

L'exemple du premier cartésien : l'interprétation pascalienne de la générosité

« Descartes est-il cartésien ? »¹. Une telle question peut étonner, à un double titre. D'abord parce qu'il semble qu'il n'y a pas plus de sens à se demander si Descartes est cartésien, qu'il n'y en a à se demander si le mètre étalon mesure un mètre : ce sont les œuvres d'un philosophe qui définissent, en rigueur de termes, la mesure de sa philosophie comme doctrine, en sorte que l'on ne peut être cartésien qu'à l'aune du cartésianisme étalon – d'un mesurant qui ne se mesure pas. Ensuite, parce que c'est de Descartes qu'il s'agit singulièrement. S'il y a peut-être un sens à dire d'Aristote qu'il n'est pas aristotélicien lorsqu'il écrit le *Protreptique*, c'est qu'avant d'être Aristote il fut disciple, membre d'une école, dans laquelle il enseigna la doctrine de Platon. Mais Descartes, qui ne fut jamais d'aucune école, ne fut-il pas cartésien² dès qu'il commença de philosopher³ ?

S'agit-il alors de mesurer les écarts séparant du « maître étalon » ceux qu'il est coutume de qualifier de « cartésiens » pour déterminer le degré de pertinence

¹ Nous tenons à remercier Tamás Pavlovits de nous avoir invitée à participer au colloque international des 23-24 janvier 2014, « Descartes est-il cartésien ? Descartes et son interprétation », organisé à l'Institut Français de Budapest – que nous remercions également.

² Ou du moins « péronien » : sur la genèse et la cohérence du projet philosophique de Descartes dès 1619, voir dans ce même volume la contribution de Vincent Carraud, ainsi que les notices de l'*Étude du bon sens, La recherche de la vérité, et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, édition, traduction, présentation et notes de Vincent Carraud et Gilles Olivo, Paris, PUF, 2013.

³ Et vouloir *commencer* de philosopher, n'est-ce pas nécessairement se vouloir cartésien, et rien d'autre ? Voir le *Studium bonae mentis*, §§ 1 et 2, AT X, 191-192 et dans l'*Étude du bon sens, La recherche de la vérité, et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, *op. cit.*, pp. 128-131 ; puis la première partie du *Discours de la méthode*, AT VI, 8, 9. Nous donnons, sauf cas particulier, la référence à l'édition des *Œuvres* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-C.N.R.S., 1964-1974, désormais AT suivi du volume et de la page; puis, pour la *Correspondance*, la page dans l'édition des *Lettres de M. Descartes* publiées par Clerselier dont nous citons la 3^e éd. (1667), dans l'exemplaire annoté de l'Institut de France, réimprimé par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso, Lecce, Conte Editore, 2005.

du qualificatif qu'on leur attribue ? Certes non. Car n'est pas cartésien qui *suit* Descartes – paradoxe très clairement formulé par Descartes lui-même dans la *Lettre-Préface* aux *Principes* à propos... d'Aristote :

[...] la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote, en sorte qu'ils ont souvent corrompu le sens de ses écrits, en lui attribuant diverses opinions qu'il ne reconnaîtrait pas être siennes, s'il revenait en ce monde ; et ceux qui ne l'ont pas suivi (du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits) n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse (pour ce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles), ce qui les a tellement préoccupés, qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais Principes. (AT IX-2, 6-7)

Qui *suit* (aveuglément) trahit. Le disciple tire les mauvaises conséquences des principes, au point d'aller jusqu'à les travestir, en sorte que le maître ne « reconnaîtrait pas pour siennes » certaines des opinions pourtant énoncées en son nom. Ceux que l'on dit aristotéliens sont ainsi ceux qui le sont le moins. Pour autant, les détracteurs du Stagirite, qui échouent parce que, dans ce dont ils sont imbus et qu'ils n'ont pas pu totalement rejeter, lui sont restés malgré eux fidèles, n'en acquièrent pas le statut de véritables aristotéliens.

Il convient donc de renvoyer dos-à-dos, ainsi que nous y invite Descartes, et les disciples (restés aveugles) et les anciens disciples (devenus détracteurs), victimes des mêmes préjugés et coupables d'une semblable faute, qui est de ne se fier jamais qu'à la lettre ou à l'esprit d'un autre – ce qui parfois donne occasion de s'enorgueillir des erreurs que l'on ne doit qu'à soi. Ainsi Descartes désavoue-t-il, dans la *Lettre-Préface*, Regius, dont il crut un temps que les opinions étaient aussi les siennes⁴. Voici donc le « suiveur », dont la pensée ne peut trahir que parce qu'elle fut un temps fidèle, s'appuyant sur les mêmes fondements. Descartes ne veut pas d'un disciple, mais d'un esprit auquel se *fier* – d'un esprit qui se moquerait de reprendre les opinions du maître ou même

⁴ « Je sais qu'il y a des esprits qui se hâtent tant, et usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font, que, même ayant des fondements bien solides, ils ne sauraient rien bâtir d'assuré ; et pour ce que ce sont d'ordinaire ceux-là qui sont les plus prompts à faire des livres, ils pourraient en peu de temps gâter tout ce que j'ai fait, et introduire l'incertitude et le doute en ma façon de philosopher, d'où j'ai soigneusement tâché de les bannir, si on recevait leurs écrits comme miens, ou comme remplis de mes opinions. J'en ai vu depuis peu l'expérience en l'un de ceux qu'on a le plus cru me vouloir suivre, et même duquel j'avais écrit, en quelque endroit, "que je m'assurais tant sur son esprit, que je ne croyais pas qu'il eut aucune opinion que je ne voulusse bien avouer pour mienne" : car il publia l'an passé un livre, intitulé *Fundamenta Physicae*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis, touchant la Physique et la Médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits [...], toutefois, à cause qu'il a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de Métaphysique, sur qui toute la Physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits... », AT IX-2, 19-20.

de s'en émanciper, et dont l'*indépendance* serait source de confiance. Mais quand bien même on accorderait à celui qui s'efforce de suivre fidèlement Descartes de bien transcrire, de conserver l'ordre et les premiers principes, on n'en serait guère plus avancé. Car suivre les principes c'est par définition *ne pas y revenir*, et à proprement parler, ce n'est pas tant reprendre Descartes que partir de là où Descartes s'est arrêté. Celui qui suit Descartes en ce sens ne fait que prendre le relais, tirer de nouvelles conséquences de principes acquis au terme d'un chemin qui n'a plus à être parcouru. Descartes est *évidemment* cartésien en ce sens. Descartes est évidemment cartésien si est cartésien celui qui fait ce que Descartes n'a pas pu faire, faute de temps et de moyens. Quant à ceux qui, tout imbus de Descartes – qu'ils le veuillent ou non – usent de sa philosophie pour la gâter et qui, loin de partir des principes, y reviennent sans cesse pour rejeter l'un au titre de l'autre, s'ils sont cartésiens, nul doute que Descartes ne l'est pas, qui dit explicitement les désavouer. Commencer là où Descartes s'est arrêté ; refuser ce par quoi Descartes a commencé. Navrante alternative en ce que, dans les deux cas, la question s'imposant comme une évidence, elle interdit de la prendre au sérieux comme question.

Nous souhaitons ici montrer que la question du cartésianisme de Descartes n'a de sens qu'à la condition d'exclure de notre examen aussi bien les disciples de Descartes que ses détracteurs – aussi bien ceux qui prétendent lui être fidèles que ceux qui ne construisent leur philosophie qu'en corrigeant la sienne. En sorte que le problème n'est pas de savoir quelles opinions, parmi celles de ses héritiers, Descartes eût bien voulu reconnaître pour siennes, mais bien plutôt de comprendre en quel sens la philosophie qui après Descartes pense, par lui, ce qu'il n'a pas pensé, est éminemment cartésienne – même si c'est un cartésianisme dont on pourra se demander si Descartes y eût souscrit. On nous permettra donc de prendre au sérieux le concept d'interprétation et d'opposer ceux qui *suivent* Descartes, c'est-à-dire qui le reprennent – au double sens où les uns le répètent et les autres le corrigent⁵ – à ceux qui lui *succèdent*, c'est-à-dire, qui s'en font les *interprètes*. Le problème n'est alors pas tant de savoir à quelles opinions Descartes eût pu souscrire, que de comprendre en quel sens les vrais cartésiens demeurent indifférents à toute prise de *position* doctrinale. Il ne s'agit ni de répéter ni de rejeter une thèse soutenue par Descartes, mais bien plutôt de déplacer dans un champ étranger à sa philosophie des problématiques et des concepts qui sont authentiquement siens : ainsi leur *usage* ne constituera pas tant une prise de position doctrinale qu'une manière de faire fructifier ailleurs

⁵ « Je dois à M. Descartes ou à sa manière de philosopher les sentiments que j'oppose aux siens, et la hardiesse de le reprendre », Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, II, IX, dans les *Œuvres complètes*, G. Rodis-Lewis (éd.), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1974, p. 449.

et autrement, par transplantation, ce qui ne fut pas pour autant « infertile » en son « champ naturel »⁶.

Il convient selon nous d'appliquer cette formule à son auteur, qui l'appliquait lui-même à Descartes. Nous voudrions ainsi montrer, à l'appui du discours sur le moi⁷, en quoi l'interprétation pascalienne de Descartes constitue une « transplantation » qui justifie que l'on tienne Pascal pour un successeur de Descartes, et plus encore, pour le premier des cartésiens. Notre objectif est donc double. Il s'agit premièrement de montrer que le discours sur le moi ne repose pas seulement sur un « commencement cartésien »⁸, mais qu'il s'élabore entièrement à partir de concepts et de problématiques empruntés aux *Lettres à Elisabeth* et aux *Passions de l'âme*. Or, et deuxièmement, cet emprunt ou cette transplantation constitue bien, en rigueur de termes, une interprétation. Il ne s'agit en aucune façon, pour Pascal, de suivre Descartes pour le corriger, mais bien de faire usage de Descartes – en l'occurrence du concept cartésien de générosité – comme on use à la fois d'un matériau de construction et de son mode d'emploi. Si la pensée de Pascal est ici dépendante de celle de Descartes, ce n'est pas au titre d'une reprise, au double sens du terme, mais parce que la pensée cartésienne de la générosité (le matériau) a *suscité* la pensée pascalienne de l'amour-propre (objet ét-ranger à la philosophie cartésienne). Autrement dit, le discours sur le moi constitue selon nous une (première) interprétation de la générosité cartésienne⁹.

I. SE CONSIDÉRER

C'est à partir de la correspondance de Descartes avec Elisabeth – publiée par Clerselier au début de 1657 dans le premier volume des *Lettres de M. Descartes* – que se construit le discours pascalien consacré au moi¹⁰. Ici, comme dans bien

⁶ Pascal, *De l'art de persuader*, dans Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, 1991, t. III, p. 425 : « Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées ».

⁷ *Disc.* 39-41. Nous donnons par commodité les références aux *Pensées* selon la numérotation Lafuma (désormais L, suivi de la liasse ou de la série), puis dans l'édition des *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard/Armand Colin, 1992, désormais *Disc.*, suivi de la page. Cette étude s'appuie pour une grande part sur les ligatures proposées par E. Martineau dans son édition.

⁸ Ainsi que l'ont montré les travaux d'Emmanuel Martineau (*Discours sur la religion... op. cit.*, par exemple p. 248) et de Vincent Carraud (*Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007, par exemple p. 244 ; sur L 688, voir *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, pp. 315-327).

⁹ On nous permettra d'énoncer ici une thèse qu'un autre travail devra justifier : Rousseau, lecteur de Pascal, est lui aussi et par là même, en son siècle isolé, un véritable successeur de Descartes.

¹⁰ Si cette thèse est juste, il faut donc admettre que Pascal a eu connaissance de ces textes avant leur publication, au moins dès 1655 – selon la datation proposée par Emmanuel

d'autres textes, la réflexion de Pascal se nourrit de bout en bout d'un matériau cartésien, en l'occurrence du concept de générosité qui fait fonction d'échafaudage – raison pour laquelle il n'est plus apparent – et rend ainsi possible la construction du concept d'amour-propre ou de « moi humain ».

Le fragment L 978 s'ouvre sur la phrase suivante : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi »¹¹. C'est l'expression « ne considérer que soi » qui retiendra d'abord notre attention : deux des *Lettres à Elisabeth* permettent selon nous d'en éclairer le sens.

Le début de L 978 ne fait que reprendre ce qui précède. La nature du moi est de s'aimer sans aucune médiation. Il ne s'aime pas parce qu'il est aimé – il ne s'aime pas d'un amour qui vient d'ailleurs – mais il s'aime d'abord, il s'auto-institue principe de l'amour qu'il se porte – principe de soi – et plus encore, il n'aime rien d'autre que soi. Il est seul principe d'un amour dont il est seul destinataire. Le moi est donc injuste, au titre de deux qualités : « il se fait centre de tout » et « voudrait être le tyran de tous les autres »¹².

On peut néanmoins s'étonner que la nature du « moi humain » se dise non seulement en terme d'amour exclusif, mais aussi de considération exclusive de soi. Le problème est de savoir si « ne considérer que soi » est strictement synonyme de « n'aimer que soi » ou s'il convient au contraire de les distinguer. Vincent Carraud estime que ces deux expressions, loin d'être équivalentes, s'opposent, en partant du principe que « considérer » ne peut signifier que regarder, prendre conscience de soi. Ce serait précisément au titre de cette considération que le moi, dans la suite du texte, se trouve dans l'« embarras », puisqu'il se voit autre que ce qu'il veut être. L'objet de L 978 serait ainsi de montrer que si le moi veut « couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même »¹³, c'est parce qu'il y a contradiction entre l'amour de soi et la considération de soi¹⁴. Or il nous semble que cette lecture pose plusieurs problèmes¹⁵.

Martineau pour ce discours – ce qu'aucun argument matériel, à notre connaissance, ne permet d'exclure.

¹¹ L HC 2/978 = *Disc.* 40.

¹² L XXIV/597 = *Disc.* 39.

¹³ L HC2/978 = *Disc.* 40.

¹⁴ Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie, op. cit.*, p. 333.

¹⁵ 1) Si « se considérer » signifie se regarder, on doit en déduire qu'il appartient à la nature du moi de chercher à se connaître, de s'examiner pour prendre conscience de soi. Or cet examen en première personne correspond, semble-t-il, à ce que Vincent Carraud a montré être impertinent lorsqu'il est question du moi – le moi, et non pas *ego*. Il serait étrange d'en revenir, au fragment L 978, à une métaphysique que L 688 a congédiée. 2) D'autre part, puisque toute la « dignité » de l'homme consiste à « bien penser », que « tout son devoir est de penser comme il faut » en « commençant par soi », il faudrait admettre qu'en se considérant le moi tend naturellement à penser selon l'ordre ; or on peut douter que Pascal pose simultanément et l'injustice et la « dignité » du moi. 3) Si se regarder appartient à la nature du moi, il faut admettre qu'en voulant « détruire » la vérité « dans sa connaissance et dans celle des autres », le moi perd sa nature en cessant de vouloir se considérer. Or rien dans ce texte ne laisse

Selon nous, les deux expressions ne sont pas redondantes, mais la seconde vise à éclairer la première, ou plus exactement à en dire la conséquence. Ce couple de termes correspond rigoureusement aux « deux qualités » du fragment L 597 : le moi est injuste et incommode ; il est injuste en ce qu'il « se fait centre de tout » (il n'aime que soi) ; il est « incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir » (il ne considère que soi). La considération reçoit le même caractère exclusif que l'amour parce qu'elle découle de la centralité – nécessairement exclusive – voulue par le moi. Elle a pour fonction, non pas de dire la connaissance de soi, mais la volonté d'être aimé des autres comme centre, la volonté que les autres ratifient ma centralité. Considérer n'est donc pas ici une affaire « d'entendement », mais de volonté¹⁶.

Signalons que le verbe « considérer », selon le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1694, signifie « regarder attentivement, soit des yeux du corps, soit des yeux de l'esprit », ou encore « estimer, faire cas » de quelque chose. Or l'expression « ne considérer que soi », telle qu'elle apparaît sous la plume de Pascal, doit selon nous être rattachée à ce second sens, et signifie donc *ne faire cas que de soi*, c'est-à-dire, *tout rapporter à soi*, ne rien regarder qu'on ne rapporte à soi, rapporter à soi tous les objets vus. Parce que je me fais centre, tout le reste doit prendre son sens par rapport à ma centralité. L'accent ne porte pas sur ce qui est vu mais sur la manière par laquelle le moi voit toute chose. La considération (exclusive) de soi désigne donc une représentation de soi produite par la volonté. Se considérer ne signifie pas prendre conscience de soi mais, tout au contraire, se voir autre qu'on est – se voir comme on se veut.

Le début de L 978 reprend ainsi ce qu'a affirmé le fragment L 421 : « Tout tend à soi »¹⁷. Or cette formule s'appuie selon nous sur une thèse développée par Descartes dans plusieurs des *Lettres* à Elisabeth, dont la *Lettre* du 6 octobre 1645. Il y est question en effet de « ceux qui *rapportent tout* à eux-mêmes », qui « ne

entendre que « la nature du *moi* humain » finirait par disparaître ou par être modifiée, tout au contraire : elle demeure. Le moi, parce que c'est sa nature, ne cesse ni de s'aimer, ni de se considérer. 4) Comment comprendre en outre que la nature du moi soit de *n'examiner que soi* ? Qu'est-ce qu'un examen de soi exclusif de tout autre objet, et quel rapport y a-t-il entre un tel examen et l'amour-propre ? 5) Si la nature du moi est de se regarder, la contradiction ou l'embarras dans lequel il se trouve apparaît dès la première phrase du fragment : elle oppose « n'aimer que soi » à « ne considérer que soi ». Or cette lecture affaiblit la force du « Mais » qui suit immédiatement : « Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts... ». Là commence, nous semble-t-il, la « contradiction », qui donc n'oppose pas la considération à l'amour, mais l'amour et la considération – dont il ne sera plus question dans la suite du texte – à la vue de soi. Se voir n'est pas se considérer.

¹⁶ Il convient donc d'opposer cette considération aussi bien à l'admiration ou à la contemplation qu'à la curiosité. Sur ce point, voir Tamás Pavlovits, *Le rationalisme de Pascal*, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 131-142.

¹⁷ L II/421 = *Disc.* 39.

pensent qu'à [eux seuls] »¹⁸, ce qui signifie qu'ils n'ont « aucune charité pour les autres »¹⁹. A cela il faut opposer le fait de « [se considérer] comme partie de quelque autre corps »²⁰. La *Lettre* du 15 septembre 1645 évoque ceux qui « se considèrent » comme « une partie du public » et préfèrent « les intérêts du tout dont [ils sont] partie à ceux de [leur] personne en particulier »²¹ : on retrouve trois fois en l'espace de quelques lignes cette mention de la considération. La charité résulte d'une certaine « considération », qui ne consiste pas simplement à se penser ou à s'examiner ; « bien penser » c'est se penser partie, même « confusément »²² ; la considération consiste bien dans la volonté de susciter une représentation de soi qui excède ce que connaît l'entendement – car je ne suis pas partie, mais je *dois* penser que je le suis en effet. Par conséquent, se considérer signifie bien, dans ces pages de Descartes, se voir comme on se veut.

On sait ce que fera Pascal du bon usage de cette image dans les membres pensants ; mais avant cela, il définit la nature du moi en ratifiant et en inversant le sens de la « considération » telle qu'elle apparaît dans les *Lettres* à Elisabeth : le moi se définit comme essentiellement non charitable ; il ne se rapporte à rien mais, au contraire, rapporte tout à soi, à l'instar des âmes que Descartes juge les plus faibles²³. La considération est donc un premier élément cartésien à partir duquel, négativement, est pensée la nature du moi : il est non charitable. Or selon Descartes, la charité est liée à la générosité, ainsi que l'indique la suite de la *Lettre* d'octobre²⁴. La nature du moi est donc conçue par opposition à la générosité cartésienne.

¹⁸ AT IV, 308 = Clers. p. 29.

¹⁹ AT IV, 316 = Clers. p. 35.

²⁰ AT IV, 308 = Clers. p. 29.

²¹ AT IV, 293 = Clers. pp. 24-25.

²² AT IV, 294 = Clers. p. 25.

²³ Ajoutons que la suite de L 978 traite de l'« intérêt », de l'« utilité », de l'« avantage » que l'on tire de la flatterie, ce qui montre que les *Lettres* sont plus explicites que les *Passions de l'âme*, et beaucoup plus proches du propos de Pascal. On notera en outre que la *Lettre* du 15 septembre évoque l'amitié, tout comme la seconde moitié du discours : lorsque l'on est prêt à nuire aux autres pour sa commodité, on n'a, écrit Descartes, « aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu » ; « peu d'amitiés subsisteraient, écrit Pascal, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas ». Ne considérer que soi c'est être, non pas l'ami, mais l'« ennemi » de tous les autres.

²⁴ AT IV, 317 = Clers. p. 35 : « Comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination, et font le moins d'état des biens qu'elles possèdent ». Voir aussi les *Passions de l'âme*, art. 156, AT XI, 447-448.

II. SE CONNAÎTRE

Reste à comprendre en quoi consiste l'« embarras » dans lequel se trouve le moi. Si la considération découle immédiatement de l'amour, où réside la difficulté ? Dans le choc de la nature du moi avec la connaissance qu'il a de soi. « Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet *qu'il aime* ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand et il se voit petit ; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'*imperfections* ; il veut être l'objet de l'amour et de l'*estime* des hommes, et il voit que ses *défauts* ne méritent que leur aversion et leur *mépris* »²⁵. Tel est l'embarras du moi dont la connaissance, sans abolir l'amour de soi, en dévoile l'injustice. Ce que voit le moi, c'est le caractère méprisable de cela que pourtant il aime. La vue de soi contrarie l'image de soi que se fait le moi. C'est donc cette vue ou cette connaissance qu'il va falloir détruire et en soi et dans les autres, pour que et l'amour et la considération ne rencontrent plus d'obstacle²⁶.

Ainsi, 1) le moi a deux qualités ; 2) il s'aime et se considère ; 3) il veut détruire la vérité et « dans sa connaissance et dans celle des autres ». Ces trois couples se suivent et se correspondent. Le fragment L 978 porte sur le troisième point, sans cesser – ce qu'il nous faut à présent justifier – de s'appuyer sur le concept cartésien de générosité.

La *Lettre* de Descartes du 6 octobre s'ouvre sur un doute, « savoir s'il est mieux d'être gai et content en *imaginant* les biens qu'on possède être plus grands et plus *estimables* qu'ils ne sont en effet, et ignorant, ou ne s'arrêtant pas à *considérer* ceux qui manquent, que d'avoir plus de *considération et de savoir* pour *connaître* la juste valeur des uns et des autres, et qu'on en devienne plus triste »²⁷. Le

²⁵ L HC2/198 = *Disc.* 40 ; nous soulignons.

²⁶ C'est pourquoi aussi le moi est « embarrassé » et non pas, à proprement parler, pris dans une contradiction. La nature du moi serait contradictoire s'il s'aimait et se haïssait, s'il avait une volonté contradictoire. Mais à aucun moment il n'est question dans ce discours de « haine de soi ». Ce que hait le moi, ce n'est pas soi, mais la vérité, et ceux qui la lui disent. La volonté ne s'oppose pas à elle-même, mais à la connaissance qui l'accuse. L'« embarras », dans le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694, a pour premier sens la « rencontre de plusieurs choses qui s'empeschent les unes les autres dans un chemin, dans un passage », et signifie encore « l'irrésolution dans laquelle on se trouve souvent lors qu'on ne sçait quel parti prendre, ny par quelle voye sortir de quelque difficulté ». On retrouve ces deux sens dans le texte de Pascal : la connaissance empêche, c'est-à-dire gêne, fait obstacle à la volonté, et cet entre-empêchement est bien présenté comme suscitant une forme d'irrésolution : « Mais que *fera-t-il* ? ». Le problème pour le moi est de savoir quoi *faire* pour se tirer d'embarras – pour s'extraire de l'aporie. Puisqu'il ne peut pas ajuster sa volonté à sa connaissance sans se nier lui-même, il va détruire sa connaissance pour permettre à sa volonté de circuler librement. Si Pascal parle d'embarras, c'est parce qu'on ne se tire de l'embarras que par un acte de la volonté qui nous arrache à l'irrésolution : là est l'objet du fragment L 978, qui ne traite pas de l'ignorance de nos défauts mais de la volonté de les ignorer. Il s'agit de montrer que le plus grand défaut du moi, sa plus grande misère, consiste dans cette volonté initiale d'occultation.

²⁷ AT IV, 304-305 = *Clers.* p. 27 ; nous soulignons.

problème est donc de savoir si la connaissance des « biens qu'on possède » et de « ceux qui manquent » n'a pas pour conséquence l'impossibilité d'avoir l'esprit satisfait. L'ignorance ou l'absence de « considération »²⁸ symétrique serait donc en ce cas une condition nécessaire au contentement de l'esprit. Or la thèse de Descartes est que l'on ne peut atteindre le véritable contentement qu'à la condition de vouloir se connaître ; ce n'est pas tant l'objet connu (mes perfections, mes défauts) qui produit le contentement, que le bon usage que l'on fait de notre volonté et par conséquent le bon témoignage que nous rend notre conscience²⁹. En d'autres termes, la volonté d'ignorer ses défauts – de « se tromper, en se repaissant de fausses imaginations » – qui aboutit à s'estimer plus qu'on ne doit est le défaut fondamental : il ne s'oppose pas à l'absence de défauts mais à la générosité, c'est-à-dire à la volonté de s'estimer à son juste prix, condition de la béatitude. Ainsi Descartes oppose-t-il, plus loin dans la *Lettre*, la vanité, « qui fait qu'on a meilleure opinion de soi qu'on ne doit », à la générosité, qui consiste à « se faire justice à soi-même, en *reconnaissant* ses perfections aussi bien que ses défauts »³⁰.

Or c'est évidemment le caractère volontaire de l'occultation qui est au cœur du texte de Pascal : « C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts ; mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les *vouloir* pas *reconnaître*, puisque c'est ajouter encore celui d'une *illusion volontaire* »³¹. Le moi, au lieu d'être grand en cela qu'il reconnaît ses défauts, y met le comble en les couvrant, et choisit d'être plus imparfait encore à condition de l'ignorer. Il semble donc que le premier moment du texte de Pascal – qui dit la volonté de détruire la vérité – se construit rigoureusement à partir de cette problématique cartésienne, et par opposition, de nouveau, à la figure du généreux : le moi se tire d'embarras en détruisant la connaissance qui chez Descartes fonde l'estime

²⁸ On nous fera peut-être remarquer que le terme « considération », au sens où l'emploie ici Descartes, pourrait ébranler notre première hypothèse, puisqu'il signifie bien regarder, examiner pour connaître. Mais si Pascal ne retient pas ce sens de la considération, et lui substitue le verbe « voir » – on ne considère pas ses défauts, on les voit – c'est précisément pour pouvoir dissocier la vision de l'examen, ou le sentiment de la reconnaissance. La générosité ne consiste pas à sentir ses défauts, mais à les *ressentir*, à les *reconnaître*. Par conséquent, considérer, c'est re-connaître, admettre ce que l'on voit. Or ce que Pascal entend ici montrer, c'est précisément que le moi ne reconnaît pas ce qu'il voit, par opposition au généreux : le moi voit son imperfection, cela ne dépend pas de sa volonté, cela ne découle pas d'un examen ; mais cela qu'il voit, il ne veut pas le reconnaître. Pascal évacue ici la considération pour des raisons cartésiennes, parce qu'elle définit la générosité : dire que le moi ne considère que soi ne contredit pas, mais implique que le moi refuse de se considérer.

²⁹ Par exemple, *Lettre* à Elisabeth du 4 août 1645, AT IV, 266 = Clers. p. 11 : « [...] il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu... » ; et *Lettre* à Elisabeth du 6 octobre 1645, AT IV, 316 = Clers. p. 35 : « [...] il suffit de satisfaire à sa conscience ».

³⁰ AT IV, 307-308 = Clers. p. 29 ; nous soulignons.

³¹ L HC2/198 = *Disc.* 40.

de soi³². L'estime de soi ne découle pas de la connaissance, mais la haine de la connaissance découle de l'amour de soi, qui est premier³³.

Ainsi, après avoir pensé la nature du moi comme négation de la générosité, Pascal décrit la manière dont il se tire d'embarras, une fois encore, par opposition à celle-ci. Or la conséquence de ces deux premiers points, c'est que ce que le généreux, qui fonde l'estime qu'il a pour soi sur sa constante volonté de bien vouloir, devient pour Pascal la figure même de l'imposture.

³² On apprend à « s'estimer à son juste prix » grâce à la « considération merveilleuse » de la « double infinité qui nous environne de toutes part » et qui donne aux hommes de « se connaître eux-mêmes » (*De l'esprit géométrique*, dans l'édition citée : Pascal, *Œuvres complètes*, J. Mesnard (éd.), t. III, p. 411) ; de même en L 199, « se considérer » signifie toujours se considérer « soutenu dans la masse que la nature [nous] a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant » (L 199 = *Disc.* 64). Rien de tel ici. La considération, qui, exclusive, renferme en lui le moi, interdit aussi bien la connaissance de soi que la juste estime de soi. Sur ce point, voir encore Tamás Pavlovits, *op. cit.*, pp. 122-123.

³³ Une dernière remarque enfin sur ce que le moi veut « couvrir », à savoir ses défauts. Le terme est utilisé six fois par Pascal en l'espace de quelques lignes. Le moi se voit être en défaut par rapport à ce qu'il veut être. Ce que voit le moi, ce ne sont donc pas des qualités positives – de l'être – mais du néant, son néant, ce qui lui manque. L'objet de la vue est un objet strictement négatif : non pas quelque chose, mais l'absence de quelque chose. Or que s'agit-il, sous la plume de Descartes, de considérer ou d'ignorer ? Les biens. Il n'y a rien, écrit Descartes dans la *Lettre* à Christine de Suède du 20 novembre 1647, « que nous devons estimer bien [à notre égard], sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel, que c'est perfection pour nous de l'avoir ». Rien de ce que nous ne pouvons posséder – de ce qui en ce sens ne nous appartient pas – n'est pour nous un bien. Les biens dont il est question comprennent donc ceux de la fortune, ceux du corps et ceux de l'âme. Descartes demande, par exemple, s'il est mieux d'imaginer être le plus grand roi du monde, ou de surestimer son talent, sa richesse, sa beauté, sa réputation, ou d'ignorer qu'on est ignorant, ou de refuser de considérer sa maladie ou ses vices plutôt que de connaître à leur juste valeur les perfections que l'on possède, et les défauts, les manques, qui sont la marque d'une imperfection. De sorte que la perfection n'est pas tant un idéal à atteindre ou une vertu qu'une *realitas* – comme l'indique l'équivalence (*realitas sive perfectio*) posée au quatrième axiome de l'exposé *more geometrico* des *Secondes Réponses* – si l'on veut une qualité, quelque chose de consistant : avoir de la richesse est avoir plus de réalité que lorsqu'on n'en a pas ; la richesse est un bien, c'est-à-dire une réalité ou une perfection dont l'absence n'implique pas nécessairement un vice – une négation – mais un *vide* – une privation. C'est donc bien le défaut de quelque chose de positif qui est envisagé par Descartes comme une possible source de tristesse, et non la possession d'une mauvaise qualité. Or Pascal, au fragment L 978, reprend et accentue cette privation, au point d'en faire l'être même du moi : le moi est privation ; mais ce qui proprement le définit, c'est sa volonté de *nier ce dont il est privé*. Le moi double la privation – qui peut n'être qu'un manque sans être un vice – d'une négation ou d'un déni, ce qui met le comble à son injustice. C'est aussi pourquoi ce texte ne repose pas sur la double anthropologie de la grandeur et de la misère de l'homme, et sur la contradiction qu'il y a à être simultanément des opposés, à porter simultanément « deux natures ». Si le moi n'est que petit c'est parce qu'il détruit la connaissance de sa misère, par laquelle seule l'homme est grand.

III. SE FAIRE JUSTICE

Le moi « met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même ». Toute la suite du texte a pour objet d'expliquer comment il y parvient. Or le moyen de cette occultation est la séduction ou la flatterie. On nous permettra d'y insister : la séduction produit la double occultation voulue, de sorte que L 978 n'est pas un texte incomplet dans lequel Pascal ne traiterait que de la moitié de ce qu'il annonce, et qui appellerait une suite expliquant comment le moi couvre ses défauts à soi-même (le divertissement). Le paragraphe qui conclut le texte ne laisse à ce sujet aucun doute : « L'homme n'est *donc* que déguisement, que mensonge et hypocrisie, *et* en soi-même *et* à l'égard des autres. *Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres*, et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur »³⁴. La séduction est un jeu qui consiste à échanger tromperie contre tromperie. Le moi se fait valoir aux yeux des autres, non pas en exhibant des qualités qu'il n'a pas – ce qui le rendrait ridicule ou incommode – mais en ne découvrant pas aux autres leurs défauts, ce qui est le moyen de couvrir les siens. En retour, il obtient d'être lui-même flatté, et d'être « traité » comme il veut l'être. Flatter et être flatté constituent donc les deux faces d'une même médaille.

Cette problématique de la séduction explique le retournement de perspective qui s'opère dans la seconde moitié du discours. Car 1) la vérité n'est plus ce qui est vu, mais ce qui est dit : elle devient objet de discours ; 2) ce n'est plus le discours que le moi tient sur soi qui importe, mais le discours qu'un autre tient sur moi. Un « cœur qui serait plein d'équité et de justice » se sentirait « obligé » vis-à-vis de « ceux qui avertissent des défauts », qui « ne découvrent que des imperfections et des vices que nous avons *en effet* »³⁵ et qui par là « nous font un bien, puisqu'ils nous aident à nous délivrer d'un mal, qui est l'ignorance de ces imperfections »³⁶. Un cœur plein de justice est un cœur qui *reconnaît* ses défauts lorsqu'on les lui découvre, ce qui signifie qu'il les a couverts. Être juste, c'est reconnaître son injustice.

C'est pour cette raison qu'après avoir utilisé le concept cartésien de générosité pour concevoir négativement le moi, Pascal le renverse en même temps qu'il change de perspective pour décrire la séduction : la justice, dès lors, se définit

³⁴ L HC2/978 = *Disc.* 41 ; nous soulignons. Qu'il faille « lire les § 136 et § 978 comme les deux faces d'une même théorie de la séduction », et que « comme il veut être séduit pour se cacher à lui-même (§ 136), le moi veut séduire pour se cacher à autrui (§ 978) » (V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, pp. 332 et 335), nous semble donc contestable.

³⁵ Nous soulignons. Ce petit « en effet » pourrait bien faire écho au début de la *Lettre* d'octobre : « [...] en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont *en effet* » (AT IV, 305 = Clers. p. 27, nous soulignons). L'édition AT ne donne pas ces deux derniers mots.

³⁶ L II/422 et L HC2/198 = *Disc.* 40 ; nous soulignons.

par opposition à la générosité. Nous voudrions insister sur trois points pour justifier notre propos :

1) Ce qui par définition échappe au généreux c'est la connaissance du défaut fondamental par lequel le moi veut cacher la vérité. Le généreux, qui s'estime pour sa bonne volonté, loin de « se faire justice à soi-même », met le comble à l'injustice, puisque la perfection qu'il s'attribue – sa bonne volonté – est celle-là même qui manque à tous. La générosité est une figure de l'injustice en ce qu'elle interdit radicalement de haïr le moi.

2) Le généreux ne se méprise pas plus qu'il ne méprise quiconque, ainsi que le signalent l'article 154 des Passions de l'âme et la Lettre du 6 octobre ; tout au contraire, il s'estime pour sa ferme et constante résolution de bien user de sa volonté, et estime les autres pour ce qu'il suppose qu'elle est ou peut être en chacun d'eux. Est-ce une coïncidence si, dans son discours, Pascal décrit la « mauvaise délicatesse » de « ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres » en écrivant : « il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime »³⁷ ? À l'article 154 des Passions de l'âme, Descartes écrit, à propos des généreux, que « bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes, qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer »³⁸. Et l'article 156 dit explicitement des généreux qu'ils estiment tous les hommes³⁹. Peut-on penser que la « mauvaise délicatesse » qui consiste à faire semblant d'excuser et d'*estimer* les autres soit étrangère à la générosité cartésienne ?

3) Lorsque Descartes oppose la vanité à la générosité dans la *Lettre*, c'est pour affirmer que le généreux ne doit pas « se mépriser » mais « se faire justice à soi-même, en reconnaissant ses perfections aussi bien que ses défauts, et si la *bienséance* empêche qu'on ne les publie, elle n'empêche pas pour cela qu'on ne les ressente »⁴⁰. Or les règles de la bienséance sont précisément celles qui profitent au moi séducteur. Ne pas rendre ses défauts publics par bienséance, c'est exactement ce que fait le moi, qui « sied » aux autres par ses mensonges.

Le concept cartésien de générosité semble ainsi implicitement convoqué pour caractériser la manière par laquelle le moi se rend convenable aux autres : le généreux ne se découvre pas plus à « tous les hommes » qu'il ne découvre aux hommes la vérité sur leur compte. Il ne méprise ni ne blâme ni soi ni les autres, et s'attache à la bienséance. Puisque la bonne volonté initiale a été exclue, ne

³⁷ L HC2/198 = *Disc.* 41 ; nous soulignons.

³⁸ AT XI, 446

³⁹ AT XI, 448.

⁴⁰ AT IV, 307-308 = *Clers.* p. 29.

reste plus de la générosité cartésienne que son imposture : elle décrit la forme la plus achevée de la séduction, d'autant plus efficace que le mensonge passe pour le fondement de la vertu.

IV. DESCARTES *VERSUS* MITTON

Nous voudrions néanmoins, et pour terminer, nuancer la thèse selon laquelle la générosité, conçue comme occultation qui s'occulte elle-même, serait finalement, selon Pascal, le comble de l'injustice. Pour ce faire, nous nous permettrons de formuler deux hypothèses.

1) Le propos de Pascal nous semble renvoyer dos-à-dos deux figures radicalement contraires de l'honnêteté : l'honnête homme d'une part, le généreux d'autre part. Or la seconde est la plus complexe. Pascal ne balaye pas d'un revers de main la possibilité de la générosité, mais tout au contraire, s'emploie à reprendre les analyses cartésiennes pour intégrer cette « qualité » à son analyse de l'amour-propre. Tout le problème est donc de comprendre en quoi la figure qui se distingue de l'honnête homme (Mitton) jusqu'à s'y opposer est encore honnête, et partant en quoi le généreux, quoiqu'il échappe aux critiques adressées à Mitton, n'échappe pas à l'analyse de Pascal.

Dans les ligatures proposées par Emmanuel Martineau, le fragment L 426, qui précède immédiatement notre texte, laisse entendre que l'honnêteté peut revêtir deux formes : « Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble ; dans l'honnêteté, (*il faut être ou haïssable ou malheureux*) on ne peut être aimable et heureux ensemble ». Peut-on donc être haïssable et heureux ? Mitton, qui couvre le moi sans l'ôter et ne se rend aimable qu'aux injustes, est la figure de l'honnête homme sous cette première forme. Le moi ne cesse pas de se faire centre, quoiqu'il en ôte le déplaisir qui revient aux autres. Le moi est injuste sans être déplaisant.

Mais il nous semble qu'une autre figure de l'honnêteté se fait jour dans ce discours, une figure qui est le symétrique opposé de Mitton : on peut être aimable et malheureux ; on peut refuser « d'être gai et content en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont en effet », et ignorer ceux qui manquent ; c'est-à-dire que l'on peut « avoir plus de considération et de savoir pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on en devienne plus triste », ainsi que l'écrit Descartes dans la lettre du 6 octobre. On peut – on doit – être aimable et triste, en usant bien de son libre-arbitre. Le généreux est donc un honnête homme – qui ne se préoccupe de l'être néanmoins, et contrairement à Mitton, qu'à ses propres yeux : « [...] c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que de l'ignorer » ; « il vaut mieux être moins gai, et avoir plus de connaissance », d'autant plus que « les grandes joies sont ordinairement

mornes et sérieuses »⁴¹, et que la satisfaction d'esprit n'implique pas, bien au contraire, la gaieté et le rire.

Ce bon usage de la volonté, qui fait du généreux celui qui veut se connaître en vérité et faire justice à soi-même, est pris au sérieux par Pascal : il ne s'agit pas d'exclure ou de reléguer cette figure au rang de mensonge, de déguisement, de masque que le moi se donne ; tout au contraire, le généreux est bien une figure de la justice, de l'homme qui, sachant le caractère absolument décisif de l'usage qu'il fait de sa volonté et de la conformité de celle-ci à ce qu'il connaît être vrai et bon, échappe nécessairement aux critiques adressées à Mitton. Néanmoins, cette figure de l'honnêteté ne parvient pas à lever la contradiction en l'homme, à le rendre tout ensemble aimable et heureux. Le généreux, qui rejette l'illusion volontaire, est malheureux faute de savoir que la vraie satisfaction d'esprit ne peut venir que de l'estime des autres. Si la nature de l'homme est contradictoire, et si les opposés ne peuvent être tenus ensemble sans la religion chrétienne, c'est qu'il ne peut être à la fois juste (vouloir se faire justice) et heureux (être estimé)⁴². Le généreux ne peut être heureux puisque, par définition, il ne peut chercher qu'en lui-même la source de la satisfaction de son esprit – ce qui est juste. Mais cette satisfaction, il est impossible qu'il la trouve précisément en lui-même. Le généreux est cette figure de l'honnêteté qui consiste à chercher en soi, dans le bon usage de sa volonté, une satisfaction qui ne peut venir que du dehors ; l'honnête homme, au sens de Mitton, est celui qui trouve au-dehors cette satisfaction, au prix de l'injustice et du mensonge.

2) Pascal, en rédigeant ces lignes, ne se contente peut-être pas d'opposer à la figure concrète de Mitton la figure abstraite du généreux. Il n'est pas impossible qu'il juge que Descartes – Descartes en personne – incarne au mieux la générosité, et ses contradictions. Comment en effet Pascal aurait-il pu n'être pas sensible à la nature du texte dont il tire l'essentiel sa réflexion sur l'amour-propre ? Ce texte est une lettre, qui plus est, une lettre adressée à une princesse. Le généreux Descartes expose à une princesse ce que c'est que d'être généreux, et peut bien espérer en retour recevoir son estime, au titre de sa générosité même. Descartes est pris dans la contradiction du généreux, qui ne peut trouver en soi seul la source de la pleine satisfaction d'esprit. Descartes n'est pas de ces honnê-

⁴¹ AT IV, 304-305 = Clers. p. 27.

⁴² L XXIX/806 = *Disc.* 119 : « Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable. Et, si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être ». Vincent Carraud écrit : « On sera sensible à l'anticartésianisme radical de cette analyse ; la satisfaction de soi-même, qui est la tranquillité de l'âme (art. 190 des *Passions de l'âme*) est impossible ; il n'est de satisfaction que celle qui résulte de l'estime non de soi (Descartes), mais d'autrui pour soi [...]. À la douceur de la satisfaction de soi [...] Pascal substitue la *douceur de l'aliénation* » (*Pascal, des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007, p. 266). Il y a, semble-t-il, une contradiction à être généreux et à le faire savoir pour être estimé tel.

tes hommes qui fuient la retraite pour s'étourdir dans le monde ; mais cette volonté de se retirer – évidemment parfaitement incarnée par Descartes – n'exclut pas, bien au contraire, le souci de la gloire et de l'estime des hommes. Quoiqu'il ne veuille être estimé pour rien d'autre que pour sa générosité même, le généreux ne peut échapper à l'aliénation. Voulant être estimé pour sa bonne volonté, trouvant la satisfaction recherchée, il ne cesse pas moins d'être aimable.

CONCLUSION : L'ÉCHAFAUDAGE CARTÉSIEN

Nous nous sommes efforcée de montrer que le discours sur le moi ne s'élabore pas seulement à partir d'un commencement cartésien mais se construit, de bout en bout, en usant d'un matériau emprunté à Descartes – le concept de générosité tel qu'il apparaît principalement dans les *Lettres à Elisabeth*, en premier lieu dans la *Lettre* du 6 octobre 1645. Ce discours ayant pour cœur le concept de volonté – de volonté dépravée – il eût été étonnant que Pascal n'usât pas du matériau que lui fournissait Descartes ; plus encore, les termes employés par Pascal au fragment L 978 se retrouvent avec une telle évidence dans la *Lettre* du 6 octobre – bien plus que dans les *Passions de l'âme* – qu'il nous semble incontestable que cette lettre a suscité l'analyse pascalienne de l'amour-propre – non pas son thème, si cher à Port-Royal, mais son traitement.

Que l'examen de ce discours livre un exemple d'interprétation cartésienne, c'est ce que l'on nous accordera peut-être sans difficulté concernant les deux premiers moments de notre propos : le moi est non charitable ; le moi est volonté dépravée. Le concept de générosité est bien, si l'on nous permet cette image, l'échafaudage dont se sert Pascal pour élaborer, *a contrario*, son concept de moi humain – sans qu'il s'agisse en aucune façon ni de suivre simplement Descartes, ni de s'opposer non moins simplement à lui. Et la transplantation s'avère féconde, puisque la générosité est convoquée pour pouvoir penser l'amour-propre et la séduction, dont découlent des problématiques étrangères à la philosophie de Descartes. Ici donc, Pascal apparaît rigoureusement cartésien au sens que nous avons dégagé en introduction.

Néanmoins, on nous accordera peut-être plus difficilement ce « cartésianisme » concernant notre dernière partie. On serait peut-être même tenté ici de voir en Pascal un anticartésien, au sens où il semble retourner contre elle-même la générosité cartésienne, et partant, prendre *position* contre Descartes. Cependant, Pascal ne détruit pas tant une thèse au profit d'une autre qu'il ne tire les conséquences du déplacement problématique qu'il vient d'opérer⁴³. On peut bien

⁴³ S'il est vrai que Descartes a écrit, à l'article 204 des *Passions de l'âme*, au sujet de la gloire, que « c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres » (AT XI, 482), il n'en reste pas moins que ce développement demeure marginal en sa pensée, et que Pascal a le

juger que la greffe n'aboutit jamais qu'au rejet – mais c'est toujours, par définition, en un autre corps, en un autre lieu. Si donc il est juste de considérer que le généreux – peut-être incarné par Descartes en personne – demeure selon Pascal une figure de l'honnêteté qui, quoiqu'opposée à celle de Mitton, la rejoint au titre d'une contradiction qui lui est propre (vouloir être estimé pour une qualité qui implique que l'on ne tire pas satisfaction de l'être), il n'en demeure pas moins que, ici encore et paradoxalement, Pascal est cartésien. Le discours sur le moi ne doit pas être lu comme une succession de prises de position, comme si le concept cartésien de générosité était d'abord et à plusieurs reprises assumé par Pascal, pour mieux être ensuite détruit. Il ne s'agit ni de suivre Descartes, ni de s'opposer à lui, mais bien de faire usage d'un matériau qu'il a légué, en un lieu qu'il n'a jamais occupé.

Rien n'interdit, en ce sens, de penser que Descartes eût pu souscrire à l'analyse pascalienne de l'amour-propre, dans la stricte mesure où celle-ci, quant au fond, est indépendante des thèses cartésiennes. Nul ne saura jamais, sans doute, quel fut l'objet et la teneur des propos échangés en 1647 entre les deux grands hommes – a fortiori de ceux qu'ils eussent pu échanger. À tout le moins peut-on admettre que Descartes n'eût pas nécessairement rejeté ce qui eût pu en retour lui donner matière à interprétation – et qui eût fait de lui le premier des pascaliens.

génie de mettre au premier plan ce qui fut pour ainsi dire (et pour cause), chez Descartes, sans suite. Il reviendra à un article à paraître d'appliquer cette double thèse – de l'interprétation à laquelle succède l'opposition – à un autre discours de Pascal dont à notre connaissance personne n'a signalé le cartésianisme : le discours sur le divertissement. Ici encore, nous semble-t-il, Pascal se fait l'interprète de Descartes, au titre du concept de générosité ; et plus encore, dans ce discours, Pascal part de la même *Lettre à Elisabeth* que celle sur laquelle nous avons ici insisté. Le concept pascalien de divertissement est suscité, pour une part, par la lettre qui nous occupe, et pour autant, probablement, plusieurs années après la rédaction du discours sur le moi, et dans le cadre d'une problématique qui en est rigoureusement indépendante. En d'autres termes, Pascal lit deux fois la *Lettre* du 6 octobre, pour nourrir deux réflexions indépendantes et très éloignées dans le temps. On ne pourrait guère dire d'un « cartésien » qu'il en ferait autant ; on peut le dire, évidemment, d'un interprète, car un interprète peut lire puis relire à nouveau frais un même texte et en faire usage de diverses façons. Si ceux que l'on nomme les « cartésiens » n'ont souvent qu'une lecture d'un même texte, un interprète lit et relit à nouveaux frais, selon le champ qu'il entend occuper. Que le discours sur le divertissement ait pu lui-même être suscité par la lecture de Descartes, voilà ce qui, d'autre part, pourrait venir appuyer notre thèse d'une interprétation pascalienne de Descartes, quoique celle-ci doive aboutir, le plus souvent, à un rejet après la greffe.