.
- PRINCIPES DE PHILOSOPHIE**, 1 vol. in-8°. (*En préparation.*)



PASCAL

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

DE L'AUTORITÉ EN PHILOSOPHIE

ENTRETIEN AVEC DE SACY

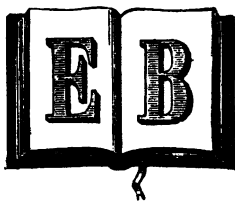
ET AUTRES OPUSCULES

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

PAR

M. A. FOILLÉE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE.



PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN

RUE DE VAUGIRARD, N° 52.

1875

12610 2309.24

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de ma griffe  
sera réputé contrefait.

*Hug. Schier*

HARVARD COLLEGE LIBRARY  
FROM THE LIBRARY OF  
JOHN GRAHAM BROOKS  
APRIL 25, 1939

---

---

# NOTICE

## SUR LA PHILOSOPHIE DE PASCAL.

Le fragment sur l'Autorité en matière de philosophie et l'Entretien avec de Saci sur Epictète et Montaigne résumement les deux principales périodes que Pascal a traversées dans sa vie intellectuelle et morale : la première nous montre en lui le philosophe disciple de Descartes ; la seconde, le croyant converti au jansénisme.

I. Dans sa jeunesse, Pascal avait été, comme Descartes, passionné pour les études mathématiques et physiques ; comme Descartes aussi, il avait profondément conscience de la grandeur qui réside en la pensée ; enfin, il se montrait encore cartésien par l'abîme qu'il plaçait entre ces deux mondes de l'étendue matérielle et de la pensée spirituelle, au-dessus desquels il finit par élever un « troisième ordre de choses, » seul vraiment divin.

La notion que, de bonne heure, Pascal ajouta à la physique cartésienne, ou plutôt qu'il compléta et étendit à toutes les parties du système cartésien, fut celle de l'infini. Déjà Descartes, comme Bruno, avait admis l'infini du monde ; seulement ce mot d'infini lui paraissait convenir surtout à Dieu, comme exprimant une perfection sans bornes, et il réservait le nom d'indéfini à ce qui est illimité sous le rapport de la quantité, non de la perfection<sup>1</sup>. Pascal, prenant le terme d'infini au sens

1. « Notre esprit ne peut concevoir, disait Descartes, que le monde ait des bornes, et par cette raison nous l'appelons indéfini ou indéterminé. Et si nous n'osons l'appeler infini, c'est que nous concevons Dieu

des mathématiques, conçoit avec Bruno le monde matériel comme une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Cette infinité du monde n'est pas seulement, à ses yeux, une infinité dans la grandeur, c'est aussi une infinité dans la petitesse; bien plus, le même objet, suivant le terme de comparaison, lui paraît tout ensemble infiniment grand et infiniment petit. Qu'est-ce donc, au point de vue matériel, que l'homme dans la nature? « Un néant à l'égard de l'infini, un tout » à l'égard du néant; un milieu entre rien et tout. »

L'infinité entraîne, selon Pascal, l'incompréhensibilité. Ce monde, dont Descartes croyait comprendre les principes, est donc réellement incompréhensible en ses principes autant que dans ses fins; car le principe est à l'infini, et la fin est aussi à l'infini. Notre science ne roule que sur le « milieu » des choses, avec un abîme d'ignorance devant elle, avec un abîme d'ignorance derrière elle. « Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la » fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable; également » incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où » il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir » quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur » fin?..... Manque d'avoir contemplé ces infinis, les » hommes se sont portés témérairement à la recherche de » la nature, comme s'ils avaient quelque proportion avec » elle!... C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires : *Des principes des choses; Des principes de la » philosophie* [c'est le livre de Descartes], et aux semblables, aussi fastueux en effet, quoique non en appa-

plus grand sous le rapport de la perfection, sinon sous celui de l'étendue, puisqu'il n'y a pas en lui d'étendue proprement dite. » (Lettre à Morus, I, 69.)

» rence, que cet autre qui crève les yeux : *De omni sci-*  
 » *bili*<sup>1</sup>. » Notre science de la nature est donc, selon  
 Pascal, toute de relations, et Descartes avait tort de pré-  
 tendre à une science absolue qui lui aurait permis de  
 reconstruire le monde tel qu'il est. Pascal ne se demande  
 point si l'infini lui-même ne peut pas entrer comme élé-  
 ment dans le calcul mathématique (ainsi que le montrera  
 Leibniz), et si d'ailleurs une science même relative n'est  
 pas suffisante dans la physique; ne voulant point ainsi  
 se contenter à moitié, il se décourage, et dédaigne à la  
 fin cette étude de la nature pour laquelle s'était passion-  
 née sa jeunesse.

C'est que le monde de la matière, infiniment grand par  
 lui-même, devient infiniment petit quand on le compare  
 à celui de la pensée. Devant ce monde supérieur, l'u-  
 nivers visible s'anéantit. Descartes lui-même n'a-t-il pas  
 fait voir qu'une seule chose est certaine, la pensée; qu'une  
 seule chose se saisit elle-même en une conscience immé-  
 diate, la pensée; et que tout le reste, pour arriver à une  
 existence vraie, doit entrer dans la pensée et se soumettre  
 à ses lois<sup>2</sup>? Or, nous sommes pensée, et c'est là le *moi*  
 véritable. Dès lors, nous qui étions tout à l'heure per-  
 dus comme un infiniment petit dans le monde maté-  
 riel, nous redevons infiniment grands par la pensée :  
 cet univers qui nous écrasait, à notre tour nous l'écrasons.  
 « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature,  
 » mais c'est un roseau pensant... Quand l'univers l'ékra-  
 » serait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le  
 » tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'u-  
 » nivers a sur lui, l'univers n'en sait rien. — Toute notre  
 » dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut

1. *Pensées*, I et II.

2. Voir, dans notre *Histoire de la philosophie*, le chapitre consacré à  
 Descartes.

» nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir <sup>1</sup>. » Par la pensée l'homme est capable de progrès, par la pensée l'homme est fait pour l'infinité, par la pensée le genre humain tout entier, comme un homme universel, vit en apprenant toujours.

Ainsi reparaissent d'abord, dans la doctrine de Pascal, les deux premières régions de la philosophie cartésienne : matière et pensée. La matière, infiniment grande par l'étendue, a été réduite devant la pensée à l'infiniment petit ; la pensée, à son tour, ne sera-t-elle pas réduite à l'infiniment petit devant un principe supérieur ?

II. Ce principe, que Pascal élèvera au-dessus des deux autres, Descartes l'avait déjà fait entrevoir : c'est la volonté, en qui seule réside, selon Descartes, l'infinité véritable, parce que seule elle est absolue, parce que seule elle est libre. Pascal, ici, suit encore Descartes, mais il ne passe d'un ordre de choses à un autre qu'après avoir anéanti l'ordre inférieur devant le supérieur, changeant ainsi, à mesure qu'il monte, sa première admiration en mépris.

Cette pensée de l'homme qui dépasse de l'infini la matière, comme elle est petite et misérable en elle-même, par les bornes et les contradictions qu'elle rencontre en son sein ! « La dernière démarche de la raison, c'est de » connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître » cela <sup>2</sup>. »

Pascal accumule ensuite tous les raisonnements dirigés par les sceptiques contre la raison même ; il avait opposé la pensée à la matière, il oppose maintenant la pensée à la pensée. Mais son scepticisme, quelque exagéré

1. *Pensées*, I, 6.

2. XIII, 1.

qu'il soit, n'est cependant qu'un scepticisme provisoire, qui a pour but le mysticisme final<sup>1</sup>.

Le principal argument de Pascal contre la raison est emprunté à Descartes lui-même : c'est qu'en définitive notre seul critérium de vérité est notre sentiment intérieur d'évidence; or, « ce sentiment naturel n'est pas » une preuve convaincante de la vérité. » « Qui sait si » cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est » pas un autre sommeil un peu différent du premier? » « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques<sup>2</sup>. » Descartes a bien proposé un autre critérium, la véracité divine, unité suprême de la vérité et de la volonté en Dieu, et là en effet, selon Pascal, est notre vrai motif de croire; mais précisément ce ne peut être encore qu'une croyance, non une science<sup>3</sup>. Pascal évite le cercle où s'enfermait Descartes; il n'admet pas que nous puissions, au sens propre du mot, *savoir* si Dieu existe, ni que nous puissions embrasser Dieu dans aucun raisonnement. La preuve des causes finales n'est une preuve que pour ceux qui sont déjà convaincus, et c'est d'ailleurs ce que Descartes lui-même avait fait voir : « La nature montre Dieu, dit Pascal; » mais en même temps elle le cache. » « Nous en voyons » trop pour douter, trop peu pour croire. » Quant aux preuves métaphysiques, « elles sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent » peu; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration; mais une heure après, ils craignent de s'être

1. C'est ce qui ressort clairement de l'*Entretien avec de Saci*, où on trouvera indiqué d'avance tout le plan des *Pensées*.

2. VIII, 1.

3. Voir l'*Entretien avec de Saci* : « Qui saura sans cette lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains (ces axiomes), ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire? »

» trompés <sup>1</sup>.» Comment donc affirmons-nous Dieu, dont nous n'avons aucune science certaine? Descartes a montré que toute affirmation, en définitive, est volontaire; il faut donc dire que, si nous affirmons Dieu, c'est par un acte de volonté; et comme une affirmation volontaire est une croyance, Dieu n'est en définitive, selon Pascal, qu'un objet de croyance. « S'il y a un Dieu, il est infiniment in- » compréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, » il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables » de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est <sup>2</sup>. »

La raison étant ainsi réduite à un doute invincible sur le premier principe de toute existence, qui est aussi le premier principe de toute pensée et de toute certitude, faudra-t-il s'en tenir là et, comme les Pyrrhoniens, s'abstenir de toute affirmation? — Non, dit Pascal, l'abstention est impossible. S'il ne s'agissait que de spéculation pure, on pourrait ne prendre aucun parti; mais nous sommes faits pour agir : la pratique nous oblige donc à un choix, et la morale ne peut, comme la métaphysique, demeurer en suspens. Pascal ne se contente plus, comme Descartes, d'une morale provisoire : il voudrait une morale définitive; cette science des mœurs que Descartes avait trop négligée, il en sent toute l'importance : « La » science des choses extérieures, dit-il, ne me consolera » pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction; » mais la science des mœurs me consolera toujours de » l'ignorance des choses extérieures <sup>3</sup>. »

Selon Pascal, la morale est tout entière dans la charité ou amour de Dieu. Après en avoir appelé de la nature à la raison, il faut en appeler de la raison à la charité. Voilà ce « troisième ordre » où nous pourrons enfin trou-

1. *Pensées*, X, 2.

2. *Pensées*, X, 1.

3. *Pensées*, I, 198.



ver le repos ; ce sont les choses du cœur et du sentiment, les choses de l'amour, c'est-à-dire, en définitive, de la volonté. Déjà Descartes nous avait introduits dans la région de l'absolu véritable et du véritable infini ; selon Pascal, cette région n'est pas moins supérieure à celle de la pensée logique que la pensée est supérieure à la matière. Son dernier mot, semble-t-il, qui nous révèle le but et le plan de tout son livre, est dans les sublimes pages que la charité lui inspire.

« La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité...

» Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela, et soi ; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

» De tous les corps ensemble, on n'en saurait faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre...<sup>1</sup> »

Maintenant, quelle est l'essence de cette charité devant laquelle Pascal veut désormais anéantir la pensée, comme il avait déjà anéanti devant la pensée même l'univers matériel ? — C'est ici que sa doctrine, après s'être approchée des conceptions de la philosophie la plus moderne, va revenir au mysticisme du moyen âge. Au fond de cette charité où il voit avec raison le principe absolu de toutes choses, Pascal n'aperçoit pas une liberté vraiment digne de ce nom. Sans doute il a soin d'attribuer la liberté infinie à Dieu, et il prétend bien aussi laisser son libre arbitre à l'homme ; mais quel libre arbitre ? Avec les jan-

1. *Pensées*, XXII, 1.

sénistes, Pascal considère la liberté humaine comme tellement diminuée, corrompue, asservie par le péché originel et par la prédestination éternelle, qu'elle est plutôt une liberté de nom que de fait. Dès lors, l'amour ou la charité dépendent-ils vraiment de nous et de notre volonté personnelle? Nullement : c'est Dieu qui fait tout en nous par sa grâce : il est libre, lui seul, d'une liberté gratuite et arbitraire; nous, nous sommes ce qu'il nous fait, et nous ne l'aimons que si lui-même se fait aimer de nous. Le moyen qu'il emploie pour cela est un moyen de séduction et d'attrait : le plaisir <sup>1</sup>.

Ainsi, au moment même où Pascal allait, ce semble, fonder la morale du désintéressement et du véritable amour, il retombe, en méconnaissant notre liberté naturelle et personnelle, dans une morale de plaisir et d'intérêt.

Son principe, c'est que « l'homme est né pour le plaisir; « il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. » « On ne » quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands <sup>2</sup>. » « La volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le » plus <sup>3</sup>. » Au reste, Pascal n'entend pas seulement par plaisir la sensation physique, mais encore et surtout l'attrait spirituel. Il n'en fait pas moins de l'amour une attraction fatale, un sentiment victorieux de délectation où la liberté n'a guère de place. Aussi, quand il recherche les causes les plus intimes de l'affection qu'une personne humaine peut avoir pour une autre, il revient à l'idéalisme abstrait de Platon et ne voit pas que le véritable objet de l'amour est la volonté libre, qui constitue la personne même. « Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, » si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me

1. *Pensées*, I, 110, 47.

2. *Ibid.*

3. *Provinciales*, XVIII, 401.

» voir? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais  
 » celui qui aime une personne à cause de sa beauté, l'aime-  
 » t-il? Non ; car la petite vérole, qui ôtera la beauté sans  
 » tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on  
 » m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-  
 » t-on, moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me  
 » perdre, moi. » Jusqu'ici, Pascal est dans le vrai ; mais  
 aussitôt, par un évident oubli de la volonté libre : « Où  
 » est donc ce Moi, » demande-t-il, « s'il n'est ni dans le  
 » corps ni dans l'âme? Et comment aimer le corps ou  
 » l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui  
 » fait le moi, puisqu'elles sont périssables? Car, aime-  
 » rait-on la substance de l'âme d'une personne abstraite-  
 » ment, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut,  
 » et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais  
 » seulement des qualités <sup>1</sup>. » Pascal laisse ici de côté la  
 personne même, qui ne réside ni dans une substance ab-  
 traite ni dans des qualités abstraites, mais dans la vi-  
 vante liberté, seule digne d'être aimée et capable d'aimer,  
 seule aimante et aimable <sup>2</sup>.

D'après cette doctrine de Pascal, notre amour pour les  
 autres hommes ne peut plus être au fond que l'amour de  
 Dieu, auquel toutes les qualités des hommes sont emprun-  
 tées, « car on n'aime personne que pour des qualités em-  
 pruntées ; » et l'amour même de Dieu n'est qu'une grâce  
 surnaturelle qui nous arrive d'en haut sans être notre  
 œuvre libre. Voilà pourquoi Pascal refuse d'admettre au-  
 cune charité naturelle, provenant de nous ; la charité se  
 confond pour lui avec la grâce : elle est, dit-il expressé-  
 ment, « surnaturelle. »

Notre croyance en Dieu, simple résultat de l'amour, ne

1. *Pensées*, V, 17.

2. Voir notre livre sur la *Liberté et le Déterminisme*, et nos *Principes de philosophie*.

peut plus être à son tour qu'une croyance toute surnaturelle, une révélation, une *foi* mystique. Cette foi, c'est Dieu qui nous l'inspire, quand il lui convient, par le plaisir ou attrait passif. En un mot, comme le soutenaient les jansénistes, tout ce que nous pouvons faire par nos propres forces, ce n'est point d'*aimer*, mais de *craindre*.

Pascal est amené ainsi à placer le fondement rationnel de la foi dans l'intérêt; l'intérêt devient la seule raison naturelle de croire en Dieu, puisque la vraie et suprême raison, la charité, est surnaturelle<sup>1</sup>. Ainsi s'explique le fameux argument du *pari*, qui est un calcul de pur intérêt. « Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pen-  
» chons-nous? La raison n'y peut rien déterminer. Il  
» y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu,  
» à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera  
» croix ou pile. Que gagnerez-vous?... Il faut parier, cela  
» n'est pas volontaire : vous êtes embarqué. Lequel pren-  
» drez-vous donc? Voyons. Puisqu'il faut choisir, voyons  
» ce qui vous *intéresse* le moins... Pesons le gain et la  
» perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces  
» deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous  
» perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est,  
» sans hésiter. » Outre que c'est là une application fort contestable du calcul des probabilités, cette foi par intérêt et par calcul de hasards, semblable à un coup de dé, est-elle un fondement sûr, non-seulement pour la morale, mais pour la religion même? Nous voilà loin de ce « mouvement de charité » qui surpassait infiniment le monde intellectuel et le monde sensible, et qui, à lui seul, était un nouvel univers. — Il n'y a que Dieu, dit Pascal, qui puisse produire ce mouvement. — Mais si je n'y suis moi-même pour rien, pouvez-vous dire vraiment que j'aime? Si votre univers moral n'est pas l'œuvre de ma

1. *Pensées*, V, 1.

volonté libre, qu'est-il encore en sa grandeur apparente ?  
 Devant la vraie et libre charité, celle qui vient de moi en même temps que de Dieu, votre charité prétendue s'évanouit à son tour, comme s'est évanouie déjà la matière devant la pensée ; et du haut de cette région supérieure où j'aime par ma propre force, je vois votre amour passif, mêlée d'une crainte intéressée, s'anéantir.

N'ayant point admis de charité naturelle, Pascal ne pouvait admettre ni morale naturelle ni droit naturel, car la morale et le droit reposent également sur l'idée de la personne libre et librement aimante. « On ne voit, dit-il » avec Montaigne, presque rien de juste ou d'injuste qui » ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité... Le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà... Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi ; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue <sup>1</sup>. »

Comme nous n'avons plus aucune mesure de la justice que la mesure surnaturelle, qui nous dépasse, nous ne pouvons plus juger ni de la justice divine ni de la bonté divine. De là ces dures paroles qui, détruisant l'idée de Dieu conçu comme justice et bonté infinie, détruisent en réalité toute vraie raison de croire en Dieu. « Il n'y a pas » si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini. Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde : or, la justice contre les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus <sup>2</sup>. » Ainsi

1. *Pensées*, III, 1.

2. *Pensées*, X, 1.

c'est le Dieu bon qui choque le jansénisme de Pascal ! Qu'est-ce donc alors en définitive que son Dieu, sinon une puissance qu'il ne dépend point de nous d'aimer ni même de concevoir aimable, et qui ne peut être aimée qu'en se faisant aimer elle-même fatalement, ou plutôt en se faisant craindre ?

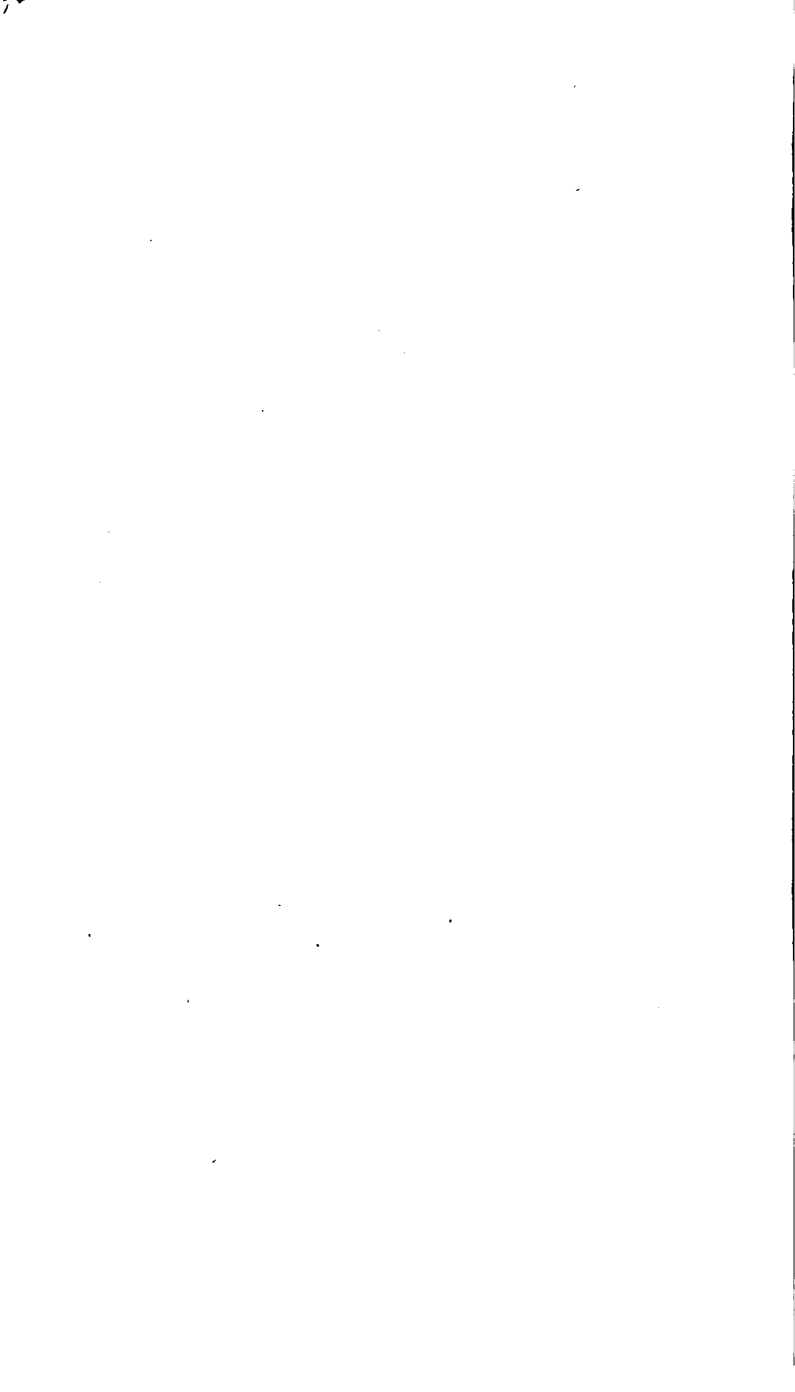
Tel est le mysticisme auquel Pascal, après avoir traversé le scepticisme, aboutit ; mais cette façon de croire en Dieu n'est-elle pas du scepticisme encore ? Pascal a voulu rétablir dans toute sa force le troisième « ordre » entrevu par Descartes ; il ne s'est pas demandé si ces trois mondes ne seraient pas simplement les trois degrés par lesquels la réalité s'élève et se dépasse sans cesse elle-même ; il a cru qu'il fallait appuyer le troisième ordre sur les ruines des deux autres, et à la fin, faute d'avoir des fondements solides dans le monde de la nature et dans le monde de la raison, son monde de la charité s'écroule avec tout le reste. On peut appliquer à sa philosophie ses propres paroles : « Nous brûlons du désir de trouver une » assiette ferme et une dernière base constante, pour y » édifier une tour qui s'élève à l'infini ; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes <sup>1</sup>. » Cette assiette ferme et constante pouvait-elle se rencontrer ailleurs que dans la liberté morale, principe de la vraie charité, comme du vrai devoir et du vrai droit ? La grande âme de Pascal a bien compris que le dernier objet de la philosophie devait être l'amour divin et l'amour des hommes : il n'a pas su trouver en lui-même, dans le *moi* aimant et aimable, le vrai principe de cet universel amour <sup>2</sup>.

1. *Pensées*, I, 4.

2. Voir notre *Histoire de la Philosophie*, p. 273 et suiv.

---

Nous avons réuni dans ce volume les **Fragments de Pascal** les plus propres à faire comprendre l'ensemble de sa doctrine philosophique, dont le *Fragment sur l'autorité et l'Entretien avec de Saci* sont l'ébauche, et dont les *Pensées* devaient être le développement.





# FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

DE PASCAL.

---

## PREMIÈRE PARTIE

PASCAL CARTÉSIEEN.

---

### DE L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE PHILOSOPHIE<sup>1</sup>.

(PRÉFACE D'UN TRAITÉ DU VIDE<sup>2</sup>).

Le respect que l'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur<sup>3</sup> suffit pour détruire les plus fortes raisons<sup>4</sup>...

Ce n'est pas que mon intention soit de *corriger un vice par un autre*, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop. Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement<sup>5</sup>...

Pour faire cette importante distinction<sup>6</sup> avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la

1. Le géomètre Bossut publia pour la première fois, en 1779, ce morceau, extrait de la préface d'un *Traité du vide* qui a été perdu.

2. On sait toute l'importance qu'avait alors la question du vide, les doctrines attribuées à Aristote sur ce point, le mot de Galilée, les expériences de Torricelli et de Pascal lui-même.

3. Principalement Aristote, *magister in rebus naturalibus*, comme on disait au moyen âge.

4. Lacune d'environ dix lignes.

5. Pascal se montre assurément fort modéré, car à vrai dire l'*autorité* n'a aucune valeur en face du *raisonnement*. Les anciens sont des exemples et des modèles, non des autorités.

6. La distinction entre les deux genres dans lesquels rentrent, selon Pascal, toutes les connaissances humaines.

mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit <sup>1</sup> ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées.

Celles de la première sorte sont bornées, d'autant que les livres dans lesquels elles sont contenues <sup>2</sup>...

C'est suivant cette distinction qu'il faut régler différemment l'étendue de ce respect <sup>3</sup>. Le respect que l'on doit avoir pour <sup>4</sup>...

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues,... et surtout dans la théologie; et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière et qu'il n'est possible d'y rien ajouter.

S'il s'agit de savoir qui fut premier roi des Français ; en quel lieu les géographes placent le premier méridien ; quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire ? Et qui pourrait rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent ?

C'est l'autorité seule qui nous peut en éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles

1. N'y a-t-il pas ici quelque exagération ? L'histoire n'est-elle qu'une affaire de mémoire, et se borne-t-elle à chercher ce que les autres ont écrit ? La critique et la philosophie, conséquemment la raison et la liberté, ne sont pas moins essentielles dans les sciences historiques que dans les autres.

2. Lacune.

3. Le respect de l'antiquité.

4. Lacune de deux lignes.

à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés ; comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises<sup>1</sup> ; parce que ses principes<sup>2</sup> sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences<sup>3</sup> s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés ; l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption.

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés ; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues.

Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

1. On voit poindre le scepticisme de Pascal. Il suffit, à l'en croire, qu'une chose ne soit point dans les livres saints pour être incertaine. Mais comment distinguera-t-on avec certitude ce qui est dans les livres saints ? Puis comment sera-t-on certain que les livres saints sont la seule certitude ?

2. Les principes de la théologie.

3. Latinisme.

L'éclaircissement de cette différence<sup>1</sup> doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences ; et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères<sup>2</sup>. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie.

Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance ! Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus qui pervertit l'ordre des sciences, avec tant d'injustice ; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que cette [liberté] s'applique à d'autres matières, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières [théologiques] que l'on profane impunément, et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas, que toutefois on n'oserait toucher<sup>3</sup>.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer ; et considérons que, s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances

1. La différence entre les deux ordres de connaissances.

2. Cf. *Pensées*, xxiv, 41. « Toutes les religions et les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide. Les seuls chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes, et à s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour être transmises aux fidèles. »

3. Allusion aux craintes excitées par le sort de Galilée.

qu'ils avaient reçues, ou que, ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions <sup>1</sup>.

Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur avait ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant <sup>2</sup>.

Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait de ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage?...

Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue <sup>3</sup>. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion <sup>4</sup>.

1. Cf. Horace, *En.*, I, II :

Quod si tam Græcis novitas invisâ fuisset  
Quam nobis, quid nunc esset vetus ? aut quid haberet  
Quod legeret tereretque viritum publicus usus ?

Voir les *Extraits et Eclaircissements*.

2. « Si Virgile n'avait point osé marcher sur les pas d'Homère, si Horace n'avait pas espéré de suivre de près Pindare, que n'aurions-nous pas perdu ! Homère et Pindare mêmes ne sont pas parvenus tout à coup à cette haute perfection : ils ont eu sans doute avant eux d'autres poètes qui leur avaient aplani la voie, et qu'ils ont enfin surpassés. »

(Fénelon, *Lettre sur les occupations de l'Académie française.*)

3. Remarquer ce beau tableau de la nature toujours égale à elle-même. On peut se demander d'ailleurs si cette égalité est aussi entière que Pascal semble le croire, si la nature n'est pas elle-même en progrès comme la raison, parce qu'elle est aussi raison et pensée.

4. Ces paroles de Pascal rappellent un passage célèbre de Sénèque : « Combien d'êtres sur la terre se sont pour la première fois révélés à

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant<sup>1</sup> que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous<sup>2</sup> tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

notre siècle ! Combien nous sont inconnus, que les siècles à venir découvriront à leur tour ! Combien de conquêtes sont réservées pour les âges futurs, quand notre mémoire sera pour toujours effacée ! Il est des mystères qui ne soulèvent pas en un seul jour tous leurs voiles. Eleusis garde des révélations pour les fidèles qui viennent l'interroger. La nature ne livre pas à la fois tous ses secrets. Nous nous croyons initiés, et nous ne sommes qu'au seuil du temple. La vérité ne vient pas s'offrir et se prodiguer à tous les regards ; elle se cache et s'enferme au plus profond du sanctuaire : notre siècle en découvre un aspect ; les siècles qui nous suivront contempleront les autres. » (*Questions naturelles*, VII). Au moyen âge, Roger Bacon, commentant Sénèque, écrivait : « Sénèque n'a-t-il pas soutenu avec raison que les anciennes opinions ont dû manquer d'exactitude et de solidité ; que les hommes encore grossiers et novices erraient à tâtons autour de la vérité ; que tout était nouveau pour ceux qui essayaient une première fois, et qu'ensuite, par des efforts répétés, les mêmes choses devenaient plus faciles et plus connues ; enfin que nul commencement n'est parfait ? Sénèque n'a-t-il pas dit encore : Un temps viendra où ce qui est caché aujourd'hui, se révélera aux générations futures ? Pour de telles découvertes il ne suffit pas d'un jour, il ne suffit pas d'un siècle. L'avenir saura ce que nous ignorons, et s'étonnera que nous ayons ignoré ce qu'il sait. Rien n'est achevé dans les inventions humaines et nul n'a le dernier mot. Plus les hommes sont nouvellement venus dans le monde, plus étendues sont leurs lumières, parce que, derniers héritiers des âges écoulés, ils entrent en possession de tous ces biens que le travail des siècles avait accumulés pour eux... Puisqu'il en est ainsi, gardons-nous de nous soumettre servilement à toute opinion que nous rencontrons dans les livres ou dans la bouche des hommes : examinons attentivement la pensée des anciens, afin de suppléer leurs omissions et de corriger leurs fautes, avec déférence et modestie. » Roger Bacon, *Opus majus*, ch. VI.

1. *Ascendere*, monter plus haut.

2. Concession exagérée.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître <sup>1</sup>.

N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux <sup>2</sup>, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal<sup>3</sup>? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière <sup>4</sup>. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle a prescrites <sup>5</sup>.

1. « *Legendi sunt antiquorum libri, quoniam ingens beneficium est tot hominum laboribus nos uti posse; tum ut illa, quæ jam olim recte inventa sunt, cognoscamus, tum etiam ut, quænam ulterius in omnibus disciplinis supersint excogitanda, admoneamur.* » (Descartes, *Reg. ad direct. ingenii*, III, 8.)

2. Pascal dit ailleurs : « Instinct et raison, marques de deux natures. »

3. On sait qu'aujourd'hui la différence établie par Pascal entre l'instinct des animaux et la raison de l'homme paraîtrait trop tranchée. Les récents travaux des naturalistes et des psychologues ont montré que l'instinct même est acquis à la longue, par la transmission héréditaire des habitudes; que l'instinct, considéré d'une manière générale, est progressif, et enfin qu'il est la raison même en germe.

4. « Ils le font toujours, et jamais autrement. » Pascal, XXV, 11 bis.

5. « Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct, pour la chasse, et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire :

Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité<sup>1</sup>. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès<sup>2</sup>: car il tire avantage non-seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs; parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles.

De là vient que, par une prérogative particulière, non-seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement: d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse, dans cet homme universel<sup>3</sup>, ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en

rongez cette corde qui me blesse et où je ne puis atteindre. » (*Pensées*, ch. xxv, 11.)

1. Magnifique expression où se trouve marquée d'un mot toute la grandeur de l'homme. Nous avons en effet l'idée de l'infini; nous portons donc, d'une certaine façon, l'infini en nous-mêmes, comme une puissance capable de se développer sans cesse.

2. Remarquer ce mot de progrès, si vieux aujourd'hui, si neuf alors.

3. Image justement célèbre, qui est en même temps une idée métaphysique des plus élevées.



toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres <sup>1</sup>.

1. Les idées exprimées ici par Pascal se retrouvent par Bacon, dans Descartes et plus tard dans Fontenelle : « La vérité, dit Bacon, est fille du temps et non de l'autorité. Il ne faut donc pas s'étonner si cette fascination qu'exercent l'antiquité, les auteurs et le consentement général, a paralysé le génie de l'homme, au point que, comme une victime de sortilèges, il ne pût lier commerce avec les choses elles-mêmes. » « Une cause, qui a fait obstacle au progrès que les hommes auraient dû faire dans les sciences, et qui les a pour ainsi dire cloués à la même place, comme s'ils étaient enchantés, c'est le profond respect qu'ils ont d'abord pour l'antiquité..... L'opinion qu'ils s'en forment, faute d'y avoir suffisamment pensé, est tout à fait superficielle, et n'est guère conforme au sens naturel du mot auquel ils l'appliquent. C'est à la vieillesse du monde, et à son âge mûr qu'il faut attacher ce nom d'antiquité. Or, la vieillesse du monde, c'est le temps où nous vivons, et non celui où vivaient les anciens, qui en étaient la jeunesse. A la vérité, le temps où ils ont vécu est le plus ancien par rapport à nous, mais, par rapport au monde, ce temps était le plus nouveau. Or, de même que nous attendons une plus ample connaissance des choses humaines et un jugement plus mûr d'un vieillard que d'un jeune homme, à cause de son expérience, du nombre et de la variété des choses qu'il a vues, entendues et pensées; de même il est juste d'attendre de notre temps de beaucoup plus grandes choses que des temps anciens; car, le monde étant plus âgé, il se trouve enrichi d'une infinité d'observations et d'expériences. » (Bacon, *Nov. org.*, lib. I, 84, et *De Augmentis*, II, II). — Après Bacon, Descartes a écrit : « Non est quod antiquis multum tribuamus propter antiquitatem, sed nos potius iis antiquiores dicendi. Jam enim senior est mundus quam tunc, majoremque habemus rerum experientiam. » (*Baillet*, VIII, 10). — Plus tard enfin, après Pascal, mais peut-être sans l'avoir lu, Fontenelle écrivait, dans sa *Digression sur les anciens et les modernes* : « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps. Ainsi cet homme qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance où il ne s'est occupé que des besoins les plus pressants de la vie, sa jeunesse où il a assez bien réussi aux choses d'imagination telles que la poésie et l'éloquence, et où même il a commencé à raisonner, mais avec moins de solidité que de feu. Il est maintenant dans l'âge de virilité, où il raisonne avec plus de force, et a plus de lumières que jamais; mais il serait bien plus avancé si la passion de la guerre ne l'avait occupé longtemps, et ne lui avait donné du mépris pour les sciences auxquelles il est enfin revenu.

» Il est fâcheux de ne pouvoir pas pousser une comparaison qui est en si beau train, mais je suis obligé d'avouer que cet homme-là n'aura point de vieillesse; il sera toujours également capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de virilité c'est-à-dire, pour quitter

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car, par exemple, n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la voie de lait <sup>1</sup>, quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice <sup>2</sup>, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force ?

Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur ?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune <sup>3</sup>, lorsque, durant le cours de tant de siècles, ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors de cet espace ? Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer et disparaître bien loin au delà de cette sphère ?

C'est ainsi que, sur le sujet du vide, ils avaient droit

l'allégorie, que les hommes ne dégèneront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres.

» Cet amas, qui croit incessamment, de vues qu'il faut suivre, de règles qu'il faut pratiquer, augmente toujours aussi la difficulté de toutes ces espèces de sciences ou d'arts ; mais d'un autre côté de nouvelles facilités naissent pour compenser ces difficultés. Je m'expliquerai mieux par des exemples...

» Les mathématiques, la physique, sont des sciences dont le joug s'appesantit toujours sur les savants ; à la fin il y faudrait renoncer ; mais les méthodes se multiplient en même temps ; le même esprit qui perfectionne les choses en y ajoutant de nouvelles vues, perfectionne aussi la manière de les apprendre en l'abrégant, et fournit de nouveaux moyens d'embrasser la nouvelle étendue qu'il donne aux sciences. »

1. Voie lactée.

2. C'est-à-dire de l'art.

3. La partie du ciel parcourue par la lune.

de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes les expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir.

Mais si les nouvelles expériences <sup>1</sup> leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier, par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi, dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient; puisque, pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit; puisque, s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la décision générale, et si un seul était contraire, ce seul... Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que, quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature <sup>2</sup>.

De même, quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous, et les auraient par leur aveu auto-

1. Celles de Galilée, de Torricelli, d'Otto de Guericke, de Pascal.

2. Depuis Pascal, en effet, on a connu le platine, qui est plus pesant que l'or.

risées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient; et quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienné que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature dès s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.

---

## FRAGMENTS DE PASCAL SUR L'AUTORITÉ.

### PENSÉES DIVERSES.

Tant s'en faut que d'avoir ouï dire une chose soit la règle de votre créance, que vous ne devez rien croire sans vous mettre en l'état comme si jamais vous ne l'aviez ouï. C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire.

Le croire est si important ! Cent contradictions seraient vraies<sup>1</sup>.

Si l'antiquité était la règle de la créance, les anciens étaient donc sans règle. Si le consentement général; si les hommes étaient péris ?

Fausse humilité<sup>2</sup>, orgueil. Levez le rideau. Vous avez beau faire; si faut-il ou croire, ou nier, ou douter. N'aurons-nous donc pas de règle? Nous jugeons des animaux qu'ils font bien ce qu'ils font : n'y aurait-il point une règle pour juger des hommes? Nier, croire et douter bien sont à l'homme ce que le courir est au cheval<sup>3</sup>.

1. Si on prenait pour règle de croyance l'autorité d'autrui.

2. L'humilité qui s'incline devant l'autorité.

3. *Pensées*, xxv, 49. — La dernière phrase est une réminiscence d'Epictète.

## DE L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE.

---

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. Car, si l'on sait la méthode de prouver la vérité, on aura en même temps celle de la discerner, puisqu'en examinant si la preuve qu'on en donne est conforme aux règles qu'on connaît, on saura si elle est exactement démontrée.

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.

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. 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 l'une 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 enfermeront tout ce qui sera nécessaire pour la conduite du raisonnement à prouver et discerner les vérités ; lesquelles j'ai dessein de donner entières.

## SECTION PREMIÈRE.

*De la méthode des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites.*

Je ne puis faire mieux entendre la conduite qu'on doit garder pour rendre les démonstrations convaincantes, qu'en expliquant celle que la géométrie observe.

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 <sup>1</sup>.

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. Mais, pour suivre l'ordre même que j'explique, il faut que je déclare ce que j'entends par *définition*.

On ne reconnaît en géométrie que les seules définitions

1. Après ce paragraphe, le manuscrit contient entre parenthèses les lignes suivantes, qui étaient sur un papier à part :

« [Mon objet] est bien plus de réussir à l'une qu'à l'autre, et je n'ai choisi cette science pour y arriver que parce qu'elle seule sait les véritables règles du raisonnement et, sans s'arrêter aux règles des syllogismes qui sont tellement naturelles qu'on ne peut les ignorer, s'arrête et se fonde sur la véritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses, que presque tout le monde ignore et qu'il est si avantageux de savoir, que nous voyons par expérience qu'entre esprits égaux, et toutes choses pareilles, celui qui a de la géométrie l'emporte et acquiert une vigueur toute nouvelle.

» Je veux donc faire entendre ce que c'est que démonstration par l'exemple de celles de géométrie, qui est presque la seule des sciences humaines qui en produise d'inaffiables, parce qu'elle seule observe la véritable méthode, au lieu que toutes les autres sont par une nécessité naturelle dans quelque sorte de confusion, que les seuls géomètres savent extrêmement connaître. »

que les logiciens appellent *définitions de nom*, c'est-à-dire que les seules impositions de nom aux choses qu'on a clairement désignées en termes parfaitement connus ; et je ne parle que de celles-là seulement.

Leur utilité et leur usage est d'éclaircir et d'abrégé le discours, en exprimant par le seul nom qu'on impose ce qui ne pourrait se 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. En voici un exemple.

Si l'on a besoin de distinguer dans les nombres ceux qui sont divisibles en deux également d'avec ceux qui ne le sont pas, pour éviter de répéter souvent cette condition, on lui donne un nom en cette sorte : J'appelle tout nombre divisible en deux également nombre pair.

Voilà une définition géométrique, parce qu'après avoir clairement désigné une chose, savoir tout nombre divisible en deux également, on lui donne un nom que l'on destitue de tout autre sens, s'il en a, pour lui donner celui de la chose désignée.

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.

Mais si l'on tombe dans ce vice, on peut lui opposer un remède très-sûr et très-infaillible : c'est de substituer mentalement la définition à la place du défini, et d'avoir toujours la définition si présente, que toutes les fois qu'on parle, par exemple, de nombre pair, on entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux parties égales, et que ces deux choses soient tellement jointes et inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours

en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car les géomètres, et tous ceux qui agissent méthodiquement, n'imposent des noms aux choses que pour abrégé les discours, et non pour diminuer ou changer l'idée des choses dont ils discourent. Et ils prétendent que l'esprit supplée toujours la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter la confusion que la multitude des paroles apporte.

Rien n'éloigne plus promptement et plus puissamment les surprises captieuses des sophistes que cette méthode, qu'il faut avoir toujours présente, et qui suffit seule pour bannir toutes sortes de difficultés et d'équivoques.

Ces choses étant bien entendues, je reviens à l'explication du véritable ordre qui consiste, comme je disais, à tout définir et à tout prouver.

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.

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.

Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre. Car il y en a un, et c'est celui de la géométrie, qui est à la vérité inférieur en ce qu'il est moins convaincant, mais non pas en ce qu'il est moins certain. Il ne définit pas tout et ne prouve pas tout, et c'est en cela qu'il lui cède ; mais il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle, et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours.



Cet ordre, le plus parfait entre les ordres, consiste non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu, de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres; et de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres. Contre cet ordre pèchent également ceux qui entreprennent de tout définir et de tout prouver, et ceux qui négligent de le faire dans les choses qui ne sont pas évidentes d'elles-mêmes.

C'est ce que la géométrie enseigne parfaitement. Elle ne définit aucune de ces choses, *espace, temps, mouvement, nombre, égalité*, ni les semblables qui sont en grand nombre, parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction<sup>1</sup>.

Car il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs. Quelle nécessité y a-t-il, par exemple, d'expliquer ce qu'on entend par le mot *homme*? Ne sait-on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme? Et quel avantage pensait nous procurer Platon, en disant que c'était un animal à deux jambes sans plumes<sup>2</sup>? Comme si l'idée que j'en ai naturellement, et que je puis exprimer, n'était pas plus nette et plus sûre que celle qu'il me donne par son explication inutile et même ridicule; puisqu'un homme ne perd pas l'humanité en perdant les deux jambes, et qu'un chapon ne l'acquiert pas en perdant ses plumes.

Il y en a qui vont jusqu'à cette absurdité d'expliquer

1. Cf. Descartes, *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* : « Nonnulla, quæ, dum definire volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissimaque sint, haud melius ea scire et percipere quam per semetipsa valemus, dari dico. Imo fortasse præcipuus, qui in scientiis committi possint, erroribus eorum accensendus error est, qui id, quod concipi tantummodo debet, definire volunt, quique ea, quæ clara sunt, ab obscuris distinguere, et id, quod ut cognoscatur definiri exigit mereturque, ab eo, quod optime per se ipsum cognosci potest, discernere nequeunt. » (*Inquis. verif.*, 65.)

2. V. Montaigne, III, p. 213, et Diogène Laërce, IV, 40.

un mot par le mot même. J'en sais qui ont défini la lumière en cette sorte : *La lumière est un mouvement lumineux des corps lumineux*; comme si on pouvait entendre les mots de *luminaire* et de *lumineux* sans celui de *lumière*<sup>1</sup>.

On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire : *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition<sup>2</sup>.

On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis; et 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. Au lieu qu'on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoque; 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.

Ce n'est pas que tous les hommes aient la même idée de l'essence des choses que je dis qu'il est impossible et inutile de définir.

Car, par exemple, le temps est de cette sorte. Qui le

1. Définition du P. Noël, jésuite. On lit dans sa *première lettre* (imprimée au tome IV des *Œuvres de Pascal*) : «... Puisque la lumière, ou plutôt l'illumination, est un mouvement lumineux des rayons composés des corps lucides qui remplissent les corps transparents et ne sont mus lumineusement que par d'autres corps lucides. »

« La période qui précède vos dernières civilités, répondit Pascal, définit la lumière en ces termes : *la lumière est un mouvement lumineux de rayons composés de corps lucides, c'est-à-dire lumineux*; où j'ai à vous dire qu'il me semble qu'il faudrait avoir premièrement défini ce que c'est que *luminaire*, et ce que c'est que *corps lucide* ou *luminaire*; car jusque-là je ne puis entendre ce que c'est que lumière. Et comme nous n'employons jamais dans les définitions le terme du *défini*, j'aurais peine à m'accommoder à la vôtre qui dit : la lumière est un mouvement lumineux des corps lumineux. » Lettre au P. Noël, 1647.

2. V. plus loin l'*Entretien de Pascal avec M. de Saci* : « Qui sait ce que c'est que vérité, et comment peut-on s'assurer de l'avoir sans la connaître? qui sait même ce que c'est qu'*être*, qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait d'abord, pour l'expliquer, se servir de ce mot-là même, en disant : *c'est être*... »

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 de 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 connue 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 pas 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 penser; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.

Ce n'est pas qu'il ne soit permis d'appeler du nom de *temps* le mouvement d'une chose créée; car, comme j'ai dit tantôt, rien n'est plus libre que les définitions.

Mais en suite de cette définition il y aura deux choses qu'on appellera du nom de *temps*; l'une est celle que tout le monde entend naturellement par ce mot, et que tous ceux qui parlent notre langue nomment par ce terme; l'autre sera le mouvement d'une chose créée, car on l'appellera aussi de ce nom suivant cette nouvelle définition.

Il faudra donc éviter les équivoques, et ne pas confondre les conséquences. Car il ne s'ensuivra pas de là que la chose qu'on entend naturellement par le mot de temps soit en effet le mouvement d'une chose créée. Il a été libre de nommer ces deux choses de même; mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom.

Ainsi, si l'on avance ce discours : *Le temps est le mouvement d'une chose créée*, il faut demander ce qu'on entend par ce mot 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 du mouvement d'une chose créée. Que si on le destitue de tout autre sens, on ne peut contredire, et ce sera une définition libre, en suite 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 néanmoins 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.

Si je ne savais combien il est nécessaire d'entendre ceci parfaitement, et combien il arrive à toute heure, dans les discours familiers et dans les discours de science, des occasions pareilles à celle-ci que j'ai donnée en exemple, je ne m'y serais pas arrêté. Mais il me semble, par l'expérience que j'ai de la confusion des disputes, qu'on ne peut trop entrer dans cet esprit de netteté, pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite.

Car combien y a-t-il de personnages qui croient avoir défini le temps quand ils ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant cependant son sens ordinaire! Et néanmoins ils ont fait une proposition, et non pas une définition. Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus nec simpliciter actus, nec mera potentia est, sed actus entis in potentia*<sup>1</sup>! Et cependant, s'ils laissent au mot de mouvement son sens ordinaire, comme ils font, ce n'est pas une définition, mais une proposition; et, confondant ainsi les définitions qu'ils appellent *définitions de nom*, qui sont les véritables définitions, libres, permises et géométriques, avec celles qu'ils appellent *définitions de chose*, qui sont proprement des propositions, nullement libres, mais sujettes à contradiction, ils s'y donnent la liberté d'en for-

1. Voir Aristote (*Phys.*, III, 1 et 2) : Le mouvement n'est ni simplement un acte ni une pure puissance, mais la mise en action de ce qui est en puissance, en tant qu'étant en puissance : Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐνεργεία, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

mer aussi bien que des autres : et 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, ils embrouillent toutes choses, et, perdant tout ordre et toute lumière, ils se perdent eux-mêmes et s'égarant dans des embarras inexplicables.

On n'y tombera jamais en suivant l'ordre de la géométrie. Cette judicieuse science est bien éloignée de définir ces mots primitifs, *espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout*, et les autres que le monde entend de soi-même. Mais, hors ceux-là, le reste des termes qu'elle emploie y sont tellement éclaircis et définis, qu'on n'a pas besoin de dictionnaire pour en entendre aucun ; de sorte qu'en un mot tous ces termes sont parfaitement intelligibles, ou par la lumière naturelle ou par les définitions qu'elle en donne.

Voilà de quelle sorte elle évite tous les vices qui se peuvent rencontrer dans le premier point, lequel consiste à définir les seules choses qui en ont besoin. Elle 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.

De là vient que, si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison que cela nous est impossible. Mais, comme la nature fournit tout ce que cette science ne donne pas, son ordre à la vérité ne donne pas une perfection plus qu'humaine, mais il a toute celle où les hommes peuvent arriver. Il m'a semblé à propos de donner dès l'entrée de ce discours cette.....

On trouvera peut-être étrange que la géométrie ne puisse définir aucune des choses qu'elle a pour principaux objets : car elle ne peut définir ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace ; et cependant ces trois choses sont celles

qu'elle considère particulièrement et selon la recherche desquelles elle prend ces trois différents noms de *mécanique*, *d'arithmétique*, de *géométrie*, ce dernier nom appartenant au genre et à l'espèce.

Mais on n'en sera pas surpris, si l'on remarque que cette admirable science ne s'attachant qu'aux choses les plus simples, cette même qualité qui les rend dignes d'être ses objets les rend incapables d'être définies ; de sorte que le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude. Elle suppose donc que l'on sait quelle est la chose qu'on entend par ces mots, *mouvement*, *nombre*, *espace* ; et, sans s'arrêter à les définir inutilement, elle en pénètre la nature, et en découvre les merveilleuses propriétés.

Ces trois choses, qui comprennent tout l'univers, selon ces paroles : *Deus fecit omnia in pondere, in numero, et mensura*<sup>1</sup>, ont une liaison réciproque et nécessaire. Car on ne peut s'imaginer de mouvement sans quelque chose qui se meuve ; et cette chose étant une, cette unité est l'origine de tous les nombres ; et enfin, le mouvement ne pouvant être sans espace, on voit ces trois choses enfermées dans la première.

Le temps même y est aussi compris ; car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre ; la promptitude et la lenteur, qui sont les différences des mouvements, ayant un rapport nécessaire avec le temps.

Ainsi il y a des propriétés communes à toutes ces choses dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature.

La principale comprend les infinités qui se rencontrent dans toutes : l'une de grandeur, l'autre de petitesse.

Car, quelque prompt que soit un mouvement, on peut en concevoir un qui le soit davantage, et hâter encore ce

1. « Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. » (*Sap.*, XI, 21.)

dernier ; et ainsi toujours à l'infini, sans jamais arriver à un qui soit de telle sorte qu'on ne puisse plus y ajouter. Et au contraire, quelque lent que soit un mouvement, on peut le retarder davantage, et encore ce dernier ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un tel degré de lenteur qu'on ne puisse encore en descendre à une infinité d'autres, sans tomber dans le repos.

De même, quelque grand que soit un nombre, on peut en concevoir un plus grand, encore un qui surpasse le dernier ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et au contraire, quelque petit que soit un nombre, comme la centième ou la dix-millième partie, on peut encore en concevoir un moindre, et toujours à l'infini, sans arriver au zéro ou néant.

Quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui le soit davantage ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et au contraire, quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre, et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue.

Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier, et un moindre, sans arriver à un instant et à un pur néant de durée.

C'est-à-dire, en un mot, que, quelque mouvement, quelque nombre, quelque espace, quelque temps que ce soit, il y a toujours un plus grand et un moindre : de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes.

Toutes ces vérités ne se peuvent démontrer ; et cependant ce sont les fondements et les principes de la géométrie. Mais, comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection.

D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets, ni prouver les principes, mais par cette seule et avantageuse raison, que les uns et les autres sont dans

une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que le discours.

Car qu'y a-t-il de plus évident que cette vérité, qu'un nombre, tel qu'il soit, peut être augmenté? ne peut-on pas le doubler? Que la promptitude d'un mouvement peut être doublée, et qu'un espace peut être doublé de même?

Et qui peut aussi douter qu'un nombre, tel qu'il soit, ne puisse être divisé par la moitié, et sa moitié encore par la moitié? Car cette moitié serait-elle un néant? Et comment ces deux moitiés, qui seraient deux zéros, feraient-elles un nombre?

De même, un mouvement, quelque lent qu'il soit, ne peut-il pas être ralenti de moitié, en sorte qu'il parcoure le même espace dans le double de temps, et ce dernier mouvement encore? Car serait-ce un pur repos? Et comment se pourrait-il que ces deux moitiés de vitesse, qui seraient deux repos, fissent la première vitesse?

Enfin un espace, quelque petit qu'il soit, ne peut-il pas être divisé en deux, et ces moitiés encore? Et comment pourrait-il se faire que ces moitiés fussent indivisibles sans aucune étendue, elles qui, jointes ensemble, ont fait la première étendue?

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 exemple de tout, on trouve des esprits, excellents en toutes autres choses, que ces infinités choquent, et qui n'y peuvent en aucune sorte consentir.

Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté, mais j'en ai vu quelques-uns, très-habiles d'ailleurs, qui ont assuré qu'un espace pouvait être divisé en deux parties indivisibles, quelque absurdité qu'il s'y rencontre<sup>1</sup>. Je me suis attaché à re-

1. « Qu'il s'y rencontre. » Il s'agit du chevalier de Méré. Voir une lettre de Pascal à Fermat (Juillet, 1651) : « Il a très-bon esprit, mais il » n'est pas géomètre; c'est, comme vous savez, un grand défaut; et » même il ne comprend pas qu'une ligne mathématique soit divisible » à l'infini, et croit fort bien entendre qu'elle est composée de points » en nombre fini, et jamais je n'ai pu l'en tirer : si vous pouviez le » faire, on le rendrait parfait. »



chercher en eux quelle pouvait être la cause de cette obscurité, et j'ai trouvé qu'il n'y en avait qu'une principale, qui est qu'ils ne sauraient concevoir un continu divisible à l'infini : d'où ils concluent qu'il n'y est pas divisible.

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 pas la 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. Appliquons cette règle à notre sujet.

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité 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. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace, on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux, *chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue, et qu'ainsi ces deux néants d'étendue fissent ensemble une étendue*? Car je voudrais demander à ceux qui ont cette idée, s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et partant les deux ensemble sont indivisibles; et si ce n'est pas partout, ce n'est qu'en une partie : donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles. Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre, qu'ils reconnais-

sent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces 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.

Mais qu'à ces difficultés chimériques, et qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, ils opposent ces clartés naturelles et ces vérités solides : s'il était véritable que l'espace fût composé d'un certain nombre fini d'indivisibles, il s'ensuivrait que deux espaces, dont chacun serait carré, c'est-à-dire égal et pareil de tous côtés, étant doubles l'un de l'autre, l'un contiendrait un nombre de ces indivisibles double du nombre des indivisibles de l'autre. Qu'ils retiennent bien cette conséquence, et qu'ils s'exercent ensuite à ranger des points en carrés jusqu'à ce qu'ils en aient rencontré deux dont l'un ait le double des points de l'autre ; et alors je leur ferai céder tout ce qu'il y a de géomètres au monde. Mais si la chose est naturellement impossible, c'est-à-dire s'il y a impossibilité invincible à ranger des carrés de points, dont l'un en ait le double de l'autre, comme je le démontrerais en ce lieu-là même si la chose méritait qu'on s'y arrêtât, qu'ils en tirent la conséquence.

Et pour les soulager dans les peines qu'ils auraient en de certaines rencontres, comme à concevoir qu'un espace ait une infinité de divisibles, vu qu'on les parcourt en si peu de temps, pendant lequel on aurait parcouru cette infinité de divisibles, il faut les avertir qu'ils ne doivent pas comparer des choses aussi disproportionnées qu'est l'infinité des divisibles avec le peu de temps où ils sont parcourus ; mais qu'ils comparent l'espace entier avec le temps entier, et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps ; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instant, et un petit espace en un petit temps ; en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés.

Enfin, s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles

sont plus petites à mesure ; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre, pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel en chaque partie du verre. Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties si petites, qu'elles nous sont imperceptibles, puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent cette pointe délicate jusqu'à une prodigieuse masse : d'où ils concevront aisément que par le secours d'un autre verre encore plus artistement taillé, on pourrait les grossir jusqu'à égaler ce firmament dont ils admirent l'étendue. Et ainsi ces objets leur paraissant maintenant très-facilement divisibles, qu'ils se souviennent que la nature peut infiniment plus que l'art. Car enfin qui les a assurés que ces verres auront changé la grandeur naturelle de ces objets, ou s'ils auront au contraire rétabli la véritable, que la figure de notre œil avait changée et raccourcie, comme font les lunettes qui amoindrissent ?

Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles ; mais il y a des temps de niaiser.

Il suffit de dire à des esprits clairs en cette matière que deux néants d'étendue ne peuvent pas faire une étendue. Mais parce qu'il y en a qui prétendent s'échapper à cette lumière par cette merveilleuse réponse, que deux néants d'étendue peuvent aussi bien faire une étendue que deux unités dont aucune n'est nombre font un nombre par leur assemblage ; il faut leur repartir qu'ils pourraient opposer, de la même sorte, que vingt mille hommes font une armée, quoique aucun d'eux ne soit armée ; que mille maisons font une ville, quoique aucune ne soit ville ; ou que les parties font le tout, quoique aucune ne soit le tout ; ou, pour demeurer dans la comparaison des nombres, que deux binaires font le quaternaire, et dix dizaines une centaine, quoique aucun ne le soit. Mais ce n'est pas avoir l'esprit juste que de confondre par des comparaisons si inégales la nature immuable des choses avec leurs noms libres et volontaires, et dépendant du caprice des hommes qui les

ont composés. Car il est clair que pour faciliter les discours on a donné le nom d'armée à vingt mille hommes, celui de ville à plusieurs maisons, celui de dizaine à dix unités ; et que de cette liberté naissent les noms d'unité, binaire, quaternaire, dizaine, centaine, différents par nos fantaisies, quoique ces choses soient en effet de même genre par leur nature invariable, et qu'elles soient toutes proportionnées entre elles et ne diffèrent que du plus ou du moins, et quoique, en suite de ces noms, le binaire ne soit pas quaternaire, ni une maison une ville, non plus qu'une ville n'est pas une maison. Mais encore, quoique une maison ne soit pas une ville, elle n'est pas néanmoins un néant de ville ; il y a bien de la différence entre n'être pas une chose et en être un néant.

Car, afin qu'on entende la chose à fond, il faut savoir que la seule raison pour laquelle l'unité n'est pas au rang des nombres est qu'Euclide et les premiers auteurs qui ont traité d'arithmétique, ayant plusieurs propriétés à donner qui convenaient à tous les nombres hormis à l'unité, pour éviter de dire souvent qu'en tout nombre, hors l'unité, telle condition se rencontre, ils ont exclu l'unité de la signification du mot de nombre, par la liberté que nous avons déjà dit qu'on a de faire à son gré des définitions. Aussi, s'ils eussent voulu, ils en eussent de même exclu le binaire et le ternaire, et tout ce qu'il leur eût plu ; car on en est maître, pourvu qu'on en avertisse : comme au contraire l'unité se met quand on veut au rang des nombres, et les fractions de même. Et en effet, l'on est obligé de le faire dans les propositions générales, pour éviter de dire à chaque fois : En tout nombre, et à l'unité et aux fractions, une telle propriété se trouve ; et c'est en ce sens indéfini que je l'ai pris dans tout ce que j'en ai écrit. Mais le même Euclide qui a ôté à l'unité le nom de nombre, ce qui lui a été permis, pour faire entendre néanmoins qu'elle n'en est pas un néant, mais qu'elle est au contraire du même genre, il définit ainsi les grandeurs homogènes. Les grandeurs, dit-il, sont dites être de même genre, lorsque l'une étant plusieurs fois multipliée peut

arriver à surpasser l'autre. Et par conséquent, puisque l'unité peut, étant multipliée plusieurs fois, surpasser quelque nombre que ce soit, elle est de même genre que les nombres précisément par son essence et par sa nature immuable, dans le sens du même Euclide qui a voulu qu'elle ne fût pas appelée nombre.

Il n'en est pas de même d'un indivisible à l'égard d'une étendue; car, non-seulement il diffère de nom, ce qui est volontaire, mais il diffère de genre, par la même définition; puisqu'un indivisible, multiplié autant de fois qu'on le voudra, est si éloigné de pouvoir surpasser une étendue, qu'il ne peut jamais former qu'un seul et unique indivisible; ce qui est naturel et nécessaire, comme il est déjà montré. Et comme cette dernière preuve est fondée sur la définition de ces deux choses, indivisible et étendue, on va achever et consommer la démonstration.

Un indivisible est ce qui n'a aucune partie, et l'étendue est ce qui a diverses parties séparées.

Sur ces définitions, je dis que deux indivisibles étant unis ne font pas une étendue. Car, quand ils sont unis, ils se touchent chacun en une partie; et ainsi les parties par où ils se touchent ne sont pas séparées, puisque autrement elles ne se toucheraient pas. Or, par leur définition, ils n'ont point d'autres parties: donc ils n'ont pas de parties séparées; donc ils ne sont pas une étendue, par la définition de l'étendue qui porte la séparation des parties. On montrera la même chose de tous les autres indivisibles qu'on y joindra, par la même raison. Et partant un indivisible, multiplié autant qu'on voudra, ne fera jamais une étendue. Donc il n'est pas de même genre que l'étendue, par la définition des choses du même genre.

Voilà comment on démontre que les indivisibles ne sont pas de même genre que les nombres. De là vient que deux unités peuvent bien faire un nombre, parce qu'elles sont de même genre; et que deux indivisibles ne font pas une étendue, parce qu'ils ne sont pas de même genre. D'où l'on voit combien il y a peu de raison de com-

parer le rapport qui est entre l'unité et les nombres à celui qui est entre les indivisibles et l'étendue.

Mais si l'on veut prendre dans les nombres une comparaison qui représente avec justesse ce que nous considérons dans l'étendue, il faut que ce soit le rapport du zéro aux nombres; car le zéro n'est pas du même genre que les nombres, parce qu'étant multiplié, il ne peut les surpasser : de sorte que c'est un véritable indivisible de nombre, comme l'indivisible est un véritable zéro d'étendue. Et on en trouvera un pareil entre le repos et le mouvement, et entre un instant et le temps; car toutes ces choses sont hétérogènes à leurs grandeurs, parce qu'étant infiniment multipliées, elles ne peuvent jamais faire que des indivisibles, non plus que les indivisibles d'étendue, et par la même raison. Et alors on trouvera une correspondance parfaite entre ces choses; car toutes ces grandeurs sont divisibles à l'infini, sans tomber dans leurs indivisibles, de sorte qu'elles tiennent toutes le milieu entre l'infini et le néant.

Voilà l'admirable rapport que la nature a mis entre ces choses, et les deux merveilleuses infinités qu'elle a proposées aux hommes, non pas à concevoir, mais à admirer; et pour en finir la considération par une dernière remarque, j'ajouterai que ces deux infinis, quoique infiniment différents, sont néanmoins relatifs l'un à l'autre, de telle sorte que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre. Car dans les nombres, de ce qu'ils peuvent toujours être augmentés, il s'ensuit absolument qu'ils peuvent toujours être diminués, et cela clairement : car si l'on peut multiplier un nombre jusqu'à 100,000, par exemple, on peut aussi en prendre une 100,000<sup>e</sup> partie, en le divisant par le même nombre qu'on le multiplie, et ainsi tout terme d'augmentation deviendra terme de division, en changeant l'entier en fraction. De sorte que l'augmentation infinie enferme nécessairement aussi la division infinie. Et dans l'espace le même rapport se voit entre ces deux infinis contraires; c'est-à-dire que, de ce qu'un espace peut être infiniment prolongé, il s'ensuit

qu'il peut être infiniment diminué, comme il paraît en cet exemple : Si on regarde au travers d'un verre un vaisseau qui s'éloigne toujours directement<sup>1</sup>, il est clair que le lieu du diaphane<sup>2</sup> où l'on remarque un point tel qu'on voudra du navire haussera toujours par un flux continu, à mesure que le vaisseau fuit. Donc, si la course du vaisseau est toujours allongée et jusqu'à l'infini, ce point haussera continuellement; et cependant il n'arrivera jamais à celui où tombera le rayon horizontal mené de l'œil au verre, de sorte qu'il en approchera toujours sans y arriver jamais, divisant sans cesse l'espace qui restera sous ce point horizontal, sans y arriver jamais. D'où l'on voit la conséquence nécessaire qui se tire de l'infinité de l'étendue du cours du vaisseau, à la division infinie et infiniment petite de ce petit espace restant au-dessous de ce point horizontal.

Ceux qui ne seront pas satisfaits de ces raisons, et qui demeureront dans la créance que l'espace n'est pas divisible à l'infini, ne peuvent rien prétendre aux démonstrations géométriques; et, quoiqu'ils puissent être éclairés en d'autres choses, ils le seront fort peu en celles-ci : car on peut aisément être très-habile homme et mauvais géomètre. Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même<sup>3</sup>.

J'ai cru être obligé de faire cette longue considération en faveur de ceux qui, ne comprenant pas d'abord cette

1. « Directement, » en ligne droite, sur une mer supposée plane.

2. « Du Diaphane, » c.-à-d. du verre.

3. V. plus loin l'Entretien avec de Saci et les Extraits des Pensées.

double infinité, sont capables d'en être persuadés. Et quoiqu'il y en ait plusieurs qui aient assez de lumières pour s'en passer, il peut néanmoins arriver que ce discours, qui sera nécessaire aux uns, ne sera pas entièrement inutile aux autres.....

## APPENDICE AU FRAGMENT SUR L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE

### DIFFÉRENCE ENTRE L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE ET L'ESPRIT DE FINESSE.

#### I.

Diverses sortes de sens droit : les uns dans un certain ordre de choses, et non dans les autres ordres, où ils extravaguent. Les uns tirent bien les conséquences de peu de principes, et c'est une droiture de sens. Les autres tirent bien les conséquences des choses où il y a beaucoup de principes. Par exemple, les uns comprennent bien les effets de l'eau, en quoi il y a peu de principes ; mais les conséquences en sont si fines, qu'il n'y a qu'une extrême droiture d'esprit qui y puisse aller ; et ceux-là ne seraient peut-être pas pour cela de grands géomètres, parce que la géométrie comprend un grand nombre de principes, et qu'une nature d'esprit peut être telle qu'elle puisse bien pénétrer peu de principes jusqu'au fond, et qu'elle ne puisse pénétrer le moins du monde les choses où il y a beaucoup de principes.

Il y a donc deux sortes d'esprit : l'une, de pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes, et c'est là l'esprit de justesse ; l'autre, de comprendre un grand nombre de principes sans les confondre, et c'est là l'esprit de géométrie. L'un est force et droiture d'esprit, l'autre est amplitude d'esprit. Or l'un peut être sans l'autre, l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi ample et faible.

#### II.

En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun ; de sorte qu'on a peine à tourner la tête



de ce côté-là, manque d'habitude ; mais pour peu qu'on s'y tourne, on voit les principes à plein ; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

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

Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ; et les esprits fins seraient géomètres s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie.

Ce qui fait donc que de certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux ; et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie que de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré, et ainsi il est

rare que les géomètres soient fins, et que les fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement les choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions et ensuite par les principes, ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement. Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse ; mais il le fait tacitement, naturellement et sans art ; car l'expression en passe tous les hommes, et le sentiment n'en appartient qu'à peu d'hommes.

Et les esprits fins, au contraire, ayant ainsi accoutumé à juger d'une seule vue, sont si étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien, et où pour entrer il faut passer par des définitions et des principes si stériles, qu'ils n'ont point accoutumé de voir ainsi en détail, qu'ils s'en rebutent et s'en dégoûtent. Mais les esprits faux ne sont jamais ni fins ni géomètres. Les géomètres qui ne sont que géomètres ont donc l'esprit droit, mais pourvu qu'on leur explique toutes choses par définitions et principes ; autrement ils sont faux et insupportables, car ils ne sont droits que sur les principes bien éclaircis. Et les fins qui ne sont que fins ne peuvent avoir la patience de descendre jusque dans les premiers principes des choses spéculatives et d'imagination, qu'ils n'ont jamais vues dans le monde, et tout à fait hors d'usage.

### III.

Ceux qui sont accoutumés à juger par le sentiment ne comprennent rien aux choses de raisonnement ; car ils veulent d'abord pénétrer d'une vue, et ne sont point accoutumés à chercher les principes. Et les autres, au contraire, qui sont accoutumés à raisonner par principes, ne comprennent rien aux choses de sentiment, y cherchant des principes, et ne pouvant voir d'une vue.

### IV.

Le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit.

## L'ART DE PERSUADER

L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire.

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté, car tout ce qu'il y a d'hommes, sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne, et étrangère : aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter.

Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, 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. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité ; dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences. 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.

Ils ont néanmoins corrompu cet ordre 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 plaît. Et de là vient l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités de la religion chrétienne, tout opposée à nos plaisirs. Dites-nous des choses agréables et nous vous écouterons, disaient les Juifs à Moïse ; comme si l'agrément devait régler la créance ! Et c'est pour punir ce désordre par un ordre qui lui est conforme, que Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste qui la charme et qui l'entraîne.

Je ne parle donc que des vérités de notre portée ; et c'est d'elles que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement.

Ces puissances ont chacune leurs principes et les premiers moteurs de leurs actions. Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie, outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui dès qu'ils sont admis sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir, outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver, et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts, quoique pernicieux en effet, pour faire agir la volonté, que s'ils faisaient son véritable bonheur.

Voilà pour ce qui regarde les puissances qui nous portent à consentir. Mais pour les qualités des choses que nous devons persuader, elles sont bien diverses.

Les unes se tirent, par une conséquence nécessaire, des principes communs et des vérités avouées. Celles-là peuvent être infailliblement persuadées ; car, en montrant le

rapport qu'elles ont avec les principes accordés, il y a une nécessité inévitable de convaincre, et il est impossible qu'elles ne soient pas reçues dans l'âme dès qu'on a pu les enrôler à ses vérités qu'elle a déjà admises.

Il y en a qui ont une union étroite avec les objets de notre satisfaction ; et celles-là sont encore reçues avec certitude, car aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.

Mais celles qui ont cette liaison tout ensemble, et avec les vérités avouées, et avec les désirs du cœur, sont si sûres de leur effet, qu'il n'y a rien qui le soit davantage dans la nature. Comme au contraire ce qui n'a de rapport ni à nos créances ni à nos plaisirs nous est importun, faux et absolument étranger.

En toutes ces rencontres il n'y a point à douter. Mais il y en a où les choses qu'on veut faire croire sont bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en même temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus. Et celles-là sont en grand péril de faire voir, par une expérience qui n'est que trop ordinaire, ce que je disais au commencement : que cette âme impérieuse, qui se vantait de n'agir que par raison, suit par un choix honteux et téméraire ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer. C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté, et que la connaissance de l'une et le sentiment de l'autre font un combat dont le succès est bien incertain, puisqu'il faudrait pour en juger connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais.

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 cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les

charmes qu'on lui donne. De sorte que 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 !

Or, de ces deux méthodes, l'une de convaincre, l'autre d'agréer, je ne donnerai ici les règles que de la première ; et encore au cas qu'on ait accordé les principes et qu'on demeure ferme à les avouer : autrement je ne sais s'il y aurait un art pour accommoder les preuves à l'inconstance de nos caprices. Mais la manière d'agréer est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable ; aussi, si je n'en traite pas, c'est parce que je n'en suis pas capable ; et je m'y sens tellement disproportionné, que je crois la chose absolument impossible. Ce n'est pas que je ne croie qu'il y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer, et que, qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer, ne réussît aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toutes sortes de personnes, qu'à démontrer les éléments de la géométrie à ceux qui ont assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses. Mais j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est impossible d'y arriver. Au moins je sais que, si quelqu'un en est capable, ce sont des personnes que je connais<sup>1</sup>, et qu'aucun autre n'a sur cela de si claires et de si abondantes lumières.

La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps<sup>2</sup>. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme ; un riche et un pauvre en ont de différents ; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient ; les moindres accidents les changent. Or,

1. « Que je connais. » Nicole.

2. Réminiscence de Montaigne. *VII*. 13.

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 figures 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.

Cet art que j'appelle l'art de persuader, et qui n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques parfaites, consiste en trois parties essentielles : à définir les termes dont on doit se servir par des définitions claires ; à proposer des principes ou axiomes évidents pour prouver la chose dont il s'agit ; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis.

La raison de cette méthode est évidente, puisqu'il serait inutile de proposer ce qu'on veut prouver et d'en entreprendre la démonstration, si on n'avait auparavant défini clairement tous les termes qui ne sont pas intelligibles ; et qu'il faut de même que la démonstration soit précédée de la demande des principes évidents qui y sont nécessaires, car, si l'on n'assure le fondement, on ne peut assurer l'édifice ; et qu'il faut enfin, en démontrant, substituer mentalement les définitions à la place des définis, puisque autrement on pourrait abuser des divers sens qui se rencontrent dans les termes.

Il est facile de voir qu'en observant cette méthode on est sûr de convaincre, puisque, les termes étant tous entendus et parfaitement exempts d'équivoques par les définitions, et les principes étant accordés, si dans la démonstration on substitue toujours mentalement les définitions à la place des définis, la force invincible des conséquences ne peut manquer d'avoir tout son effet.

Aussi jamais une démonstration dans laquelle ces circonstances sont gardées n'a pu recevoir le moindre doute; jamais celles où elles manquent ne peuvent avoir de force. Il importe donc bien de les comprendre et de les posséder; et c'est pourquoi, pour rendre la chose plus facile et plus présente, je les donnerai toutes en ce peu de règles qui enferment tout ce qui est nécessaire pour la perfection des définitions, des axiomes et des démonstrations, et par conséquent de la méthode entière des preuves géométriques de l'art de persuader.

Règles pour les définitions. — 1. N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes, qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer. 2. N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans définition<sup>1</sup>. 3. N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus, ou déjà expliqués.

Règles pour les axiomes. — 1. N'omettre aucun des principes nécessaires sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être. 2. Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

Règles pour les démonstrations. — 1. 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. 2. Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très-évidents, ou des propositions déjà accordées ou démontrées. 3. Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes, que les définitions ont restreints.

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

1. « N'omettre — sans définition, » ne laisser sans définition.



plus parfait de le faire autant qu'on peut ; ce sont les trois premières de chacune des parties :

**Pour les définitions :** Ne définir aucun des termes qui sont parfaitement connus.

**Pour les axiomes :** N'omettre à demander aucun des axiomes parfaitement évidents et simples.

**Pour les démonstrations :** 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'omettre 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 preuves. Mais les cinq autres règles sont d'une nécessité absolue, et on ne peut s'en dispenser sans un défaut essentiel et souvent sans erreurs ; et c'est pourquoi je les reprendrai ici en particulier.

**Règles nécessaires pour les définitions.** — N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans définition. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

**Règle nécessaire pour les axiomes.** — Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

**Règles nécessaires pour les démonstrations.** — Prouver toutes les propositions, en n'employant à leur preuve que des axiomes très-évidents d'eux-mêmes, ou des propositions déjà démontrées ou accordées. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent et les expliquent.

Voilà les cinq règles qui forment tout ce qu'il y a de nécessaire pour rendre les preuves convaincantes, immuables, et pour tout dire géométriques ; et les huit règles ensemble les rendent encore plus parfaites.

Je passe maintenant à celle de l'ordre dans lequel on doit disposer les propositions, pour être dans une suite excellente et géométrique.

Après avoir établi. . . . .

Voilà en quoi consiste cet art de persuader, qui se renferme dans ces deux principes : Définir tous les noms qu'on impose. Prouver tout, en substituant mentalement les définitions à la place des définis.

Sur quoi il me semble à propos de prévenir trois objections principales qu'on pourra faire. L'une, que cette méthode n'a rien de nouveau ; l'autre, qu'elle est bien facile à apprendre, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'étudier les éléments de géométrie, puisqu'elle consiste en ces deux mots qu'on sait à la première lecture ; et enfin qu'elle est assez inutile, puisque son usage est presque renfermé dans les seules matières géométriques. Il faut donc faire voir qu'il n'y a rien de si inconnu, rien de plus difficile à pratiquer, et rien de plus utile et de plus universel.

Pour la première objection, qui est que ces règles sont communes dans le monde, qu'il faut tout définir et tout prouver ; et que les logiciens mêmes les ont mises entre les préceptes de leur art, je voudrais que la chose fût véritable, et qu'elle fût si connue, que je n'eusse pas eu la peine de rechercher avec tant de soins la source de tous les défauts des raisonnements, qui sont véritablement communs. Mais cela l'est si peu, que si l'on en excepte les seuls géomètres, qui sont en si petit nombre qu'ils sont uniques en tout un peuple et dans un long temps, on n'en voit aucun qui le sache aussi. Il sera aisé de le faire entendre à ceux qui auront parfaitement compris le peu que j'en ai dit ; mais s'ils ne l'ont pas conçu parfaitement, j'avoue qu'ils n'y auront rien à y apprendre. Mais s'ils sont entrés dans l'esprit de ces règles, et qu'elles aient assez fait d'impression pour s'y enraciner et s'y affermir, ils sentiront combien il y a de différence entre ce qui est dit ici et ce que quelques logiciens en ont peut-être écrit d'approchant au hasard, en quelques lieux de leurs ouvrages.

Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les

lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également, si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on y peut faire, et toute l'économie de l'ouvrage; au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes, et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain? Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte; et c'est pourquoi l'incomparable auteur de l'*Art de conférer*<sup>1</sup> s'arrête avec tant de soin à faire entendre qu'il ne faut pas juger de la capacité d'un homme par l'excellence d'un bon mot qu'on lui entend dire: mais, au lieu d'étendre l'admiration d'un bon discours à la personne, qu'on pénètre, dit-il, l'esprit d'où il sort; qu'on tente s'il le tient de sa mémoire ou d'un heureux hasard; qu'on le reçoive avec froideur et avec mépris, afin de voir s'il ressentira qu'on ne donne pas à ce qu'il dit l'estime que son prix mérite: on verra le plus souvent qu'on le lui fera désavouer sur l'heure, et qu'on le tirera bien loin de cette pensée meilleure qu'il ne croit, pour le jeter dans une autre toute basse et ridicule. Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur; comment, par où, jusqu'où il la possède: autrement, le jugement précipité sera jugé téméraire<sup>2</sup>.

Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe: La matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser, et celui-ci: Je pense, donc je suis,

1. Montaigne.

2. Voir Montaigne, t. III, 8, page 439: «Voicy un aultre advertissement, duquel ie tire grand usage: c'est qu'aux disputes et conferences, tous les mots qui nous semblent bons ne doivent pas incontinent estre acceptez... Il peult bien advenir à tel de dire un beau traict, une bonne response et sentence, et la mettre en avant, sans en cognoistre la force..... Il n'y fault point tousiours ceder, quelque vérité ou beauté qu'elle ayt: ou il la fault combattre à escient, ou se tirer arriere sousbs couleur de ne l'entendre pas, pour taster de toutes parts comment elle est logée en son aucteur.»

sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant <sup>1</sup>.

En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort.

Tel dira une chose de soi-même sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aurait jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante, qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité.

1. Voir saint Augustin, *De civ. Dei*, l. X, ch. 10 : « Mais le fait même » de la vie, de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté, de la pensée, de la connaissance, du jugement, qui peut en douter ? Car si on doute, c'est qu'on vit ; si on doute, c'est qu'on se souvient des raisons qu'on a de douter ; si on doute, c'est qu'on comprend qu'on doute ; si on en doute, c'est qu'on veut s'assurer ; si on doute, c'est qu'on pense ; si on doute, c'est qu'on sait qu'on ne sait pas ; si on doute, c'est qu'on juge qu'on ne doit pas croire légèrement. Ainsi, celui même qui doute de tout le reste ne peut douter de ces choses ; car, sans ces choses, il ne lui serait pas possible de douter. » Cf. *De Civ. Dei*, XI, 26 : « Je ne crains pas ici les arguments des académiciens disant : Mais si vous vous trompez ? Car si je me trompe, j'existe. En effet, celui qui n'existe pas ne peut pas se tromper. » Voir aussi *Soliloq.*, II, 1, 3 ; *De lib. arb.*, II, 3, etc.

Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées. Mais il arrive bien plus souvent qu'un bon esprit fait produire lui-même à ses propres pensées tout le fruit dont elles sont capables, et qu'ensuite quelques autres, les ayant ouï estimer, les empruntent et s'en parent, mais sans en connaître l'excellence ; et c'est alors que la différence d'un même mot en diverses bouches paraît le plus.

C'est de cette sorte que la logique a peut-être emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force : et ainsi, en les mettant à l'aventure parmi celles qui lui sont propres, il ne s'ensuit pas de là qu'ils aient entré dans l'esprit de la géométrie ; et je serai bien éloigné, s'ils n'en donnent pas d'autres marques que de l'avoir dit en passant, de les mettre en parallèle avec cette science, qui apprend la véritable méthode de conduire la raison. Mais je serai au contraire bien disposé à les en exclure, et presque sans retour. Car de l'avoir dit en passant, sans avoir pris garde que tout est renfermé là-dedans, et, au lieu de suivre ces lumières, s'égarer à perte de vue après des recherches inutiles, pour courir à ce que celles-là offrent et qu'elles ne peuvent donner, c'est véritablement montrer qu'on n'est guère clairvoyant, et bien plus que si l'on avait manqué de les suivre parce qu'on ne les avait pas aperçues.

La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations. Tout l'art est renfermé dans les seuls préceptes que nous avons dits : ils suffisent seuls, ils prouvent seuls ; toutes les autres règles sont inutiles ou nuisibles. Voilà ce que je sais par une longue expérience de toutes sortes de livres et de personnes.

Et sur cela je fais le même jugement de ceux qui disent que les géomètres ne leur donnent rien de nouveau par

ces règles, parce qu'ils les avaient en effet, mais confondues parmi une multitude d'autres inutiles ou fausses dont ils ne pouvaient pas les discerner, que de ceux qui, cherchant un diamant de grand prix parmi un grand nombre de faux, mais qu'ils n'en sauraient pas distinguer, se vanteraient, en les tenant tous ensemble, de posséder le véritable, aussi bien que celui qui, sans s'arrêter à ce vil amas, porte la main sur la pierre choisie que l'on recherche, et pour laquelle on ne jetait pas tout le reste.

Le défaut d'un raisonnement faux est une maladie qui se guérit par ces deux remèdes. On en a composé un autre d'une infinité d'herbes inutiles, où les bonnes se trouvent enveloppées, et où elles demeurent sans effet, par les mauvaises qualités de ce mélange. Pour découvrir tous les sophismes et toutes les équivoques des raisonnements captieux, ils ont inventé des noms barbares, qui étonnent ceux qui les entendent; et au lieu qu'on ne peut débrouiller tous les replis de ce nœud si embarrassé qu'en tirant l'un des bouts que les géomètres assignent, ils en ont marqué un nombre étrange d'autres où ceux-là se trouvent compris, sans qu'ils sachent lequel est le bon. Et ainsi, en nous montrant un nombre de chemins différents qu'ils disent nous conduire où nous tendons, quoiqu'il n'y en ait que deux qui y mènent (il faut savoir les marquer en particulier), on prétendra que la géométrie, qui les assigne certainement, ne donne que ce qu'on avait déjà des autres, parce qu'ils donnaient en effet la même chose et davantage, sans prendre garde que ce présent perdait son prix par son abondance, et qu'il ôtait en ajoutant.

Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer. Ceci est universel. Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. On s'élève pour y arriver, et on s'en éloigne : il faut le plus souvent s'abaisser. Les meilleurs livres sont ceux que ceux qui les lisent croient qu'ils auraient pu

faire. La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune.

Je ne fais donc pas de doute que ces règles, étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit ; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse. Et l'une des raisons principales qui éloignent autant ceux qui entrent dans ces connaissances du véritable chemin qu'ils doivent suivre, est l'imagination qu'on prend d'abord que les bonnes choses sont inaccessibles, en leur donnant le nom de grandes, hautes, élevées, sublimes. Cela perd tout. Je voudrais les nommer basses, communes, familières : ces noms-là leur conviennent mieux ; je hais ces mots d'enflure <sup>1</sup>. . . . .

## APPENDICE AU FRAGMENT SUR L'ART DE PERSUADER

### I.

La vraie éloquence se moque de l'éloquence.

### II.

L'éloquence est un art de dire les choses de telle façon, 1° que ceux à qui l'on parle puissent les entendre sans peine, et avec plaisir ; 2° qu'ils s'y sentent intéressés, en sorte que l'amour-propre les porte plus volontiers à y faire réflexion. Elle consiste donc dans une correspondance qu'on

1. Cf. Montaigne, I, 25, page 254. « On a grand tort de la peindre » [la philosophie] inaccessible aux enfants, et d'un visage renfrongné, » sourcilleux et terrible... La plus expresse marque de la sagesse, c'est » une esjouissance constante... C'est *baroco* et *baralipton* qui rendent » leurs supposts ainsi crottez et enfamez ; ce n'est pas elle. » Et III, 5, p. 317 : « Les sciences traictent les choses trop finement, » d'une mode artificielle et différente à la commune et naturelle... Je » ne recognois pas chez Aristote la plus part de mes mouvements ordi- » naires ; on les a couverts et revestus d'une aultre robbe, pour l'usage » de l'eschole. Dieu leur doint bien faire ! Si i'estois du mestier, ie naturaliserois l'art autant comme ils artialisent la nature. »

tâche d'établir entre l'esprit et le cœur de ceux à qui l'on parle d'un côté, et de l'autre les pensées et les expressions dont on se sert; ce qui suppose qu'on aura bien étudié le cœur de l'homme pour en savoir tous les ressorts, et pour trouver ensuite les justes proportions du discours qu'on veut y assortir. Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre cœur du tour qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre. Il faut se renfermer, le plus qu'il est possible, dans le simple naturel; ne pas faire grand ce qui est petit, ni petit ce qui est grand. Ce n'est pas assez qu'une chose soit belle, il faut qu'elle soit propre au sujet, qu'il n'y ait rien de trop ni rien de manque.

### III.

L'éloquence est une peinture de la pensée; et ainsi, ceux qui, après avoir peint, ajoutent encore, font un tableau, au lieu d'un portrait.

### IV.

On croit toucher des orgues ordinaires en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables [dont les tuyaux ne se suivent pas par degrés conjoints]. Ceux qui ne savent toucher que les ordinaires, ne feraient pas d'accords sur celles-là. Il faut savoir où sont les tuyaux.

### V.

Eloquence qui persuade par douceur<sup>1</sup>, non par empire; en tyran, non en roi.

### VI.

Il faut de l'agréable et du réel; mais il faut que l'agréable soit lui-même pris du vrai.

### VII.

La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses

1. Et par corruption.



paraissent vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde<sup>1</sup>. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas : et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime ; et en jugeant par ce qu'il y voit, il règle insensiblement sa créance suivant l'inclination de la volonté.

## VIII.

Il arrive souvent qu'on prend, pour prouver certaines choses, des exemples qui sont tels, qu'on pourrait prendre ces choses pour prouver ces exemples : ce qui ne laisse pas de faire son effet ; car, comme on croit toujours que la difficulté est à ce qu'on veut prouver, on trouve les exemples plus clairs. Ainsi, quand on veut montrer une chose générale, on donne la règle particulière d'un cas. Mais, si on veut montrer un cas particulier, on commence par la règle générale. On trouve toujours obscure la chose qu'on veut prouver, et claire celle qu'on emploie à la prouver ; car, quand on propose une chose à prouver, d'abord on se remplit de cette imagination qu'elle est donc obscure ; et, au contraire, que celle qui la doit prouver est claire ; et ainsi on l'entend aisément.

## IX.

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 ; il se contente de cela, parce qu'il voit qu'il ne se trompait pas, et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on n'a pas honte de ne pas tout voir ; mais on ne veut pas s'être trompé ; et peut-être que cela vient de ce que naturellement l'esprit ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies.

## X.

Ceux qui jugent d'un ouvrage par règle sont, à l'égard des autres, comme ceux qui ont une montre à l'égard de

1. Réminiscence du scepticisme de Montaigne.

ceux qui n'en ont point. L'un dit : il y a deux heures que nous sommes ici. L'autre dit : il n'y a que trois quarts d'heure. Je regarde ma montre. Je dis à l'un : vous vous ennuyez ; et à l'autre : le temps ne vous dure guère ; car il y a une heure et demie, et je me moque de ceux qui disent que le temps me dure à moi, et que j'en juge par fantaisie ; ils ne savent pas que j'en juge par ma montre.

## XI.

A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes.

## XII.

Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi ; car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme ; au lieu que ceux qui ont le goût bon, et qui en voyant un livre croient voir un homme, sont tout surpris de trouver un auteur : *plus poetice quam humane locutus est.*

## XIII.

Il y en a qui masquent toute la nature. Il n'y a point de roi parmi eux, mais un auguste monarque ; point de Paris, mais une capitale du royaume. Il y a des endroits où il faut appeler Paris Paris, et d'autres où il faut l'appeler capitale du royaume.

## XIV.

Quand dans un discours on trouve des mots répétés, et qu'essayant de les corriger, on les trouve si propres qu'on gâterait le discours, il faut les laisser. C'en est la marque.

## XV.

Ceux qui font des antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie.

## XVI.

Dans le discours, il ne faut point détourner l'esprit d'une chose à une autre, si ce n'est pour le délasser, mais dans le temps où cela est à propos, et non autrement :

car qui veut délasser hors de propos, lasse. On se rebutte et on quitte tout là : tant il est difficile de rien obtenir de l'homme que par le plaisir, qui est la monnaie pour laquelle nous donnons tout ce qu'on veut.

## XVII.

La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première.

## XVIII.

Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît. Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée : soit maison, chansons, discours, vers, prose, femmes, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc. Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont bon goût. Et comme il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur le bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique, quoique chacun selon son genre, il y a de même un rapport parfait entre les choses faites sur le mauvais modèle. Ce n'est pas que le mauvais modèle soit unique, car il y en a une infinité. Mais chaque mauvais sonnet, par exemple, sur quelque faux modèle qu'il soit fait, ressemble parfaitement à une femme vêtue sur ce modèle. — Rien ne fait mieux entendre combien un faux sonnet est ridicule que d'en considérer la nature et le modèle, et de s'imaginer ensuite une femme ou une maison faites sur ce modèle-là... Qui s'imaginera une femme sur ce modèle-là, qui consiste à dire de petites choses avec de grands mots, verra une jolie demoiselle toute pleine de miroirs et de chaînes, dont il rira, parce qu'on sait mieux en quoi consiste l'agrément d'une femme que l'agrément des vers. Mais ceux qui ne s'y connaissent pas l'admiraient en cet équipage ; et il y a bien des villages où on la prendrait pour la reine : et c'est pourquoi nous appelons les sonnets faits sur ce modèle-là les reines de villages.

# FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

DE PASCAL

---

## SECONDE PARTIE

PASCAL JANSÉNISTE

---

### ENTRETIEN DE PASCAL AVEC M. DE SACI

SUR ÉPICTÈTE ET MONTAIGNE

---

M. Pascal vint, en ce temps-là, demeurer à Port Royal des Champs. Je ne m'arrête point à dire qui était cet homme, que non-seulement toute la France, mais toute l'Europe a admiré. Son esprit toujours vif, toujours agissant, était d'une étendue, d'une élévation, d'une fermeté, d'une pénétration et d'une netteté au delà de ce qu'on peut croire <sup>1</sup>...

Cet homme admirable, enfin étant touché de Dieu <sup>2</sup>, soumit cet esprit si élevé au joug de J.-C., et ce cœur si noble et si grand embrassa avec humilité la pénitence. Il vint à Paris se jeter entre les bras de M. Singlin, résolu de faire tout ce qu'il lui ordonnerait. M. Singlin crut, en voyant ce grand génie, qu'il ferait bien de l'envoyer à Port Royal des Champs, où M. Arnauld lui prêterait le collet en ce qui regardait les hautes sciences <sup>3</sup>, et où M. de

1. Portrait rapide et exact du génie de Pascal ; le premier trait est la vivacité de la passion et la continuité de l'action : « toujours vif, toujours agissant ; » puis vient ce qui regarde la portée de l'esprit : « étendue, élévation ; » et enfin les qualités du jugement : « pénétration et netteté au delà de ce qu'on peut croire. »

2. Après l'accident de Neuilly.

3. Arnauld était en effet d'une science universelle : théologien, philosophe, mathématicien, etc.

Saci lui apprendrait les mépriser<sup>1</sup>. Il vint donc demeurer à Port Royal.

M. de Saci ne put pas se dispenser de le voir par honnêteté, surtout en ayant été prié par M. Singlin ; mais les lumières saintes qu'il trouvait dans l'Écriture et les Pères lui firent espérer qu'il ne serait point ébloui de tout le brillant de M. Pascal, qui charmait néanmoins et enlevait tout le monde. Il trouvait en effet tout ce qu'il disait fort juste. Il avouait avec plaisir la force de son esprit et de ses discours. Tout ce que M. Pascal lui disait de grand, il l'avait vu avant lui dans saint Augustin<sup>2</sup>, et, faisant justice à tout le monde, il disait : « M. Pascal est extrêmement estimable en ce que, n'ayant point lu les Pères de l'Eglise, il a de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées. Il les trouve surprenantes, disait-il, parce qu'il ne les a vues en aucun endroit ; mais pour nous, nous sommes accoutumés à les voir de tous côtés dans nos livres. » Ainsi, ce sage ecclésiastique trouvant que les anciens n'avaient pas moins de lumière que les nouveaux, il s'y tenait, et estimait beaucoup M. Pascal de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin.

La conduite ordinaire de M. de Saci, en entretenant les gens, était de proportionner ses entretiens à ceux à qui il parlait. S'il voyait, par exemple, M. Champagne, il parlait avec lui de la peinture. S'il voyait M. Hamon, il l'entretenait de la médecine. S'il voyait le chirurgien du lieu, il le questionnait sur la chirurgie. Ceux qui cultivaient ou la vigne, ou les arbres, ou les grains, lui disaient tout ce qu'il y fallait observer. Tout lui servait pour passer aussitôt à Dieu, et pour y faire passer les autres. Il crut donc devoir mettre M. Pascal sur son fonds, et lui

1. M. de Saci a surtout un esprit religieux : c'est la foi dédaignant la science.

2. M. de Saci retrouvait tout dans saint Augustin, et en effet ce père résume en lui toutes les doctrines des anciens philosophes, principalement des Platoniciens et Alexandrins, dont il avait d'abord partagé les idées : M. de Saci ne connaissait du reste point assez l'antiquité pour s'apercevoir des emprunts faits par saint Augustin aux philosophes du paganisme.

parler des lectures de philosophie dont il s'occupait le plus. Il le mit sur ce sujet aux premiers entretiens qu'ils eurent ensemble. M. Pascal lui dit que ses deux livres les plus ordinaires avaient été Épictète et Montaigne, et il lui fit de grands éloges de ces deux esprits. M. de Saci, qui avait toujours cru devoir peu lire ces auteurs, pria M. Pascal de lui en parler à fond.

« Épictète, lui dit-il, est un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme <sup>1</sup>. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet <sup>2</sup>; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice; qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très-grande sagesse : qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera son esprit à souffrir paisiblement les événements les plus fâcheux <sup>3</sup>. Ne dites jamais, dit-il, J'ai perdu cela; dites plutôt, Je l'ai rendu. Mon fils est mort, je l'ai rendu. Ma femme est morte, je l'ai rendue. Ainsi des biens et de tout le reste. Mais celui qui me l'ôte est un méchant homme, dites-vous. De quoi vous mettez-vous en peine, par qui celui qui vous l'a prêté vous le redemande? Pendant qu'il vous en permet l'usage, ayez-

1. Eloge mérité, à la condition qu'on ne prenne point le mot de devoir exactement dans le même sens que Pascal lui donne. Épictète n'entendait point le *devoir* au sens chrétien comme une obéissance à une règle qui nous serait supérieure; il l'entendait plutôt, avec tous les Stoïciens, comme une convenance à l'égard de soi-même, de sa raison, de sa volonté. La raison étant d'ailleurs universelle, il suffit de se trouver d'accord avec soi pour être d'accord avec le Tout.

2. Ce n'est pas là une interprétation exacte d'Épictète. Sans doute ce dernier, dans les *Entretiens*, parle plusieurs fois de Dieu à la manière de Socrate, dont il est alors simplement l'imitateur et le disciple; mais ces parties socratiques de la doctrine d'Épictète sont plutôt accidentelles qu'essentielles. La morale d'Épictète n'a rien de théologique; le fondement de cette morale n'est pas la considération de Dieu, mais celle de l'homme : le devoir n'y est pas présenté comme le respect de la volonté divine, mais comme le respect de notre propre liberté. C'est, comme la morale de Kant, une doctrine d'autonomie. Ce mot même, comme on l'a remarqué, se trouve déjà dans Épictète : ελευθερία αὐτόνομος.

3. V. Manuel d'Épictète, xxxi, et les *Entretiens*.

en soin comme d'un bien qui appartient à autrui, comme un homme qui fait voyage se regarde dans une hôtellerie<sup>1</sup>. Vous ne devez pas, dit-il, désirer que ces choses qui se font se fassent comme vous le voulez ; mais vous devez vouloir qu'elles se fassent comme elles se font<sup>2</sup>. Souvenez-vous, dit-il ailleurs, que vous êtes ici comme un acteur, et que vous jouez le personnage d'une comédie, tel qu'il plaît au maître de vous le donner. S'il vous le donne court, jouez-le court ; s'il vous le donne long, jouez-le long : s'il veut que vous contrefassiez le gueux, vous le devez faire avec toute la naïveté qui vous sera possible ; ainsi du reste. C'est votre fait de jouer bien le personnage qui vous est donné ; mais de le choisir, c'est le fait d'un autre<sup>3</sup>. Ayez tous les jours devant les yeux la mort et les maux qui semblent les plus insupportables ; et jamais vous ne penserez rien de bas, et ne désirerez rien avec excès<sup>4</sup>.

» Il montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme. Il veut qu'il soit humble, qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret<sup>5</sup> : rien ne les ruine davan-

1. V. *Manuel*, XI.

2. V. *Manuel*, VIII. Cette résignation du stoïcien à la nécessité ne doit cependant pas être confondue avec la résignation du chrétien à la volonté divine, malgré les traits de ressemblance. Voir sur ce point la distinction établie par Leibniz dans sa *Théodicée* : *Fatum stoicum, fatum christianum*.

3. *Manuel*, XVII. — Remarquer avec quelle énergie et quelle fidélité Pascal traduit Epictète : il ne fait pas comme la plupart des traducteurs d'alors, qui paraphrasaient. Il conserve dans notre langue même, autant qu'il le peut, le tour hardi de la langue grecque.

4. V. *Manuel*, XXI.

5. V. *Manuel*, XLVI. — Pascal ne distingue pas assez cette humilité stoïque de l'humilité chrétienne. Ce mot même d'« humble » qu'emploie ici Pascal ne saurait traduire la vraie pensée d'Epictète. Ce n'est pas par une véritable humilité, mais au contraire par un sentiment de dignité personnelle et par une réelle estime de soi que le stoïcien cache ce qu'il fait de bien et se met au-dessus de l'opinion d'autrui. Chercher les éloges des autres, ce serait placer son bien en dehors de soi-même et l'attendre de quelque chose d'extérieur ; en conséquence, selon Epictète, ce serait perdre sa liberté. Le stoïcien cache aux autres le bien qu'il fait parce qu'il se sent libre dans son for intérieur ; le chrétien cache ses bonnes œuvres parce qu'il ne se les attribue point à lui-même.

tage que de les produire. Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doivent être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre.

» Voilà, monsieur, dit M. Pascal à M. de Saci, les lumières de ce grand esprit qui a si bien connu les devoirs de l'homme. J'ose dire qu'il méritait d'être adoré, s'il avait aussi bien connu son impuissance, puisqu'il fallait être Dieu pour apprendre l'un et l'autre aux hommes. Aussi, comme il était terre et cendre, après avoir si bien compris ce qu'on doit, voici comment il se perd dans la présomption de ce que l'on peut<sup>1</sup>. Il dit que Dieu a donné à tout homme les moyens de s'acquitter de toutes ses obligations<sup>2</sup>; que ces moyens sont toujours en notre puissance; qu'il faut chercher la félicité par les choses

1. Style d'une merveilleuse énergie, où tous les termes se répondent et s'opposent. Quand il s'agit de ce qu'on doit, il y a chez Epictète, selon Pascal, intelligence ou, comme disaient les stoiciens eux-mêmes, *compréhension*; quand il s'agit de ce qu'on peut, il y a chez Epictète opinion préconçue, *présomption* au sens stoicien et aussi au sens chrétien.

2. C'est là ce qui étonne Pascal, comme un paradoxe incroyable, et ce qui semble pourtant, à y regarder de plus près, une vérité de sens commun. Devoir et pouvoir, obligation et moyens sont-ils ou ne sont-ils pas en proportion nécessaire, en raison directe? Voilà le problème essentiel auquel, dans cette polémique de Pascal contre Epictète, tout vient se réduire. Or, n'est-ce pas une pensée à la fois profonde et vulgaire que la suivante : à l'impossible nul n'est tenu? Selon Pascal, les devoirs de l'homme s'étendent à l'infini, ils sont vraiment infinis, et l'idéal que nous devons poursuivre n'est rien moins que la perfection. N'est-ce donc pas parce que nous portons en nous-mêmes cette puissance, que Descartes, reproduisant la pensée d'Epictète, appelait « réellement infinie, » la liberté? N'est-ce pas parce que nous avons en nous une perfection virtuelle, idée d'abord, puis effort incessant pour satisfaire l'idée et l'amour? Cet effort même, dira Pascal, prouve que nous ne pouvons être immédiatement parfaits; mais aussi est-ce que nous devons l'être immédiatement, et, en général, devons-nous plus que nous ne pouvons? Pascal reproche à Epictète d'avoir cru « que Dieu a donné à tout homme les moyens de s'acquitter de toutes ses obligations; » mais n'est-ce point Pascal qui complique ici à plaisir une question simple en elle-même et qui aboutit ainsi au paradoxe? Si Dieu nous a donné des obligations, ne faut-il pas qu'il nous ait donné les moyens de les remplir? Nous devons réaliser tout le bien que conçoit notre pensée, donc nous le pouvons : telle est la conclusion légitime. C'est, comme on sait, sur une conclusion analogue que Kant a fondé la preuve de notre liberté. Le devoir, dit Kant, implique le pouvoir : nous devons être moralement parfaits, donc nous pouvons l'être en dépit des fatalités physiques; donc nous sommes libres.



qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin <sup>1</sup> : il fait 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 <sup>2</sup>; mais que l'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux <sup>3</sup>, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse : que ces deux puissances sont donc 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 <sup>4</sup>, se guérir de tous ses vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint, et ainsi compagnon de Dieu. Ces principes d'une superbe diabolique le conduisent à d'autres erreurs, comme : que l'âme est une portion de la substance divine <sup>5</sup>; que la douleur et la mort ne sont pas des maux <sup>6</sup>; qu'on peut se tuer quand

1. Ce n'est pas là le vrai raisonnement d'Epictète. Ce dernier ne dit point que « Dieu nous a donné ce qui est en notre pouvoir pour notre félicité. »

2. Epictète n'ajoute pas cette conséquence. N'oublions pas que pour les Stoiciens, Dieu est simplement le Cosmos, la pensée circulant dans l'univers.

3. C'est ce que dira aussi Descartes, dont la théorie du jugement rappelle celle des Stoiciens et d'Epictète. On sait que, selon Descartes, le jugement, affirmatif ou négatif, est un acte volontaire. Voir, dans notre *Histoire de la philosophie*, le chapitre consacré à Descartes.

4. « Lui obéir, lui plaire. » Ces expressions sentent évidemment l'éducation chrétienne : elles ne conviennent pas pour rendre la pensée d'Epictète.

5. Le panthéisme stoïcien n'est pas, comme Pascal semble ici le croire, une conséquence de la doctrine qui attribue à l'homme une volonté indépendante, autonome et libre. Tout au contraire, cette doctrine de la liberté, si elle eût été suffisamment approfondie, eût suffi à détruire le panthéisme des Stoiciens et à faire de l'homme un être ayant une activité propre. Epictète attribuait à l'âme humaine une dignité incompatible avec celle d'une simple « portion de la substance universelle; » il lui attribuait ce que Pascal lui attribue lui-même ailleurs : « la dignité de la causalité. »

6. Cette seconde conséquence se rattache plus réellement que la précédente à la doctrine stoïcienne; mais mérite-t-elle la condamnation si sévère de Pascal? Quelle « superbe diabolique » y a-t-il à soutenir que le seul bien est la vertu, que le seul mal est le vice; qu'appeler la douleur un mal, ou le plaisir un bien, c'est donner des noms identiques à des choses toutes différentes? La douleur est douloureuse, elle est pénible, elle est vive, soit; mais entre ces choses et l'idée du mal il y a un intervalle énorme. Plus la philosophie morale fait de progrès, plus elle se rapproche, — surtout depuis Kant, — de la doctrine qui

on est tellement persécuté qu'on peut croire que Dieu appelle, et d'autres.

» Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, monsieur, que je vous parle, étant né dans un État chrétien, il fait profession de la religion catholique<sup>1</sup>, 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<sup>2</sup>; et ainsi, en considérant l'homme destitué de toute révélation, il discourt en cette sorte. Il met toutes choses dans un doute universel et si général, que ce doute s'emporte soi-même, c'est-à-dire s'il doute<sup>3</sup>; 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>4</sup>. C'est dans ce doute qui doute de soi et dans cette ignorance qui s'ignore, et qu'il appelle sa maîtresse forme<sup>5</sup>, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu exprimer par aucun terme positif. 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 s'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, pe-

considère le *bien* comme essentiellement volontaire et libre, comme essentiellement moral. Tout le reste n'est beau que comme effet ou comme imitation de ce bien essentiel et primitif.

1. Montaigne fait en effet *profession* de religion, mais cette profession est-elle sincère? Il est permis d'en douter.

2. Le véritable objet des *Essais* et de l'*Apologie* n'est point de chercher quelle morale la raison devrait dicter sans la lumière de la foi, mais plutôt de mettre en doute la foi même, comme un dogmatisme déguisé de la raison.

3. Pascal veut dire que Montaigne doute même de son doute, et qu'ainsi son doute s'emporte lui-même.

4. Admirable expression du pyrrhonisme de Montaigne, que l'on confond trop souvent avec l'esprit de négation. Nier, ce serait encore affirmer.

5. Sa maîtresse forme, c'est-à-dire la forme principale et dominante de son doute.

sant les contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre : c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien <sup>1</sup>. Sur ce principe roulent tous ses discours et tous ses Essais; et c'est la seule chose qu'il prétende bien établir, quoiqu'il ne fasse pas toujours remarquer son intention. Il y détruit insensiblement tout ce qui passe pour le plus certain parmi les hommes, non pas pour établir le contraire avec une certitude de laquelle seule il est ennemi, mais pour faire voir seulement que, les apparences étant égales de part et d'autre, on ne sait où asseoir sa créance.

» 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 <sup>2</sup> : 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 <sup>3</sup>, 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 toutes lois diminuerait plutôt le nombre des différends que cette multitude de lois qui ne sert qu'à l'augmenter, parce que les difficultés croissent à mesure qu'on les pèse; que les obscurités se multiplient par le commentaire, et que le plus

1. Le « que sais-je ? » de Montaigne est l'équivalent du  $\tau\acute{\iota}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  des Grecs. L'interrogation est un artifice du scepticisme pour déguiser les véritables affirmations qu'il recèle toujours. Dans l'interrogation même, « que sais-je ? » il y a tout au moins une indirecte affirmation du moi, du je qui interroge, et aussi de la vérité idéale qui consisterait en une parfaite conformité du sujet avec l'objet.

2. Montaigne avait raison de croire que le remède aux procès n'est pas dans la *multitude* des lois, pas même dans leur *justesse* mathématique; mais ce remède n'est-il point dans la justice des lois d'une part, et, d'autre part, dans une éducation qui inspire aux citoyens l'amour de la justice ?

3. Il faut avouer que les juges d'alors, grâce aux législations du temps, méritaient trop souvent ce que Montaigne pensait d'eux.

sûr moyen pour entendre le sens d'un discours est de ne le pas examiner et de le prendre sur la première apparence : si peu qu'on l'observe, toute sa clarté se dissipe<sup>1</sup>. Aussi il juge à l'aventure de toutes les 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. Dans ce génie tout libre, il lui est entièrement égal de l'emporter ou non dans la dispute, ayant toujours, par l'un et l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des opinions ; étant porté avec tant d'avantage dans ce doute universel, qu'il s'y fortifie également par son triomphe et par sa défaite<sup>2</sup>.

» C'est dans cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est, qu'il combat avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps<sup>3</sup>, 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 assurer que Dieu n'est point<sup>4</sup>. Il les entreprend particulièrement dans l'Apologie de Raimond de Sebonde<sup>5</sup> ; et, les trouvant dépouillés volontairement de toute révélation et abandonnés à leur lumière naturelle, toute foi mise à part, il les interroge de quelle autorité ils entreprennent de juger de cet Être souverain qui est infini par sa propre définition, eux qui ne connaissent véritablement aucunes choses de la nature !

1. Combien de *discours* en effet, et surtout de plaidoyers, deviennent de moins en moins clairs à mesure qu'on les examine ! La rhétorique, disait Aristote, roule sur le vraisemblable, sur l'apparence du vrai, non sur le vrai même.

2. Charmant portrait du « génie libre » de Montaigne, qui se joue au milieu de toutes les conventions et de tous les préjugés auxquels son temps était asservi, et qui, par un abus de liberté, finit par rejeter les lois mêmes de la raison avec les lois de la coutume.

3. Les Huguenots.

4. Les athées.

5. Montaigne ne dit pas toujours sa vraie pensée dans cette *Apologie*, pas plus que Bayle dans son *Dictionnaire critique*.

Il leur demande sur quels principes ils s'appuient ; il les presse de les montrer. Il examine tous ceux qu'ils peuvent produire ; et y pénètre si avant, par le talent où il excelle, qu'il montre la vanité de tous ceux qui passent pour les plus naturels et les plus fermes. Il demande si l'âme connaît quelque chose ; si elle se connaît elle-même ; si elle est substance ou accident, corps ou esprit ; ce que c'est que chacune de ces choses, et s'il n'y a rien qui ne soit de l'un de ces ordres<sup>1</sup> ; si elle connaît son propre corps, ce que c'est que matière, et si elle peut discerner entre l'innombrable variété des corps qu'on en a produits<sup>2</sup> ; comment elle peut raisonner si elle est matérielle ; et comment elle peut être unie à un corps particulier et en ressentir les passions, si elle est spirituelle ; quand a-t-elle commencé d'être ? avec le corps ou devant ? et si elle finit avec lui, ou non<sup>3</sup> ; si elle ne se trompe jamais ; si elle sait quand elle erre, vu que l'essence de la méprise consiste à ne la pas connaître ; si dans ses obscurcissements elle ne croit pas aussi fermement que deux et trois font six qu'elle sait ensuite que c'est cinq ; si les animaux raisonnent, pensent, parlent ; et qui peut décider ce que c'est que le temps, ce que c'est que l'espace ou étendue, ce que c'est que le mouvement, ce que c'est que l'unité, qui sont toutes choses qui nous environnent et entièrement inexplicables ; ce que c'est que santé, maladie, vie, mort, bien, mal, justice, péché, dont nous parlons à toute heure ; si nous avons en nous des principes du vrai, et si ceux que nous croyons, et qu'on appelle axiomes ou notions communes, parce qu'elles sont communes dans tous les hommes, sont conformes à la vérité essentielle<sup>4</sup>. Et puisque nous

1. C'est-à-dire, s'il n'y a point quelque existence qui ne soit ni l'existence spirituelle ni l'existence matérielle.

2. « Des corps qu'on a tirés par combinaison du sein de la matière. » Le P. des Molets écrit : « Quand on en a produit, » ce qui n'offre pas de sens.

3. Ce sont toutes les questions de l'ancienne ontologie, dont Kant a fait plus tard la critique.

4. La vérité essentielle, c'est-à-dire celle qui existe essentiellement et constitue l'essence des choses.

ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura sans cette lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains, ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire? montrant par là que Dieu et le vrai sont inséparables, et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même<sup>1</sup>. Qui sait donc si le sens commun, que nous prenons pour juge du vrai, en a l'être de celui qui l'a créé<sup>2</sup>? De plus, qui sait ce que c'est que vérité, et comment peut-on s'assurer de l'avoir sans la connaître? Qui sait même ce que c'est qu'être, qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait d'abord, pour l'expliquer, se servir de ce mot-là même, en disant : C'est être...? Et, puisque nous ne savons ce que c'est qu'âme, corps, temps, espace, mouvement, vérité, bien, ni même être, ni expliquer l'idée que nous nous en formons, comment nous assurons-nous qu'elle est la même dans tous les hommes, vu que nous n'avons d'autre marque que l'uniformité des conséquences, qui n'est pas toujours un signe de celle des principes; car ils peuvent bien être différents et conduire néanmoins aux mêmes conclusions, chacun sachant que le vrai se conclut souvent du faux.

» Enfin il examine si profondément les sciences, et la géométrie, dont il montre l'incertitude dans les axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme d'étendue, de mouvement, etc.; la physique en bien plus de manières, et la médecine en une infinité de façons; et l'histoire, et la politique, et la morale, et la jurisprudence, et le reste. De telle sorte qu'on demeure convaincu que

1. Pascal admet ici la théorie de Descartes qui place le critérium suprême de la certitude dans la foi à la véracité divine. On sait comment Descartes a été, sur ce point, accusé de cercle vicieux.

2. *En a l'être de celui qui l'a créé.* Ces mots obscurs paraissent signifier : A la réalité d'un juge et a été créé pour juger réellement du vrai. — On peut aussi faire retomber l'être sur le vrai et traduire : A l'être du vrai, la réalité du vrai.

nous ne pensons pas mieux à présent que dans un songe dont nous ne nous éveillons qu'à la mort, et pendant lequel nous avons aussi peu les principes du vrai que durant le sommeil naturel. C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable, et si les animaux le sont ou non, ou plus ou moins, il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée, et la met par grâce en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore<sup>1</sup> ; la menaçant, si elle gronde, de la mettre au-dessous de tout, ce qui est aussi facile que le contraire ; et ne lui donnant pouvoir d'agir cependant que pour remarquer sa faiblesse avec une humilité sincère, au lieu de s'élever par une sottise insolence. »

M. de Saci, se croyant vivre dans un nouveau pays et entendre une nouvelle langue, se disait en lui-même les paroles de saint Augustin : O Dieu de vérité ! ceux qui savent ces subtilités de raisonnement vous sont-ils pour cela plus agréables ? Il plaignait ce philosophe qui se piquait et se déchirait de toutes parts des épines qu'il se formait, comme saint Augustin dit de lui-même lorsqu'il était en cet état. Après donc une assez longue patience, il dit à M. Pascal :

« Je vous suis obligé, monsieur ; je suis sûr que si j'avais longtemps lu Montaigne, je ne le connaîtrais pas autant que je fais depuis cet entretien que je viens d'avoir avec vous. Cet homme devrait souhaiter qu'on ne le connût que par les récits que vous faites de ses écrits ; et il pourrait dire avec saint Augustin : *Ibi me vide, attende*. Je crois assurément que cet homme avait de l'esprit ; mais je ne sais si vous ne lui en prêtez pas un peu plus qu'il

1. Remarquer le cercle vicieux, où Montaigne lui-même n'est point tombé sans doute. Si la raison ne peut être certaine de rien, comment peut-elle être certaine de la révélation, certaine d'être « instruite par son Créateur ? »

n'en a, par cet enchaînement si juste que vous faites de ses principes. Vous pouvez juger qu'ayant passé ma vie comme j'ai fait, on m'a peu conseillé de lire cet auteur, dont tous les ouvrages n'ont rien de ce que nous devons principalement rechercher dans nos lectures, selon la règle de saint Augustin, parce que ses paroles ne paraissent pas sortir d'un grand fond d'humilité et de piété. On pardonnerait à ces philosophes d'autrefois, qu'on nommait académiciens, de mettre tout dans le doute. Mais qu'avait besoin Montaigne de s'égayer l'esprit en renouvelant une doctrine qui passe maintenant aux yeux des chrétiens pour une folie? C'est le jugement que saint Augustin fait de ces personnes. Car on peut dire après lui de Montaigne : Il met dans tout ce qu'il dit la foi à part ; ainsi nous, qui avons la foi, devons mettre de même à part tout ce qu'il dit. Je ne blâme point l'esprit de cet auteur, qui est un grand don de Dieu ; mais il pouvait s'en servir mieux, et en faire plutôt un sacrifice à Dieu qu'au démon. A quoi sert un bien, quand on en use si mal ? *Quid proderat*, etc. ? dit de lui ce saint docteur avant sa conversion. Vous êtes heureux, monsieur, de vous être élevé au-dessus de ces personnes qu'on appelle des docteurs, plongés dans l'ivresse, mais qui ont le cœur vide de la vérité. Dieu a répandu dans votre cœur d'autres douceurs et d'autres attraits que ceux que vous trouviez dans Montaigne. Il vous a rappelé de ce plaisir dangereux, *a jucunditate pestifera*, dit saint Augustin, qui rend grâces à Dieu de ce qu'il lui a pardonné les péchés qu'il avait commis en goûtant trop la vanité<sup>1</sup>. Saint Augustin est d'autant plus croyable en cela, qu'il était autrefois dans ces sentiments ; et comme vous dites de Montaigne que c'est par ce doute universel qu'il combat les hérétiques de son temps, aussi par ce même doute des Académiciens saint Augustin quitta l'hérésie des Manichéens. Depuis qu'il fut à Dieu, il

1. Le caractère de M. de Saci est admirablement peint dans ce discours où saint Augustin est sans cesse invoqué. Sainte-Beuve dit spirituellement que M. de Saci, dans cette espèce de tournoi où il lutte avec Pascal, est « à cheval sur son saint Augustin. »



renonça à ces vanités qu'il appelle sacrilèges. Il reconnut avec quelle sagesse saint Paul nous avertit de ne nous pas laisser séduire par ces discours. Car il avoue qu'il y a en cela un certain agrément qui enlève : on croit quelquefois les choses véritables, seulement parce qu'on les dit éloquentement. Ce sont des viandes dangereuses, dit-il, que l'on sert dans de beaux plats ; mais ces viandes, au lieu de nourrir le cœur, elles le vident. On ressemble alors à des gens qui dorment, et qui croient manger en dormant : ces viandes imaginaires les laissent aussi vides qu'ils étaient. »

M. de Saci dit à M. Pascal plusieurs choses semblables : sur quoi M. Pascal lui dit que, s'il lui faisait compliment de bien posséder Montaigne et de le savoir bien tourner, il pouvait lui dire sans compliment qu'il savait bien mieux saint Augustin, et qu'il le savait bien mieux tourner, quoique peu avantageusement pour le pauvre Montaigne. Il lui témoigna être extrêmement édifié de la solidité de tout ce qu'il venait de lui représenter ; cependant, étant encore tout plein de son auteur, il ne put se retenir et lui dit :

« Je vous avoue, monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme<sup>1</sup>, qui, de la société avec Dieu, où il s'élevait par les maximes<sup>2</sup>, le précipite dans la nature des bêtes ; et j'aurais aimé de tout mon cœur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant disciple de l'Église par la foi, il eût suivi les règles de la morale, en portant les hommes, qu'il avait si utilement humiliés, à ne pas irriter par de nouveaux crimes celui qui peut seul les tirer des crimes qu'il les a convaincus de ne pouvoir pas seulement connaître.

» Mais il agit au contraire en païen de cette sorte. De

1. C.-à-d. de la raison humaine contre la raison humaine.

2. Par les maximes théoriques d'une morale impraticable, selon Pascal, les Stoïciens représentaient l'homme comme en société avec Dieu, comme supérieur même, par l'effet de sa vertu volontaire, à un dieu qui serait parfait et heureux sans effort.

ce principe, dit-il, que hors de la foi tout est dans l'incertitude, et considérant bien 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<sup>1</sup>; 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 les mains ils s'échappent entre les doigts et les laissent vides. 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 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 accuse d'être mauvais, quoique la nature parle au contraire<sup>2</sup>. Ainsi, il n'a rien d'extravagant dans sa conduite; il agit comme les autres hommes; 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 pareillement d'un et d'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contre-poids qui l'emportent.

» Il monte sur son cheval, comme un autre qui ne serait pas philosophe, parce qu'il le souffre, mais sans croire que ce soit de droit<sup>3</sup>, 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 certains vices; et même il a gardé la fidélité au mariage, à cause de la peine qui suit les désordres; mais si celle qu'il prendrait

1. Du scepticisme théorique de Montaigne va sortir la morale d'Epicure.

2. Ce sont les règles de Pyrrhon pour arriver à la tranquillité, à l'*ataraxie*.

3. Au fait, il y a là une question de droit qui n'est point si facile à résoudre.

surpasse celle qu'il évite, il y demeure en repos<sup>1</sup>, la règle de son action étant en tout la commodité et la tranquillité. Il rejette donc bien loin cette vertu stoïque qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hérissés, le front ridé, et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence, et seule sur la pointe d'un rocher : fantôme, à ce qu'il dit, capable d'effrayer les enfants<sup>2</sup>, et qui ne fait là autre chose, avec un travail continuel, que de chercher le repos, où il n'arrive jamais. La sienne est naïve, familière, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre : elle suit ce qui la charme, et badine négligemment des accidents bons ou mauvais, couchée mollement dans le sein de l'oisiveté tranquille<sup>3</sup>, 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>4</sup>.

» 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 grands 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 il y place son souverain bien ; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable<sup>5</sup>. J'ai

1. Il demeure en repos là où il est. C'est la tranquillité de Pyrrhon et d'Epicure.

2. En effet ; mais ce n'est point là une peinture exacte de la vertu stoïque. Le stoïcien ne se tenait point seul sur la pointe d'un rocher. Voyez les Thraséas et les Helvidius Priscus.

3. Ce tableau rappelle par sa perfection, mais avec plus de naturel, la peinture de la mollesse dans Boileau.

4. *Essais*, III, 13. « Oh ! que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite ! »

5. Pascal veut dire : ou il y a un Dieu, et alors le souverain bien (rêvé par Epictète) est possible par l'aide de Dieu ; ou il n'y a pas de Dieu, et alors le souverain bien est impossible, car nous ne pouvons nous-mêmes le réaliser (d'après Montaigne) et Dieu ne peut nous venir en aide. Selon Pascal, ce dilemme est celui dont la raison n'a jamais pu et ne pourra jamais sortir. Reste à savoir s'il n'y a pas une troisième route, que Pascal n'aperçoit pas. La supposition cachée sur laquelle

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, combien est-il plus juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'ils font pour imiter la vérité essentielle<sup>1</sup>, 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.

» Il est vrai, monsieur, que vous venez de me faire voir admirablement le peu d'utilité que les chrétiens peuvent retirer de ces études philosophiques. Je ne laisserai pas néanmoins, avec votre permission, de vous en dire encore ma pensée, prêt néanmoins de renoncer à toutes les lumières qui ne viendront point de vous<sup>2</sup>, en quoi j'aurai l'avantage, ou d'avoir rencontré la vérité par bonheur, ou de la recevoir de vous avec assurance.

» 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 su-

Pascal s'appuie, c'est que l'homme n'a point le libre arbitre, qu'il ne peut se déterminer lui-même librement par sa volonté au bien que sa raison conçoit et commande. Or, cette absence de liberté dans l'homme est une pure hypothèse que Pascal n'a pas démontrée. Montaigne prouve que notre raison peut se tromper quand il s'agit de déterminer exactement ce qui est conforme ou contraire à l'idée du bien ; mais il n'a pas prouvé que nous n'ayons aucune idée du bien, car alors Pascal lui-même n'aurait plus où appuyer son raisonnement. De même, Montaigne a prouvé que notre volonté est souvent chancelante et lâche, il n'a pas prouvé que le courage fût absolument impossible. De ce que nous tombons souvent, peut-on conclure que nous ne pouvons marcher, et surtout que nous ne marcherons jamais ?

1. Ces paroles sont toutes platoniciennes : le monde, selon Platon, est l'image des Idées ou essences éternelles, et les opinions des hommes sont aussi l'image de la vérité essentielle.

2. Pascal dit dans son *memento* : « Soumission totale à Jésus-Christ, et à mon directeur. »

perbe ; 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. 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 <sup>1</sup>, tant il est vrai ce que vous venez de me dire de saint Augustin, et que je trouve d'une grande étendue ; car en effet on leur rend hommage en bien des manières.

» C'est donc de ces lumières imparfaites qu'il arrive que l'un connaissant les devoirs de l'homme et ignorant son impuissance, se perd dans la présomption, et que l'autre connaissant l'impuissance et non le devoir, il s'abat dans la lâcheté ; d'où il semble que puisque, l'un conduit à la vérité, l'autre à l'erreur <sup>2</sup>, l'on formerait en les alliant une morale parfaite. Mais, au lieu de cette paix, il ne résulterait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale : car l'un établissant la certitude, l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme, l'autre sa faiblesse, ils ruinent les vérités aussi bien que les faussetés l'un de l'autre <sup>3</sup>. De sorte qu'ils ne peuvent subsister

1. *Par lâcheté, par vanité.* Selon Pascal, ce sont les deux termes du dilemme où la raison est prisonnière : être vaine avec Epictète ou lâche avec Montaigne. Mais n'y a-t il pas un milieu à la fois naturel et moral entre ces deux extrêmes ? Attribuer à l'homme la volonté libre, n'est-ce pas lui attribuer le moyen de n'être ni lâche ni vain ? La vraie lâcheté, c'est de ne pas se reconnaître moralement libre ; la vraie vanité, c'est, en se reconnaissant moralement libre, de croire qu'on a pour cela atteint la perfection morale. Il y a un intermédiaire entre ces extrêmes ; c'est de dire : puisque nous devons être moralement parfaits, nous ne le sommes pas encore ; ici est l'origine de la modestie ; et, d'autre part, puisque nous *devons* être moralement parfaits, nous *pouvons* l'être, si nous le voulons avec persévérance : là est l'origine de la dignité.

2. *L'un conduit à la vérité, l'autre à l'erreur ;* c'est-à-dire : Epictète conduit à cette conclusion que la vérité et la certitude existent, Montaigne conduit à cette conclusion que l'erreur et l'incertitude existent.

3. Il est certain que, si Montaigne avait réellement raison et était

seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions<sup>1</sup>, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile<sup>2</sup>. C'est elle qui

rationnellement irréfutable; si, d'autre part, Epictète avait aussi raison et était irréfutable, il y aurait là ce que Kant devait appeler plus tard une antinomie insoluble : Epictète et Montaigne se ruieraient l'un l'autre, non-seulement dans leurs faussetés contradictoires, mais encore dans leurs vérités contradictoires.

1. Il y a ici, dans Pascal, une dialectique qui rappelle les subtilités des Grecs et qui devance les subtilités des Allemands. Mais Pascal a-t-il bien montré : 1° qu'il n'y a d'autre philosophie possible que celle d'Epictète ou celle de Montaigne ; 2° que chacune de ces deux philosophies, principalement celle d'Epictète, ne peut subsister à cause de ses défauts ; 3° que ces défauts ne peuvent être corrigés par une interprétation meilleure des principes du stoïcisme, ou par quelque principe emprunté à une autre philosophie ; 4° que le scepticisme de Montaigne ne peut être ramené à une juste mesure ; 5° qu'il y a opposition de tout point entre Epictète et Montaigne ; que, par exemple, les affirmations d'Epictète sur la morale ne peuvent s'allier avec les doutes de Montaigne sur la métaphysique, etc ? Que de thèses la conclusion de Pascal suppose démontrées ! Et si ces thèses ne sont pas démontrées réellement, comment ne pas voir dans la dialectique de Pascal quelque chose d'analogue aux artifices d'une sophistique qui s'ignore ? Pascal, à la fois bel esprit, mathématicien et métaphysicien, a eu toute sa vie la passion de l'antithèse et de l'antinomie : ses pensées roulent toutes sur l'opposition de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, de notre dignité et de notre bassesse, de notre puissance et de notre impuissance, de notre raison et de notre déraison ; on se demande si Pascal n'a point poussé trop loin ces « contrariétés de la pensée. »

2. En admettant les prémisses de Pascal, on aboutit certainement à cette conclusion, que son Epictète et son Montaigne « se brisent et s'anéantissent » ; mais la question est de savoir ce qui reste alors. En bonne logique, il ne reste rien. Si en effet Montaigne a raison de nous déclarer radicalement impuissants, Epictète a tort de nous proposer des devoirs que nous ne pouvons remplir. Pour qu'Epictète ne soit pas entièrement anéanti au profit de Montaigne, il faut qu'il y ait quelque vice dans certains raisonnements de ce dernier ; si on prétend que la raison ne saurait découvrir ce vice, il faut dire alors que la dernière victoire est à Montaigne, qui triomphe, selon les expressions de Pascal, dans sa défaite même. Dès lors, une fois toute idée morale renversée, Pascal n'a plus droit de dire que ses deux philosophes se sont anéantis « pour faire place à l'Évangile. » Le scepticisme est-il une bonne et vraie transition à l'Évangile ? Celui qui doute réellement de tout, y compris la moralité, verra-t-il la nécessité d'établir la foi sur les ruines de la raison ? Pour que l'homme ait besoin de l'Évangile, il faut qu'il soit un être moral ; mais s'il est un être moral, il a une liberté véritable et une raison qui n'est pas absolument menteuse : Epictète reprend donc l'avantage et Montaigne est réfuté. Si au contraire c'est Montaigne qui est invincible, alors l'homme n'est plus un être moral, doué de raison et de liberté : comment donc verrait-il la nécessité de la foi et ne se contenterait-il pas du « mol oreiller » de Montaigne ? C'est au nom d'une idée morale

accorde les contrariétés par un art tout divin, et, unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est 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 placent les contraires dans un même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature, et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister<sup>1</sup> ; 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 puissant appartenant à la grâce<sup>2</sup>. Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu.

» Je vous demande pardon, monsieur, dit M. Pascal à M. de Saci, 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 ne pas y entrer, quelque vérité

que Pascal secoue notre tête prête à s'endormir « sur ce chevet ; » par cela même, pour nous réveiller, il emprunte à Epictète quelque chose de ce qu'il prétendait anéanti par Montaigne.

1. Cette manière de résumer la question est contestable. Ce n'est pas à la nature qu'Epictète attribue la grandeur, mais à la volonté, par conséquent à la moralité. La contradiction que Pascal croit apercevoir est donc une simple apparence ; ce n'est point sous le même rapport que l'homme est grand et petit : il est moralement grand et matériellement petit.

2. On reconnaît le jansénisme de Pascal. Mais, si tout ce qui est infirme appartient à la nature ; tout ce qui est puissant, à la grâce, qu'est-ce qui appartient vraiment à l'homme, à la volonté humaine, à la liberté humaine ? Rien. Il ne reste que la nature et Dieu : l'homme est anéanti. En bas, le règne de la nature ; en haut, le règne de la grâce ; quant au règne de la moralité, il n'existe plus. S'il en est ainsi, Pascal peut-il dire que, de l'abaissement où nous avait réduits Montaigne, il nous ait relevés ? Radicalement *infirmes par la nature*, nous ne sommes pas moins infirmes par la grâce, puisque, selon le jansénisme, c'est la grâce qui fait tout en nous sans que nous fassions rien. Entre ces deux extrêmes, la moralité humaine cherche vainement à se retrouver ; Pascal, par ce coup de théâtre qui devait nous restituer à nous-mêmes, nous enlève entièrement à nous-mêmes : son scepticisme avait réduit l'homme au néant ; sa foi janséniste le réduit aussi au néant.

qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle enferme si visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces opinions. Aussi je ne vois pas comment aucun d'eux pourrait refuser de la suivre. Car, s'ils sont pleins de la pensée de la grandeur de l'homme, qu'ont-ils imaginé qui ne cède aux promesses de l'Évangile, qui ne sont autre chose que le digne prix de la mort d'un Dieu ? Et s'ils se plaisaient à voir l'infirmité de la nature, leurs idées n'égalent point celles de la véritable faiblesse du péché, dont la même mort a été le remède. 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 ! »

M. de Saci ne put s'empêcher de témoigner à M. Pascal qu'il était surpris comment il savait tourner les choses ; mais il avoua en même temps que tout le monde n'avait pas le secret comme lui de faire sur ces lectures des réflexions si sages et si élevées. Il lui dit qu'il ressemblait à ces médecins habiles qui, par la manière adroite de préparer les plus grands poisons, en savent tirer les plus grands remèdes<sup>1</sup>. Il ajouta que, quoiqu'il vît bien, par ce qu'il venait de lui dire, que ces lectures lui étaient utiles, il ne pouvait pas croire néanmoins qu'elles fussent avantageuses à beaucoup de gens dont l'esprit se traînerait un peu, et n'aurait pas assez d'élévation pour lire ces auteurs et en juger, et savoir tirer les perles du milieu du fumier, *aurum ex stercore*, disait un Père. Ce qu'on pouvait bien plus dire de ces philosophes, dont le fumier, par sa noire fumée, pouvait obscurcir la foi chancelante de ceux qui les lisent. C'est pourquoi il conseillera toujours à ces personnes de ne pas s'exposer légèrement à ces lectures, de peur de se perdre avec ces philosophes, et de devenir

1. Expression charmante qui représente bien l'art de Pascal ; mais cette façon de manier les raisons est assez dangereuse, et il est douteux que cette médecine soit propre à guérir les incrédules.



la proie des démons et la pâture des vers, selon le langage de l'Écriture, comme ces philosophes l'ont été.

« Pour l'utilité de ces lectures, dit M. Pascal, je vous dirai fort simplement ma pensée. Je trouve dans Épictète un art incomparable pour troubler le repos de ceux qui le cherchent dans les choses extérieures, et pour les forcer à reconnaître qu'ils sont de véritables esclaves et de misérables aveugles ; qu'il est impossible qu'ils trouvent autre chose que l'erreur et la douleur qu'ils fuient, s'ils ne se donnent sans réserve à Dieu seul. Montaigne est incomparable pour confondre l'orgueil de ceux qui, hors la foi, se piquent d'une véritable justice ; pour désabuser ceux qui s'attachent à leurs opinions, et qui croient trouver dans les sciences des vérités inébranlables ; et pour convaincre si bien la raison de son peu de lumière et de ses égarements, qu'il est difficile, quand on fait un bon usage de ses principes, d'être tenté de trouver des répugnances dans les mystères<sup>1</sup> : car l'esprit en est si battu, qu'il est bien éloigné de vouloir juger si l'Incarnation ou le mystère de l'Eucharistie sont possibles ; ce que les hommes du commun n'agitent que trop souvent.

» Mais si Épictète combat la paresse, il mène à l'orgueil, de sorte qu'il peut être très-nuisible à ceux qui ne sont pas persuadés de la corruption de la plus parfaite justice qui n'est pas de la foi. Et Montaigne est absolument pernicieux à ceux qui ont quelque pente à l'impiété et aux vices. C'est pourquoi ces lectures doivent être réglées avec beaucoup de soin, de discrétion et d'égard à la condition et aux mœurs de ceux à qui on les conseille. Il me semble seulement qu'en les joignant ensemble elles ne pourraient réussir fort mal, parce que l'une s'oppose au

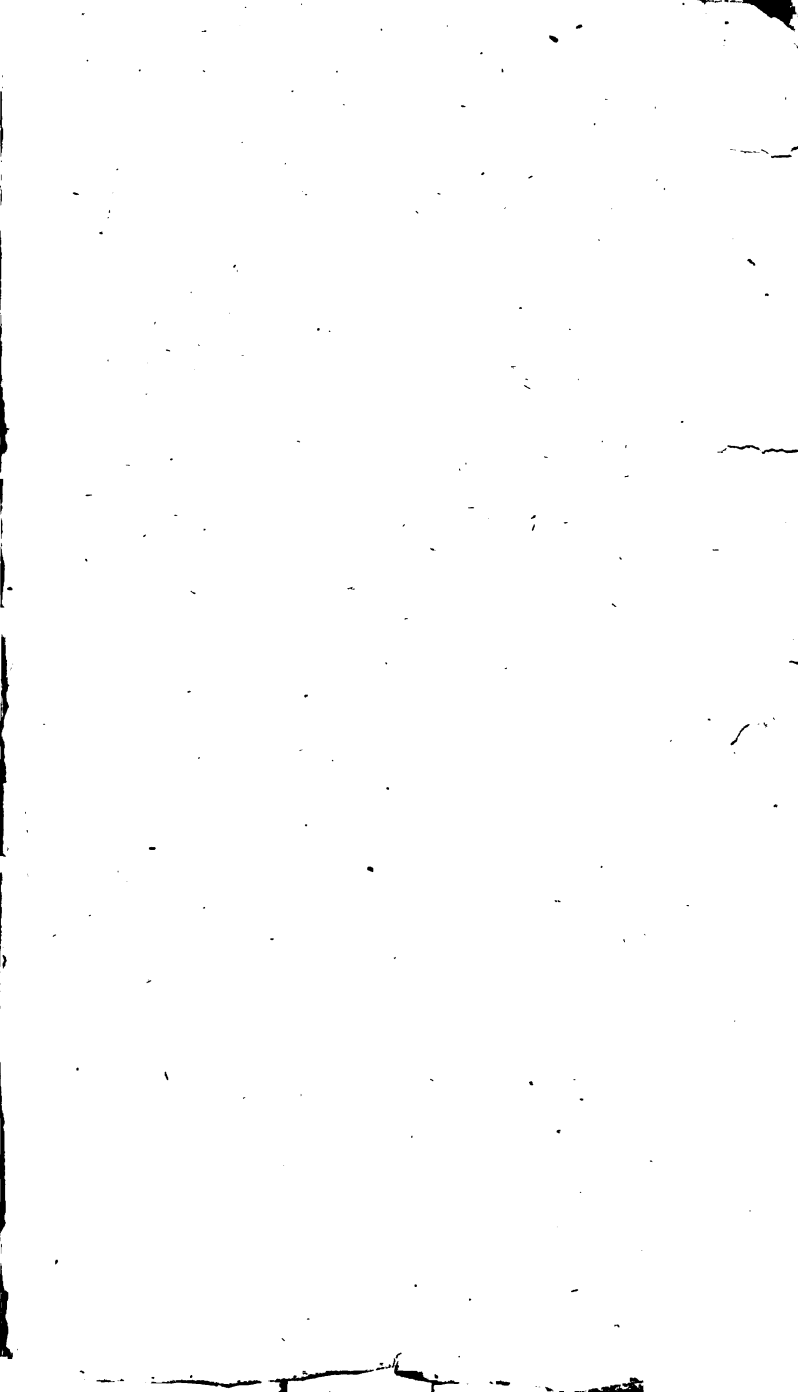
1. Oui ; mais, si le sceptique ne voit pas de répugnance dans les mystères, verra-t-il la nécessité des mystères ? Sur quoi de certain Pascal fondera-t-il cette nécessité, puisqu'il a préalablement accordé que rien n'est certain ? De même, supposez un homme qui refuse, comme mensongère, toute valeur au témoignage des hommes, comment accorderait-il une valeur au témoignage des hommes sur les miracles fondateurs de la religion ? Encore une fois, on n'établit rien sur le scepticisme absolu.

mal de l'autre : non qu'elles puissent donner la vertu, mais seulement troubler dans les vices ; l'âme se trouvant combattue par les contraires, dont l'un chasse l'orgueil et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ses raisonnements, ni aussi les fuir tous. »

Ce fut ainsi que ces deux personnes d'un si bel esprit s'accordèrent enfin au sujet de la lecture de ces philosophes, et se rencontrèrent au même terme, où ils arrivèrent néanmoins d'une manière un peu différente : M. de Saci y étant arrivé tout d'un coup par la claire vue du christianisme, et M. Pascal n'y étant arrivé qu'après beaucoup de détours, en s'attachant aux principes de ces philosophes.

... M. de Saci et tout Port Royal des Champs étaient ainsi tout occupés de la joie que causaient la conversion et la vue de M. Pascal... On y admirait la force toute-puissante de la grâce, qui, par une miséricorde dont il y a peu d'exemples, avait si profondément abaissé cet esprit si élevé de lui-même.

---



MÊME LIBRAIRIE : Envoi franco au reçu du prix en timbres-poste.

**NOUVEAUX CLASSIQUES PUBLIÉS CONFORMÉMENT AUX NOUVEAUX PROGRAMMES OFFICIELS**

**Chrestomathie grecque**, avec exercices et lexique, par M. L. Fenillet. 1 vol. in-12, cart. 4 fr.

— *Le même*, suivi des corrigés. 1 fr. 50 c.

Les corrigés seuls. 50 c.

**HÉRODOTE.** — *Récits*. Texte grec avec notes de M. Lebaigue. 1 vol. in-12, cart. 2 fr.

— *Le même*, grec-français. 4 fr.

**Morceaux choisis des Pères de l'Église latine.** — Édition avec notes de M. l'abbé Botton, directeur de l'École ecclésiastique des Hautes Études, à Lyon. In-12, cart.

**Morceaux choisis des grands écrivains du seizième siècle**, par M. Réaume, professeur de rhétorique au lycée Henri IV.

**PASCAL.** — *Pensées*. Nouvelle édition, avec notes de M. Ollé-Laprune, professeur de philosophie au lycée Henri IV.

**FENELON.** — *Sermon pour l'Épiphanie*. Édition avec notes de M. l'abbé Botton.

**PLAUTE.** — *Extraits* avec notes de M. Crouslé, maître de conférences à l'École normale supérieure. (Édition comprenant l'*Aululaire*, prescrite par les programmes.)

1 vol. in-12. 1 fr. 60 c.

— *L'Aululaire*. Nouvelle édition avec notes de M. Crouslé. 1 vol. in-12. 80 c.

**PLATON.** — *Le Phédon*. Texte grec avec notes de M. Charpentier, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand.

— *Le même*, grec-français, par le même auteur.

— *Le septième livre de la République*. — Texte grec avec notes par le même auteur.

**ARISTOTE.** — *La Poétique*. Texte grec avec notes de M. Cougny, professeur de rhétorique au lycée Saint-Louis. 1 vol. in-12, cart. 80 c.

**ÉPICTÈTE.** — *Manuel*. Texte grec avec introduction et notes, par M. Fouillée, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-12.

— *Le même ouvrage*. — Traduction Nageon corrigée, avec introduction et notes, suivie d'extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire du Stoïcisme; par M. Fouillée. 2 fr. 50 c.

1 vol. in-12, br. 2 fr. 50 c.

*On vend séparément : le même sans les extraits et éclaircissements.* 1 v. in-12, br. 1 fr.

**CICÉRON.** — *De finibus*. — Premier et deuxième livres. Texte latin, avec introduction et notes, par M. Fouillée. 1 vol. in-12.

— *Le même ouvrage*. — Traduction Desmarais, avec introduction et notes, suivie d'extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire de l'Épicurisme; par M. Fouillée, 1 vol. in-12.

*On vend séparément : le même sans les extraits et éclaircissements.*

— *Selects epistolæ*. Édition avec notes de M. Lehueur, agrégé de l'Université. 1 vol. in-12, cart.

**PASCAL.** — *Entretien avec Sacl sur Epictète et Montaigne*, et opuscules philosophiques, avec une introduction sur la philosophie de Pascal et des notes, suivis d'extraits et d'éclaircissements propres à compléter les fragments de Pascal; par M. Fouillée. 1 volume in-12.

*On vend séparément : le même sans les extraits et éclaircissements.* 1 volume in-12.

**BUFFON.** — *Morceaux choisis*. Édition avec notes.

**Logique de Port-Royal.** — Nouvelle édition avec introduction et notes, suivie d'éclaircissements et d'extraits d'Aristote, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hamilton, Stuart-Mill, sur la logique; par M. Fouillée. 1 vol. in-12.

La logique de Port-Royal, dans cette nouvelle édition, est imprimée en deux sortes de caractères, l'une pour les parties les plus importantes, l'autre pour les parties secondaires.

*On vend séparément : le même sans les extraits et éclaircissements.* 1 vol. in-12.

**DESCARTES.** — *Discours de la méthode*, avec une introduction sur la philosophie de Descartes et des notes; suivi d'extraits de Descartes et d'éclaircissements relatifs à l'histoire du Cartésianisme; par M. Fouillée. 1 vol. in-12, cart.

*On vend séparément : le même sans les extraits et éclaircissements.* 1 vol. in-12.

**BOSSUET.** — *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, avec analyses et notes, par M. Emile Charles, ancien professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand, recteur de l'Académie de Clermont. 1 vol. in-12, br. 4 fr. 60 c.

**LEIBNITZ.** — *Extraits de la Théodicée*, avec analyses et notes de M. Marion, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux. 1 vol. in-12, cart. 2 fr. 50 c.

This book should be returned to  
the Library on or before the last date  
stamped below.

A fine is incurred by retaining it  
beyond the specified time.

Please return promptly.

NOV 27 1967  
**CANCELLED**  
411152



