

Le pari de Pascal

1	L'argumentation de Pascal	1
1.1	Nous ne pouvons connaître dieu.....	1
1.2	Le pari Dieu, et notre vie éternelle contre notre vie actuelle	1
1.3	Question de principe: quand avons-nous intérêt à parier?	2
1.4	Si nous n'avions qu'une chance contre une infinité?	2
1.5	Avantage du pari	3
2	Critique du pari	4
2.1	Le Dieu de Pascal, la vie éternelle et le renoncement au moi	4
2.2	Le problème: la possibilité de la vie éternelle	5
2.3	Nous ne pouvons parier pour une vie éternelle logiquement possible	6
2.4	La raison et la liberté dépassement de notre vie spirituelle actuelle	6
3	Conclusion: raison et vie religieuse	7

1 L'argumentation de Pascal

1.1 Nous ne pouvons connaître dieu

"Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimension... Nous connaissons..., l'existence et la nature du fini, parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non des bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes."

En quel sens l'âme peut-elle trouver dans le corps où elle est jetée -, non seulement dimension, c'est-à-dire étendue, mais encore temps et nombre ? S'agit-il de notre propre corps ou du monde des corps en général ? Le corps ne représente-t-il pas ici, au moins virtuellement, l'ensemble des conditions de la connaissance sensible ? Ce qui suit signifierait alors que nous connaissons ce qui est proportionné, non à notre personne physique, mais à la nature et aux bornes de notre esprit.

Quoi qu'il en soit, il y a un point sur lequel la pensée de Pascal devance indubitablement celle de Kant: c'est que nous ne pouvons rien connaître en dehors des données et des conditions de l'expérience. L'infini dont il est ici question, ce sont ces conditions mêmes, espace, temps, nombre, étendues par l'imagination et le raisonnement au delà de toutes limites. Nous savons qu'il existe, parce qu'il est immanent à notre esprit; nous ne savons pas ce qu'il est, parce que nous ne pouvons pas le déterminer. Mais, de Dieu, c'est-à-dire d'un objet à la fois infini et transcendant, nous ne pouvons dire, "ni ce qu'il est, ni s'il est."

Voilà comment l'existence de Dieu peut devenir, pour Pascal, l'objet d'un pari.

1.2 Le pari Dieu, et notre vie éternelle contre notre vie actuelle.

"Examinons donc ce point, et disons Dieu est, ou il est pas... Que gagerez-vous?... Il faut parier cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué... Pesons le gain et la perte en prenant croix, que Dieu est."

Pour comprendre ce passage, il faut, je crois, suppléer deux propositions que Pascal a sous-entendues, 1° Dieu. s'il est, nous fera jouir dans une autre vie, à moins que nous n'y mettions nous-mêmes obstacle, d'un bonheur infini; 2° Ceux-là seuls pourront jouir de ce bonheur, qui auront renoncé en ce monde à l'amour d'eux-mêmes et aux satisfactions dont il est la source. Existence de Dieu, vie éternelle et renonciation à l'amour-propre, ces trois idées sont indissolublement unies dans l'esprit de Pascal. S'il veut que nous affirmions l'existence de Dieu, c'est parce qu'elle nous permet d'espérer après cette vie un bonheur infini; et il veut que nous l'affirmions pratiquement, en vivant de la seule manière qui ne nous rende pas indignes de ce bonheur.

On comprend alors comment il a pu assimiler cette affirmation à un pari ou, d'une manière générale, à un jeu de hasard. Il y a ici un gain en perspective, c'est la vie éternelle; il y a aussi un enjeu, ce sont les plaisirs terrestres dont nous faisons le sacrifice. Il est vrai que, dans les jeux ordinaires, on ne sacrifie pas

définitivement sa mise: on n'y renonce que provisoirement et avec la pensée de la retrouver, entière et accrue, dans son gain. Ici au contraire, le sacrifice est irrévocable ce n'est pas le paradis de Pascal qui nous rendra les plaisirs auxquels nous aurons renoncé ici-bas ; il nous donnera plus et mieux sans doute, mais il nous donnera autre chose. Pour rendre la comparaison tout à fait exacte, représentons- nous une loterie dont le lot unique soit une oeuvre d'art. L'argent que nous coûte notre billet est bien, cette fois, un argent sacrifié: nous ne le reverrons pas, même si nous gagnons, sous forme d'argent: mais il se retrouvera éminemment, pour parler comme Descartes, dans la valeur du lot.

Pascal remarque a plusieurs reprises que nous sommes forcés de parier, soit dans un sens, soit dans l'autre. "Ne point parier que Dieu est", lui fait dire Port-Royal, "c'est parier qu'il n'est pas". Il est facile d'expliquer cette nécessité, sans faire intervenir, comme M. Havet, la crainte de l'enfer. Nous parions que Dieu est quand nous renonçons, en vue du bonheur à venir, aux satisfactions de l'amour-propre. Mais il n'y a pas, à l'égard de l'amour-propre, de neutralité possible: car il nous est naturel, ou plutôt il est notre nature même: ne pas y renoncer par un acte exprès, c'est lui abandonner entièrement la direction de notre vie; c'est donc agir comme si nous n'avions rien à espérer dans une autre; c'est affirmer pratiquement que Dieu n'est pas.

Celui qui parie que Dieu est, n'a à craindre, s'il se trompe, que le néant. Celui qui parie que Dieu n'est pas compte, au contraire, sur ce néant: mais que lui arrivera-t-il s'il se trompe et si son âme subsiste après sa mort? Il aura perdu, par sa faute, un bonheur infini, et cette perte sera déjà pour lui un immense malheur. Est-il voué, en outre, à des souffrances positives et, pour parler la langue de la théologie chrétienne, aux peines de l'enfer? On ne peut pas dire que Pascal n'ait pas envisagé cette éventualité: il en parle dans quelques passages qui ne sont pas sans rapport avec notre texte; il n'en parle pas dans ce texte même et ne la fait pas entrer dans les calculs sur lesquels il fonde son pari. Nous n'avons ici devant nous qu'une alternative, celle de la vie éternelle et du néant.

"Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien."

Pascal compte cependant les plaisirs de cette vie pour quelque chose, puisqu'il en fait l'enjeu du pari. Dans les calculs qui vont suivre, il les représente par l'unité. Mais ce n'est que pour se conformer à l'opinion commune: car il se réserve de montrer qu'ils sont faux et de nulle valeur. Il anticipe ici sur ce qu'il dira plus tard.

1. 3 Question de principe: quand avons-nous intérêt à parier?

"Voyons. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain."

Ces deux ou trois vies sont, je pense, deux ou trois vies semblables en tout à la nôtre et qui ne feraient que la prolonger: il ne s'agit encore ici pour Pascal que de durée. et non de bonheur. - "Il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer)." Expression négligée, mais facile à expliquer. Jouer signifie, la première fois, parier que Dieu est; la seconde, parier dans un sens ou dans l'autre. -Pascal, supposant toujours "pareil hasard de gain et de perte", nous place successivement dans deux hypothèses. S'il y avait, dit-il, deux vies à gagner pour une, nous pourrions parier s'il y en avait trois, nous le devrions.

M. Havet blâme cette manière de compter et trouve que nous devrions déjà jouer une vie pour en gagner deux. Mais deux vies à gagner, avec une chance sur deux de les gagner, en valent exactement une. Supposons que ces deux vies soient un lot, et la nôtre, le prit d'un billet: nous échangerons, en prenant ce billet, une valeur égale contre une valeur égale: nous pouvons donc le prendre, sans y avoir cependant aucun intérêt.

Mais trois vies à gagner, avec une chance de gain sur deux, en valent une et demie si donc nous ne payons que d'une vie le billet qui peut nous en faire gagner trois, nous serons plus riches de la moitié d'une en prenant ce billet qu'en ne le prenant pas nous avons donc un intérêt évident à le prendre. Le calcul est irréprochable mais où Pascal veut-il en venir avec ses hypothèses ?

1. 4 Si nous n'avions qu'une chance contre une infinité?

"Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais

sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner."

Ce passage, que Port-Royal a supprimé, n'est pas facile à entendre. Pris à la lettre, il est à la fois incohérent et absurde. Personne ne consentirait à jouer "un pour avoir deux", ni même "une vie contre trois", avec une seule chance de gain contre un nombre infini de chances de perte. Et, lorsqu'on voit ces deux manières de jouer associées, l'une, à la perspective d'une "éternité de vie et de bonheur", l'autre, à celle d'une "infinité de vie infiniment heureuse", on se demande quel peut être, de part et d'autre, le lien qui unit des idées aussi différentes. Tout le mal vient, je crois, d'une rédaction précipitée, dans laquelle Pascal a confondu ce qu'il ne voulait que rapprocher: ses calculs de tout à l'heure, purement imaginaires et simplement préparatoires; et ceux de maintenant, encore en partie hypothétiques, mais dans lesquels commencent à apparaître les véritables données de son pari. Il suppose d'abord, ce qu'il n'admet pas en réalité, que le nombre des chances est infini et qu'il n'y en a qu'une en notre faveur.

L'enjeu est toujours pour lui "une vie", notre vie actuelle. Le gain est représenté successivement par deux expressions que l'on aurait tort de prendre dans un sens vague et de regarder, par suite, comme équivalentes. La première est "une éternité de vie et de bonheur"; elle signifie, selon moi, trois choses:

1° Une vie de longueur ordinaire;

2° Un bonheur pareil à celui dont nous jouissons par moments, mais sans intermittence pendant toute la durée de cette vie;

3° La multiplication de cette durée par l'infini. La seconde expression est "une infinité de vie infiniment heureuse". Aux trois éléments contenus dans la première, celle-ci en ajoute un quatrième, l'infini, en quelque sorte, intensif, la grandeur infinie du bonheur à venir dans chaque instant de sa durée. Tout cela posé, voici les nouveaux calculs de Pascal, analogues, comme on va voir, aux anciens. Soit d'abord "une éternité de vie et de bonheur" à gagner, avec une seule chance favorable et un nombre infini de chances contraires. L'infini contenu dans ce dernier nombre et celui qui mesure la durée de la vie à venir s'éliminent, et il reste, à chances égales, une durée de vie ordinaire, *plus* un bonheur inaltérable. Soit ensuite à gagner, sous même condition, "une infinité de vie infiniment heureuse".

Éliminons à la fois l'infini qui exprime le nombre des chances défavorables, et l'un des deux coefficients infinis de notre félicité future: il reste, à chances égales, vie et bonheur, comme dans le cas précédent, plus la multiplication de ce bonheur par un infini, soit de degré, soit de durée. Le jeu est donc bien, comme tout à l'heure, de un pour deux, dans un cas, et de un pour trois, dans l'autre: nous *pouvons* donc jouer, dans le premier, et nous le devons, dans le second, si l'on ne tient compte que du nombre et non de la valeur des quantités engagées: car le bonheur vaut plus que la vie, et un bonheur infini, infiniment plus. Voilà, si je ne me trompe, ce que Pascal a renfermé dans une phrase elliptique à l'excès, où ses deux ou trois vies imaginaires ne reparaissent que pour figurer deux ou trois des éléments dont il compose notre véritable destinée. Cette interprétation me semble à moi-même forcée: mais le texte en comporte-t-il une qui ne le soit pas ?

1. 5 Avantage du pari.

"Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti, etc."

Voici enfin les véritables termes du pari, infiniment plus avantageux que tous ceux que Pascal a imaginés jusqu'à présent. Le gain, c'est une vie de bonheur multipliée par deux infinis, l'un de degré, l'autre de durée. L'enjeu, c'est notre vie actuelle, médiocre, simple unité de durée; enfin le nombre des chances favorables est égal à celui des chances contraires. Seulement Pascal, je ne sais pourquoi, se sert ici d'expressions que l'on croirait destinées à affaiblir sa thèse. Il avait mis d'abord "autant de hasard de gain que de perte"; il nous montre un peu plus loin "le gain... aussi prêt à arriver que la perte" et il a mieux aimé mettre "un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte". Il avait représenté jusqu'ici notre vie actuelle par l'unité; il la traite, quelques lignes plus bas, de "néant": cependant il se contente de remarquer que ce que nous jouons est fini. Il n'insiste même pas sur la valeur infiniment infinie qu'il reconnaît à la vie à venir; et il conclut simplement qu'en présence d'un gain infini, d'un enjeu fini et d'un nombre fini de chances de perte, il serait déraisonnable de ne point parier.

"Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on s'expose, et l'incertitude de ce qu'on gagnera, égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi, etc."

La leçon "on s'expose" n'est pas douteuse, et j'adopte entièrement l'explication que M. Havel a donnée des mots *de ce que*. "La certitude de ce qu'on expose" (c'est la leçon de Port-Royal) signifierait la possession assurée de la chose que l'on va risquer: "la certitude de ce qu'on s'expose signifie la certitude de ce fait, que l'on court un risque: et il suffit de lire attentivement le texte pour se convaincre que l'intention de Pascal est bien d'opposer cette certitude à l'incertitude d'un autre fait, qui est celui de gagner.

Voici, en effet, l'objection qu'il s'adresse à lui-même et qui est peut-être plus grave qu'il ne croit. On veut que je renonce aux plaisirs de ce monde pour m'assurer un bonheur infini dans un autre. Le sacrifice est minime peut-être, mais certain; l'avantage que l'on m'offre en échange est immense, mais incertain or l'incertitude diffère *toto genere* de la certitude et vaut infiniment moins: un bien infini que je ne posséderai peut-être jamais ne vaut donc pas plus pour moi, si même il vaut autant, que le bien fini que je sacrifie. La réponse est facile, si les conditions du pari de Pascal sont réellement celles d'un jeu de hasard. L'incertitude du gain, dans ces conditions, n'est pas quelque chose d'absolu et d'hétérogène à la certitude: il y a entre l'une et l'autre une commune mesure, qui est le nombre total des chances. Si j'avais pris tous les billets d'une loterie, je serais certain de gagner le lot. S'il y en a cent et si je n'en ai qu'un, il s'en faut de beaucoup, sans doute, que je sois certain de gagner: mais il ne s'en faut pas infiniment: car mon incertitude vaut précisément un centième de certitude. Il est donc possible que la valeur du lot, multipliée par cette fraction, c'est-à-dire réduite au centième soit encore supérieure à celle de ma mise, multipliée par l'unité, qui représente la certitude. Et si la valeur intrinsèque du lot est infinie, elle surpassera toujours infiniment celle de ma mise, qui ne peut être que finie (le nombre des chances étant lui-même supposé fini).

"S'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal."

Port-Royal a mis "la partie est à jouer". "Le parti est à jouer" signifie probablement la même chose que "le parti est de jouer", c'est-à-dire, il est juste et raisonnable de jouer. Si deux personnes jouent l'une contre l'autre avec des chances égales de gain, il est juste que leurs mises soient égales.

"Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, ami véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices; mais n'en aurez-vous point d'autres?"

L'homme "fidèle", dans la langue de Pascal, est ce que nous appelons aujourd'hui l'homme sûr, celui sur la parole duquel on peut compter. L'homme "honnête" est l'homme poli. "La gloire" signifie, je pense, l'état intérieur de celui qui se glorifie, l'ivresse de l'orgueil. -On ne peut nier que le pari de Pascal ne soit, comme tout pari, un acte intéressé: mais il faut aussi reconnaître, d'abord, que l'intérêt qui s'y attache n'est pas d'ordre sensible, et ensuite, que l'affirmation pratique dans laquelle il consiste n'est autre chose que la pratique de toutes les vertus.

2 Critique du pari

2.1 Le Dieu de Pascal, la vie éternelle et le renoncement au moi.

Le pari de Pascal, ou plutôt le raisonnement par lequel il le justifie, est-il logiquement irréprochable ? "L'instinct", dit M. Havel, "avertit qu'il doit y avoir un défaut dans cette démonstration étrange, mais on a de la peine à le démêler." Il ne saurait être question de fautes de calcul mais n'y a-t-il pas un sophisme caché dans les données du calcul ?

Ces données sont, d'une part, le rapport des chances de gain aux chances de perte, qui paraît être, pour Pascal, un rapport d'égalité; de l'autre, les trois idées, inséparables avons-nous dit, dans sa pensée, de Dieu, de la vie éternelle, et du renoncement à nous-mêmes."

On pourrait demander d'abord si ces trois idées sont inséparables. Ne serait-il pas possible, par exemple, que Dieu fût et que nous n'eussions cependant rien à espérer après cette vie ? Poser cette question serait, je crois, mal comprendre Pascal ou, en tout cas, son pari. Le Dieu pour lequel il nous propose de parier n'est pas celui qui a créé le monde et en qui subsistent les vérités géométriques: c'est celui qui nous aime, celui qui veut nous sauver et nous rendre éternellement heureux. La vie éternelle, d'autre part, n'est pas un état de félicité, en quelque sorte, physique, dont Dieu pourrait être la cause, sans en être en même temps la matière: c'est l'union de notre âme avec Dieu, c'est Dieu même, de caché devenu visible et présent à notre conscience. Il n'y a donc pas là, en réalité, deux idées, mais une seule, qui est celle de notre béatitude. Le gain attaché au succès du pari est l'objet même du pari.

Demandera-t-on maintenant s'il y a un rapport nécessaire entre le gain et l'enjeu, si nous ne pouvons

vraiment parvenir à la vie éternelle qu'en renonçant au monde et à nous-mêmes ? Sans doute, si cette vie ne devait être qu'une sorte de revanche de la nature sur la mort, le triomphe définitif de notre *moi*, mis désormais à l'abri des atteintes du temps, on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions nous y préparer qu'en renonçant à nous-mêmes:

ce serait le cas, au contraire, de nous aimer sans réserve, puisque nous serions assurés de ne jamais nous perdre. Mais il n'en est pas de même si elle doit consister dans l'union de notre âme avec Dieu: car, dans le tout que nous formerons alors avec lui, notre moi comptera pour bien peu de chose, si tant est qu'il soit encore quelque chose et ne s'évanouisse pas en participant de l'infini. On comprend alors que la condition de notre félicité future soit la renonciation à l'amour-propre: car celui qui fait de lui-même son centre et son tout refuse, en quelque sorte, d'avance, d'être uni à Dieu et de vivre de la vie divine. Qui cherche son âme, dit l'Évangile, la perdra.

2. 2 Le problème: la possibilité de la vie éternelle

Ce n'est donc pas là qu'est la difficulté, s'il en a une. Mais que vaut, au point de vue de la légitimité du pari, l'idée unique sur laquelle il nous paraît maintenant porter, celle de la vie éternelle? Il ne s'agit pas de savoir si cette idée correspond à un objet réel: si nous étions en état de résoudre cette question, nous ne serions pas réduits à parier. Mais nous avons au moins besoin de savoir si l'objet de cette idée est possible car, s'il ne l'était pas, il serait inutile de nous demander combien il y a de chances pour qu'il existe. Nous suffira-t-il cependant de savoir que cet objet n'est pas impossible? Et ne pourrait-il pas y avoir plusieurs genres de possibilité, tels que le calcul des chances ne fût applicable qu'à l'un d'eux?

Avant de demander si une chose peut exister, nous devons demander si elle peut être conçue, c'est-à-dire si elle n'implique pas contradiction; si elle satisfait à cette condition, nous dirons qu'elle est logiquement possible. Mais, de ce qu'une chose est logiquement possible, s'ensuit-il qu'elle le soit aussi réellement et qu'elle soit prête, en effet, à exister? Une chose qui ne porte pas en elle-même d'obstacle à son existence, ne se met pas pour cela d'elle-même en possession de l'existence: nous ne devons donc la tenir pour réellement possible que si nous connaissons des raisons positives pour qu'elle existe ou, en d'autres termes, des causes déterminées à la produire. Est-ce à dire qu'avant de déclarer un événement possible, il faille nous assurer que toutes les conditions physiques dont il dépend sont ou vont être réalisées? Nous aurions, dans la plupart des cas, fort à faire, et le succès même de notre recherche se tournerait pour elle en échec car cet événement nous paraîtrait alors, non plus possible, mais nécessaire.

Ce n'est pas du point de vue des causes efficientes qu'une chose peut être regardée comme réellement possible: c'est du point de vue des causes finales ou, ce qui revient au même, des formes et des genres. Un événement fait toujours partie d'un genre, créé, soit par la nature, soit par nous-mêmes; et il peut prendre, dans les limites de ce genre, un nombre déterminé ou indéterminé de formes particulières, que nous connaissons, dans certains cas, à l'avance, et qui échappent, dans d'autres, à toute prévision précise. Une boule va être tirée d'une urne où il y en a plusieurs: voilà l'événement sous sa forme générale; et nous savons que cet événement peut prendre autant de formes particulières qu'il y a de boules dans l'urne. Un enfant va naître: il sera certainement garçon ou fille; quant aux traits de son visage, à la couleur de ses yeux et à celle de ses cheveux, tout ce que nous savons de ces détails, c'est qu'ils peuvent varier, quoique entre des limites assez étroites, à l'infini. Et, quand nous prononçons ici le mot *pouvoir*, nous ne voulons dire qu'une chose: c'est que toutes ces spécifications de l'événement du tirage ou de celui de la naissance sont virtuellement contenues dans ce même événement, conçu sous sa forme générale et posé, sous cette forme, comme une fin. Nous savons très bien qu'en voulant, d'une manière générale, le tirage, nous avons voulu éventuellement la sortie de chacune des boules que nous avons, en vue de cette sortie même, mises dans l'urne. Nous ne sommes pas dans le secret de la nature, mais nous supposons qu'elle agit comme nous et que, lorsqu'elle veut la naissance d'un être humain, elle veut en même temps, d'une volonté implicite et virtuelle, chacun de ses modes particuliers d'organisation. Voilà pourquoi ces modes nous paraissent possibles; et quant aux causes physiques qui déterminent l'existence effective de l'un d'eux plutôt que de tous les autres, leur intervention constitue simplement à nos yeux ce que nous appelons le hasard. Est réellement possible, en définitive, toute spécification d'un genre existant.

Cette distinction faite, quelle sorte de possibilité pouvons-nous reconnaître à l'objet du pari de Pascal? En fait, et pour Pascal lui-même, l'idée de la vie éternelle fait partie de la tradition chrétienne: en droit, et pour l'incrédule auquel il la propose, elle se présente comme un concept librement formé par notre esprit, sans modèle, mais aussi sans garantie dans l'expérience. On peut donc demander à ce concept de ne pas se détruire lui-même, et l'on accordera volontiers à Pascal qu'il satisfait à cette condition. Mais on ne peut pas

s'attendre à ce qu'il soit l'expression d'une possibilité réelle: car, à moins qu'il ne s'agisse d'événements artificiels et créés par nous-mêmes, il n'y a que l'expérience qui nous instruit de ce qui peut réellement arriver. Que pourrait être, d'ailleurs, pour nous la possibilité réelle d'un objet situé, par hypothèse, hors de la nature? Sur quel fondement pourrait-elle reposer, et à quel signe pourrions-nous la reconnaître? Quel genre, donné sous une forme en ce monde, pourrait être susceptible, dans un autre, d'une nouvelle forme, à la fois analogue et différente? Pascal semble bien, du reste, ne s'être posé aucune de ces questions et s'être contenté, pour l'objet de son pari, de la possibilité logique.

2. 3 Nous ne pouvons parier pour une vie éternelle logiquement possible.

Or, le calcul des chances n'est pas même applicable à tous les cas, mais seulement à certains cas choisis, de possibilité réelle. Ces cas sont ceux dans lesquels les possibilités, rigoureusement déterminées en nombre et en nature, sont, de plus, égales ou commensurables entre elles. S'il y a 100 boules dans une urne et si l'on doit en tirer une, je sais qu'il y a, pour la sortie de chaque boule particulière, une chance contre 99. Si les données de Laplace sont encore vraies aujourd'hui, je puis raisonnablement parier 22 contre 21 que l'enfant qui va naître sera un garçon. Mais dans un cas de possibilité logique, il ne saurait être question de chances: car des chances ne sont autre chose que des possibilités réelles, ou les droits rivaux de ces possibilités à l'existence effective.

Un simple concept n'a ni peu, ni beaucoup, de chances de devenir un objet réel: il n'est ni près, ni loin, du seuil de l'existence: il est d'un autre ordre et sans rapport nécessaire avec elle. Il se peut qu'il y ait dans la réalité un objet auquel il corresponde, il se peut qu'il n'y en ait aucun; aucune raison tirée de ce concept même ne peut nous l'apprendre: il faut attendre que l'expérience prononce et dire, en attendant, que nous n'en savons rien.

De ce que nous ne sommes pas plus autorisés à nier l'existence d'une chose qu'à l'affirmer, il ne faut donc pas conclure, comme semble avoir fait Pascal, qu'il y a une chance sur deux pour que cette chose existe. Il n'est pas admissible qu'une entière ignorance à l'égard de la réalité constitue par elle-même un renseignement précis sur la réalité. L'incertitude qui résulte pour nous de cette ignorance n'est, ni une moitié, ni une fraction quelconque de certitude: c'est une incertitude absolue, absolument hétérogène à la certitude.

Pascal a été au devant de l'objection et a cru en triompher en invoquant l'exemple des jeux de hasard. L'espérance d'un gain, lorsqu'elle repose sur un fondement réel, forme avec la valeur intrinsèque de ce gain un produit toujours moindre que cette dernière, mais toujours positif et dans lequel la grandeur de l'une peut compenser indéfiniment la faiblesse de l'autre. Mais, ici, l'incertitude du bien espéré n'a pas seulement pour effet d'en diminuer la valeur: elle lui ôte toute valeur positive, puisqu'elle porte sur la question de savoir si ce bien, quel qu'il puisse être, appartient au domaine de la réalité ou à celui de la chimère.

Qu'on le multiplie par autant d'infinis qu'on voudra, on n'en sera pas plus avancé, puisqu'il restera toujours à savoir si le produit de ces multiplications est réel ou chimérique. Le sophisme est manifeste si l'espoir du bonheur à venir ne repose que sur une possibilité logique, il faut renoncer au pari de Pascal.

2. 4 La raison et la liberté dépassement de notre vie spirituelle actuelle.

Mais comment pourrait-il reposer sur une possibilité réelle? Il faudrait pour cela, avons-nous dit, qu'un genre, donné sous une forme particulière en ce monde, fût susceptible, dans un autre, d'une spécification nouvelle, à la fois analogue et différente. La supposition nous a paru absurde; et elle l'est en effet, à moins que, par une exception probablement unique, il ne nous soit possible, d'abord, de saisir ce genre en dehors de sa forme particulière, à l'état, en quelque sorte, de pure idée, et ensuite, de constater qu'il est en lui-même indépendant des conditions de l'existence sensible et susceptible, par conséquent, d'une réalisation supra-sensible. L'exception n'est pas elle-même facile à concevoir: est-ce à dire cependant qu'elle n'existe pas?

Il y a dans notre conscience un élément singulier, difficile à définir, moitié fait, moitié idée: c'est ce qu'on peut appeler à peu près indifféremment raison ou liberté. Cet élément nous est donné chaque fois que nous pensons ou que nous voulons, non pas, il est vrai, à l'état pur, mais toujours combiné avec un phénomène sensible de représentation ou d'inclination. Mais nous pouvons, par un effort de réflexion, l'isoler et le saisir en lui-même; et nous constatons alors qu'il est tout à fait disproportionné à ce phénomène, si bien qu'il y a, entre la forme et la matière de chacun de nos actes intellectuels, non pas harmonie, mais désaccord et presque contradiction.

Toutes les fois par exemple, que nous portons un jugement, nous témoignons, par l'emploi même du

verbe être, que nous entendons énoncer ce qui est vrai en soi et doit être admis comme tel par toutes les intelligences: et cependant notre jugement n'exprime que ce que nous avons perçu et imaginé, c'est-à-dire des apparences relatives à notre sensibilité et à notre point de vue sur l'univers. Il en est exactement de même d'un acte de volonté: nous voulons toujours, en principe, ce qui est, en soi et aux yeux de la pure raison, le meilleur: nous voulons toujours, en fait, ce que nos inclinations et notre imagination, agissant de concert, nous représentent comme le meilleur, quoique ce soit quelquefois, en réalité, le pire. La raison et la liberté débordent donc manifestement notre conscience actuelle: elles sont en nous l'idée en partie indéterminée, le cadre à moitié vide, d'une vie spirituelle qui ne se réalise que très imparfaitement en ce monde et qui pourrait se réaliser beaucoup mieux dans un autre, si, tous les éléments sensibles de la conscience ayant disparu, la matière des actes intellectuels devenait adéquate à leur forme.

Ce que serait, pour notre esprit, cette vie nouvelle, c'est ce qu'il serait absurde de vouloir imaginer, puisqu'elle exclut, par hypothèse, tout ce qui est actuellement imaginable: qu'elle soit réellement possible, c'est ce dont nous ne devons pas douter, puisqu'elle n'est que la spécification éventuelle d'un genre dont nous saisissons en nous-mêmes l'existence. En fait, nous la croyons possible et nous y aspirons sans la connaître: ne pouvant bannir de notre conscience les éléments sensibles, nous cherchons du moins à en restreindre le rôle: nous faisons plus de cas d'une vérité générale que d'une vérité particulière, d'une connaissance a priori que d'une connaissance empirique; la conduite dont nous nous honorons le plus est celle à laquelle notre intérêt a le moins de part et dont le motif est le plus étranger à notre nature sensible. La religion est l'orientation de notre vie entière vers l'au-delà; l'ascétisme et le mysticisme sont un effort généreux, mais téméraire, à présent la barrière qui nous en sépare.

3 Conclusion: raison et vie religieuse.

Il n'y a là cependant aucune preuve de la réalité d'un avenir ultra-terrestre. Il est possible que notre activité intellectuelle s'exerce un jour sous une forme beaucoup plus parfaite que celle dont nous avons actuellement conscience. Il est possible que nos facultés supérieures soient destinées à trouver, dans un autre ordre d'existence, un objet adéquat à elles et qu'elles soient ici-bas dans un état d'attente et d'inutilité provisoire, comme les organes de la respiration pendant la vie intra-utérine. Mais il est possible aussi qu'il ne doive jamais y avoir pour nous, ni bien intelligible, ni intuition intellectuelle. Il est possible que la raison et la liberté, dans ce qu'elles ont de disproportionné à notre conscience sensible, n'aient d'autre rôle à remplir que de la stimuler et de nous pousser à étendre toujours plus loin les vues de notre esprit et à élever toujours plus haut les motifs de notre conduite. Il vaudrait mieux, sans doute, qu'il en fût autrement: mais quelle nécessité y a-t-il à ce que le meilleur soit ? La nature, il est vrai, semble s'être fait une loi de le réaliser: mais pourquoi cette loi de la nature serait-elle encore valable hors de la nature ? En présence d'un idéal qui n'est pas arbitraire, qui répond à un besoin subjectif de notre raison, et dont elle est cependant impuissante à établir la valeur objective, que reste-t-il, sinon de croire, d'espérer ou, comme le propose Pascal, de parier ?

Peut-il être question, ici, de chances ?

Nous sommes en présence d'une possibilité réelle, mais d'une seule ; et la question n'est pas de savoir, de plusieurs possibilités, laquelle se réalisera, mais si cette possibilité unique se réalisera ou ne se réalisera pas.

Peut-être pourrions-nous dire qu'il y a une chance pour qu'elle se réalise, mais qu'il y en a une aussi pour qu'elle ne se réalise pas, et que nous ne savons, de ces deux chances, laquelle est la plus forte.

Que la réalisation de cette possibilité soit pour nous un bien, qu'elle soit même notre bien suprême, c'est ce dont nous ne pouvons pas douter, puisqu'elle répond à une tendance de ce qui, en nous, est le plus nous-mêmes : nous dirons aussi que ce bien est infini, puisqu'il est suprasensible et que le sensible nous paraît être la condition du fini; mais nous le dirons dans un sens qualitatif plutôt que quantitatif, qui exclura toute idée de degré et de durée.

L'enjeu du pari sera pour nous, comme pour Pascal, le sacrifice du moi; mais nous n'oublierons pas que ce sacrifice s'impose à nous, même en dehors de toute espérance, et par cela seul que le *moi* se rencontre, dans notre conscience actuelle, avec la raison.

Quand l'absolu ne pourrait jamais être pour nous qu'une idée, nous devrions encore attacher plus de prix à cette idée qu'à la réalité sensible tout entière, et agir exclusivement par raison, comme les Stoïciens, sauf à emprunter, comme eux, à la nature, la matière et les motifs particuliers de notre action. Seulement il nous en coûtera moins de sacrifier à la raison notre volonté de vivre, si la raison elle-même doit être en

nous le principe d'une vie nouvelle, plus parfaite et plus heureuse.

La question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque ; que l'argument ontologique cède la place au pari.

Jules Lachelier, Revue philosophique, Juin 1901.