

Il faut être au moins deux pour faire bouger les lignes de l'inacceptable

Jean-Michel Gros



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4780>

ISSN : 1958-9247

Éditeur

Grihl / CRH - EHESS

Référence électronique

Jean-Michel Gros, « Il faut être au moins deux pour faire bouger les lignes de l'inacceptable », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Les limites de l'acceptable, mis en ligne le 22 novembre 2012, consulté le 12 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4780>

Ce document a été généré automatiquement le 12 mai 2019.



Les Dossiers du Grihl est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Il faut être au moins deux pour faire bouger les lignes de l'inacceptable

Jean-Michel Gros

- 1 Je vais essayer simplement d'illustrer une proposition de Jean-Pierre Cavallé dans son article, « Libertinisme et philosophie : catégorie historiographique et usages des termes dans les sources », paru dans le n° 12 de *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle* :

Pour « faire » le libertin, il faut être au moins deux !

Je voudrais ainsi montrer, à travers deux exemples, que c'est souvent par des contaminations réciproques entre positions apologétiques et libertines que les lignes de l'inacceptable peuvent bouger. Comme l'un de ces exemples nous mènera au début du XVIII^e siècle, je corrigerai la formule ainsi : « pour creuser une dissidence philosophique, il faut être au moins deux ». Je prendrai pour ce faire deux couples conflictuels : Cyrano et Pascal d'un côté ; Bayle et Leibniz de l'autre.

- 2 Le premier de ces deux couples peut sembler, à première vue, faire problème dans la mesure où, vraisemblablement, ils ne se sont ni rencontrés, ni lus. Cyrano était mort depuis longtemps à la parution des *Pensées* et l'édition, par les mauvais offices de Le Bret, de *l'Histoire comique des États et Empires de la Lune* qu'aurait pu connaître Pascal, était expurgée de tous les passages susceptibles de solliciter celui-ci. Nous n'avons, par ailleurs, aucun indice que Pascal ait eu accès à l'une des versions manuscrites du roman de Cyrano. Mais la « démonstration » tentée n'en sera que plus troublante : Pascal semble répliquer point par point à Cyrano et ce dernier paraît anticiper ces réponses et les contester par avance. Il s'agit donc d'un dialogue fictif et pourtant les thèmes circulent de l'un à l'autre et surtout sont conjoints de la même manière chez l'un et chez l'autre. On peut ainsi tout aussi bien dire que les *Pensées* de Pascal baignent dans une problématique libertine préétablie, ou que, plus mystérieusement, Cyrano semble se jouer du tragique pascalien. Tous les deux, en effet, traitent de la « cironalité universelle », du divertissement, de la valeur (ou de la non-valeur) apologétique des miracles, de la spiritualité de l'âme comme fondement de son immortalité, du « Dieu caché » et surtout, ont recours au « pari », Cyrano donnant deux versions, divergentes, de celui-ci.

- 3 La seconde raison, polémique celle-là, de s'intéresser à ce « couple » improbable est que Pascal a une importance particulière pour qui s'interroge sur la pertinence de la notion de *libertinage* ou de *libertinisme* au XVII^e siècle, ne serait-ce que par le fait que c'est souvent à travers lui que l'on a été confronté, scolairement, au phénomène libertin. Il est, en ce sens, avec Garasse, mais très différemment, l'un des grands « fabricants » de libertins.
- 4 Sans doute, dans cette « fabrication » du personnage du libertin, a-t-il falsifié beaucoup de choses, mais, ce que je voudrais établir c'est que, s'il l'a fait, c'est en pleine connaissance de cause. C'est pourquoi d'ailleurs on peut s'étonner que les « pascaliens » patentés aient été si peu curieux des « sources » libertines de Pascal. Qui, parmi eux, cite, en regard d'une « pensée », une référence à un auteur libertin ? Ce libertin « caché », tout aussi omniprésent que le Dieu du même nom, reste mystérieux comme lui. Réciproquement, on pourrait en dire autant, toute proportion gardée, des spécialistes du libertinage qui ne se sont pas beaucoup interrogés sur la pertinence de la version pascalienne du phénomène libertin.
- 5 Il faut dire, à la décharge des uns comme des autres, que si Pascal est prolix dans la dénonciation des travers libertins, il est fort dissimulé sur la question des penseurs spécifiques qu'il vise à travers cette dénonciation globale de l'indifférence en matière de religion : n'apparaissent explicitement que deux figures libertines dans les *Pensées* : Mitton, trois fois (S. 494, L. 597, B. 455 ; S. 529 bis, L. 642, B. 448 ; S. 433, L. 853, B. 192) et Des Barreaux, une fois (S. 29, L. 410, B. 413).
- 6 Alors venons-en au fait, en centrant ce rapprochement Cyrano-Pascal autour de la question du pari. Une remarque préliminaire s'impose : ce topos est au XVII^e siècle largement répandu dans la littérature apologétique. Julien-Eymard d'Angers, dans son livre, *Pascal et ses précurseurs* (Paris, 1954, *Nouvelles éditions latines*, p. 206-207) a relevé dix occurrences du pari de 1617 à celui de Pascal chez des apologistes plus ou moins célèbres comme Jean de Silhon, Antoine Sirmond, Yves de Paris, et surtout, peut-être, comme le père Mersenne. Mais il en oublie : Raymond Sebond, dans sa *Theologia naturalis* (1569) traduite par Montaigne et Charron dans *Les Trois Vérités*, en avaient déjà fait usage au siècle auparavant. Bayle dans l'article « Pascal » du *Dictionnaire*, en trouve une première version chez Arnobe, dans son *Adversus Gentes*, et Pomponazzi en trouve l'argument dans le *De fato et libero arbitrio* d'Alexandre d'Aphrodise. Nous en sommes donc à quatorze, sans compter celui (ceux) de Cyrano que les historiens de la question semblent ignorer.
- 7 Bref, Cyrano n'avait que l'embarras du choix pour tomber sur l'un ou l'autre de ces paris apologétiques. Et, de fait, la première version, disons orthodoxe, qu'en donne le narrateur de la *Lune*, est parfaitement fidèle aux sources précitées :

Je vous demande seulement quel inconvénient vous encourez à le croire [à croire en Dieu] ; je suis bien assuré que vous n'en sauriez prétexter aucun. Puisque donc il est impossible d'en tirer [autre chose] que de l'utilité, que ne vous le persuadez-vous ? Car, s'il y a un Dieu, outre qu'en ne le croyant pas vous vous serez mécompté, vous aurez désobéi au précepte qui commande d'en croire ; et s'il y en a point, vous ne serez pas mieux que nous.¹

Cette version, dans son esprit sinon dans sa lettre, est conforme à celle de Mersenne :

Savent-ils pas qu'ils ne courraient aucun danger, encore qu'ils crussent tout ce qu'enseigne la foi chrétienne, bien que toutes ces doctrines fussent imaginaires ou controversées ? Car si nos âmes sont mortelles, comme le dit l'auteur de ce poème [*Le Quatrain des Déistes*] que je réfute, quand il tourne en risée les saintes cérémonies de nos pompes funèbres, nous ne serions pas punis pour avoir cru qu'elles étaient immortelles ; il n'y aura point non plus de punitions pour ceux qui croient que Dieu

et très juste, et qu'il y aura un enfer pour les méchants, quand bien même il n'y aurait point ni Dieu, ni enfer. De sorte que les catholiques sont assurés (de quelque côté qu'on les prenne), qu'ils suivent le meilleur chemin, et tiennent la vérité la plus avantageuse, laquelle néanmoins ne leur interdit aucune récréation honnête et raisonnable.²

- 8 Les deux paris, en effet, ont la même forme négative : on ne sera pas puni d'avoir cru en Dieu, que celui-ci existe ou non. Le narrateur de la *Lune* n'a donc pas caricaturé l'argument pour mieux le tourner par la suite en dérision. Au-delà, dans les deux cas, nous retrouvons la même inconséquence : les deux paris succèdent à l'énoncé de preuves « irréfutables » de l'existence de Dieu, ce qui, bien entendu les rend superflus. C'est même parce que ces preuves sont trop évidentes que le narrateur de la *Lune* croit pouvoir s'abstenir de les formuler explicitement. Pascal, en revanche, ne recourra au pari que parce qu'il n'y a pas, selon lui, de preuves démonstratives de l'existence de Dieu. Enfin, pour Mersenne comme pour le narrateur de la *Lune*, prendre l'option de croire en Dieu est d'autant plus avantageux qu'il n'implique aucun changement de vie. C'est une sorte d'assurance tout risque sans frais. Pour Pascal, au contraire, vivre sans Dieu ou vivre avec Dieu n'impliquent pas les mêmes façons de vivre : croire est un engagement existentiel complet.
- 9 Il s'est donc passé quelque chose entre Mersenne et Pascal : une impertinence libertine qui a mis en relief la pauvreté de l'argument ordinaire. A la conclusion de son interlocuteur, « et s'il n'y en a point, vous ne serez pas mieux que nous », le « fils de l'hôte » rétorque :
- Si fait, me répondit-il, j'en serais mieux que vous : car s'il y en a point, vous et moi serons à deux de jeu [à égalité selon une expression du jeu de paume] ; mais au contraire s'il y en a [un], je n'aurai pas pu avoir offensé une chose que je croyais n'être point, puisque pour pécher il faut ou le savoir ou le vouloir.³
- 10 Le fils de l'hôte a donc montré que l'argument se retournait comme un gant : nous ne serons pas punis, inversement, si nous n'avons pas cru en Dieu, qu'il existe ou non. Suit alors un remarquable plaidoyer en faveur de la non culpabilité de l'ignorance fondé sur l'espoir raisonnable d'une indulgence de Dieu envers celui qui n'aurait pas misé sur lui :
- 11 Ne croyez-vous pas qu'un homme, même tant soit peu sage ne se piquerait pas qu'un crocheteur l'eût injurié, si le crocheteur [avait] pensé ne pas le faire, s'il l'avait pris pour un autre ou si c'était le vin qui l'eût fait parler ? A plus forte raison Dieu, tout inébranlable, s'emportera-t-il contre nous pour ne l'avoir pas connu, puisque c'est lui-même qui nous a refusé les moyens de le connaître ?
- 12 Comme on le voit, Cyrano décline très largement cette thématique, lui donnant ironiquement des versions opposées : l'une « spiritualiste » : on ne peut en vouloir à quelqu'un qui n'a pas eu « l'intention » de vous offenser ; l'autre « matérialiste » : ou dont l'esprit, purement naturel, serait perturbé par une substance matérielle comme le vin.
- 13 Il faudra alors à Pascal, pour écarter cet argument de l'ignorance innocente qui mine le pari de l'intérieur, toute sa théorie des passions et d'une nature seconde corrompue par le péché. Ceci d'autant que le fils de l'hôte conforte sa position par une nouvelle thématique, tout aussi impertinente, qui risque de faire glisser la responsabilité de l'ignorance de l'homme à Dieu : « c'est lui-même [Dieu] qui nous a refusé les moyens de le connaître ».
- 14 On assiste alors à ce qui est sans doute la rencontre la plus troublante entre Cyrano et Pascal : eux seuls, parmi tous ceux ayant recours au pari, conjuguent celui-ci au thème du « Dieu caché ».

- 15 On sait évidemment d'où Pascal tient cette notion d'un *Deus absconditus*, mais il est, au sein de la littérature apologétique janséniste, le premier à avoir énoncé que c'est un Dieu qui « s'est voulu cacher » (S. 690, L. 446, B. 586) qui impose à ses adeptes le saut périlleux d'un pari. Un Dieu qui se montrerait, ou se laisserait « démontrer », ne saurait être l'objet d'un « beau risque » : il se donnerait dans une irrésistible évidence. Seulement, Pascal et Cyrano, se rejoignent sur un autre point plus subtil encore : ce Dieu caché ne peut solliciter nos enchères que s'il ne se cache qu'à demi : « caché en partie et découvert en partie ». Ce que Pascal argumente ainsi :
- 16 Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi [*Lettre aux Roannez*, fin octobre 1656].
- 17 Seulement, c'était sans compter avec les capacités de dérision de Cyrano qui avait répondu, par anticipation en quelque sorte, à ce recours laborieux au « mérite ». Ainsi dans la *Lune*, cette vertueuse notion fait-elle l'objet de multiples rétorsions. La première consiste à dire que, si Dieu existe, il ne saurait être, en aucun cas, question d'un mérite pour l'homme : tout le mérite, comme la réprobation d'ailleurs, revenant en toute circonstance à son « créateur », car c'est ce dernier qui seul pouvait donner à sa « créature » les moyens de le connaître, ou le confiner dans la situation de le méconnaître.
- Vu que si ç'a été par la force de mon génie que je l'ai connu, c'est lui qui mérite et non pas moi, d'autant qu'il pouvait me donner une âme ou des organes imbéciles qui me l'auraient fait méconnaître ; et si, au contraire, il m'eût donné un esprit incapable de le comprendre, ce n'aurait pas été ma faute, mais la sienne, puisqu'il pouvait m'en donner un si vif que je l'eusse compris.⁴
- 18 Autrement dit, que je croupisse dans l'ignorance ou que je sois favorisé de la grâce n'a aucun rapport avec « mon » mérite, mais est un effet de la décision arbitraire d'un Dieu tout puissant. D'où, et en conséquence, une seconde rétorsion : ce jeu de cache-cache est un jeu de dupe ou encore ce pari est pipé :
- Mais, par ma foi, mon petit animal, si la croyance en Dieu nous était si nécessaire, enfin si elle nous importait de l'éternité, Dieu lui-même ne nous aurait-il pas infus à tous des lumières aussi claire que le soleil qui ne se cache à personne ? Car de feindre qu'il ait voulu [jouer] entre les hommes à cligne-musette, faire comme les enfants : « toutou le voilà », c'est-à-dire tantôt se masquer, tantôt se démasquer, se déguiser à quelques uns pour se manifester aux autres, c'est se forger un Dieu ou sot ou malicieux [...].⁵
- 19 En d'autres termes, la « dissimulation » divine ne saurait être innocente. On peut admettre qu'il y puisse y avoir une « dissimulation honnête » lorsqu'il s'agit de préserver la vérité de la censure dominante, mais de quelle censure Dieu aurait-il à se déjouer ? De quelle oppression pourrait-il être victime qui l'obligerait à se cacher ? Conclusion du libertin : un Dieu qui se dissimulerait serait « ou sot ou malicieux » et tout pari à son sujet serait faussé d'avance. Il est donc préférable, comme le suggère le fils de l'hôte de le nier d'emblée « tout à plat ».
- 20 Cette démystification libertine du pari théologique va alors offrir de multiples possibilités de déplacer les lignes de l'inacceptable, de faire sauter quantités de verrous, ou encore de forcer le dévot à de cruels aveux.
- 21 Premièrement, elle dévoile le non-dit des paris précédents et oblige à préciser la nature du Dieu qui en est l'objet. Il serait, en effet, bien vain de parier sur le Dieu sans relief de

Mersenne : ce Dieu débonnaire ne saurait nous mettre le couteau sous la gorge dans une situation de détresse afin de nous obliger à jouer notre vie sur un coup de dés. Pascal devra donc mettre les cartes sur table : l'enjeu du pari, c'est le Dieu augustinien dispensateur, selon son bon plaisir, de sa grâce. Et c'est bien en l'absence de celle-ci que l'on en est réduit à une si dérisoire conduite : parier tout ou rien.

- 22 Cependant, face à un tel Dieu masqué, quoiqu'en dise Pascal, les jeux sont faits et les calculs inutiles : on peut bien répéter que l'espérance mathématique est le produit du gain par sa probabilité, on ne peut ignorer que le croupier décidera, en dernier ressort, qui va gagner sans respecter aucune déontologie, étant « ou sot ou malicieux ».
- 23 Deuxièmement et en conséquence, Cyrano dévoile, par le contraste de sa désinvolture, l'étrange obsession de tout un siècle, de Descartes ou Gassendi à Bayle : l'angoisse latente ou explicite de la possible méchanceté d'un Dieu qui se joue du malheur des hommes. Il faudrait faire tout une étude sur les dessous de ce fantasme qui prend toutes sortes de formes : épistémologiques comme morales. Et, là encore, Cyrano vend la mèche : parier avec un Dieu méchant (celui qui me ferait vivre dans un palais de l'illusion, comme celui de la grâce arbitraire et de la prédestination) est perdu d'avance. Et quel autre Dieu, sinon ce Dieu malicieux, peut me contraindre à cette conduite désespérée ?
- 24 Et, de fait, dernier aveu, la prétention à la scientificité du pari de Pascal perd toute pertinence : elle apparaît comme un habillage factice, peu compatible au demeurant avec la théorie mathématique que celui-ci avait inventée. Je n'insiste pas, mais on peut tout de même rappeler quelques unes des incohérences d'un « pari sur Dieu » au regard de la théorie pascalienne des jeux.
- 25 Par exemple, la règle des partis exposée dans le *Traité du triangle arithmétique*, est conçue pour un dispositif de « sortie de jeu » et non pour évaluer les risques attendant au fait d'entrer, ou non, dans un jeu. La transposition d'une situation à l'autre ne va pas de soi.
- 26 Outre cela, la théorie des jeux repose sur la loi des grands nombres, et donc sur un jeu qui comporte de nombreux coups : il n'y a pas de martingale pour un jeu à un coup, comme l'est le pari sur Dieu.
- 27 Enfin et surtout, une loterie qui se respecte implique que l'on soit préalablement assuré de l'existence des lots et de la fiabilité de l'instance qui les met en jeu. Le pari apologétique porte lui sur l'existence ou non des gains (éternité des âmes) et sur le régisseur du jeu (Dieu). C'est une situation de départ intenable. Henri Gouhier l'avait déjà remarqué :
- Si j'achète un billet de loterie, c'est avec la certitude qu'il y a une organisation assurant le financement des lots. Or, dans l'aventure où m'entraîne Pascal, je parie sur l'existence du partenaire ou de l'organisation qui, si je gagne, me versera mon dû. Le pari de Pascal porte sur la réalité de ce qui sera le gain puisqu'il porte sur l'existence de celui qui paiera. L'exemple du jeu de dès est donc mauvais et la comparaison avec une loterie devient absurde : qui prendrait un billet en sachant que l'hypothèse d'une entreprise frauduleuse ou d'une mystification n'est nullement exclue et que les lots promis sont peut-être des chèques sans provision ?⁶
- 28 Du coup, voilà l'un des plus grands pascaliens qui donne raison au mauvais esprit du fils de l'hôte ! On a du mal à croire, dans ces conditions, que Pascal ait pu être aussi aveugle sur les faiblesses de sa justification « mathématique » du pari sur Dieu. S'il l'a néanmoins maintenue, c'est sans doute qu'elle lui offrait d'autres avantages que sa pseudo-rationalité. De toute façon, on connaît le dialogue qui s'ensuit avec son interlocuteur « sans visage ». Celui-ci veut bien lui faire confiance sur sa théorie générale des partis,

mais objecte simplement sa liberté de ne pas participer à ce jeu piégeant et piégé : « Le juste est de ne point parier ». « On me force à parier et je ne suis pas en liberté » (*Infini/rien*). Le libertin anonyme rappelle alors simplement cette vérité évidente que le jeu fait partie des activités nobles auxquelles on ne saurait être forcé. La réponse de Pascal sera pourtant souvent jugée admirable :

Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués.

- 29 On y a vu parfois une préfiguration de l'engagement existentiel moderne et une anticipation d'autres propositions à l'emporte pièce, du style : refuser de choisir, c'est encore choisir, mais dans la fuite de sa propre liberté. Si, bien sûr, il faut se garder de tout anachronisme, on peut tout de même admettre que Pascal a fait là une découverte essentielle : la précarité existentielle, et l'exigence tout à la fois, d'une action qu'on ne saurait différer dans un monde qui ne donne plus de repères incontestables. Il est rejoint en cela par Descartes et sa métaphore de l'homme perdu dans la forêt qui doit se décider sur la direction à prendre à partir de faibles indices et se tenir à cette décision avec résolution. En ce sens, la problématique du pari peut-être comprise comme une tentative de penser l'incertitude de l'action dans le monde de l'aléatoire, c'est-à-dire, dans un monde dont Dieu s'est absenté :

Mais combien de choses fait-on pour incertain, les voyages sur mer, les batailles. Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain [...]. Car il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. [...] Or quand on travaille pour demain et pour l'incertain, on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain par la règle des partis qui est démontrée (S. 480, L. 577, B. 234).

- 30 On mesure alors l'extraordinaire désenchantement du monde qu'il a fallu pour que l'on puisse penser ainsi l'action sur le mode du pari, c'est-à-dire d'une perte radicale de repères : il n'y a plus de transcendance qui nous indique un chemin assuré, c'est à chacun de décider de sa vie. Et les libertins sont encore passés par là, qui affirment haut et fort qu'il faut vivre sans peur et sans espoir. Seulement, si telle liberté ne peut être que le fruit d'un radical « déniement », Pascal, tout en prenant acte, ne peut que s'en défier. Au « songez à librement vivre »⁷ de Cyrano, répond, du côté de Pascal un « il n'est pas bon d'être trop libre » (S. 90, L. 57, B. 379).
- 31 Il va donc falloir « encadrer » ce pari, c'est-à-dire lui substituer une radicalité de façade qui le vide de ses effets terrifiants, ou plutôt, offrir à cette liberté nouvelle un objet qui en sature le vertige et ramène l'individu à désirer ses anciennes chaînes : Pascal va donc nous expliquer qu'il n'y a qu'un pari qui vaille, celui de choisir une vie avec Dieu ou sans Dieu. Et encore une fois, pas avec n'importe quel Dieu : celui qui par l'arbitraire de sa grâce concentre en lui toute liberté possible. En résumé, Pascal trahit l'essence même du pari en l'appliquant à Dieu et de la manière dont il le fait. Dire que la moindre action implique un pari devrait nous faire concevoir l'existence comme une perpétuelle improvisation, c'est-à-dire élargir à l'infini le champ de notre liberté ; par contre, rabattre le pari sur un enjeu prédominant, ce Dieu qui décide sans appel de notre salut ou de notre perte, c'est le faire servir à l'acceptation volontaire d'une servitude transcendante. Cyrano nous disait, de façon « préventive », tout autre chose : si l'existence est un pari renouvelé, il n'y a plus de limites à nos rêves d'évasion.
- 32 Un dernier point sur cette rencontre fictive entre Cyrano et Pascal : en quoi nous propose-t-elle une nouvelle figure du libertin. Une figure très différente de celle de Garasse, par exemple, en ce qu'elle n'est pas de l'ordre d'une pure insulte. Mais une figure

dont une certaine historiographie s'est emparée et qui a eu ses propres effets pervers : ce « libertin » pascalien est un homme secrètement à la recherche de Dieu, une sorte de sceptique *chrétien* qui refuse encore de se reconnaître tel. Avec Pascal, le libertin est devenu un homme à plaindre plus qu'à blâmer et le piège n'a plus qu'à se refermer : il s'agira de déciller les yeux de celui qui se prétend déniaisé, de faire mesurer sa sottise à celui qui proclame qu'il est délivré du sot.

Pour ce faire, Pascal commence par diviser l'humanité en trois catégories :

Il y a trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers fous et malheureux. Ceux du milieu sont malheureux et raisonnables (L. 160, B.257).

- 33 Les libertins, à n'en pas douter, font partie de la troisième catégorie « fous et malheureux », c'est-à-dire fous dans l'inconscience de leur malheur. Le but de Pascal à leur égard est, en conséquence, de les faire passer dans la seconde catégorie, Dieu seul pouvant leur offrir, par sa grâce, de connaître la première.

Il nous offre donc un tableau clinique saisissant de ces fous douloureux :

Il n'y a rien de plus visible que cela [la brièveté de la vie et l'éternité de la mort] et qu'ainsi, selon les principes de la raison, la conduite des hommes est tout à fait déraisonnable. Qu'on juge donc là-dessus de ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui se laissent conduire à leurs inclinations sans réflexion et sans inquiétude, et, comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent qu'à se rendre heureux que dans cet instant seulement (S. 682, L. 428, B. 195).

- 34 Le libertinage devient ainsi une sorte de modèle – répulsif – de la condition humaine après le péché : c'est, avant d'être une pensée, une conduite. Une conduite de fuite. Mais aussi une conduite vouée à l'échec, minée qu'elle est par ce qu'elle a voulu occulter : l'ennui qui lui fait sentir son néant. Le libertin a beau s'étourdir, il ne saurait éteindre tout à fait l'angoisse qui le taraude.
- 35 Ce portrait est habile car il prend à rebours tout ce qu'ont pu écrire sur eux-mêmes les libertins du début du siècle. Et, de nouveau, le parallélisme est fascinant : il est possible de mettre face à face les propositions de Pascal avec leurs démentis libertins.
- 36 Loin de penser, par exemple, que le « malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir demeurer en repos dans une chambre » (S. 186, L. 156, B. 190), La Mothe Le Vayer n'a de cesse d'affirmer qu'il n'est pas de plus profond remède à l'ennui que les soliloques, les entretiens privés avec soi-même : cette jouissance de soi que l'esprit érudit se procure dans une calme retraite.

C'est le grand avantage qu'ont les philosophes sur le reste des hommes. Antisthenes interrogé de quoi lui servait principalement la philosophie, fit répondre *mecum colloqui posse*. Les belles âmes, affranchies du vulgaire, ne souffrent point de ces dégoûts d'elles-mêmes, la solitude ne les étonne point, elles n'ont point ce vers rongeur d'une conscience criminelle, leur génie ne les persécute point ; mais dans une pleine réjouissance de leur intégrité et innocence, conversent avec les intelligences, contemplant l'immense grandeur et puissance de la Nature[...]. Ce n'est pas là pour languir dans une oisiveté chagrine et ennuyeuse, mais une telle solitude n'est pas pour contrister une âme divinement essorée⁸.

- 37 Nous sommes donc devant deux assertions antagonistes : pour Pascal, même un philosophe cherchera à se fuir dans le divertissement et préférera courir le lièvre que de se regarder en face ; pour La Mothe Le Vayer, à l'inverse, même les courtisans aspirent à

ces doux moments où l'on peut enfin trouver un commerce intime avec soi-même dans une studieuse retraite :

Or ce doux repos, et cette agréable tranquillité, ne se ressentent nulle part comme en ce séjour rustique, comme l'avouent ceux mêmes que l'honneur et le gain tient attachés aux grands emplois et aux premières charges de l'Etat.⁹

- 38 Enfin, dernier exemple de ces rapprochements de thèmes qui circulent, en s'inversant, des libertins à Pascal : le « silence des espaces infinis » ne semble guère effrayer Dyrcona qui, pendant son voyage vers le soleil voit son corps se transformer, comme sublimé, tel celui des Dieux d'Épicure, dans l'espace des inter-mondes :

Pendant tout le reste du voyage, je n'en sentis [de la faim] aucune atteinte ; au contraire, plus j'avais vers ce monde enflammé, plus je me trouvais robuste. Je sentais mon visage un peu chaud et plus gai qu'à l'ordinaire ; mes mains paraissaient colorées d'un vermeil agréable, et je ne sais quelle joie coulait parmi mon sang qui me faisait être au-delà de moi¹⁰.

- 39 Seulement, il nous faut encore comprendre le point de jonction – et de rupture – de ces thèmes croisés, là où ils s'inversent pour soutenir des thèses contradictoires. Il réside en un petit mot : celui de *repos*, selon que lui seront adjoints des adjectifs incompatibles : doux pour les uns, insoutenable pour les autres.

- 40 Le thème du doux repos file de Charron à La Mothe Le Vayer : tous les libertins prétendent que le scepticisme et une sagesse purement profane, ont pour vertu de mettre l'esprit « en repos ».

- 41 Mais à l'égard de la secte de Pyrrhon, nonobstant l'injuste et calomnieuse diffamation de son nom, elle est le fait des personnes tranquilles, et qui aiment ce doux repos que souhaitent les âmes vraiment philosophiques, n'y ayant point, humainement parlant, de quiétude comparable à celle que donne l'épochè dans sa *métropathie* qui règle les mœurs, et dans son *ataraxie* qui concerne les opinions¹¹.

- 42 Ou cette déclaration lapidaire de Dyrcona au début du *Soleil* : « Moi qui aime tant le repos »¹².

- 43 Disons-le d'emblée : si la philosophie libertine procure bien un « doux repos », soit une quiétude parfaite, l'apologie de Pascal est vouée à l'échec. Pour que son pari ait un sens, il lui faut en effet un incrédule angoissé : « fou et malheureux ». La dénonciation de ce « faux » repos est donc la visée principale de son entreprise. Filleau de la Chaise en est le témoin :

C'est à cet étrange repos que M. Pascal en voulait principalement : et on le voit pousser dans ses écrits avec tant de force et d'éloquence, qu'il est malaisé d'y donner quelque attention sans en être ému, et que ces gens qui ont pris leur parti, et qui savent disent-ils, à quoi ils s'en doivent tenir, auront de la peine à s'empêcher d'être ébranlés¹³.

- 44 Pascal, pour dénoncer la supercherie qu'est pour lui une telle tranquillité d'esprit, va donc se livrer à deux opérations contradictoires : l'une consistant à nier qu'un tel repos soit possible – c'est toute l'entreprise des fragments sur le divertissement ; l'autre cherchant à en faire sortir le libertin, ce qui est une sorte d'aveu de son existence.

Ce repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse, et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie, en la représentant à eux-mêmes, pour les confondre par la vue de leur folie (S. 681, L. 427, B. 194).

- 45 Cette double attitude, faite de dénégation et de reconnaissance mêlées du phénomène, va alors se distribuer en deux stratégies opposées, mêlant commisération et invective :

Plaindre les athées qui cherchent car ne sont-ils pas assez malheureux. Invectivez contre ceux qui en font vanité (S. 188, L. 156, B. 190).

46 Et c'est à la conjonction de ces deux tactiques que nous retrouvons Mitton :

Reprocher à Mitton de ne point se remuer quand [puisque : quando] Dieu le reprochera (S. 433, L. 853, B. 190).

Il va donc falloir « secouer » Mitton, et tous ceux de son espèce, qui perdurent dans leur insolent repos, quintessence du libertinage.

47 Je vais arrêter là ce dialogue risqué entre Pascal et les libertins et, plus particulièrement, avec Cyrano¹⁴. En premier lieu, j'ai voulu simplement montrer, à travers lui, que les idées circulent sans trop se soucier de qui les porte. Pascal et Cyrano ne se sont pas lus, mais, comme les idées se présentent accompagnées de leur contradictoires, ces deux auteurs ont pu se répondre sans se connaître.

48 Ma seconde préoccupation était d'illustrer le fait que toute confrontation d'idées, réelle ou même, comme ici, reconstruite après coup, produit un déplacement des lignes de l'inacceptable dans les deux sens. C'est ainsi la modalité libertine du pari – ou le pressentiment de celle-ci – qui empêche ses variations apologétiques de tourner en rond et oblige Pascal à le dramatiser, à le radicaliser et à tenter de lui donner une caution rationnelle. Mais aussi à en dévoiler les dessous qui trahissent, derrière sa version flamboyante, un terrible aveu de faiblesse. Alors que les paris précédents s'inscrivaient dans une procédure bâtarde où ils se mêlaient à quantité de « preuves » de ce dont il était l'enjeu, le pari pascalien est devenu une façon de reconnaître l'absence et le silence de Dieu. Et ce premier aveu entraîne un autre, plus terrible encore et qu'il faut à tout prix conjurer si l'on veut que la religion garde ses prérogatives : le constat que cette absence et ce silence ne troublent guère les hommes et, en particulier, ceux qui ont fait de ce retrait divin le centre de leur pensée et de leur art de vivre – en repos – en ce monde.

49 Encore une fois, les « pascaliens » auraient donc tort de ne pas s'inquiéter de qui se cache derrière l'interlocuteur « anonyme » de Pascal: car, si on lui donne un visage en lui restituant, avec celui-ci, sa pensée, on pourra mesurer combien l'auteur des *Pensées* pouvait être sur la défensive. Son entreprise apologétique ne prenant tout son sens que si on la confronte honnêtement à l'« art de ne rien croire » qui l'a précédée.

50 Je vais donc, sans réelle transition, aborder l'autre couple « conflictuel » annoncé qui va nous donner un second exemple de cette étrange complicité de pensées antagonistes dans la transgression des limites convenues de l'inacceptable.

51 Ce second couple, lui, en a vraiment été un : Bayle et Leibniz ont entretenu une correspondance fournie et se sont explicitement répondus dans leurs ouvrages. Sans doute, par beaucoup d'aspects, ce fut entre eux un dialogue de sourd, mais c'est aussi précisément ce qui a donné à leur confrontation son importance historique.

52 Ce qui est en jeu alors est la question du mal dans un monde créé par un Dieu bon et tout puissant. C'est l'existence d'une création divine où le mal, sous ses deux espèces, physique et morale, règne sans partage : « partout des prisons et des hôpitaux, partout des gibets et des mendiants » (*Dictionnaire historique et critique*, article « Manichéens », B). Au-delà, ce qui se trouve mis en cause, c'est en conséquence la compatibilité de la raison et de la foi.

53 Bayle met en œuvre sa prodigieuse culture théologique pour dresser un terrible bilan des polémiques historiques qui ont, de façon récurrente, entouré ce problème. Une même conclusion revient sans cesse dans ce réquisitoire sans concessions :

Qu'un Dieu infiniment bon, infiniment saint, infiniment libre, pouvant faire des créatures toujours saintes et toujours heureuses, ait mieux aimé qu'elle fussent criminelles et malheureuses, est un objet qui fait peine à la raison [...] (« Spinoza », O).

- 54 Il y a dans ce scandale, intellectuel et moral, insiste Bayle, une de ces questions qui réapparaissent régulièrement au long des siècles sans pouvoir se satisfaire : on ne saurait y répondre et elle revient sans cesse :

On peut dire, que dans tous les temps et dans toutes les nations, sans excepter ni notre siècle, ni le christianisme, la prospérité des méchants a fait murmurer contre Dieu et inspirer plusieurs doutes contre la Providence. D'autre part on a répondu toujours et partout à cette objection : puis donc qu'elle n'a jamais cessé de revenir nonobstant toutes les réponses, il faut conclure qu'elle a quelque chose de fort spécieux, et je ne sais quelle proportion avec notre entendement qui fait qu'elle y rentre sans nul peine, l'en chassât-on à coups de fourche (« Ruffin », C).

- 55 Bayle ne prétend donc pas à l'originalité, simplement il s'efforce de porter cette sempiternelle interrogation à son point d'incandescence. Face à un tel incendiaire, Leibniz va se sentir tenu d'offrir ses bons offices à l'accusé.
- 56 Lorsqu'il publie sa *Théodicée*, en 1710, Bayle est mort depuis quatre ans. Mais il sait qu'il n'a pas réussi à le convaincre de son vivant, même si, comme tout bon métaphysicien, il reste persuadé que son système est imparable. Le texte de Leibniz est donc empreint d'une certaine irritation, même s'il reste courtois et déférent. C'est comme si l'énigme s'était déplacée pour lui : ce qu'il ne peut admettre c'est que cet homme si intelligent et si fin, Bayle donc, qui avait, de plus, paru apprécier son système dans l'article *Rorarius*, refuse, jusque dans ses tout derniers écrits, de se rendre à ses raisons. C'est donc bien ce refus opiniâtre de celui qui est devenu, au cours des années, un adversaire, qui va obliger Leibniz à exacerber sa propre pensée, à la pousser à ses limites.

Il y a lieu de s'étonner d'abord que M. Bayle ne s'est point souvenu du système de l'harmonie préétablie, qu'il avait examiné autrefois, et qui venait si à propos ici. Mais comme en ce système tout est lié harmoniquement, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure et simple indifférence ; il semble que cela n'accommodait point M. Bayle, prévenu un peu ici [en faveur] de ces indifférences qu'ils combattaient pourtant si bien en d'autres occasions¹⁵.

- 57 Bayle a donc fait sortir Leibniz de ses gonds et celui-ci réagit d'abord en logicien et en avocat, c'est-à-dire de façon procédurière. Il explique, en préliminaire, que beaucoup de polémiques, dans le passé, auraient pu trouver une issue favorable si chacun avait respecté une rigueur argumentative suffisante et qu'il en avait été ainsi dans leur propre discussion. Bayle n'y aurait donc pas toujours fait preuve d'un plein respect des règles de la logique, assimilant sans examen certains termes : concernant la « conformité de la foi et de la raison », il aurait ainsi tenu pour équivalent ce qui est de l'ordre de l'inexplicable avec l'incompréhensible et surtout l'inconcevable¹⁶. C'est donc par abus de langage que Bayle aurait cru pouvoir opposer aux dogmes de la foi, un démenti rationnel irrécusable.
- 58 Par ailleurs, rappelle « l'avocat », c'est à l'accusation à apporter les preuves de la culpabilité du prévenu, or Bayle ne fait qu'aligner des anecdotes anthropomorphiques – mères insouciantes de la vertu de leurs filles, pères inconséquents offrant à leurs enfants des jouets dangereux – qui ne sont pas en proportion avec les accusations « énormes » qu'elles prétendent soutenir.
- 59 Bien sûr, même sur ce plan, on peut penser que Leibniz n'a pas compris Bayle : pour ce dernier, l'inexplicable ne concerne que le domaine de la théorie alors que

l'incompréhensible, ou l'inconcevable, relèvent de l'aspect moral du problème. Ainsi ce qui est insoutenable, dans la conduite d'un père, le reste tout autant dans celle de Dieu qui ne saurait avoir une autre morale que la nôtre. Mais, quoi qu'il en soit, Leibniz sur ce plan purement « formel » marque des points : Dieu a droit à la présomption d'innocence et à un traitement rigoureux, d'autant que nous ne connaissons pas bien le « fait ».

- 60 Seulement, comme on le sait, Leibniz ne veut pas se contenter pour son client d'un verdict obtenu « au bénéfice du doute » ou pour des raisons de procédure mal respectée. Il veut une réhabilitation complète et, pour ce faire, il va se lancer dans l'une des plus époustouflantes opérations métaphysiques qui soient. Il donne d'emblée l'étendue de ses ambitions :

Il suffit donc pour anéantir l'objection de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal : mais on est allé plus avant dans l'ouvrage, et on a montré que cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible¹⁷.

- 61 Il s'agira donc d'établir démonstrativement que le mal n'a rien de positif, que ce qui nous semble tel se dissipe lorsqu'on se donne la bonne perspective et n'apparaît plus que comme l'ingrédient d'un plus grand bien, telle l'image apparente et désordonnée d'une anamorphose qui laisse place au vrai motif une fois que l'on se place vis à vis d'elle dans le bon angle. Un monde sans mal aurait été moins riche qu'un monde avec le mal, si Adam n'avait point péché nous n'aurions pas eu le Christ, etc. Dieu a donc fait le monde le plus riche en éléments compossibles, c'est-à-dire le meilleur des mondes possibles.

- 62 Bayle, sans avoir pu lire la *Théodicée*, en connaissait, pour l'essentiel, l'argumentation et l'avait déjà caricaturée cruellement. Par exemple, dans l'article « Ruffin » (remarque C), il résume ironiquement l'opération de toutes les « justifications » de Dieu :

Le soleil est incapable de produire les ténèbres, donc il les a produites.

- 63 C'est pourquoi il avait préféré mettre fin au dialogue direct avec Leibniz, dans une lettre du 3 octobre 1702, où il lui signifiait que leur échange lui semblait voué à un répétition stérile des mêmes objections et qu'il valait mieux en rester là :

Je ne vous envoie point de nouveaux doutes, car tout ce que je pourrais répliquer, autant que je le prévois, seraient que des appendices des premières objections qui à proprement parler ne contiendraient rien de plus qu'elles, et reviendraient à la même chose par des circuits¹⁸.

- 64 Cette fin de non-recevoir opposée à l'impeccable édifice conceptuel qui lui est proposé est-il de l'ordre de la désinvolture ou, comme le suppose Leibniz, le signe d'une propension irrépessible à douter ? Je voudrais simplement montrer qu'il n'en est rien et que ce refus ouvre, au contraire, des perspectives radicalement nouvelles.

- 65 Tout d'abord, il est la manifestation d'une sorte de révolution copernicienne – opérée par Bayle dans le domaine de la morale – que Leibniz n'a pas su ou voulu percevoir, celle-ci invalidant d'emblée sa propre entreprise métaphysique : elle consistait à affirmer que, dans le domaine de la souffrance, la seule mesure qui vaille était celle de l'être souffrant. Il serait dans ces conditions parfaitement stérile de vouloir prétendre, en considérant l'univers en sa totalité, que le mal n'est qu'une simple privation de bien, sans réalité objective, comme les ténèbres ne sont qu'un simple déficit de lumière car, pour l'être sensible, c'est un tourment, et pour l'être conscient, un chagrin. En cela, on ne saurait affirmer que les peines du purgatoire ne seraient pas à imputer à la cruauté divine au prétexte que, face à l'éternité, elles ne sont comme rien, puisque :

Ce nombre d'années [des peines infernales], qui n'est rien en comparaison de l'éternité, paraît néanmoins une durée très longue quand il est considéré en lui-même, et par rapport à la personne souffrante (« Origène », remarque E, III).

- 66 Le point de vue de Sirius – ou de Dieu – n'a plus de validité sur ce plan et la plainte de l'être douloureux suffit à mettre en accusation son créateur. La victime est tout à fait justifiée de s'écrier :

Où était le Dieu d'Israël, lorsque le roi de Babylone pillait et brûlait le temple de Salomon ? (« Chrysis, remarque A).

- 67 La démonstration d'une harmonie préétablie peut donc être formellement parfaite, elle n'a aucune prise sur la souffrance et la méchanceté auxquelles l'homme est voué :

Les cieux et tout le reste de l'univers prêchent la gloire, la puissance, l'unité de Dieu ; l'homme seul, ce chef-d'œuvre de son créateur entre toutes les choses visibles ; l'homme seul, dis-je, fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu (« Manichéens, remarque D).

- 68 Pourtant ce n'est pas encore là que se situait le nœud de la discorde entre les deux penseurs : pour le dire d'un mot, le sens de la démarche de Bayle, dans les grands articles sur le mal du *Dictionnaire*, a probablement échappé à Leibniz. Il n'y a vu qu'une interrogation métaphysique et théologique de plus, en attente de la bonne réponse qui pourrait enfin clore ces sempiternelles discussions. D'où, encore une fois, sa désillusion devant l'attitude négative de son interlocuteur. Son contre-sens viendrait alors de ce qu'il n'a pas été sensible à la « tonalité » inouïe des articles « Manichéens » et « Pauliciens » qui refusait, par avance, toute « réponse » que ce soit.

- 69 Que « fait » donc Bayle dans ces stupéfiants articles ? Il lance, sans répit, en vagues successives, une série d'arguments qui se brisent, les uns après les autres, sur une même aporie. Il met en scène une sorte d'exaspération rhétorique, une redondance stérile de procédures discursives qui se répètent à l'infini, dans leur inefficience et leur vanité.

- 70 Le fait-il pour montrer la faiblesse de la raison face aux mystères de la foi ? D'une raison qui ne serait bonne qu'à soulever des objections dans l'incapacité d'y satisfaire ? D'une raison qui n'aurait rien de mieux à faire que d'abdiquer ses prérogatives et de se soumettre. C'est la conclusion habituelle de ceux qui tentent encore de sauvegarder une étincelle d'orthodoxie dans la position de Bayle. Pourtant, à tous ceux-là, ce dernier avait déjà répondu de la façon la plus claire :

Ils supposent que la difficulté vient uniquement de ce qu'il nous manque de lumières, au lieu qu'ils devraient dire qu'elle vient principalement des lumières que nous avons, et que nous ne pouvons accorder avec les mystères¹⁹.

- 71 Bien sûr, on peut opposer à cette formule bien des déclarations « fidéistes » de Bayle, mais il faut sans doute se méfier de leur ostentation et être attentif à leur contexte. Contexte historique, tout d'abord, car elles se multiplient lors des périodes où il fait face à des mises en demeure officielles²⁰, mais aussi théorique : les mises en cause, par Bayle, des prérogatives de la raison succèdent régulièrement à des discussions théologiques qui ont sombré dans la cacophonie. Elles ont donc, à la fois, un but défensif mais aussi une dimension ironique qui a échappée à beaucoup de ses interlocuteurs et commentateurs. Il faut en effet se demander ce qui s'est perdu, corps et biens, dans ce genre de naufrage où elles semblent présenter une ultime planche de salut : est-ce une raison invalide ou est-ce, comme le suggère la citation précédente, l'objet même de la théologie, dans son irrationalité foncière ? Selon moi, l'enjeu des grands articles sur le mal se situe dans

l'espace creusé par ces questions : ils ne cherchent pas à résoudre ce qui est insoluble, mais à cerner l'imposture qui est à l'origine de cette insolubilité.

- 72 Qu'est-il demandé, en effet, à celui qui s'engage dans un débat théologique quelconque ? De concilier une proposition première, posée comme intouchable, un dogme donc, dans son arbitraire radical, avec ce que l'expérience de la vie, l'Histoire ou la science nous ont enseigné. Comme Bayle l'avait déjà remarqué dans son *Commentaire philosophique*, ce type d'opération ne peut conduire qu'à des contorsions théoriques grotesques et sans fin : justifier rationnellement la transsubstantiation ou la trinité ne peut déboucher que sur un redoublement d'absurdités. Alors, certes, dans un tel contexte, la raison perd ses moyens et il vaut mieux l'abandonner car vouloir y recourir en lui interdisant d'interroger le principe premier de la discussion, c'est aller à l'encontre de sa nature profonde, comme de celle de la philosophie :

Les esprits philosophiques se reprocheraient, comme un grand défaut, la facilité avec laquelle ils auraient cru les vérités qui ne leur auraient été proposées qu'obscurément. Ils ne se pardonneraient pas d'avoir bien jugé un procès, s'ils ne l'avaient jugé avant l'examen sévère de toutes les pièces des parties. Ils donnent le nom méprisable d'*opinateurs* à ceux qui prennent partis, sans y être comme forcés par des arguments incontestables (« Nicolle », remarque C).

- 73 Tout l'effort de Bayle sera en conséquence de distinguer soigneusement deux sortes d'interrogations : celles de la philosophie qui ne connaissent d'autres limites à leurs investigations que celles qu'elles se fixent elles-mêmes et celles de la théologie qui présupposent à leur mise en œuvre l'acceptation d'un dogme hors de questionnement. Ainsi, si la démarche de la philosophie est risquée en tant qu'elle n'est pas assurée d'obtenir une réponse satisfaisante, elle reste sensée et légitime, alors que le questionnement théologique n'en est tout simplement pas un, du fait qu'une réponse obligée le précède nécessairement. Il s'ensuit que, lorsqu'elle s'engage dans un débat théologique, la raison, prise dans l'étau d'une double contrainte, devient au sens plein du terme démente, sommée qu'elle est de rendre raison de ce qu'elle a dû accepter sans raison. Tout est donc préférable à cette « folie » comme, par exemple, l'acceptation muette et aveugle du dogme. C'est même la seule attitude sensée de celui qui est convaincu de sa foi. Cependant, pour tout esprit philosophique qui se respecte, le mieux est encore de refuser de se compromettre dans un débat pipé d'avance : c'est en définitive ce que Bayle affirmait dans sa lettre à Leibniz précédemment citée.

- 74 Aussi bien, lorsque Bayle, dans « L'Observation générale et préliminaire » des *Eclaircissements*, revendique la « liberté de philosopher », il fait mieux et plus que de revendiquer un droit : il énonce l'essence de la philosophie, qui est d'être libre et libre au sens qu'aucune question ne lui est interdite par principe :

La philosophie ne peut cacher sa défiance, elle demande presque toujours qu'on lui permette les circuits et de remonter plus haut [...] (« Ruffin », remarque C).

- 75 Qu'en est-il alors d'un discours métaphysique tel que le pratique Leibniz dans sa *Théodicée* ? La réponse s'impose d'elle-même : c'est une sorte de soumission honteuse de la philosophie à la théologie, une confusion illégitime des genres. C'est l'œuvre d'un « opinateur » qui part d'un dogme imposé et tente, par après, de le concilier avec un réel qui le rejette. Une telle entreprise présente les mêmes absurdités que la théologie, avec cette circonstance aggravante qu'elle compromet la philosophie – et la raison – dans son coupable office. Le mieux est donc de se retirer d'un débat qui refuse les exigences d'un sain usage de la raison.

76 Et c'est bien ce que dénoncent les grands articles sur le mal du *Dictionnaire* : ils vérifient jusqu'à la nausée que les difficultés récurrentes, qui affligent l'esprit, n'ont de raison d'être que par le présupposé qui les constitue en question insoluble, c'est-à-dire l'existence d'un Dieu tout puissant, libre et bon, qui serait le créateur, *ex nihilo*, d'un monde où règne le mal. Ôtez ce présupposé, théologique ou métaphysique, et la question perd sa dimension d'énigme : la méchanceté d'un homme relève de son tempérament, la souffrance physique s'avère l'effet de contraintes mécaniques. Par exemple, dans l'article « Chrysippe » (remarque T), Bayle affirme que ce philosophe antique a résolu avec élégance le problème du mal physique en en faisant la conséquence nécessaire de notre organisation naturelle : si, par exemple, notre crâne est fragile et sujet à des accidents, c'est qu'il est composé « d'un tissu d'ossements minces et déliés » en raison de sa position au sommet du corps. Et Bayle de conclure, ironiquement :

Je ne pense pas qu'un païen ait rien pu dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il était de la chute du premier homme, chute que nous n'avons pu savoir que par la révélation, et qui est la vraie cause de nos misères.

77 Connaissant les sarcasmes qu'inspire cette généalogie du mal par le péché, nous pouvons aisément rétablir la véritable syntaxe de la phrase : c'est parce qu'il était encore préservé de cette « révélation » de la chute que ce philosophe païen a pu dire sur cette question ce qui était le plus raisonnable... Et il peut, en conséquence, dévoiler le dessous des cartes de ces discours mercenaires, métaphysique comme théologique : ils n'ont d'autres logiques, et d'autres finalités, que de conjurer une même angoisse : l'athéisme.

78 Pourquoi tant de suppositions ? Quelle a été la mesure, quelle a été la règle de tant de démarches ? C'est l'envie de disculper Dieu ; c'est qu'on a compris clairement qu'il y va de toute la religion, et que dès qu'on oserait enseigner qu'il est l'auteur du péché, on conduirait les hommes nécessairement à l'athéisme (« Pauliciens », remarque I).

79 Je ne chercherai pas à conclure, à proprement parler, ces deux confrontations entre une pensée libertine ou, pour le moins, dissidente, et la tentative de réponse apologétique qu'elles ont suscitée. Je me contenterai donc de quelques remarques dans le désordre.

80 Tout d'abord, comme semble l'avoir montré le « dialogue » entre Cyrano et Pascal, il est vain de se demander qui répond à qui. C'est un rire libertin, celui de Cyrano ou d'un autre, qui a obligé Pascal à dramatiser un topos apologétique exsangue, le pari, face au silence retentissant de Dieu. Inversement, c'est ce dispositif apologétique qui a nourri le sarcasme libertin. Les deux discours s'appuient l'un sur l'autre et il serait périlleux de vouloir comprendre l'un sans l'autre.

81 Ensuite, c'est la révolte morale et intellectuelle de Bayle face aux faux semblants des justifications théologiques du mal qui a poussé Leibniz à élaborer cet incroyable chant du cygne de la métaphysique classique qu'est la *Théodicée*. Car, celle-ci, publiée comme on l'a dit en 1710, apparaîtra déjà, à cette date, comme la survivance d'un genre obsolète, tant le dix-huitième siècle naissant se défiera, du moins en France, des grands systèmes et cela en partie du fait de Bayle et de son *Dictionnaire*. Ainsi, chaque auteur est poussé à ses limites par son contradicteur et, ensemble, ils contribuent à déplacer celles de l'inacceptable pour ceux qui en hériteront. Leibniz comme Bayle, en effet, feront bouger les choses et ouvriront l'espace d'une pensée nouvelle. Le premier contribuera aux Lumières par son optimisme, le second par la promotion de l'Histoire et de la critique.

82 Mais que s'est-il passé, au fond, pour que le pari ne fasse plus recette, sinon sous la forme d'un jeu de cligne-musette, et pour que la métaphysique apologétique classique

apparaisse dans toute sa boursouflure ? Je serais tenté de proposer une hypothèse qui n'est pas étrangère à Bayle : un changement de goût. Il a été en effet l'un des premiers à ouvrir cette perspective : les croyances ainsi que les polémiques qu'elles nourrissent, ne seraient, au bout du compte, qu'une simple affaire de goût. C'est ce sur quoi il insinue en tout cas dans une diatribe contre Jurieu dans la remarque C de l'article « Nicolle » :

Si je vous propose des objections à quoi vous ne puissiez pas répondre, je n'aurais point lieu d'espérer de vous convertir ; car puisque vous ne prétendez pas que l'évidence soit le caractère des vérités théologiques, l'obscurité de vos raisons et la faiblesse de vos preuves, ne vous paraîtront jamais une marque de fausseté. Ce serait donc vainement que je vous réduirais au silence. Votre goût vous tiendrait lieu de démonstration ; tout de même qu'à l'égard des viandes nous nous fions plus à notre palais, et aux bons effets qu'elles produisent sur notre santé, qu'aux raisonnements spéculatifs d'un cuisinier ou d'un médecin ; encore que nous ne sachions donner aucune raison pourquoi ces viandes nous plaisent et nous fortifient.

- 83 Et, bien sûr, les goûts changent, sans plus de raison qu'ils s'étaient fixés sur un objet à un moment particulier et ce qui avait pu paraître pour toute une époque comme de la plus haute importance, peut sembler tout à coup dérisoire à la génération suivante. Il y a pourtant dans ces intermittences du goût – on peut du moins en faire la supposition – l'une des causes possibles des déplacements des limites de l'inacceptable, dans le domaine des opinions et des valeurs. Toutefois, Bayle y insiste aussi, il est fort difficile de produire chez l'autre une telle variation du goût, parce que l'argumentation n'y a guère d'emprise. Il faut donc employer d'autres moyens : le rire et l'ironie, par exemple. Et, c'est grâce à eux que les libertins, comme Bayle, ont concouru à gâter les goûts dominants de leur temps, c'est-à-dire, compte tenu de leur dimension bigote, à son déniement.
- 84 Une toute dernière remarque pour vérifier l'intérêt de telles lectures croisées de textes libertins avec leurs répondants apologétiques : elles sont un moyen de mettre en porte à faux certaines interprétations réductrices qui tentent de désamorcer la radicalité des positions dissidentes. Certains commentateurs, non contents de contester l'idée d'une écriture cryptée propre au milieu libertin, usent de leur connaissance approfondie des textes théologiques classiques pour rabattre une proposition que nous serions tentés de poser comme audacieuse sur des références canoniques qui lui enlèveraient toute originalité malséante. Pour ne prendre qu'un exemple, Jean-Luc Solère use volontiers de ce stratagème pour contester toute interprétation de Bayle le tirant du côté de l'athéisme : chacune des affirmations de celui-ci, mise au crédit de sa mécréance, trouve alors son pendant chez Luther, Calvin ou dans la *Confessio gallicana*. Bayle affirme-t-il que les dogmes religieux sont non seulement au-delà de la raison, mais même contre celle-ci ? Il lui suffit pour dégonfler le prétendu scandale de convoquer telles déclarations de Luther censées être encore plus percutantes, du style :

Si tu veux suivre la raison, alors dit que les chrétiens sont des crétins.

ou

J'ai une doctrine qui répudie la raison, qui est au-dessus de la raison, au-delà de la raison, en dehors de la raison, contre la raison.²¹

- 85 On peut alors avoir le sentiment « coupable » d'avoir été victime d'un manque de culture adéquat et d'être tombé dans un anachronisme déplorable. Peut-être n'y avait-il pas là, après tout, de quoi fouetter un chat et Bayle n'était-il qu'un paroissien un peu turbulent ? Un même montage de textes pourrait bien sûr valoir pour des penseurs qui n'auraient été à leur tour que des « sceptiques chrétiens ».

- 86 Il me semble pourtant possible de résister à l' « habileté » de ces mises en questions. Une déclaration provocante de Luther, et Dieu sait s'il y en a, est une chose, mais des articles longs, obsessionnels, répétitifs, et sourdement ironiques, en sont une autre. Mais surtout, le contexte polémique est primordial pour apprécier le sens et la valeur ponctuels de telles formules qu'on nous dit appartenir à la tradition théologique la moins contestable : lorsqu'on les retrouve, en effet, sous la plume de ceux qui ferraillent avec les tenants de l'orthodoxie et des métaphysiciens défendant la cause de Dieu, elles prennent une tout autre valeur. Les rodomontades de Luther ne sont le plus souvent que des effets de manche d'un orateur stimulant une assistance déjà acquise et étrangère au doute ; les « paradoxes » de Bayle s'inscrivent eux dans une contestation renouvelée de toutes les tentatives de conciliation de la foi et de la raison. Au pire, les provocations de Luther participent à une forme d'intimidation mettant en demeure ses contradicteurs « d'en faire autant ». La position référentielle de celui qui les énonce les transformant en faire-valoir du dogme, loin d'en être la mise en cause. Ils manifestent alors le caractère inentamable d'une foi immunisée vis-à-vis de telles provocations qui se trouvent ipso facto démonétisées. Et c'est bien comme telles qu'elles sont reprises par ceux qui les réutilisent dans des polémiques contemporaines.
- 87 Quoi qu'on dise pourtant, Luther n'aurait pas contresigné les articles sur le mal du *Dictionnaire*, dans la mesure où ceux-ci participaient explicitement à une attaque frontale de toute « justification » de Dieu. Il est donc essentiel, pour mesurer la radicalité d'un argument, tel qu'il est utilisé à tel moment par tel auteur, de lui restituer le contexte polémique où il est inscrit. A une proposition isolée, décontextualisée, on peut tout faire dire. Pour en mesurer l'audace, dans un discours spécifique, il faut être en mesure de répondre à une question cruciale : à qui est-elle adressée ? Et, en conséquence, quelles frontières a-t-elle contribué à franchir ?

NOTES

1. Les voyages de Cyrano sont cités à partir de l'édition de Madeleine ALCOVER, *Cyrano de Bergerac, Œuvres complètes I*, Paris, Champion, 2000. Ici, p. 155-156.
2. *L'Impiété des Déistes*, I, Préface, cité par Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, p. 257.
3. *Op. cit.*, p. 156.
4. *Op. cit.*, p. 156-157.
5. p. 156.
6. *Blaise Pascal, commentaires*, Paris, 1971, p. 282. On peut ajouter que Pascal n'en était pas à son premier « coup » de force » mathématico-apologétique. En témoigne ce concours qu'il avait mis en place sur la courbe cycloïde ou « roulette », concours « truqué » comme le diront plusieurs mathématiciens européens. Mais, en remportant son propre concours Pascal cherchait à convaincre qu'il était à la fois « excellent chrétien et le meilleur mathématicien qui fût ». Cela entrainait ainsi dans sa perspective apologétique du fait que les mathématiciens avaient à son époque une réputation d'athéisme. Voir sur ce point, l'article d'Alain MOTHU, « Mathématiques et libertinisme » dans *Révolution scientifique et libertinage*, études recueillies par Alain Mothu et

Antonella Del Prete, Brepols, collection de travaux de l'Académie internationale des sciences, tome 48, 2000, p. 209-249.

7. *États et Empire de la Lune*, édit. cit., p. 136.

8. *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, « De la vie privée », Paris, 1998, p. 138-139.

9. *Ibid.*, p. 441

10. *Etats et Empires du Soleil*, édit. cit., p. 208.

11. *La Promenade II, Œuvres de François de La Mothe Le Vayer*, Paris, Chez Charles Osmont, 1681, t. XIII, p. 47-48.

12. *Op. cit.*, p. 167.

13. *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Paris, 1922, p. 42.

14. Je ne résiste pourtant pas au plaisir d'un dernier rapprochement : Cyrano et Pascal se retrouvent une dernière fois autour de la « puissance des mouches ». Dans le dossier « Vanité », Pascal fait cette incise : « La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps » (S.56, L.22), or, dans les *États et Empires du Soleil*, au chapitre des oiseaux, le pauvre Dyrcona, fort coupable d'être un homme, est condamné à être « mangé des mouches ». Bien sûr, comme le rappelle Alain MOTHU dans son article « Deux pensées de Cyrano sur la mort » (*La Lettre clandestine 19 : Diderot et la littérature clandestine*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, p. 262-263), tous les deux pourraient avoir trouvé leur source dans la « Louange de la mouche » de Lucien. Alain MOTHU cite aussi Guez de Balzac et La Mothe Le Vayer qui ont brodé, l'un comme l'autre, sur le thème : « j'aimerais mieux être dévoré des lions, que mangé des mouches » (LA MOTHE LE VAYER, « Des Adversités », dans *Opuscules et petits traités*, Paris, Jacques Villery, 1641, p. 205. Le thème est donc un topos assez répandu, mais enfin...

15. *Théodicée*, § 353, Garnier-Flammarion, p. 325.

16. Voir dans la *Théodicée* les § 41-43 du « Discours sur la conformité de la foi avec la raison ».

17. *Théodicée*, « Abrégé de la controverse », édit. cit., p. 364.

18. Citée par M. Pécharman in *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2010, p. 472.

19. *Réponse aux questions d'un provincial*, II, § 167, note X, O.D., III, p. 853b.

20. Voir sur ce point l'introduction d'Antony MCKENNA à « L'Affaire Bayle ». *La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'église wallonne de Rotterdam*, texte établi et annoté par Hubert Bost, Université Jean Monnet, Saint Etienne, 2006.

21. Cités par Jean-Luc SOLÈRE dans son article, « Scepticisme, métaphysique et morale : le cas Bayle » in *Les Éclaircissements de Bayle*, Paris, Champion, 2010, p. 499-524.

RÉSUMÉS

Il s'agit de vérifier une hypothèse de Jean-Pierre Cavaillé : « Pour « faire » le libertin, il faut au moins être deux » (« Libertinisme et philosophie : catégorie historiographique et usage des termes dans les sources » in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle 12*, Publication de l'université de Saint Etienne, 2010). À travers l'exemple de deux « couples » comprenant chacun un esprit libertin et un apologiste – Cyrano et Pascal ; Bayle et Leibniz –, on a voulu montrer que c'est le plus souvent à travers les contaminations réciproques des positions antagonistes que celles-ci s'exacerbent et que les limites de l'inacceptable sont franchies de part et d'autre.

Cyrano et Pascal, sans s'être lus, utilisent les mêmes thématiques : le divertissement, la circonvolution universelle, l'immortalité de l'âme et surtout le pari et le « dieu caché ». Chacun tire évidemment

ces thèmes vers des conclusions diamétralement opposées : ainsi le sarcasme libertin oblige Pascal à dramatiser le vieux topos apologétique du pari tout en cherchant à le « rationaliser » pendant que la dérision libertine semble miner par avance cette tentative « désespérée » de convertir l'athée dans un monde où un dieu « sot ou malicieux » joue à « cligne musette ».

Bayle et Leibniz, eux, entretiennent un dialogue dans leurs œuvres respectives. Leibniz tente par un discours métaphysique – La *Théodicée* – de faire barrage aux terribles questions des grands articles sur le mal du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle. Mais il ne comprend pas, quelle que soit la rigueur de son argumentation, que ces articles n'attendent aucune « réponse » : ils mettent seulement en scène l'inanité de toute tentative de mettre la raison au service d'un discours, celui de la théologie ou de la métaphysique apologétique, qui lui impose comme point de départ un dogme qu'elle ne peut interroger, ce qui va à l'encontre du principe même de tout usage de la rationalité philosophique.

L'intérêt de l'analyse de telles confrontations serait de montrer que chacun des arguments utilisés ne prend tout son sens que mis en relation avec ceux à qui ils s'opposent. En particulier, il est à regretter que les commentateurs de Pascal aient cru pouvoir faire l'impasse sur la question de l'identité du libertin « anonyme » qui hante ses *Pensées*.

INDEX

Mots-clés : Bayle (Pierre), Cyrano de Bergerac, Dieu caché, Dieu sot ou malicieux, irrationalité du questionnement théologique, Leibniz, pari, Pascal (Blaise), problème du mal, rire libertin, théodicée

AUTEUR

JEAN-MICHEL GROS

Enseignement en classes préparatoires aux Grandes Écoles.

Publications :

Pierre Bayle : De La tolérance Commentaire philosophique, Préface et commentaire, Paris, 1992, Presses Pocket.

Pierre Bayle : De la tolérance Commentaire philosophique, réédition revue et corrigée, Paris, 2006, Honoré Champion.

Pierre Bayle : Pour une histoire critique de la philosophie, Choix d'articles philosophiques du *Dictionnaire historique et critique*, Introduction générale et présentation par Jean-Michel Gros avec la collaboration de Jacques Chomarat, Paris, 2001, Honoré Champion.

Les Dissidences de la philosophie à l'âge classique, Paris, 2009, Honoré champion.