

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RHLF&ID_NUMPUBLIE=RHLF_021&ID_ARTICLE=RHLF_021_0033

L'irreprésentable dans les Pensées de Pascal

par Hélène MICHON

| Presses Universitaires de France | Revue d'Histoire Littéraire de la France

2002/1 - Vol. 102

ISSN 0035-2411 | ISBN 978-2-1305-2612-4 | pages 33 à 43

Pour citer cet article :

– Michon H., L'irreprésentable dans les Pensées de Pascal, Revue d'Histoire Littéraire de la France 2002/1, Vol. 102, p. 33-43.

Distribution électronique Cairn pour les Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'IRREPRÉSENTABLE DANS LES *PENSÉES* DE PASCAL

HÉLÈNE MICHON*

La question de la représentation ou de son impossibilité, nous la retrouvons dans l'ensemble de l'œuvre de Blaise Pascal : aussi bien dans son œuvre scientifique que dans son œuvre apologétique. La première aborde la question de la représentation de l'espace, la seconde celle de la représentation de l'homme dans l'espace.

Cette question possède ainsi l'avantage de faire ressortir la très grande unité de la production pascalienne et d'en souligner également la réelle nouveauté. Car si Pascal contribue à mettre en place les fondements de la physique moderne et abandonne définitivement la représentation aristotélicienne du monde, il rompt aussi avec la conception de l'homme, copule du monde et centre de l'univers, répandue au xv^e siècle par Nicolas de Cuses, puis par l'école de Padoue, et notamment Pic de la Mirandole. Continuer tout en déplaçant, reprendre tout en modifiant, telle semble être à bien des égards la spécificité de la position pascalienne. Nous verrons que cette question ne fait pas exception à la règle.

Une formule va nous servir ici de point de départ : celle de la *sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part*. Elle est bien connue dans l'histoire de la philosophie¹ : présente des pré-socratiques (chez Parménide notamment) aux auteurs médiévaux, nous la retrouvons dans un ouvrage pseudo-hermétique du xiii^e siècle, *Le livre des vingt-quatre philosophes*, où elle figure au second chapitre parmi les vingt-quatre définitions possibles de Dieu ; plus tard, elle est reprise par

* Université de Tours.

1. Voir l'article de G. Poulet, « Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1959, n° 3, p. 257-275.

Marcile Ficin (*Du traité de Dieu et de l'âme du vulgaire*) Pierre Ramus (*Commentaire de la Religion chrétienne*), ou encore, plus près de Pascal, par le père Mersenne (*Questions sur la Genèse*). Elle désigne, pour tous ces auteurs, la Divinité. Corollaire des autres attributs divins — l'incompréhensible, l'ineffable, l'inimaginable —, l'irreprésentable se présente tout d'abord comme une manière classique de désigner, par la négative, l'invisible, et par conséquent Dieu. Dieu est, en effet, le seul qui soit proprement irreprésentable, comme en témoigne la longue tradition religieuse et théologique interdisant toute image ou représentation de la Divinité.

Tout le reste est, en revanche, sujet de représentation. Une telle affirmation connaît une nouvelle acuité au XVI^e avec l'émergence de la *mathesis universalis*, qui vise à reproduire toute la réalité en formules mathématiques. Selon l'ancien *topos* médiéval, deux livres parlaient à l'homme de Dieu : l'univers et l'Écriture Sainte ; cela est vrai pour un saint Bonaventure, ainsi qu'il l'explique dans son *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, comme pour l'école des Victorins. Or, voici comment Galilée décrit, quant à lui, le livre de la nature :

La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire, l'univers, mais on ne le peut comprendre que si l'on s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques sans le moyen desquels il est impossible d'en comprendre un mot².

Pour ces savants humanistes, le langage mathématique possède la particularité de présenter, de représenter, de manière simple, ce qui dans le réel existe de façon complexe : il est en quelque sorte un paradigme simplifié de la réalité. Appelé par certains *logique de l'imagination*, il peut être également désigné comme le *langage même de la représentation*.

Est ainsi susceptible de représentation tout ce qui l'est d'une traduction en langage mathématique, autant dire, pour nos philosophes de l'époque moderne, toute réalité. La question de l'irreprésentable se limite donc à un objet parfaitement limité et spécifique : à un univers représentable dans sa totalité et dans ses parties, vient s'opposer l'essence de la Divinité, symbole même de l'irreprésentable. L'influence très forte de la mystique rhénane en France à la fin de la Renaissance n'est sans doute pas étrangère à une telle conception ; elle est bien présente à Port-Royal puisque l'un des directeurs spirituels de l'abbaye, l'évêque de Langres, Mgr Zamet, écrit à la Mère Angélique Arnauld :

Votre esprit allant à Dieu par la négation, y va par une voie d'autant plus sûre, plus sainte et plus digne de Dieu qu'elle est insensible, invisible et inconnaissable

2. Galiléo Galiléi, *Il Saggiatore*, éd. Naziance, t. VI, p. 252.

comme Lui, qui est invisible et qui habite dans une lumière inaccessible à nos sens et à notre intelligence³.

Telles sont, de manière schématique, les coordonnées dont hérite Blaise Pascal. Sur ce point, comme sur bien d'autres, l'auteur de *l'Apologie* semble prolonger la réflexion alors même qu'il en change les référents. Reprenons la définition de Dieu précédemment citée : « sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part ». Nous la retrouvons à l'ouverture du célèbre fragment *Disproportion de l'homme*. Le texte débute par une considération de l'univers en son ensemble :

Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part (fr. 230)⁴.

La célèbre formule est reprise mais, pour la première fois, elle ne renvoie plus à Dieu mais à l'univers. C'est bien le monde dans sa totalité qui apparaît, aux yeux de Pascal, irreprésentable : l'ensemble du fragment comporte, de fait, une sévère remise en question du concept de représentation. Qu'il s'agisse « des astres qui roulent dans le firmament » : de l'infiniment grand, ou des « vapeurs qui se trouvent dans le sang des veines d'une jambe d'un ciron » : de l'infiniment petit, l'auteur ne met en place qu'un unique commentaire : l'homme ne peut se représenter la réalité telle qu'elle est, toute une partie du réel lui échappe : il n'aperçoit que « quelque apparence du milieu des choses ». Le narrateur échoue à peindre ce que le lecteur ne parvient pas à se représenter :

Je veux lui peindre non seulement l'univers visible mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atomes...

Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti... (fr. 230).

L'univers, de visible devient caché : « La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable » (fr. 230), et de caché, irreprésentable.

Faute d'outils de mesure et de perception adéquats, l'homme ne peut se représenter le monde visible. Et cela ne vaut pas seulement pour la représentation de l'univers en son entier : cela vaut également pour la représentation de toute réalité, quelle qu'elle soit, puisque chacune semble marquée du sceau de la double infinité.

3. Lettre de Zamet à la Mère Angélique du 7 mars 1626, citée in *Lettres spirituelles de Zamet*, L. Prunel, éd. Picard, 1912, p. 167. Cf. *Ps. XVII, 12* : « Dieu a fait des ténèbres sa retraite ».

4. Toutes nos références aux *Pensées* seront faites dans l'édition de Ph. Sellier, Bordas, coll. Classiques Garnier, 1991.

Quand on est instruit, on comprend que la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité (fr. 230).

De fait, la critique de la représentation parcourt tout le texte de l'Apologie : nous la retrouvons dans deux fragments qui envisagent la diversité de la réalité, qualifiés malicieusement par Louis Marin de *Paysages pascaliens*⁵ :

Diversité. (...)

Une ville, une campagne, de loin c'est une ville et une campagne, mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des fourmis, des jambes de fourmi, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne (fr. 99).

La diversité est si ample (...) On distingue des fruits les raisins, et entre ceux-là les muscats, et puis Condrieux, et puis Desargues et puis cette ente. Est-ce tout ? En a-t-elle jamais produit deux grains pareils ? (fr. 465).

Ces deux textes, par le procédé de l'énumération, soulignent à l'envi la complexité du réel pour l'un, la singularité de chaque élément pour l'autre, parvenant à une identique conclusion : il convient de combattre cette fallacieuse prétention de l'homme à l'exhaustivité dans son appréhension du réel. La mention du syntagme « à l'infini » dans le premier fragment, ou la présence des points de suspension dans le second, contribuent à mettre en évidence l'impossibilité d'une telle entreprise. Ne pouvant *tout* dire, l'homme devrait alors ne *rien* dire, car pourquoi s'arrêter ici plutôt que là, dans le processus de l'énumération ou de la distinction des objets ? Tout arrêt ou suspension du discours ne peut, en effet, apparaître qu'éminemment arbitraire. Le langage lui-même est alors dénoncé comme une tentative dérisoire et inutile de chercher à unifier ce qui est, dans la réalité, extraordinairement divers. L'homme est bien incapable de dire le réel, de le décrire et donc de le représenter.

L'irreprésentable, loin d'être une exclusivité divine, passe alors pour être le fait de toute réalité. Nous assistons en quelque sorte, dans l'Apologie, à une universalisation de cet attribut ; car renvoyant dans un premier temps à l'infini, il désigne maintenant toutes les réalités, dans la mesure où celles-ci apparaissent toutes, à l'homme, infinies. Cette absence de frontière, de délimitation ferme entre l'infini et le fini, caractérise bien l'espace que nous décrit Pascal, dans ce fragment 230 : les différentes dimensions se brouillent, s'annulent réciproquement, faute d'un repère, d'un fondement stable capable de fixer un monde en perpétuelle mutation. L'homme ne sait plus distinguer le grand du petit, et se trouve ainsi dans cette situation de *confusion* qui caractérise toujours, sous la plume de Pascal, l'état de l'homme après la chute :

5. Louis Marin, *Pascal et Port-Royal*, PUF, 1997, chap. III, p. 196.

nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable condition.
Que nous crie donc ce chaos et cette confusion monstrueuse... ? (fr. 240).

L'imagination, puissance trompeuse par excellence, accentue cette absence de repère en multipliant les pièges : elle annule la limite qui sépare le grand du petit :

L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure (fr. 461).

Elle efface également celle du temporel et de l'éternel :

Notre imagination nous grossit si fort le temps présent, à force d'y faire des réflexions continuelles, et amoindrit tellement l'éternité, manque d'y faire réflexion, que nous faisons de l'éternité un néant et du néant une éternité (fr. 684).

L'homme voit ainsi chaque chose passer de l'infini au néant, du tout au rien, selon le point de vue abordé : celui-ci étant multiple, il ne sait pour lequel opter.

Or, c'est sur cette question de point de vue que physique et métaphysique se rejoignent. En effet, dans ses différentes investigations scientifiques, Pascal est constamment à la recherche d'un point précis : celui du pôle, du site, du centre, ou de l'origine, c'est-à-dire toujours d'un point d'ancrage qui soit, en même temps, point de référence⁶. Ainsi, en géométrie, dans son *Traité sur les coniques*, Pascal cherche le site perspectif lui permettant de réunir toutes les propriétés des coniques en un organon unique. Il y parvient en utilisant un espace centré au milieu du cône : toutes les figures coniques — point, droite, angle, parabole, hyperbole... — ne sont alors que des images de la circonférence du cercle.

Il en est de même pour le fameux carré magique — à l'origine de l'art des combinatoires — dans lequel il s'agit de déterminer une cellule initiale (un point de départ) se trouvant à l'angle droit, et une règle d'addition permettant ensuite d'engendrer toutes les autres. Dans ce type de figure, dès que l'on a le centre et la règle, la configuration est entièrement définie.

Dans le *Traité sur les coniques*, Pascal cherche le point de perspective ; dans l'exemple du carré magique, le point d'origine : dans les deux cas, il s'agit bien d'un point fixe rendant alors possible une représentation. On pourrait faire la même analyse avec le *Traité de l'équilibre des liqueurs* dans lequel Pascal réfléchit sur un autre point fixe : celui du centre de gravité.

C'est bien la même problématique que reprend l'auteur des *Pensées* dans toute cette première partie de l'*Apologie* qui décrit l'état de l'homme

6. Sur ce rapprochement, voir M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968, p. 648 et sq.

sans Dieu : celle du référent, du fondement stable, condition indispensable à toute représentation. Il le formule, de façon très explicite, au fragment 55 des *Pensées* :

Ainsi les tableaux sont vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et la morale, qui l'assignera ? (fr. 55).

fragment qui pose la question de l'ordonnement de l'espace humain : celui-ci est-il ou non doté d'un ordre et, s'il l'est, dans quelle mesure celui-ci est-il perceptible à l'homme ? La science de la perspective, condition et moyen de représentation, fait ici défaut. Loin de pouvoir orienter les choses autour d'un axe fixe, l'homme voit au contraire chaque chose passer de l'infini au néant, du tout au rien.

Qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible à lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver ? (fr. 230).

Privé de tout point d'appui, ne possédant ni borne, ni limite, l'homme ne peut alors fournir comme unique représentation que celle-là même de l'irreprésentable, celle du chaos, que nous décrit le fragment *Disproportion de l'homme*.

Cependant, cette déstructuration du monde n'est elle-même que le signe, la figure en langage pascalien, d'une autre déstructuration : celle du sujet lui-même qui contemple cet univers. Ce texte, à la vérité, ne traite pas de la première mais bien de la seconde ; en effet, Pascal ne prend pas position ici pour une éventuelle infinité de l'univers : cette question au demeurant, dans le cadre de l'*Apologie*, l'intéresse peu :

Je trouve bon qu'on approfondisse pas l'opinion de Copernic, mais ceci
Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle (fr.196).

Il conclut en revanche de façon très ferme à la finitude de la raison humaine : « Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses... » (fr. 230). Montrer à l'homme qu'il est incapable de toute représentation adéquate des réalités qui l'entourent est ainsi le procédé rhétorique choisi par Pascal pour convaincre celui-ci qu'il ne peut connaître toutes choses. Le chaos de l'univers devient alors le reflet et la manifestation exacte du propre chaos intérieur de l'homme.

Ce faisant, il se place à l'exact opposé des humanistes de la Renaissance. Ceux-ci plaçant l'homme au milieu du cosmos, lui attribuait une sorte de point de vue divin. L'homme ne possédait pas alors de références, il était lui-même son point de référence. Occupant au sein de l'univers la place privilégiée de centre et de milieu — Paracelse écrit que « l'univers entier entoure l'homme comme le cercle entoure le

point »⁷ —, l'homme pouvait à juste titre se définir comme un microcosme, c'est-à-dire une représentation exacte mais abrégée de l'univers. Le monde ne pouvait d'ailleurs se comprendre qu'à partir de l'entendement humain, miroir réflexif de toutes choses. Telle est bien la figure du Sage que nous décrit Charles de Bovelles :

L'Homme est donc, dans le monde sensible, la créature ultime, suprême et principale, établie, située en dehors de toutes les autres en tant qu'elle est toutes choses en puissance, point de convergence du tout, comme le lieu central du monde⁸,

et Ernst Cassirer conclut sa réflexion sur les rapports entre l'individu et le cosmos dans la philosophie de la Renaissance, de la manière suivante :

Le moi est à la hauteur du cosmos infini puisqu'il trouve en soi les principes pour le connaître en son infinité⁹.

Pascal instaure bien, lui aussi, un lien de dépendance étroite entre la situation de l'homme dans l'univers et sa capacité de connaître. Retirant à l'homme sa place de centre et de milieu, il ne lui en assigne pas de fixe : privé de lieu, l'homme est alors incapable de connaître le monde qui l'entoure et de se connaître lui-même. Son chaos intérieur trouve ainsi un écho dans son décentrement extérieur :

Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre ; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte et, si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle (fr. 230).

L'homme ayant perdu sa place, se trouve maintenant dans un mouvement de constante oscillation entre des pôles eux-mêmes se mouvant : « Rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient » (fr. 230). Ne sachant pas distinguer le grand du petit, il ne sait pas lui-même s'il est l'un ou l'autre :

Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout les hommes, avant Jésus-Christ, ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits (fr. 691).

L'apologiste ne se prive pas d'accentuer ce mouvement de constant balancement, qui achève de lui faire perdre tout point de repère : « S'il se vante, je l'abaisse. S'il s'abaisse, je le vante » (fr. 130). En état de mouvement perpétuel et contradictoire, ignorant ses capacités comme ses limites, l'homme devient lui-même irréprésentable. Les termes qu'emploie alors Pascal pour le désigner sont en ce sens significatifs : chimère,

7. *Astronomia Magna*, éd. de Genève, 1658, t. II, p. 567.

8. C. de Bovelles, *Le Sage*, Vrin, 1982, chap. XXVI, p. 183.

9. E. Cassirer, *L'Individu et le cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, éd. de Minuit, 1983, p. 241.

monstre ou chaos, tous renvoient à ce qui est proprement inimaginable : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos (...) » (fr. 164). La thématique du monstre, si présente au XVII^e siècle, serait évidemment à analyser en lien avec cette affirmation de Pascal. L'homme est irréprésentable car il se pose comme l'union des contraires : Pascal insiste à plusieurs reprises sur ce point :

Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Et il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre, mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre (fr. 153).

Cette représentation, cependant, est à l'image même de l'impossible puisque deux contradictoires ne peuvent coexister qu'en s'annulant réciproquement et que le néant n'est pas représentable. L'homme décentré n'est plus localisable sur l'échelle des êtres : il est alors privé d'un point de vue stable sur les choses aussi bien que sur lui-même.

Mais l'homme n'est pas seulement irréprésentable en raison de sa situation dans l'ordre de la nature, il l'est également en raison de son évidemment intérieur. La liasse *Vanité* renvoie en effet, sans cesse à cette vacuité qui le caractérise : sans divertissement, l'homme « sent alors son néant sans le connaître » (fr. 70). Pascal clôt également la liasse *Divertissement* en affirmant que le « cœur de l'homme est creux et plein d'ordure » (fr. 171). Puis il amplifie son propos, et quittant la sphère du creux en arrive à celle du gouffre infini : « Qu'est-ce que nous crie donc cette avidité et cette impuissance, sinon (...) que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini » (fr. 181), conciliant alors deux images, celle du vide et celle de l'infini. Nous la retrouvons formulée au tout début de la liasse *Contrariétés*, dans laquelle notre apologiste insiste sur la capacité infinie : « Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide, mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle » (fr. 151).

L'homme est doublement irréprésentable : il l'est, d'une part, en ce qu'il est vide, Pascal l'affirme à travers les images du *creux*, du *gouffre*, et de l'*abîme* ; il l'est, d'autre part, en ce que cette capacité qui le détermine, — qui est à entendre ici bien évidemment dans son acception passive de réceptacle —, cette capacité, qui pourrait être un lieu fixe comme l'est une limite ou une borne et être ainsi susceptible d'une représentation, se proportionne à son propre objet, lequel étant Dieu, est infini. Dès lors, l'homme ne saurait être représenté, fût-ce par la négative, puisque cette négation ou cette absence est elle-même infinie. Capacité vide mais infinie, trois termes qui définissent l'état de l'homme sans Dieu, trois termes qui interdisent, chacun en lui-même, toute représentation.

Dépourvu de centre, figure alors du chaos, privé de la possession du vrai bien qui le remplissait autrefois, image alors du vide, du gouffre et de

l'abîme, l'homme sans Dieu devient pour l'apologiste le symbole même de l'irreprésentable. Si l'infini divin a pu être désigné par ce terme, il l'était dans le cadre d'un discours apophasique où la négation en dit plus que la simple affirmation. L'irreprésentable de l'homme provient d'un discours tout autre, d'un discours où la négation ne renvoie pas à du trop plein mais bien à du vide : l'homme est irreprésentable parce que le chaos ou le désordre d'une part, le vide ou le néant d'autre part, ne se peuvent représenter.

Cependant, Pascal entend trouver, comme dans ses écrits scientifiques, le point fixe, qui donne consistance et référence au monde humain. A la fin de l'argument du pari, il termine ainsi son dialogue avec le libertin :

Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? — « Oui ». — Je veux donc vous faire voir une chose infinie et indivisible : c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie. Car il est un en tous lieux, et est tout entier en chaque endroit (fr. 680).

Ce point apparaît comme la réconciliation des contraires, puisqu'il est à la fois en repos et en mouvement, fini et infini, divisible et indivisible. Fidèle à ce modèle mathématique, Pascal cherche un point qui viendrait résoudre les paradoxes de l'homme, ceux de la misère et de la grandeur, de l'immanent et du transcendant, du fini et de l'infini, lui permettant alors de trouver son véritable lieu et de structurer son propre espace.

Or, un point qui soit simultanément origine et fin, centre et milieu, fini et infini existe mais non dans le domaine de la pure nature : il existe dans celui de la nature rachetée par la grâce, non dans celui qu'appréhende la seule raison mais dans celui qu'appréhende la raison éclairée par la foi. Il n'est plus un point fixe dans l'univers car il n'appartient pas à la physique, il n'est pas non plus un point de départ pour les idées claires et distinctes comme peut l'être le *cogito* cartésien, car il n'appartient pas à la métaphysique, il est tout entier en « site théologique » pour reprendre une expression de Vincent Carraud¹⁰. Pascal affirmait dès le début de la seconde partie de l'*Apologie* que « jamais personne sans la foi n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement ».

Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas l'établissement des deux chefs de notre religion ! (Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses) (fr. 690).

Jésus-Christ est le véritable point fixe : vrai Dieu et vrai homme, il unit en sa personne tous les contraires : « ... en Jésus-Christ toutes les contrariétés sont accordées » (fr. 289). Il est le point vers lequel convergent Ancien et Nouveau Testament et s'impose ainsi comme centre de l'histoire :

10. Voir son livre, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1990.

Jésus-Christ que les deux *Testaments* regardent, l'*Ancien* comme son attente, le *Nouveau* comme son modèle, tous deux comme leur centre (fr. 7).

Il établit l'équilibre entre l'intérieur et l'extérieur, l'immanent et le transcendant car Il est à la fois en nous et hors de nous « Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous. Il est en Dieu, et hors de nous et dans nous » (fr. 26). Il permet ainsi à l'homme de trouver son centre de gravité entre le poids de sa misère et celui de sa grandeur : l'image de la balance en équilibre est reprise par Pascal :

Le christianisme est étrange : il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil et même abominable, et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contrepoids cette élévation le rendrait horriblement vain, ou cet abaissement le rendrait horriblement abject (fr. 383).

Point de convergence, centre de l'histoire, centre de gravité, Jésus-Christ est également origine et fin, alpha et oméga. Les opposés doivent se retrouver : or, « ils se retrouvent en Dieu et en Dieu seulement » (fr. 230), car comme le souligne Pascal : « (...) il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe » (fr. 808).

Le Christ réunit les contraires, Il réunit l'homme et Dieu : et ce, tant dans sa nature même d'Homme-Dieu, que dans l'événement de son Incarnation qui rend possible simultanément la représentation de Dieu et de l'homme. Dans le Christ, en effet, ainsi que l'affirme saint Paul, Dieu a pris forme humaine et devenu « semblable à l'un de nous » (*Ep. aux Phil.*, II, 7). Dieu incarné peut être représenté : on peut faire des images de Celui qui est l'Image créée du Père : « Il est l'Image du Dieu invisible »¹¹. Bérulle le souligne dans une belle formule : « Nous adorons un Dieu infini, mais qui s'est rendu fini et est borné soi-même dans la circonférence de la nature humaine »¹². L'Incarnation apparaît ainsi, dans l'histoire des relations de l'homme avec Dieu, comme l'événement fondateur de la représentation divine.

Elle l'est également de la représentation humaine car elle fournit à l'homme un étalon de mesure à partir duquel celui-ci peut à nouveau se situer sur l'antique échelle des êtres. Il échappe, en effet, à la néfaste illusion de se croire ange ou bête et de devenir l'un en pensant être l'autre : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête » (fr. 557), l'homme sait enfin ce que c'est qu'un homme.

Ainsi sans l'Écriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et *confusion* dans la nature de Dieu et dans la propre nature (fr. 36).

11. *Col*, I, 15.

12. Bérulle, *Opuscules de piété*, Grenoble, éd. J. Millon, 1997 [reproduction de l'édition princeps de 1644], chap. II, p. 178-179.

De ce point de vue, nous pourrions également faire nôtres ces propos d'Alexandre Kojève, plus connu habituellement pour sa lecture hégélienne de la philosophie, qui conclut ainsi une réflexion sur l'origine des sciences :

L'Incarnation — possibilité pour le Dieu éternel d'être réellement présent dans le monde temporel — montre que ce monde est (ou a été ou sera) parfait, du moins dans une certaine mesure (mesure que rien n'empêche d'ailleurs d'établir avec précision)¹³,

l'événement de l'Incarnation devenant également ainsi la véritable cause de la compréhensibilité et donc, de la représentation du monde.

En commençant, nous avons affirmé que l'œuvre apologétique de Pascal posait la question de la représentation de l'homme dans l'espace ; nous pourrions maintenant préciser : elle cherche à définir dans quel espace exactement l'homme est représentable. Concluant par la négative en ce qui concerne l'espace physique, mais aussi l'espace métaphysique, l'auteur des *Pensées* ne reconnaît d'espace structuré (avec un haut et un bas, un grand et un petit, un fini et un infini) qu'au sein de celui que désigne la Révélation chrétienne.

Cependant, il est à noter que Jésus-Christ n'est pas seulement le point de référence de ce dernier, il structure également l'espace métaphysique : celui de la morale, de l'anthropologie. Nous pouvons constater que Pascal abandonne ici, définitivement, le modèle mathématique : si la recherche du point fixe unissait œuvre scientifique et œuvre apologétique, son aboutissement consacre une définitive séparation entre les deux domaines de connaissance. Jésus-Christ représente, en effet, du point de vue de la science mathématique, un impossible : il est un point fixe organisant et structurant un espace auquel pourtant il n'appartient pas. Situé en dehors du champ philosophique, Jésus-Christ est, pourtant, dans l'optique ou, pour mieux dire, dans la perspective pascalienne, l'unique référent pour parler de manière intelligible non seulement de Dieu mais aussi de l'homme.

13. A. Kojève, « L'origine chrétienne de la science moderne », *Mélanges d'A. Koyré*, éd. Hermann, 1964, t. II, p. 295.