



HAL
open science

Une christologie de Pascal

Vincent Holzer

► **To cite this version:**

Vincent Holzer. Une christologie de Pascal. Pascal et la conversion de l'homme, UR RCS (EA 7403), "Religion, Culture et Société", Nov 2023, Paris, France. <hal-05564514>

HAL Id: hal-05564514

<https://hal.science/hal-05564514v1>

Submitted on 24 Mar 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

*Pascal et « les deux vérités » :
vérité de l'être (métaphysique)
et aveu de vérité (christologie)
La raison comme vera religio
à la lumière du Christ médiateur*

VINCENT HOLZER

Institut catholique de Paris
UR « Religion, Culture et Société », EA 7403

Si Pascal accomplit une prouesse ou une percée, c'est dans l'intégration de la christologie là où on ne l'attend pas, là où les « religions de la raison » l'ont expressément écartée, éloignée, repoussée, pour pouvoir se fonder en raison et devenir « théologies de la raison » ; en effet, Pascal, lecteur de Descartes et créateur d'une christologie du « milieu » (c'est-à-dire du Christ « qui tient le milieu »), la logera là où Descartes eût pu lui faire place sans qu'il ne satisfasse jamais à cette possibilité, en dépit d'un énoncé qu'on lui prête et dont on a du mal à déchiffrer le sens, bien qu'une récente tentative ait cherché à lever le voile : « *Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum*¹. » Il faut, à propos de la christologie de Pascal, tenter une hypothèse. « Disproportion de l'homme », fragment ou discours si cartésien dans le ton, appelle ou convoque une christologie inchoative, quand elle n'est pas explicite, sans que jamais elle ne s'identifie avec la thèse scotiste d'une prédestination absolue du Christ. Elle en reproduit les ambitions, mais en repousse les principes, pour en adopter d'autres. C'est là que gît le génie de Pascal. Le Christ est donné à la mesure de la misère de l'homme, afin de restaurer sa grandeur perdue et sa noblesse avilie. La christologie n'entre dans aucun système, mais elle éclaire singulièrement les dimensions exactes et les polarités totales de l'existence. Ce qui est aperçu dans le Christ, plus que connu d'ailleurs, n'est pas, comme dans l'Idée de l'Homme-Dieu chez Kant, une « maxime

1 *Cogitationes privatae*, dans *Œuvres inédites de Descartes, précédées d'une introduction sur la méthode par M. le C^{te} Foucher de Careil*, Paris, Ladrance – Durand, 1859, p. 14-15, référence citée et commentée dans : Dan ARBIB, « "Tria mirabilia fecit Dominus" : tout un programme ? », dans Dan ARBIB, Vincent CARRAUD, Édouard MEHL et Walter SCHWEIDLER (éd.), *Mirabilis scientiae fundamenta. Das Erwachen der kartesischen Philosophie*, Baden-Baden, Karl Alber, 2023. « Le *mirabile* n'est pas l'infinité de Dieu comme telle, mais l'incarnation, donc la contraction de l'infini dans le fini, l'union des deux natures, humaine et divine, dans le Christ depuis le concile d'Éphèse [...] Ainsi s'agit-il, dans les trois *mirabilia*, de surmonter la disproportion entre le fini et l'infini : la création opère le passage du néant à l'être, le libre-arbitre met une propriété infinie dans un sujet fini, et l'Incarnation consiste dans l'assomption de la finitude humaine par le Dieu infini », commente Dan Arbib (p. 105).

du jugement réfléchissant ». Le Christ de Pascal « qui est à la fois la nuit et le jour de la Révélation », selon l'heureuse formule de Michel Foucault, se doit à Augustin et non à Duns Scot, comme l'a vu Hans Urs von Balthasar dans au moins deux jugements impeccables, l'un formulé en 1961 dans *Schau der Gestalt*, l'autre en 1962, dans *Fächer der Stile* : « La situation, quant à l'existence et à la vérité, de tout ce qui est de ce monde et spécialement de l'homme, constitue un milieu indéterminable entre le néant et l'absolu (Dieu) : “Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre.” La situation existentielle de ce milieu mouvant rend *tout radicalisme impossible* [...]. » Balthasar poursuit : « L'origine et la fin de toute chose, même des choses finies, demeurent cachées, ce qui fait que le Dieu caché n'a rien de surprenant pour l'intelligence, mais confirme plutôt la justesse de la connaissance que nous en avons². » Lorsque le théologien de Lucerne use de cette expression, impossible radicalisme, il écarte de la pensée pascalienne tout relent de scotisme impénitent, et laisse à la christologie l'espace nécessaire à son déploiement quasi contingent et quasi nécessaire, l'évidence anthropologique avant l'évidence christologique, mais délestée de tout transcendantalisme : « L'homme ne sait à quel rang se mettre, il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables³. » Il y a là quelque chose de fascinant, dans la mesure où Pascal ne peut s'accorder avec ce que les théologiens contemporains ont appelé le « tournant anthropologique », bien qu'il soit impossible d'ignorer la substitution pascalienne du Moi à l'*ego* et l'attribution implicite de ce Moi au Christ, car chez Pascal le Christ est doté d'un Moi, et celui-ci lui est attribué sous la forme d'une individualisation la plus radicale qui soit, comme il en est du Moi humain, « sentiment intense et réitéré de l'ipséité » que traduit l'énigmatique énoncé du « Mystère de Jésus » : « *Jésus dans l'ennui* [...] Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité sans que tu donnes des larmes. C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point et prie avec confiance comme pour moi⁴. » Certes, l'homme est un « suppôt⁵ », écrit Pascal, non pas comme *ousia*, mais comme *physis*, c'est ce que semble avoir perçu Antonin Artaud : « Un suppôt, non un dépôt mais un suppôt, ce qui toujours se relève et se soulève de ce qui d'autrefois a voulu subsister, je voudrais dire rémaner, demeurer pour rémaner, émaner en gardant tout son reste, être le reste qui

2 Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire. Une esthétique théologique. II : Éventail de styles. 2 : Styles laïcs*, traduction nouvelle et annotation par Marie-Odile et Laurent Thirouin (Pascal), Einsiedeln, Johannes, 2022, p. 223 et p. 224-225.

3 Série I des « Papiers non classés », Laf. 400 [427]. Dans les références du présent article, le numéro dans l'édition de Louis Lafuma est suivi de celui de l'édition de Brunschvicg entre crochets. Le cas échéant, il est précédé d'un chiffre romain correspondant à la liasse.

4 « Le Mystère de Jésus », Fragments non enregistrés par la Copie, Laf. 919 [553].

5 III, Laf. 65 [115].

va remonter⁶. » Or, « ne suis-je pas prêt à mourir » ? Il est donc « injuste qu'on s'attache à moi [...] et si j'attire les gens à s'attacher à moi, je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge, qu'ils ne le doivent pas croire [...] »⁷.

Pascal aurait-il visé, sans l'instituer, une « religion de la raison » construite sous la forme d'une ellipse dont les deux foyers sont constitués par ce qu'il appelle « les deux vérités » : d'une part, une « vérité de l'être⁸ » qui vient toujours à manquer⁹, et d'autre part, un « aveu de vérité » au sens johannique du terme, non ignoré de Montaigne, « religion de la raison » ignorée de Descartes mais puisant dans la convertibilité cartésienne entre vérité et certitude, et peut-être plus encore dans une reproduction quasi mimétique d'un fort passage du chapitre XII des *Essais* de Montaigne¹⁰, avant que Kant n'en ait établi les principes sur des bases qui ne purent que contredire les équilibres précaires, les accents paradoxaux¹¹ auxquels Pascal a étonnamment satisfait en faisant

parallèle fortuit entre Montaigne et Pascal, le discours pascalien se présentant mimétiquement comme une glose et une amplification d'un puissant passage du chapitre XII des *Essais* (1579-1581, pour les deux éditions des deux premiers livres) de Montaigne. Plusieurs indices lexicographiques et textuels mériteraient d'être minutieusement relevés. Parmi ceux-ci, je note : « Connaissons donc notre portée » ; « Ne cherchons point d'assurance et de fermeté » ; « *Notre raison est toujours déçue* par l'inconstance des apparences » ; « Les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point et nous ne sommes point à leur égard », autant d'énoncés qui valident en quelque sorte le principe selon lequel « nous n'avons aucune communication à l'être », c'est-à-dire aux natures simples. Aussi, « le "moi" ne s'impose sur toute la scène que parce que l'être et l'étant véritable en disparaissent », comme le note judicieusement Jean-Luc MARION, « Montaigne ou le doute sans *ego sum, ego existo* », dans *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2021, p. 216.

9 « Disproportion de l'homme », XV, Laf. 199 [72].

10 « Notre estat accommodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en vérité » (L. II, chap. XII, dans l'édition Villey-Saulnier, 1965, p. 600) ; « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle » (L. II, chap. XII, p. 601).

11 Je dis paradoxaux dans la mesure où les oppositions que Pascal expose ne sont pas d'irréductibles contraposés, en dépit de l'incommensurabilité des ordres, mais des points de jonction dont la christologie assure et assume, non seulement la contiguïté paradoxale, mais l'assumption kénotique dans la personne du Christ : « Il faut qu'elle [la véritable religion] nous rende raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien » (XI, A. P. R., Laf. 149 [430]), soit une conclusion, comme le note Vincent Carraud, « en termes husserliens : la *vera religio* n'est pas la vérité de l'attitude naturelle » (*Pascal : de la certitude*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2023, p. 239). On ne peut pas s'éloigner davantage de ce qui adviendra de la christologie dans la version kantienne du *De vera religione*, si tant est, bien sûr, que l'on puisse recevoir *La Religion* de 1793 comme une version transposée et autorisée d'un *De vera religione*. On peut encore affiner le caractère paradoxal du point de jonction que supporte la christologie alors qu'il a été établi, en termes cartésiens, et sous la forme d'une amplification qui n'est plus cartésienne, qu'« une distance infinie, puis "infiniment infinie", sépare les ordres, et interdit aux "choses" d'un ordre l'accès à un ordre supérieur » (Vincent CARRAUD, *Pascal : de la certitude, op. cit.*, p. 171-172, cf. XXIII, Laf. 308 [793]). Si tous reconnaissent l'incommensurabilité des trois ordres et si personne ne s'autorise à y déceler la moindre porosité, si, en outre, ladite incommensurabilité est tantôt qualifiée d'autonomie, tantôt d'hétérogénéité, l'impossible passage qu'elle induit « ne prend pas la forme du contradictoire, mais d'une relation

6 Antonin ARTAUD, *Œuvres complètes*, t. XI, p. 194, cité par Alain DE LIBERA, *Le Sujet de la passion*, Paris, Vrin, 2021, p. 246.

7 Série I des « Papiers non classés », Laf. 396 [471].

8 L'attestation de ces deux vérités est contenue dans une seule assertion : « Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est » (XV, Laf. 199 [72]). Cette constante oscillation, cette polarité dans l'être apparaîtrait avec insistance, comme si elle scandait ou rythmait « Disproportion de l'homme » : « Connaissons donc notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini » (*ibid.*) ; l'aveu de vérité apparaît sous une forme plus ferme dans les prolongements dudit fragment : « Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté ; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences [...] Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. » La vérité ne peut se passer du Moi qui n'a, somme toute, « aucune communication à l'être, parce que toute nature humaine est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion. Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner l'eau [...] étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en autre, la raison y cherchant une réelle subsistance, se découvre déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et permanent » (Michel DE MONTAIGNE, *Les Essais*, dans l'édition de Pierre Villey et Verdun-Léon Saulnier, Paris, PUF, 1965, L. II, chap. XII, p. 601). Il sera insuffisant de parler d'un

infiniment hors d'atteinte; en ce sens, de l'incommensurable» (*ibid.*, p. 172), mais un incommensurable qui circule en quelque sorte de l'infiniment grand vers l'infiniment petit et dont l'homme est déjà le point de jonction, sous le mode d'une réserve d'être (que Pascal appelle « capacité » ou « point imperceptible »), et sous le mode d'une misère qui la lui cache, sinon comment comprendre que la christologie de Pascal s'énonce dans des termes qui la relient constamment à toutes les propositions qui portent sur les deux concepts philosophiques d'Infini et d'Incompréhensibilité ? Il faut donc conjoindre la notion pascalienne d'Incompréhensibilité à la figure du Christ et admettre que cette conjonction, quoique donnée apparemment hors de tout référent métaphysique, ne lui échappe pas complètement : « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini, un espace infini égal au fini » (XI. A. P. R., Laf. 149 [430]), fragment qui, dans les papiers classés, est aussitôt suivi d'un *thumazein* : « Incroyable que Dieu s'unisse à nous » (*ibid.*), puis d'une série de fragments qui littéralement font office d'une rhétorique discursive qui déplie les modalités du rapport de paradoxale commensurabilité entre religion et raison, jusqu'à l'ultime énoncé christologique que l'on trouve à la toute fin des fragments qui forment l'ordre des papiers classés dans l'édition de Louis Lafuma d'après la Copie : « L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu » (XXVI, Laf. 352 [526]). Ainsi, l'énoncé selon lequel « tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être » qualifierait ou pourrait qualifier la christologie de Pascal en un sens cyrillien, alors que tout porterait à croire qu'en raison du principe qui veut que l'incommensurabilité des ordres ne supporte aucune porosité ni communication,

dépendre cette « religion de la raison » de deux ordres distincts, d'une part, celui qui se rapporte à la convertibilité entre vérité et certitude qui met en jeu l'*égo* et sa situation, et d'autre part, celui qui se rapporte au mystère d'économie, c'est-à-dire à la dogmatique chrétienne, dans son unité focale de signification et d'être, ce que Pascal appelle la figure, celle du Christ qui « tient le milieu », là où précisément est l'homme, autant de dimensions que les tentatives de Kant, et de Fichte après lui, réduiront à l'état de référents symboliques et indiciels, avènement d'une univocité de la raison, absoute de tout lien théologique, c'est-à-dire de toute grâce. Étonnamment, toujours au chapitre XII du 2^e Livre des *Essais*, Montaigne n'ignore pas ce lien théologique possible et il est étonnant, pour ne pas dire assez stupéfiant de constater une sorte de correspondance possible entre, cette fois, les dernières lignes du chapitre XII des *Essais* et les dernières lignes de la 3^e *Méditation* de *Philosophie première* de Descartes. Cependant, c'est en Pascal que la finale de Montaigne trouve le plus saisissant écho :

Ny que l'homme se monte au-dessus de soy et de l'humanité : car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'eslèvera si Dieu lui preste extraordinairement la main¹² ; il s'eslèvera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant haus-

cette même christologie ne pourrait se développer conséquemment qu'en un sens nestorien et dyophysite. La relation entre le fragment « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être » et les énoncés christologiques qui s'enchaînent et se déploient dans l'ordonnement que dessinent les papiers classés, est telle que l'on est peut-être autorisé à soutenir la thèse selon laquelle la « christologie » de Pascal éclaire le sens et la question de l'être, mais sous un mode qui réclame la reconnaissance de deux vérités, vérité de l'être, certes, mais aussi et surtout avec de vérité au sens johannique du terme, seul creuset possible de la conversion. Les véritables dimensions de la christologie de Pascal pourraient être restituées dans leur incroyable amplitude, sur le fondement d'un premier examen, d'une première donnée : « [La religion chrétienne] enseigne donc ensemble aux hommes ces deux vérités : et qu'il y a un Dieu, dont les hommes *sont capables*, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui *les en rend indignes* » (Série V des « Papiers non classés », Laf. 449 [556]), fragment qui se déploie en un long discours scandé par une série d'énoncés christologiques à chaque fois reconduits à ce que Pascal nomme les « deux vérités ». *Je les identifie comme vérité de l'être et avec de vérité au sens johannique du terme* (« Quiconque fait la vérité vient vers la lumière » [Jn 3,21]) : « Que l'on examine l'ordre du monde sur cela, et que l'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion : Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses » (Série V des « Papiers non classés », Laf. 449 [556]), mais n'oublions pas la « figure » comme « chiffre », clef de toute la christologie pascalienne : « Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de la divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. Tout porte ce caractère » (*ibid.*) ; « Tout y éclate des preuves de ces deux vérités » (fragment qui se trouve tout juste en amont du fragment précédent).

12 Les rapprochements que l'on tente peuvent parfois s'avérer périlleux, mais lisant ce propos de Montaigne touchant à la manière dont Dieu vient à l'homme, modalité évoquée par la métaphore de la main tendue, j'ai aussitôt pensé à la manière dont saint Augustin caractérise, au Livre X de la *Cité de Dieu*, la manière dont Dieu, en Christ, vient à l'homme : *Haec est Mediatio, qua manus lapsis iacentibusque porrecta est* (X, XXIV, BA 34, trad. Gustave Combès, 1996, p. 510).

ser et souslever par les moyens purement celestes. C'est à notre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoiique, de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose¹³.

Cette finale apparaît comme un palimpseste christologique, reproduisant, par l'usage des verbes employés, l'éloge christique de Ph 2,6-11.

Christologie et « vraie religion » chez Pascal

Lorsque Pascal affirme que la religion chrétienne enseigne aux hommes deux vérités, ne vise-t-il pas une raison qui s'accomplirait en une *vera religio* et donc qui ne serait ni une religion positive, ni une religion rationnelle, ni le *tertium quid* kantien dénommé *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ? J'ose à peine avancer cette hypothèse tant elle pourrait heurter et conduire à la réfutation immédiate et méthodique : la raison pascalienne se fait tout entière « religion », elle s'accomplit comme *vera religio*, non pas en recueillant, en ramassant ou en choisissant, c'est-à-dire en élisant (*religio a relegendo*, de *relegere*), mais en reliant (*religio a religando* ou *religion-lien* et non *religion recueil* pour reprendre l'interprétation suggestive d'Emmanuel Martineau à laquelle se réfère Vincent Carraud au chapitre IX de son dernier *opus*, *Pascal : de la certitude*), une contraposition éclairante et presque inespérée dans la mesure où elle suggère, implicitement, que Kant fait choix de la *religio a relegendo* et non de la *religio a religando*. *Religio a religando* s'accorde sans conteste avec le fragment 205 (Laf.) en la liasse XVI des Papiers classés : « La *vraie religion* [...] nous apprend que par un homme tout a été perdu et la *liaison* rompue entre Dieu et nous, et que par un homme la *liaison* est réparée », *religio a religando*, comme le confirment les emplois successifs de « liaison », associés au syntagme « vraie religion ». Pascal a-t-il puisé sa propre pensée du Médiateur dans le Livre X de la *Cité de Dieu*, y a-t-il puisé une christologie du Médiateur qui transgresse la seule dimension ascendante habituellement associée à l'œuvre salvifique du Médiateur ? Cette question est décisive, de l'avis de Vincent Carraud, qui nous a fait connaître un fragment dont le caractère novateur, inédit, est soit une création pascalienne, soit une reprise de la pensée augustinienne, mais une reprise qui adapte en quelque sorte le rôle médiateur du Christ aux nouvelles conditions de la rationalité. Pascal n'est plus l'interlocuteur de Porphyre, mais de la *mathesis universalis*, si bien que les proportions attachées à la christologie

13 « Car il n'y a non plus en elle (la nature) rien qui demeure, ne qui soit subsistant; ains y sont toutes choses ou nées, ou naissantes, ou mourantes. Au moyen dequoy ce seroit peché de dire de Dieu, qui est le seul qui est, qu'il fut ou qu'il sera. Car ces termes-là sont declinaisons, passages ou vicissitudes de ce qui ne peut durer ny demeurer en estre » (L. II, chap. XII, p. 603). À cette « conclusion si religieuse d'un homme payen », Montaigne ajoute une autre conclusion, propre à « notre foy Chrestienne » et qui n'est autre que l'ordre théologal de la « divine et miraculeuse metamorphose » (*ibid.*, p. 604).

du médiateur sont aussi vastes et aussi amples qu'elles le furent pour saint Augustin. L'évêque d'Hippone mesure la médiation du Christ aux principes établis par Porphyre et les néoplatoniciens. Pascal mesure la médiation du Christ aux deux infinis, infini de grandeur et infini de petitesse : « Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion : Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses¹⁴. » La supériorité d'Augustin tient peut-être à l'introduction du motif trinitaire dans la considération du médiateur. Il faut que la christologie soit reliée à la Trinité pour que son universelle médiation puisse être fondée. Le § XXIII du Livre X en offre le développement le plus puissant. C'est au terme de cette incursion trinitaire, opposée aux trois hypostases de Plotin, qu'Augustin définit la médiation christologique : « Porphyre toutefois, asservi qu'il fût à ces puissances jalouses dont il rougissait mais qu'il craignait de réfuter librement, n'a pas voulu connaître le Christ Seigneur comme le Principe, dont l'Incarnation nous purifie¹⁵ (*noluit intellegere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur*). » Les ambitions métaphysiques auxquelles Pascal se rattache restent identiques : « Il faut recourir à la personne de Jésus-Christ ; car tout ce qui est dans les hommes est abominable, et, *comme Dieu ne considère les hommes que par le médiateur Jésus-Christ*, les hommes aussi ne devraient regarder ni les autres ni eux-mêmes que médiatement par Jésus-Christ¹⁶. » Les ambitions métaphysiques de la christologie pascalienne anticipent sur l'éclosion moderne des christologies philosophiques. Ces dernières auraient pu s'en nourrir, mais elles ne l'ont pas fait, à l'exception notoire de deux théologiens, Hans Urs von Balthasar et Karl Barth. Plusieurs passages du *Römerbrief*, dans la version de 1922, concordent étonnamment avec les ambitions pascalienne d'un Christ « mesure et forme » de tout le créé tombé en disgrâce. Une entière section de *Schau der Gestalt*, pour Hans Urs von Balthasar, déploie une christologie du médiateur en se réclamant de Pascal. Le commentaire balthasarien est à ce sujet saisissant. Après avoir cité un grand nombre de fragments, le théologien commente et s'accorde à reconnaître que les ambitions de la christologie pascalienne coïncident et concordent avec les « véritables dimensions de l'homme ». Pas de prédestination absolue du Christ, au sens de sans lien, mais ordonnancement de toutes choses vers le Christ qui tient le milieu et éclaire le chemin de l'homme pécheur, détourné de Dieu :

14 Série V des « Papiers non classés », Laf. 449 [556].

15 SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, X, XXIV, BA 34, *op. cit.*, p. 506-508.

16 Fragment mis à ma disposition par Vincent Carraud dans un échange épistolaire (Blaise PASCAL, « Lettre sur la mort de M. Pascal le père » [1651], dans *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Hachette, 1913, p. 21-22).

Pascal ne veut rien savoir d'un discours sur la nature cachée de la vérité de Dieu dans l'image du Christ qui réduirait tout à un paradoxe se détruisant lui-même, mais moins encore d'une clarté qui empêcherait de reconnaître le double mystère spécifique du Dieu caché en général, et du voilement de Dieu en particulier dans la rédemption du pécheur. Ainsi seulement peut-il développer sa contemplation du « mystère de Jésus » qui rassemble en lui et « tient captives » toutes les évidences de Dieu et de la création¹⁷.

Pascal ne serait pas l'inventeur génial d'un positionnement du Christ jusqu'alors jamais pensé, mais celui qui n'a pas renoncé aux ambitions christologiques augustinienne, en allant directement à lui, sans passer par les supputations de Duns Scot, érigeant la médiation du Christ en prédestination absolue. Pascal semble refuser toute prédestination absolue du Christ, précisément parce que sa christologie est une christologie du médiateur et non de la prédestination absolue qui veut que Dieu contemple en son Verbe à naître l'œuvre qui le glorifie sans que l'homme pécheur et perdu ne s'y rattache. La présupposition scotienne vit d'une subordination de la médiation à la prédestination, un Christ sans nous et indépendamment de nous, ce qui va à l'encontre de la position défendue par Pascal : « Incroyable que Dieu s'unisse à nous¹⁸ », écrit-il. Il y a donc une vraie christologie de Pascal. Je note qu'au chapitre IX de son étude intitulée *De vera religione* dans *Pascal : de la certitude*, Vincent Carraud omet de faire concourir à sa thèse précieuse le fragment indubitable que j'ai cité précédemment. Mais il faut ajouter, et cela relève d'une note toute personnelle, que Vincent Carraud a attiré mon attention sur un fragment qui relie plus que tout autre Pascal à saint Augustin : la « conversion véritable » consiste « à connaître que [...] sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce » entre Dieu et nous¹⁹.

On ne peut, bien entendu, ignorer le fait qu'Augustin opte clairement pour l'étymologie qu'impose Cicéron au sujet de l'usage du terme *religio*, bien qu'elle ne semble pas convenir dès lors que le terme se relie au Médiateur. Il est évidemment capital de considérer que la transformation, si ténue soit-elle, qu'Augustin fait subir au terme *religio*, repose sur deux considérations, l'une philologique, par la préférence qu'Augustin manifeste à l'endroit de la polymorphie qu'autorise la langue grecque, l'autre théologique, par la considération de Celui qui, comme Fils, manifeste l'essence du culte véritable, le médiateur. Voici l'incise qui le manifeste au Livre X de la *Cité de Dieu* : *religio*,

17 Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloire. Une esthétique théologique. I: Voir la figure*, traduction de Robert Givord revue par Éric Iborra, Einsiedeln, Johannes, 2019, p. 490.

18 XI. A.P.R., Laf. 149 [430].

19 Fragment mis à disposition par Vincent Carraud dans un échange épistolaire (XXVII, Laf. 378 [470]; Mart. p. 142-143, Discours XVIII : <Projet de> préface <à l'« Apologie »>).

*sed ea quæ nobis est erga Deum*²⁰. L'acquiescement augustinien à l'étymologie cicéronienne est clairement attesté dans un passage de ce même Livre X : « *Hunc eligentes vel potius religentes – hunc ergo religentes, unde et religio dicat perhibetur, ad eum dilectione tendimus* (en l'élisant ou plutôt en le réélisant – et en le réélisant donc, d'où vient, dit-on, le mot religion, nous tendons vers lui par dilection)²¹ », énoncé qui semble pourtant et intentionnellement confondre les deux étymologies possibles, fusion intentionnelle commandée par un motif christologique, comme il en va sans doute dans les *Pensées* de Pascal.

Pascal et le « chiffre », Kant et le « prototype » : deux christologies opposées

La *Religion* de Kant opère quant à elle une sorte de désagrégation de la notion de « figure » en son sens pascalien, figure qui se dit « chiffre » et inclut une forme de christologie-lien, de *vinculum* au sens quasi blondélien du terme : chez Kant, la figure est ou un archétype (*Ur-Bild*) ou un *parergon*, et n'est sauvable que sous l'aspect de l'Idée à laquelle le *parergon* ne peut prétendre que sous l'aspect d'une foi réfléchissante qui *jamais ne met la raison hors d'elle-même*, car elle confinerait à l'hubris et au dérèglement. Si je m'en tiens aux deux origines possibles de *religio*, *religio a relegendo* et *religio a religando*²², la religion, pour Kant, ne peut être que *religio a relegendo*, de *legere*, ramasser, recueillir, lire. Dans la langue de Kant, la religion correspond très exactement au « besoin de la raison pratique », ou bien encore à la « représentation d'une Idée pratique », ou bien encore à « une révélation pour la faculté humaine de compréhension », acte typique du *legere* qui n'implique aucune croyance, aucune adhésion particulière, comme le confirme l'un des rares passages où Kant définit la religion en la distinguant soigneusement de la *croissance* : « À partir du moment où la doctrine chrétienne est édiflée sur des faits et non sur de simples concepts de la raison, elle ne se nomme plus la *religion* chrétienne, mais la *croissance* chrétienne, qui a été placée au fondement d'une Église. » La religion recouvre les seules ambitions de la raison pratique et y correspond : « La raison, consciente qu'elle est de son incapacité à satisfaire son besoin moral, s'étend jusqu'à des idées qui la transcendent et pourraient combler ce manque, sans qu'elle s'approprie toutefois ces idées comme une extension de son domaine [...] Ce sont là de pures errances d'une raison tentant de dépasser ses propres limites, et cela à des fins prétendument morales²³. » Les *parerga* sont autant de figures par lesquelles

20 SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, X, I, BA 34, *op. cit.*, p. 430.

21 *Ibid.*, X, III, p. 434-435.

22 Georges DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966 ; je prends appui sur les démonstrations minutieuses conduites par Vincent Carraud et les références classiques auxquelles il recourt dans l'appareil critique du chapitre IX de son ultime *opus*, *Pascal : de la certitude*, *op. cit.*, p. 224-230 : « On connaît les deux origines possibles de *religio* : *religio a relegendo*, *religio a religando*. La première, dont Émile Benveniste a sans doute définitivement montré qu'elle était la bonne, est exposée par Cicéron dans le *De natura deorum* : "Or tous ceux qui examinaient avec soin tout ce qui concerne le culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue, ont été dits religieux, de *relegere*, comme élégants vient d'*eligere*, diligents de *diligere*, intelligents d'*intellegere*. Dans tous ces mots il y a le même sens de *legere* que dans religieux (*quæ in religioso*)" » (II, 28, 72, Paris, Les Belles Lettres, éd. de 2004, trad. modifiée par V. Carraud, p. 225, cf. note 2).

23 Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la seule raison*, Traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, PUF, 2016, p. 91-92.

l'homme se représente l'aide auxiliaire de Dieu par les moyens de la grâce pour parvenir à une fin qui ne lui est pas proportionnée. Chez Kant, la disproportion est toujours un manque à la raison, elle favorise l'hubris théologique, sotériologique et christologique, c'est pourquoi les *parerga*, les figures du salut, confinent à l'immoralité lorsqu'ils manquent à la raison auto-législative, si bien que « se trouve habilité à se regarder comme un objet non indigne de l'approbation divine l'être humain, et lui seulement, qui a conscience d'une intention morale telle qu'il peut croire, et avoir sur ce point une confiance bien fondée [...] conforme à l'archétype de l'humanité » en reproduisant « fidèlement son exemple ». La « croyance sanctifiante » se nomme salut par la raison, c'est-à-dire « croyance vivante dans l'image originnaire (*Ur-Bild*) de l'humanité agréable à Dieu », entretenant « en soi » (*in sich*) « une relation à une Idée morale de la raison ». La « véritable et unique religion » écarte les *parerga* car ceux-ci s'apparentent à la métaphore médicale du « remède » et se révèlent gracieux dans un acte unique, là où le Christ en personne se fait événement : « L'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu²⁴ », thèse que Kant réfute explicitement dans la mesure où, précisément, elle n'appartient plus au domaine universel de la religion, au sens du *legere*, mais de la croyance empirique : « La croyance en cette même image originnaire (*Ur-Bild*) dans l'élément du phénomène (comme croyance dans l'Homme-Dieu), en tant que croyance empirique (historique), n'équivaut pas au principe de la bonne conduite de vie²⁵. » Kant n'a cure du remède et le relègue dans la sphère des *parerga* (œuvres en marge), car le remède fait appel à ce qui, dans une doctrine de la grâce, est son propre, « une *bienveillance* inconditionnée (du législateur universel) à l'endroit de ses créatures ». Or, il ne faut pas situer la bonté de Dieu « dans une *bienveillance* inconditionnée à l'endroit de ses créatures, mais dans le fait qu'il regarde d'abord leurs qualités morales, par lesquelles elles peuvent lui apparaître agréables, et seulement ensuite vient suppléer à leur *impuissance* à satisfaire d'elles-mêmes à cette condition²⁶ ». Ce texte est en tous points remarquable, car non seulement la raison est à elle-même sa propre fin, mais elle confirme par là même sa dimension intrinsèquement religieuse. L'opposition à Pascal est on ne peut plus forte²⁷ puisque s'efface tout *mustérion* au profit de l'archétype ou du prototype. Pascal s'oppose à Kant par le biais de la christologie. Chez l'un, Kant, elle est *Ur-Bild*, Image originnaire présente dans notre raison, chez l'autre, elle est « chiffre », Dieu

24 XXVI, Laf. 352 [526].

25 Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la seule raison*, op. cit., p. 171.

26 *Ibid.*, p. 199.

27 « Le Mystère de Jésus », Fragments non enregistrés par la Copie, Laf. 919 [553].

qui « s'est voulu cacher » jusqu'au centre de tout pour, dans le Christ, « tenir le milieu ».

28 XI. A. P. R., Laf. 149 [430].

29 Dans cette partie de notre étude, nous nous référons à la disposition que Martineau a donnée des *Pensées*, une sorte de restitution qui se défend de tout agencement arbitraire ou systématique : « La continuité restaurée du discours pascalien constituant l'objectif, ou plutôt l'objet même de ce travail, il convenait de faire en sorte que rien ne l'interrompît. » La disposition du texte pascalien confine néanmoins à la restitution d'un mouvement qui se déploie en quatre parties reconstituées. Elles cherchent manifestement à faire saillir l'ordre issu du désordre même, comme si un « dessein » caché s'y tramait : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par le désordre même » (Projet de préface à l'apologie, dans *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Caen, Presses universitaires de Caen, coll. « *Fontes & Paginae* », 2022, p. 147). Dans cette partie de notre étude, nous avons conservé dans le corps du texte les références aux *Pensées* telles qu'elles sont restituées dans l'édition de Martineau. Elles correspondent exactement aux précisions apportées par Martineau dans la préface de cette édition recomposée des *Pensées*. On les trouvera à la p. 11 et à la p. 12 de ladite préface. Martineau renvoie chaque fragment aux éditions existantes.

30 « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » (« Disproportion de l'homme », XV, Laf. 199 [72]). Le manque à l'analogie est christologiquement déterminé, ce qui aurait

Disproportion et analogie

Pascal semble ne donner à la rationalité humaine aucune structure stable, non pas pour brouiller les pistes, mais parce que la considération des deux infinis peut valider, sous certaines conditions, et l'univocité et l'analogie de proportionnalité, mais aussi l'analogie de proportion qui, sous la plume de Pascal, semble accroître l'esseulement de l'homme, sans vraiment le relier à toutes choses. Un fragment semble rassembler ces trois modes possibles du connaître : « Incompréhensible. / Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini, un espace infini *égal* au fini²⁸. » Dans le dernier membre du fragment, l'analogie de proportionnalité tend à l'univocité. Sur le plan métaphysique, le caractère indéchiffrable de toute figure ne rompt pas totalement les analogies, mais semble les reconduire à la seule analogie de proportionnalité, laissant vacante toute structure médiane, à moins qu'elle ne soit conquise à partir d'une « sur-analogie ». C'est ainsi que je comprends l'usage du *surfiguratif* (*das Überfigürliche*) dans la langue de Balthasar et la fonction noétique de la christologie. J'ai hésité à user de cette terminologie, mais elle s'est imposée pour que ne soit ni perdue ni méconnue l'insertion de la christologie dans le <premier mouvement> du discours « De la vraie religion » (jusqu'à la fin de la première partie) dans l'édition et la disposition qu'en donne Emmanuel Martineau²⁹. Je m'explique un instant sur ce point. Dans la monographie que Balthasar consacre à Pascal, il recourt trois fois à la notion d'analogie, et dans les trois cas, il montre qu'elle est impuissante à déterminer les coordonnées des choses connues ou à connaître. *Ce manque à l'analogie* n'est pas surprenant. Il affecte l'ordre de l'esprit. « Infini, rien » et « Disproportion de l'homme » disqualifieraient même, comme particulièrement présomptueuse, c'est-à-dire vaine et illusoire, l'analogie de proportionnalité³⁰ : « C'est une chose étrange qu'ils

dû emporter les faveurs de Karl Barth, puisque nous avons un antécédent dix-septième qui s'accorde avec le refus barthien d'une analogie de la proportion qui aille jusqu'à l'intégration de la christologie : « *Il n'y a nul rapport de moi à Dieu*, ni à J.-C. qui soit juste. Mais il a été fait péché pour moi. Tous vos fléaux sont tombés sur lui. Il est plus abominable que moi et, loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aie à lui et le secoure. Mais il s'est guéri lui-même et me guérira à plus forte raison. Il faut ajouter mes plaies aux siennes et me joindre à lui et il me sauvera en se sauvant » (« Le mystère de Jésus », Fragments non enregistrés par la Copie, Laf. 919 [553]; Mart. p. 33, Discours III : <Du mystère de la pénitence>).

ont voulu comprendre les principes des choses et, de là, arriver *jusqu'à connaître tout*, par une présomption aussi infinie que leur objet. » La disqualification initiale de cette présomption affecte l'analogie de proportionnalité dont la forme dérivée et délétère conduirait à l'analogie de proportion : « Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti, que fera-t-il donc, sinon *d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses*, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe, ni leur fin ? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini³¹. » Dans ce qui correspond nettement à la conclusion d'un raisonnement, Pascal incrimine bien l'analogie de proportion, forme à tout le moins hâtive, si ce n'est délétère de l'analogie de proportionnalité³² : « Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature comme s'ils avaient quelque *proportion* avec elle³³. » L'Incompréhensibilité pascalienne ne désigne pas Dieu en tant qu'Infini, mais l'être : « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être³⁴. » Hans Urs von Balthasar commente excellemment : « Nulle peur du vide ni du néant ! Tout l'Être est traversé de néant [...] C'est dans l'entre-deux quantitatif (entre zéro et l'infini), que Pascal demande à l'homme qu'il se connaisse lui-même », si bien que « l'absence de rapport entre les ordres quantitatifs inférieur et supérieur (le point et la ligne, le zéro et le nombre) n'est que l'écho déconcertant d'une tout autre absence de rapport dans l'ordre qualitatif³⁵ ». Ce manque à l'analogie n'empêche pas de « figurer » :

Il suffit de retenir que les ruptures, dans l'ordre quantitatif, ne sont induites que par la différence d'identité qualitative de la figure (*Figur*) finie permettant la mesure³⁶ : la figure, du fait de son existence, suscite les « deux infinis » opposés, et se donne à voir ainsi d'emblée, du fait qu'elle est un composé d'esprit et de matière, d'âme et de corps, comme figure supposant pour elle-même les « mauvaises infinités » de son milieu [...] Figurer n'est donc pas seulement l'affaire de l'ordre inférieur, fermé en lui-même dans son extension horizontale, mais comprend en même temps une relation verticale qui, certes, n'est pas vérifiable de bas en haut, mais qui se réalise de haut en bas³⁷.

La disproportion produirait un manque à l'analogie et une capacité à figurer, si figurer s'entend bien en son sens pascalien : « Figure porte absence et présence... » Le manque à l'analogie³⁸, c'est-à-dire le manque à la proportion, est peut-être compensé par la présence latente, ténue, de ce que Martin Heidegger appel-

31 XV, Laf. 199 [72]; Mart. p. 64, Discours IX : « Disproportion de l'homme ».

32 N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre l'analogie pascalienne, présente en plusieurs fragments : « La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours. Elle a ses allées et venues », « *itus et reditus* », respectivement Sel. 61 et 636, fragments auxquels recourt Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire*, II.2., *op. cit.*, p. 223, note 78.

33 XV, Laf. 199 [72]; Mart. p. 64, Discours IX : « Disproportion de l'homme ».

34 Sel. 182, A. P. R. « Commencement. Après avoir expliqué l'incompréhensibilité. »

35 Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire*, II.2., *op. cit.*, p. 229.

36 *Aliqua proportionalitas* (impliquant une certaine proportion).

37 Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire*, II.2., *op. cit.*, p. 230.

38 « Dans l'infini géométrique, on peut lire l'exemple de la condition de tout fini. Entre la figure (*Figur*) géométrique et l'espace infini où elle est placée, existe la même disproportion qu'entre la figure finie de l'homme, plus différenciée en raison des ordres, et les infinis dans lesquels il est placé » (*ibid.*, p. 229).

lera la « différence ontologique », propre au *Dasein*, anticipation qu'à ma connaissance Martin Heidegger n'a pas aperçue et pourtant presque à portée de main dans le texte pascalien : « Que l'homme, *étant revenu à soi*, considère *ce qu'il est* au prix de *ce qui est* », stupéfiante formule qui ne peut être assimilée à la composition d'être et d'essence, quelles qu'en soient les formes d'expression de Thomas à Suárez, mais presque apparentée à la différence ontologique par la forme réfléchie qui la caractérise. Il s'agit bien de l'étant dans sa relation à l'être, par un mouvement compréhensif ou réflexif de *reditio*. La forme réfléchie, la *reditio in se*, à laquelle recourt Pascal, s'entend de l'être et elle pourrait s'accommoder d'une transposition lexicale appelée *Dasein*. Lorsque Balthazar cherche à exprimer les distensions du Moi pascalien, c'est le terme « Dasein » qu'il utilise. « Disproportion de l'homme » oscille entre un manque à l'analogie et une sur-analogie que l'on pourrait tout aussi bien appeler *surfigure*, non plus seulement et exclusivement reconnue au Christ comme « milieu » et « médiateur », mais à Dieu lui-même en tant qu'il tient ou contient toutes choses : « Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement³⁹. » L'incommensurabilité des ordres, que Dieu seul unit et contient, est aussi incommensurabilité des « états » que le Christ seul unit ou réunit en lui. La vérité théo-logique est toujours aussi vérité christo-logique : « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre et qui passent l'état de notre capacité présente⁴⁰. »

Lorsque Pascal énonce que « la foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire », il nomme successivement trois « raisons » qui forment un « ordre admirable » : « Et aussi les deux mondes, la création d'un nouveau ciel et nouvelle terre, nouvelle vie, nouvelle mort : toutes choses doublées, et les mêmes noms demeurant. – Et enfin les deux hommes qui sont dans les justes ; car ils sont les deux mondes, et un membre et image de J.-C. Et ainsi tous les noms leur conviennent de “juste pécheur”, “mort vivant”, “vivant mort”, “élu réprouvé”, etc.⁴¹. » Si l'on en juge par la disposition des fragments que reproduit Martineau et les rubriques qui les accompagnent (que je m'efforce de suivre), ce que je nomme peut-être imprudemment le palimpseste pascalien ne livre aucune doctrine de la prédestination absolue du Christ, mais uniquement une christologie de l'image et de la figure qui oblige à une transposition paradoxale de ce que Pascal appelle

39 XV, Laf. 199 [72]; Mart. p. 64, Discours IX : « Disproportion de l'homme ».

40 Série III des « Papiers non classés », Laf. 431 [560]; Mart. p. 75, Discours X-XI : « De la vraie religion » [A].

41 XXVI, Laf. 733 [862]; Mart. p. 46, Discours VII : « De la grâce », « En marge du *Traité de la prédestination* ».

la « raison des effets », là où l'image se forme dans sa relation à la figure. Dans sa relation à la figure, « l'image est un véritable reflet inversé ; d'où le continuel revirement dialectique, *renversement continu* du pour au contre⁴² » : « De même que la figure (*Figur*) géométrique suppose, pour milieu, l'irreprésentable infini, de même la véritable image de Dieu dans l'homme, qui s'appellera Jésus-Christ, se détachera sur l'arrière-plan informe, dissonant, disparate de l'existence⁴³. » Ce report dans l'ordre immédiat d'une *raison des effets* interdit toute inférence rationnelle qui dépasserait le plan mobile, fluctuant, presque versatile et dissonant de l'image qui, comme le souligne excellemment Hans Urs von Balthasar, « sert à inquiéter la raison satisfaite ». Ainsi, l'arrière-plan « dissonant, informe, disparate » de l'existence est le seul lieu d'évidence pour le Christ lui-même qui doit être « image de l'homme », « image en l'homme », « établie par Dieu, inconcevable et même impossible dans le monde », de telle sorte que « la contradiction qui partage essentiellement l'homme se trouve ramenée dans le Christ à une unité dont le sens n'était pas de révéler l'homme en tant que tel, mais de révéler l'amour de Dieu pour l'homme⁴⁴ ».

Il n'y a pas de commune mesure entre notre « bassesse » et celle en laquelle se découvre Jésus-Christ. Dans ce qui n'est pas un fragment, mais un discours rythmé et déployé, le trop célèbre discours des trois ordres, Pascal renchérit par trois fois, comme s'il faisait correspondre à l'évocation du Trisagion isaïen la triple mention de l'ordre en lequel Jésus se meut. L'image du mouvement s'impose d'elle-même et Pascal la confirme *expressis verbis*. L'ordre de sainteté désigne à la fois un acte, je préfère dire un lieu ou un mouvement, et une condition. « L'ordre de sainteté » dit plus qu'une condition dans la mesure où il désigne un élan, voire un attachement dévotionnel à Dieu, « saint, saint, saint à Dieu », formule énigmatique s'il en est puisqu'elle peut aussi correspondre à une sorte d'exclamation dévotionnelle à laquelle Pascal se livre en écrivant, une possibilité à laquelle le *Mémorial de l'an de grâce 1654* donne une presque évidente confirmation : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix⁴⁵. » « Saint, saint, saint à Dieu » semble, en effet, s'intercaler entre le premier membre de la phrase qui n'est qu'un condensé du *modus conversationis Christi* dont les caractères sont l'humilité et la patience, et le second membre de l'énoncé qui, à Jésus, garantit une forme divine de sainteté, donc désigne une condition : « terrible aux démons, sans aucun péché ». Par trois fois, ce qui ressortit à l'ordre de sainteté évoque un mouvement, ce que j'appelle un

42 Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire*, II.2., *op. cit.*, p. 243 ; Balthasar se réfère ici à Sel. 124 et 127.

43 *Ibid.*, p. 237.

44 *Ibid.*, p. 247.

45 Papier autographe, Mart. p. 29.

acte dévotionnel. Or, le troisième ordre, la charité, est appelé « mouvement » et révèle une valence trinitaire : « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé⁴⁶. » La primauté de l'ordre de charité, non pas sous le mode de l'excellence, mais du principe, est d'essence christologique, c'est pourquoi la christologie de Pascal offre une mutation possible de la prédestination du Christ telle que l'avait conçue Duns Scot et qui fit l'admiration de Malebranche et le désaveu implicite de Pascal. Pascal échapperait à la métaphysique qui cherche à conquérir le domaine de la christologie. C'est peut-être une hypothèse difficile à tenir, mais elle possède de robustes ancrages dans ce que maintenant je n'hésiterai plus à appeler « christologie de Pascal ». Pascal fait choix du mot « ordre » et non pas du mot « nature » dans la séquence christologique qui clôt le discours des trois ordres. Pourquoi ce choix et s'ajuste-t-il idéalement à ce que l'un de ses interprètes les plus subtils appelle la sur-figure ? Le médiateur christologique hante le texte pascalien, comme un liant universel dans un espace infini qui se fragmente en unités sécables et indéfinies, auquel Pascal confère néanmoins une structure intelligible, oscillant ainsi entre l'*apeiron* aristotélicien et l'Infini cartésien. Il ne saurait cependant être question d'identifier Dieu sous le nom d'Infini « parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes⁴⁷ », si bien que « l'acquis le plus décisif d'après Descartes se trouve ravalé au rôle d'indice de l'incommensurabilité, quelle qu'elle soit, à l'égard de l'*ego fini* [...] L'infini se démultiplie infiniment, non comme un concept équivoque ou faible, mais comme la métaphore de la situation sans mesure de l'*ego*, exilé dans l'incommensurable⁴⁸. »

Christologie de Malebranche et « preuve » métaphysique : régression vers « l'ordre de l'esprit »

Rien n'est plus éloigné de la christologie de Pascal que celle de Malebranche. Celle-ci se meut entièrement dans l'ordre de l'esprit qui ne saurait admettre aucun dépassement puisqu'il s'accorde à l'infini, ou plus exactement à l'infinité de Dieu. Dans la rigoureuse démonstration que conduit Jean-Luc Marion dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, il note que « la métaphysique cartésienne occupe le centre de la structure des ordres », notation précieuse qui s'étend à l'entreprise malebranchiste sous l'angle christologique. L'on peut, en effet, aisément répéter et étendre l'analyse de J.-L. Marion en la confirmant par manière

46 XXIII, Laf. 308 [793]; Mart. p. 37, Discours IV : « Des trois ordres de choses ».

47 Série II des « Papiers non classés », Laf. 418 [233]; Mart. p. 42, Discours VI : « Infini, rien ».

48 Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1986, p. 308-309.

de christologie chez Malebranche : « Que la métaphysique de Descartes trouve un site exactement approprié dans la structure des ordres », et qu'en outre, « le second ordre [ordre de l'esprit] a Descartes pour paradigme » sont deux hypothèses que Malebranche confirme idéalement, car « désormais, rien n'affectera le second ordre⁴⁹ » et rien ne saurait le dépasser, pas même la christologie, si bien que l'existence d'une construction *a priori* de l'Incarnation apparaît avec emphase dans la pensée de Malebranche, en particulier dans le sixième Entretien des *Conversations chrétiennes*⁵⁰ (1676) et le *Traité de la nature et de la grâce* (1679). Dans un passage clef des *Conversations chrétiennes*, les deux ordres du corps et de l'esprit sont parfaitement identifiables, comme le serait la contraposition formelle du fini et de l'infini, du créé et de l'incrété. Malebranche y construit non seulement une preuve métaphysique de la religion chrétienne, mais de la christologie du Médiateur. Il y propose une théologie de l'Homme-Dieu dépendante de l'attribut divin d'Infinité, attribut qu'il reçoit de Descartes et dont l'origine immédiate remonte à la théologie de Bérulle et plus encore de Guillaume Gibieuf.

Dieu est esprit, et il veut être adoré en esprit et en vérité. Ce n'est pas adorer Dieu en esprit que de mettre son corps en telle ou telle posture : pour l'adorer il faut mettre son esprit en situation respectueuse par rapport à Dieu. Ce n'est donc que par des jugements et des mouvements de l'âme dignes de Dieu, que nous pouvons l'adorer en esprit. Car l'esprit n'est capable que de connaître et de vouloir. Pour adorer Dieu, il faut penser et vouloir comme Dieu pense et comme Dieu veut. Voyons donc premièrement comme Dieu pense, ou quel est le jugement qu'il porte de ce qu'il est, et de ce que nous sommes par rapport à lui⁵¹.

Dans l'ensemble des démonstrations que conduit Malebranche, en cette partie centrale des *Conversations chrétiennes*, les thèses cartésiennes relatives à l'Infinité, à l'Amplitude et à l'Incompréhensibilité de Dieu se laissent aisément établir. À l'Infinité de Dieu s'oppose le « néant » de la créature. L'attribut d'Infinité divine, identique à l'être de Dieu, sans que nulle autre distinction ne puisse s'y référer pour la compléter ou l'enrichir, constitue le principe à partir duquel Malebranche prouve non seulement la vérité de la religion chrétienne, mais la nécessité de la médiation de l'Homme-Dieu. Si Dieu est Infini, la créature ne peut avoir avec lui aucune société, aucun rapport, constat que Pascal fit à son tour, mais auquel il ne céda aucune part, sinon en récusant l'impossibilité de ce rapport lorsqu'il est référé à l'Infini

49 *Ibid.*, p. 36-37.

50 Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, Dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ. Avec quelques Méditations sur l'Humilité & et la Pénitence, Paris, Anisson (directeur de l'Imprimerie royale), 1702, texte reproduit dans l'édition d'André Robinet, Paris, 1959 (dans une graphie modernisée); cf. *Conversations chrétiennes*, Entretien VI, Paris, Gallimard, édition de 1979. Sur la christologie de Malebranche, on consultera l'étude approfondie de Margit ECKHOLT, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Innsbruck, Tyrolia, coll. « Innsbrucker theologische Studien », n° 41, 1994.

51 Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, Entretien VI (édition de l'Imprimerie royale), *op.cit.*, p. 132, dans l'édition reproduite d'A. Robinet, avec une graphie modernisée.

et non pas à Dieu. Le rapport Incompréhensibilité – Infini peut valoir dans les deux premiers ordres, à des degrés divers, mais il ne vaut plus dans le troisième qu'occupe la christologie⁵² : « Le culte des Chrétiens prononce donc que Dieu est Infini, et que la créature devant lui n'est rien⁵³. » Le rapport possible de la créature avec Dieu doit répondre de l'attribut d'infinité en cherchant en quelque sorte le moyen par lequel la créature devient conforme au vouloir divin, c'est-à-dire conforme au « jugement que Dieu porte de sa divinité ». Sur la base de ce principe, la preuve prend une allure quasi syllogistique. 1. Afin que Dieu agisse, il faut qu'il le veuille ; 2. afin qu'il le veuille, il faut que son ouvrage ait avec lui quelque rapport, sinon il démentirait son attribut essentiel, c'est-à-dire son infinité ; 3. donc, en créant le monde, Dieu a eu en vue un culte digne de lui, « un culte qui exprimât le jugement que Dieu porte de sa divinité ». Le dogme fondamental du christianisme affirme, par sa christologie du Médiateur, c'est-à-dire du Dieu-Homme, que par la foi en Jésus-Christ « le fidèle pense comme Dieu pense, veut comme Dieu veut, puisqu'il adore Dieu en Jésus-Christ⁵⁴ ». Cette préformation de la médiation du Dieu-Homme correspond à la thèse philosophique de l'occasionalisme malebranchien, thèse qui fait de la volonté divine la seule cause efficiente de ce qui advient dans la nature où tout s'enchaîne mécaniquement. La compatibilité entre la thèse occasionnaliste et le dogme christologique conduit à une construction *a priori* de l'Incarnation. À l'attribut d'Infinité correspond symétriquement l'axiome médiateur de l'Homme-Dieu qui, dans la créature, « pense et veut comme Dieu pense et comme il veut » : « Le fidèle par sa foi en Jésus-Christ prononce le même jugement que Dieu porte de son infinité et de notre néant, son esprit est dans la situation la plus respectueuse qui soit possible [...] Par la foi en Jésus-Christ [...] nous prononçons d'accord avec Dieu même, le jugement qu'il porte de ce qu'il est et de ce que nous sommes⁵⁵. » La christologie de Malebranche ne se meut pas dans le schème de la causalité exemplaire, mais de la seule cause efficiente. La médiation du Verbe incarné est une forme de *vinculum substantiale*, dans la mesure où, de même que toutes choses sont mues par la seule efficence de la volonté divine immuable, de la même manière, la « société » des hommes avec Dieu est assurée par une médiation ontologique parfaite.

52 « "Incompréhensible" – Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être : le nombre infini, un espace infini égal au fini. – "Incroyable que Dieu s'unisse à nous" » (XI. A. P. R., Laf. 149 [430], Mart. p. 67, Discours X-XI : « De la vraie religion » [A]).

53 Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, Entretien VI, *op. cit.*, p. 133.

54 *Ibid.*, p. 135.

55 *Ibid.*

Dieu n'a pas pu créer un monde qui n'eût avec lui aucun rapport : il n'a pas pu créer des intelligences pour n'avoir avec lui aucune société.

Car, afin que Dieu agisse, il faut qu'il le veuille ; et afin qu'il le veuille, il faut que son ouvrage ait avec lui quelque rapport, autrement il démentirait son attribut essentiel, son *infinité* [...] Quelle est donc la Religion qui nous enseigne ce culte qui prononce que Dieu est *infini*, et qui met véritablement nos esprits dans une situation qui adore Dieu ? Ce sera la véritable, et il y a contradiction que Dieu le puisse plaire dans aucune autre. Il est clair que c'est la Religion Chrétienne. Car le dogme fondamental de notre Religion, c'est que notre Médiateur et notre Souverain Prêtre est *Homme-Dieu* ; et que nous ne pouvons avoir d'accès auprès de Dieu, ni de société avec lui que par Jésus-Christ son Fils unique. *Le culte des Chrétiens prononce donc que Dieu est infini*, et que la créature devant lui n'est rien. Le fidèle par la foi en Jésus-Christ prononce le même jugement que Dieu porte de son *infinité* et de notre néant, son esprit est dans la situation la plus respectueuse qui soit possible. Mais dans toutes les autres Religions on suppose qu'une pure créature peut de son chef avoir accès auprès de Dieu : la créature comparée à Dieu se compte pour quelque chose. Donc toutes ces Religions combattent *la divinité ou son infinité* ; elles ne mettent point les esprits devant Dieu dans une situation qui l'adore. Il est donc impossible que Dieu ait établi ces Religions, et qu'il y prenne sa complaisance, qu'il est impossible qu'il démente sa divinité⁵⁶.

La veine cartésienne de ce texte est si frappante qu'il suffit de rappeler le renversement de principe auquel Descartes eut recours pour rompre avec la théologie de l'École au sujet de la liberté de Dieu. « Dieu ne veut pas ce qui est bien ; c'est ce que Dieu veut qui est le bien⁵⁷. » En rejetant la conception finaliste de la nature, Descartes ne pouvait admettre que Dieu poursuive des fins, les causes finales ne pouvant décemment se concilier avec l'idée d'Infini à laquelle il avait abouti en se laissant inspirer par la théologie de l'Oratoire représentée par Bérulle⁵⁸. En refusant d'admettre toute distinction, fût-elle de raison, entre l'entendement de Dieu et sa volonté, Descartes réfutait la thèse selon laquelle Dieu agit « selon le bien qu'appréhende son entendement », thèse irrecevable tant elle établit une sorte de proportion

de Jésus contient les éléments essentiels dont se nourriront les nouvelles théories de la liberté divine, notamment celle que Descartes va progressivement promouvoir. À la recherche d'une métaphysique qui puisse servir de caution à sa physique, Descartes n'eut guère de peine à puiser dans les principes d'une théologie qui, aux syllogismes des *Exercitationes scholasticae*, préférera la voie de l'intuition simple de la vérité. Il semble que Descartes soit allé au-delà des thèses développées notamment dans la théologie de l'Oratoire, et principalement dans le *De Libertate Dei et creaturae* de Guillaume Gibieuf. « Dieu n'a d'autre rapport avec ce qui existe hors de lui-même que d'en être l'auteur et le dispensateur. Hors l'acte par lequel sa puissance communique à toutes choses leur être, il est sans rapport avec elles » (Étienne GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 184). Descartes tirera en partie de cette théologie de l'unité et de la fécondité divines la conception d'un Dieu un, « créant dans un ordre de causalité incompréhensible à notre esprit fini, les vérités éternelles » (p. 157).

56 *Ibid.*, p. 133 (c'est nous qui soulignons).

57 Étienne GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1983, p. 91. Cet ouvrage est la publication de la grande thèse de Gilson présentée en 1913 devant Delbos, Lalande et Lévy-Bruhl.

58 En examinant avec soin la théologie béruillienne de l'infinité parfaite de Dieu, Gilson y détecte les influences profondes du néoplatonisme sous les motifs de l'unité indivisible et de l'expansibilité dont découle la création. Dans l'essence divine, unité et fécondité se confondent, si bien que nous devons dire de Dieu « qu'il habite dans les choses en les contenant et non pas en étant contenu par elles ; qu'il donne être, existence et capacité au monde ; qu'il est infini, immesurable et incompréhensible et qu'il est cette Sphère intellectuelle de laquelle le centre est partout et la circonférence nulle part » (*Discours de l'Etat des grandeurs de Jésus*, Paris, 1623, c. 250, cité par Étienne GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 169-170). La doctrine de Dieu que révèle le *Discours de l'Etat et des grandeurs*

entre notre manière de délibérer par élection et l'essence infinie du créateur⁵⁹.

Aux yeux de Gibieuf comme à ceux de Descartes, Dieu est avant tout un pouvoir infini de production d'où découle tout bien et toute existence ; comme Descartes il refuse d'y reconnaître même une ombre [...], si légère soit-elle, de distinction, et d'en rompre la parfaite unité en y introduisant des inclinations, des raisonnements, des délibérations et des élections ; comme lui enfin, il place à l'origine du monde un pouvoir créateur dont l'activité se déploie tout entière dans l'ordre de la cause efficiente et nullement dans celui de la finalité⁶⁰.

59 Dans le cas de Malebranche, comme dans celui de Descartes auquel se réfère Malebranche, deux sources doivent être soigneusement distinguées, l'influence notoire du néoplatonisme et celle, plus dissimulée, de Duns Scot. Si l'on se réfère à cette dernière source, il va de soi que la volonté de Dieu est la seule vraie cause efficiente, il n'y en a pas d'autre à chercher. Ainsi, la volonté divine, identique à son infini, n'a pas de « cause motrice », et, « dans l'opération par laquelle Dieu produit les créatures, c'est la seule volonté qui joue le rôle de cause motrice, l'entendement n'étant qu'une cause ordonnatrice, et la puissance divine n'étant là que pour exécuter les décrets de la volonté ». Mais cela ne signifie pas pour autant que Dieu puisse produire ce qui est contradictoire, « car ce qui est contradictoire n'a pas nature d'être ». Prévaut, chez Duns Scot comme chez Thomas, le principe qui veut que la volonté de Dieu se porte *ad bonum adaequatum quod est bonitas sua* : « *Item finis movet alia ; ergo ultimus finis simpliciter movet omnia simpliciter, et a nullo movetur : hoc est Dei bonitas ; ergo voluntas a sola bonitate movetur* » (Jean DUNS SCOT, *De rer. princ.*, 4, 263, 22, cité par Étienne GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 143-144 ; 146).

60 Étienne GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 199.

61 Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, Rotterdam, Reiner Leers, 1712, texte que reproduit l'édition de Ginette Dreyfus, Paris, Vrin, 1958, p. 112.

La christologie se plie à une loi de nécessité. Elle coïncide avec le seul objet auquel Dieu se rapporte sans discontinuité, sa propre essence. Comme je le soulignais précédemment, à l'attribut d'Infini est corrélé celui d'Incompréhensibilité, si bien que toute scrutation intempestive des secrets de la divinité, des raisons ou des desseins de sa volonté s'avère une impossibilité proportionnelle à l'Infini de son essence. Le Médiateur qu'est l'Homme-Dieu participe de par son union hypostatique à l'Infini de Dieu en sa raison de vouloir, laquelle, rappelons-le, est identique à son essence. Il ne faut établir aucune distinction entre entendement et volonté, l'Infini est l'expression de leur lien indéchirable. De la même manière que la créature ne peut scruter les intentions divines, ni même supposer que Dieu en ait, elle ne peut scruter les intentions qui président à l'Incarnation. Dans le *Traité de la nature et de la grâce* (1679), Nicolas Malebranche énonce un axiome dont la veine scotiste est passée au tamis de la conception cartésienne de l'Infini de Dieu, au point d'en dépendre totalement :

Dieu a toujours eu Jésus-Christ en vue dans la production de son ouvrage. Il a tout fait pour l'homme, et par rapport à l'homme comme nous l'apprend l'Écriture : mais cet homme, selon S. Paul (*Hebr. 2*), pour lequel Dieu a tout fait, c'est Jésus-Christ ; c'est pour les lier étroitement à Jésus-Christ ; c'est pour les porter à se rendre semblables à Jésus-Christ, que Dieu a figuré Jésus-Christ et son Église dans les principales de ses créatures⁶¹.

Au dessein de Dieu doit appartenir sa pleine liberté d'indifférence, sa volonté étant identique à son infini, si bien que lorsque « je dis que Dieu forme librement son dessein », j'affirme qu'il « n'aime invinciblement et nécessairement que sa propre substance. Ni l'incarnation du Verbe, ni à plus forte raison la

Création du monde, ne sont point des émanations nécessaires de la Nature. Dieu se suffit pleinement à lui-même : car l'Être infiniment parfait se peut concevoir seul, et dans son rapport nécessaire à aucune des créatures⁶². » Malebranche semble offrir un modèle « rationnel » de prédestination christologique, modèle scotiste radicalisé, construction *a priori* de l'Incarnation qui tend à supplanter le *propter nostram salutem* au profit d'une sorte d'autoglorification divine à laquelle s'oppose tout le mouvement de la christologie pascalienne. Certes, Jésus est le « milieu » et le tient, mais jamais comme archétype, mais comme « chiffre », c'est-à-dire mystère en dévoilement.

VINCENT HOLZER

62 *Ibid.*, Second Discours, LIV, p. 110 [p. 182-184 dans l'édition originale citée].