
L'homme, cet inconnu

Après deux siècles d'humanisme, on croyait savoir ce qu'était l'homme, sa nature, sa raison d'être, sa finalité ; on croyait avoir fait l'inventaire de ses puissances et sondé les secrets de son cœur ; on croyait enfin avoir établi les règles dont l'observance pouvaient lui assurer le bonheur. Comment expliquer alors que l'âge classique se soit prévalu de cette question de l'homme, comme si absolument neuve et encore irrésolue, elle avait attendu La Rochefoucauld et Pascal, bref ceux qu'on devait appeler les moralistes du Grand siècle, pour trouver sa formulation pertinente et sa juste résolution ? A-t-il fallu que la situation de l'homme dans le monde et dans la société, que son rapport à lui-même et aux autres, aient profondément changé, pour que les réponses, élaborées jusqu'alors, aient soudain paru obsolètes ? De fait, si l'on ouvre la première édition des *Pensées* de Pascal, pour y lire la préface écrite en 1670 par les amis et familiers de l'auteur, le premier trait qu'on en retient est le radicalisme d'une entreprise sans précédent dans l'histoire, fondée sur l'hypothèse d'un « homme qui ayant toujours vécu dans une ignorance générale et dans l'indifférence à l'égard de toutes choses et surtout à l'égard de soi-même, vient enfin à se considérer... et à examiner ce qu'il est... surpris d'y découvrir une infinité de choses auxquelles il n'a jamais pensé » (p. 45). D'entrée de jeu, l'ensemble de fragments, laissés par Pascal à sa mort, est présenté par ses héritiers comme un ouvrage d'anthropologie, posant à nouveaux frais la question de l'homme et tentant d'y apporter d'irremplaçables réponses. L'originalité de ce nouveau discours sur l'homme tiendrait à l'accent mis sur « toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature » (p. 46). Ces contrariétés sont si vives qu'elles ne peuvent que l'arracher à son « indifférence » à se connaître et l'inciter à souhaiter savoir « ce qu'il est », « d'où il vient » et « ce qu'il doit devenir » (*ibid.*). Bref, l'enjeu de la recherche c'est l'essence de l'homme, son origine, sa destinée.

Le problème

On dira ces interrogations vieilles comme le monde. Pourtant les premiers éditeurs des *Pensées* s'avisent, dans la suite de leur préface, que jusqu'ici « vaines » se sont montrées toutes les philosophies face à ces problèmes, « vaines » aussi les religions autres que celle que transmet la tradition judéo-chrétienne et qu'au demeurant l'image de l'homme, que nous dépeint la Bible n'est pas différente de celle que Pascal, au spectacle de son siècle, a su nous en donner. La tâche cependant n'est pas seulement celle d'interpréter la situation de l'homme en son temps à travers les figures qu'en donne la Bible ; elle est aussi de donner une exégèse de la Bible elle-même à partir de la découverte de l'homme

que l'âge classique est en train d'effectuer. L'innovation tient à cette double interprétation, l'expérience de l'homme moderne étant une clé pour la Bible et la Bible une clé pour le siècle. Si la modernité, si proche qu'elle soit pour le contemporain, est toujours une énigme, celle-ci trouve son explication dans la mémoire quatre fois millénaire de l'homme biblique, qui elle-même est élucidée, comme elle ne l'avait jamais été, par sa confrontation avec la modernité. Ce qui fait de l'œuvre de Pascal un génial coup d'audace, c'est qu'en actualisant la Bible, il déchiffre son temps, comme si d'une double écriture portée à l'avant et à l'arrière d'un palimpseste surgissait une graphie continue, cohérente et enfin signifiante.

Un monde éclaté

On objectera, peut-être, à cela que Pascal n'invente ni l'anthropologie ni le christianisme. La question répondons-nous, n'est pas là ; elle est, pour tout auteur, de savoir si sa pensée est en prise sur les réalités de son temps. Or il convient de rappeler quels paramètres nouveaux Pascal anthropologue et chrétien devait intégrer à son discours : l'éclatement du « cosmos » provoqué par l'affirmation de l'infini de l'univers, la disproportion de l'homme qui ne saurait y trouver sa place, la ruine des hiérarchies naturelles, politiques, sociales, religieuses, la naissance d'un nouveau rapport au texte de l'Écriture sainte comme aussi de la nature et de l'histoire assimilées elles-mêmes à une écriture.

Le choc de l'infini

L'infini de l'univers, affirmée par Nicolas de Cues au milieu du XV^e siècle, est une thèse de philosophe plutôt que de physicien : pour Giordano Bruno, chacun des mondes, ceux-ci fussent-ils en nombre infini, est, pour des raisons mécaniques, lui-même fini ; Képler professe, lui aussi, que le monde est fini, tandis que Descartes, quand il ne se réclame pas de Képler, admet le caractère indéfini de l'espace, sans pouvoir entendre un système mécanique autrement que fini. La cosmologie finitiste cependant dispensait à l'anthropologie quantité de modèles sécurisants : le centre et la périphérie, le milieu, l'éternel retour du même. Conçu sur le mode du « cosmos », la sphère de la représentation assignait à l'homme son site, équidistant des extrêmes, capable ainsi de les pondérer. Le milieu géométrique devenait un milieu archimédien, centre de l'univers, mais aussi centre de mouvement, où toutes les réalités s'équilibraient. Cette modélisation qui avait inspiré le *cogito* de Descartes, était le gage de toutes les certitudes d'un homme à qui il suffisait que l'on donnât « un point fixe et assuré », pour qu'il échappât à toute inquiétude. Imaginons quelle remise en cause de « l'assiette » humaine peut représenter l'affirmation de l'infini cosmique. Pascal ne conclut pas celle-ci de quelques considérations de physicien,

il en sollicite la formidable puissance critique, pour débouter l'homme de toutes ses certitudes. Dès lors, l'homme est en « dérive », faute de pouvoir assigner sa position « entre deux infinis qui l'enferment et le fuient ». Est-il en repos plutôt qu'en mouvement, nul ne le saurait dire, lorsqu'aucun site n'est déterminable. Et quand l'infini de grandeur se conjugue à l'infini de petitesse, plus rien ne saurait être dit ni grand ni petit, ni élevé ni bas, ni lourd ni léger, ni plein ni vide.

La dignité de l'homme

Cet infinitisme destructeur interfère avec la mise à plat de toutes les hiérarchies. Quand il n'y a plus ni haut ni bas, comment concevoir cette échelle des réalités, qui, depuis saint Thomas, ordonnait selon leur degré d'être ou de perfection toutes les créatures ? C'en est fait de l'échelle des êtres, mais aussi de l'échelle des valeurs, des hiérarchies civiles et religieuses, de l'ordre socio-politique ; c'en est fait aussi de tout classement des conduites en bien ou en mal. Si l'humanisme d'un Marsile Ficin ou d'un Pic de la Mirandole se réclamait encore d'une ontologie scalaire, le XVI^e siècle, en proie à une inflation monétaire et à une crise de toutes les valeurs, devait connaître une subversion de l'échelle sociale, emportant les « ordres » et mettant l'homme sans qualité en charge de la plus problématique des qualifications, la « dignité », s'il est vrai qu'on ne saurait conquérir celle-ci que dans l'effondrement des « dignités ».

Les deux livres

Ce n'est pas tout. Le tournant des Temps modernes est l'âge de l'interprétation. Depuis le début du XV^e siècle prévaut la théorie des deux livres, celui de la Nature et celui des Saintes Écritures, le premier écrit de la main même de Dieu, le second inspiré par lui à ses patriarches et à ses prophètes ; l'un comme l'autre parlent de l'œuvre divine, témoignent de la puissance et de la sagesse de son auteur, en manifestent les desseins providentiels et les volontés. L'un prend le relais de l'autre : quand le péché eut en effet corrompu la nature de l'homme, affectant ses rapports avec l'ordre de la création, il fallut que Dieu s'exprimât par l'intermédiaire de ceux qu'il visitait de son esprit. Les aléas de la transmission du texte scripturaire devaient cependant le rendre aussi énigmatique que celui de la Nature, de sorte qu'aujourd'hui ces deux livres sont comme deux cryptogrammes que l'on confronterait pour en délivrer le sens. De là à considérer que les deux livres relèvent d'un même art de l'interprétation, il n'y a qu'un pas que franchira facilement Pascal, considérant que la Nature et l'Écriture sont des chiffres passibles des mêmes techniques exégétiques. Et si ces deux chiffres relevaient de la même clé susceptible de les ouvrir l'un sur l'autre ? Raymond de Sebond, dont Montaigne traduira la *Théologie naturelle* et écrira l'apologie, voulait que cette

clé fût l'Homme-Dieu, cherchant dans le dogme chrétien d'un Dieu qui est fait homme, cette lettre cachée dans le double cryptogramme, qu'il suffirait de mettre au jour, pour le pouvoir déchiffrer. La question de l'homme n'est-elle pas grosse de toutes les questions que peut poser l'univers et sa résolution de toutes les solutions qu'on leur peut apporter ?

Que l'homme se connaisse, il connaîtra le monde. La résurgence des lettres grecques à l'époque de la Renaissance le rappelle : l'homme est la « copule du monde », « l'universel entremetteur », la « commune mesure » permettant de rapporter toutes les réalités les unes aux autres. De tous les jugements, il est la norme. Depuis Pythagore, on sait que les proportions de son corps sont celles auxquelles doit se conformer toute construction architecturale pour être solide. Depuis Hippocrate, on connaît les correspondances qui existent entre chacun de ses organes et les planètes, chacune de ses humeurs et les climats, chacune de ses fonctions et les constellations. Il est à ce titre un microcosme parfaitement homologue au macrocosme, dont il manifeste les mystères et les secrets. Cette homologie en fait une clé pour l'interprétation de la nature : ainsi toutes les natures sont rapportées à la sienne, mesurées à la sienne, jugées par la sienne. Des bêtes on ne traitera que par lui, développant une zoologie anthropologique, des plantes que par leurs effets sur sa santé, des pierres que par la vertu qu'il leur prête. Cette alliance naturelle de l'homme et de l'ensemble des créatures en fait l'agent d'une universelle commensurabilité, « miroir » et « nœud » de l'univers. Étalon de mesure, module, moyen terme dans la proportion, l'homme est principe d'harmonisation de la polyphonie d'un monde se faisant.

Disproportion de l'homme

Est-il alors plus brutale dissonance dans cet ensemble concertant que le mot qui résume tout le discours de Pascal sur l'homme : « disproportion » ? L'expression « disproportion de l'homme », rappelons-le, sert d'intitulé au long fragment dit des « deux infinis ». On y voit mis en œuvre une lunette astronomique puis un microscope qui, modifiant en un sens puis en l'autre l'échelle de la vision, confronte des réalités qui, n'étant pas de même ordre, ne sont pas comparables. Pascal retrouve ici un paradoxe qu'il a éprouvé en mathématiques : on n'augmente pas une quantité d'un ordre donné en y ajoutant, en quelque nombre que ce soit, des quantités d'un ordre inférieur ; ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, ni les lignes aux surfaces, pas plus que les cubes aux carrés ou les carrés aux cubes. De même, la terre n'est plus qu'un point « au prix du vaste tour que le soleil décrit » et ce vaste tour lui-même, « qu'une pointe délicate à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent » (72/199)¹.

1. Les références renvoient aux *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, Livre de Poche et, pour les références en italique, à l'édition L. Lafuma, Le Seuil.

Pascal extrapolant peut dire : « Tout ce que nous voyons du monde n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature » (72/199). Confronté à l'infini de grandeur, l'homme serait réduit à néant, si « un autre prodige » ne s'offrait à lui : l'infini de petitesse, approché par le microscope, suggère la présence dans le ciron « des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes » et c'est la « mise en abîme » qui nous révèle, dans « l'enceinte de ce raccourci d'atome », une « infinité de mondes dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre... dans cette terre des animaux et enfin des cirons dans lesquels on retrouvera ce que les premiers ont donné, trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos » (*ibid.*). D'imperceptible, le corps de l'homme est devenu « un colosse, un monstre ou plutôt un tout à l'égard de la dernière petitesse où l'on ne peut arriver » (*ibid.*). A la fois rien et tout, « égaré dans ce canton détourné de la nature », logé au monde visible comme en un « petit cachot » qui lui dérobe l'univers, l'homme fait l'épreuve de sa démesure et de la disproportion entre elles des différentes approches du réel. Entre les extrêmes, il n'est plus le moyen qui permettrait aux termes de se succéder par degrés conjoints.

Monstre incompréhensible

A l'échelle jadis réglée selon des intervalles arithmétiques, géométriques ou harmoniques, succède un monde cassé, aussi dépourvu de centre que de périphérie. On voit combien destructeur est le parti pris infinitiste du philosophe : l'homme ne peut plus dire ce qu'il est, par rapport à ce qui est. Son corps, ni ses sens, ni sa raison ne sont plus commensurables à ce qui l'entoure. Inassignable dans l'espace illimité, son site n'est plus un point de vue privilégié. Est-il même en repos plutôt qu'en mouvement, il ne le saurait dire. Cette relativité emporte toute certitude et borne tout savoir. L'homme, dont on eût voulu faire la lettre-majuscule, la clé du chiffre du grand livre du monde, semble se dérober : « monstre incompréhensible », devenu énigme à lui-même, comment pourrait-il « démêler cet embrouillement » ? « Qu'est-ce que l'homme dans la nature ? se demande Pascal. Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré que de l'infini où il est englouti » (*ibid.*) Aussi disproportionnée à son objet que peuvent l'être ses sens, son intelligence se borne à « apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin » (*ibid.*). Si « toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini », bien court est le moment de leur développement que nous saurions saisir. « Toujours incertains et flottants entre l'ignorance et la connaissance... incapables de savoir tout et

d'ignorer tout absolument », nous voilà dans cette position de malconfort où nous ne saurions ni douter ni affirmer. L'homme au risque de l'infini n'est plus celui dont le doute était l'occasion de faire surgir une certitude de soi plus forte que le monde, c'est un homme en « dérive » sur un milieu si vaste que toujours son objet branle, échappe à sa prise, se dérobe et fuit d'une fuite éternelle. A se vouloir fonder sur soi, il coule et s'enfonce toujours davantage, comme si prétendre s'élever à l'infini le précipitait jusqu'aux abîmes.

Contradictions

La vie au risque de l'infini a fait de l'homme pour lui-même une énigme. Pascal s'interroge : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ? Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, amas d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers » (434/131). Pascal affectionne l'oxymore ; cette figure de style qui conjugue les contraires lui permet de montrer quelles contrariétés étonnantes se trouvent en la nature de l'homme ? Celle-ci n'en perd-elle pas tout caractère substantiel, si tant est que la substance ne saurait admettre dans le même temps d'attributs contraires ? Jugeons-en. Quant à la vérité, il oscille entre pyrrhonisme et dogmatisme, passant d'un doute qui s'emporte lui-même à une certitude qui n'en finit pas de rendre raison de ses premiers principes. Doutera-t-il s'il doute ? La guerre est ouverte en lui-même, partagé entre un sentiment jaloux de sa suffisance et une raison toujours en mal de preuves. Quant à la félicité, le débat ne pourrait-il être évité ? Il est vrai que tous les hommes désirent d'être heureux, mais c'est toujours par différents moyens qu'ils s'y emploient. Parlant du bonheur de l'homme, Pascal note : « C'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel » (425/148). D'aucuns cherchent le bonheur en dehors, d'autres en eux (465/407) ; on les croit les plus sages alors qu'ils sont « les plus vides et les plus sots ». Et si le même homme, au même âge de sa vie, était partagé entre ces attitudes contraires ? Cette « guerre intérieure » entre raison et sentiment dans la quête du vrai, entre raison et passions dans la quête du bien, laisse chacun en proie à la contradiction.

Vanité de la philosophie

Cette contrariété native a cherché sa résolution dans le choix entre les « sectes », Pascal nomme ainsi les écoles philosophiques. « Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux » (les stoïciens assurément) ; « les autres

ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes brutes » (les épicuriens), « mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres ; et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions... et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer » (413/410). Les contraires passent l'un dans l'autre : « Qui veut faire l'ange fait la bête ». Pas plus heureux le partage, du point de vue du vrai, entre dogmatistes et pyrrhoniens : « Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme » (395/406). Ici aussi l'un passe en l'autre irrésistiblement, de sorte que les positions des philosophes sont intenable. Pourtant il est une typologie des sectes qui semble fondée dans la nature de l'homme : « Les uns ont cherché la félicité dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés » (425/148). « Ces trois concupiscences ont fait trois sectes et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois » (461/145). Que la *libido dominandi* l'emporte chez le stoïcien qui s'efforce à devenir maître de lui-même, la *libido sciendi* chez l'académicien qui cherche la sérénité dans la connaissance, la *libido sentiendi* chez l'épicurien qui ne vise qu'à la jouissance, établit-il un tel partage entre les passions pour qu'elles ne puissent interférer et prévaloir à tour de rôle chez le même homme ? Il n'est d'ailleurs jusqu'au lecteur de Pascal qui hésite devant ce texte, se demandant si la passion de la curiosité ne désigne pas ici Descartes, la recherche de la volupté Montaigne. Mieux vaudrait voir en ce texte une sévère diatribe à l'endroit des écoles philosophiques qui se targuent de sagesse, quand elles ne font que faire prévaloir une passion dominante.

Misère-grandeur

Il serait plus juste de prendre son parti de l'ambiguïté humaine. Quelle meilleure leçon tirer en effet des litiges entre les philosophes, dont les uns ont pris à tâche d'élever l'homme en découvrant ses grandeurs et les autres de l'abaisser en représentant ses misères (427/400). Ils ont voulu parier pour l'une ou pour l'autre, sans s'aviser que la grandeur était dans la misère et la misère dans la grandeur. Tel est le trait proprement pascalien, qui signe l'œuvre entière : le binôme grandeur/misère ne désigne pas les deux termes d'une alternative, mais la convertibilité l'un dans l'autre de deux opposés. La grandeur se conclut de la misère et la misère de la grandeur. Il faut être grand pour se sentir misérable dans la situation où nous met la nature ; les bêtes ne se sentent pas, pour autant, misérables ; pourquoi l'homme, se sentirait-il tel, sinon parce qu'il porterait, en son état présent, le souvenir ou la marque de quelque grandeur perdue ? Inversement, pourquoi l'homme se vante-t-il, fait-il le brave, l'avantageux, cherche-t-il à en faire accroire, à s'abuser lui-même, à s'entourer de faux-semblants ? Choisisant grandeur ou misère, chaque parti philosophique se sert

des raisons de l'autre pour établir son opinion. Ainsi « les uns ont conclu la misère d'autant plus qu'ils en ont pris pour preuve la grandeur ; et les autres ont conclu la grandeur avec d'autant plus de force qu'ils l'ont conclue de la misère même » (416/122). Or si l'une se déduit de l'« autre, c'est qu'un rapport sinon de cause à effet, du moins de signifiant à signifié existe entre l'une et l'autre : ainsi les grandeurs d'établissement, de cérémonie, d'imagination n'ont-elles pas pour but de cacher et de compenser quelque misère ? Elles en sont alors le signe et même le symptôme ; toute l'analyse pascalienne de l'imagination tend à l'établir. Inversement, le sentiment de la misère, qui travaille cruellement l'existence au point de faire de celle-ci une maladie, n'est-il pas le signe d'une grandeur qui ne nous fait défaut que parce que nous la ressentons comme quelque chose d'essentiel ? Misère, c'est grandeur en creux. Il n'est qu'un être obsédé de quelque grandeur due et perdue pour se sentir aussi misérable, mais qu'y a-t-il de plus dérisoire que la comédie sociale d'un homme s'attachant par « cordes d'imagination » à un état brillant qui lui dissimule sa véritable condition ?

Le paradoxe humain

Toute l'anthropologie pascalienne est commandée par ce dilemme, Pascal préfère dire « paradoxe » pour désigner cette présence des contraires l'un dans l'autre. De fait, on en trouverait un précédent chez Montaigne chez qui la « dignité » de l'homme est à chercher non pas dans quelque fortune ou élévation sociale mais dans la conscience de son « indignité ». Est-il plus vraie noblesse que celle que nous vaut le sentiment de l'élévation promise à notre liberté, dans la méditation philosophique, le zèle religieux, l'obéissance aux lois, le sacrifice pour le bien du pays, sans qu'il soit besoin de passer par les « dignités électives », les « charges », les « ordres politiques » et « autre basse marchandise » (p. 187¹), qui ne témoignent que d'un médiocre courage ? Digne en son indignité de fait, digne dans le sentiment de son indignité, l'homme ne saurait véritablement s'honorer que de cette humanité sans exclusive, qui le met de plain-pied avec toutes les « conditions » et tous les « états ». Comment jugerions-nous de l'honneur selon le rang social en une période aussi troublée ? D'un parvenu, Montaigne écrit : « Quand nous l'aurions connu trois jours devant homme de peu, il coule insensiblement en nos opinions une image de grandeur, de suffisance et nous persuadons que croissant de train et de crédit, il est cru de mérite. Nous jugeons de lui non selon sa valeur, mais... selon la prérogative de son rang. Que la chance tourne, qu'il retombe et se remêle à la presse, chacun s'enquiert avec admiration de la cause qui l'avait guindé si haut² ». Nourri de ces textes, Pascal

1. Montaigne, *Les Essais*, éd. Pierre Villey, 3 vol., P.U.F., coll. Quadriga, Paris, 1992.

2. *Ibid.*, p. 935.