Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 25 (1978)

Heft: 1-2

Artikel: "Pensées" politiques de Pascal

Autor: Secretan, Philibert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760476

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PHILIBERT SECRETAN

«Pensées» politiques de Pascal

RAPPORTÉES À LA THÉORIE DES ORDRES

La politique n'est certainement pas, dans l'œuvre de Blaise Pascal, une préoccupation centrale. Il n'en demeure pas moins qu'une série de *Pensées* [1], notamment ramassées dans la section V selon l'édition Brunschvicg, constituent les éléments d'un corpus éthico-politique. Ce n'est pourtant pas leur place dans l'organisation, toujours discutable, des *Pensées*, qui semble apporter le meilleur éclairage de ces fragments politiques, mais bien la possibilité de les relier à l'armature de la philosophie de Pascal, à savoir la théorie des ordres. Marginale d'une certaine façon, la préoccupation politique de Pascal n'en est pas moins organiquement liée à l'onto-éthique qui s'exprime à travers la hiérarchie des ordres. De surcroît, ces notes politiques apportent de nouveaux matériaux à l'interprétation des ordres, tant du point de vue de leur contenu, que du point de vue de leur signification épistémologique. On verra, en effet, que non seulement le politique selon sa nature s'inscrit très expressément dans l'ordre des corps, mais que le jugement sur le politique procède soit de la *chair*, soit de *l'esprit*, soit du *cœur*, selon les modalités que nous aurons à établir.

Je voudrais dire d'entrée ce que cette modeste recherche doit à la pertinente étude de Hermann Geißbühler, *Recht und Macht bei Pascal* [2]. Cet auteur a le mérite de discuter des rapports entre Justice et Force sur fond de la théorie des ordres, et de lier à cette perspective les paradoxes

[1] Nous utilisons l'édition *Brunschvicg*. Toutes les citations de Pascal comportent le numéro correspondant à cette édition.

[2] Europäische Hochschulschriften, Verlag Lang, Bern / Frankfurt, 1974.

typiquement pascaliens que sont grandeur et misère, multitude et fin, extérieur et intérieur, folie et sagesse. Ces écarts relèvent de la disproportion des ordres «infiniment distants», et c'est à leur dialectique que le politique doit son propre paradoxe: celui d'une force – le pouvoir – qui sans justice est tyrannique, mais dont la justice n'a pas part à la Justice, inconnaissable à la raison corrompue.

Ces données de base une fois établies, il est parfaitement légitime de discuter de l'enjeu et de l'originalité de la pensée politique de Pascal dans la perspective d'une philosophie du Droit ou d'une philosophie de l'histoire. Comment le Droit peut-il s'opposer au Pouvoir, si la Justice reste inconnue à l'homme? Quels progrès peuvent être proposés et provoqués dans une société politique, si une vision éthique n'oriente pas une action historiquement signifiante?

Il devient même pressant de se demander quelle idéologie sous-tend le pessimisme – proche de Hobbes et de Machiavel – de Pascal, ou sa critique ouverte sur une réinvention continue des aménagements du pouvoir.

Discutant ces questions, H. Geißbühler nous semble privilégier la dialectique pascalienne de la grandeur et de la misère, dans la mesure même où il la lie à la discontinuité entre les ordres. La politique se présente dès lors comme le lieu du moindre mal, d'un ordre toujours relatif voué à une irrémédiable caducité, et pourtant continuellement réformable.

Notre perspective est un peu différente alors même que l'analyse de Geißbühler nous paraît pertinente. Nous avons jugé utile de lier *ordres* et *misère* d'une manière plus analogique, c'est-à-dire plus sensible aux reflets de l'ordre ontologique dans la nature et dans la connaissance du politique, dussions-nous y retrouver tous les éléments d'une théorie de la concupiscence.

Là où M. Geißbühler connecte pour l'essentiel la discontinuité des ordres au paradoxe anthropologique, nous sommes tentés de privilégier la correspondance entre les ordres et leurs concupiscences spécifiques qu'expose le frg. 460. Or ces concupiscences nous paraissant déterminer plus explicitement les niveaux de la relation au politique que le politique lui-même, c'est la théorie de l'opinion politique qui nous semble le plus expressément référable à une éthique politique. Dans son ordre, le politique – l'Etat – est certes lourd de n'être justifiable qu'en raison du mal radical. Mais une fois admis cette origine ténébreuse, il a droit à une estime à laquelle ne sauraient prétendre les opinions politiques marquées du signe de la concupiscence et, en tant que telles, infiniment plus maîtrisables que ne l'est l'ordre politique lui-même.

Nous allons ainsi tirer parti de la théorie des ordres pour situer le politique dans sa sphère de sens propre, à savoir l'ordre des corps ou de la force (I). En suite de quoi nous analyserons les différentes attitudes à l'égard du pouvoir et les comportements concrets qui en procèdent comme relevant de la hiérarchie des concupiscences (II). Dans une troisième partie, nous tâcherons de comprendre la désinvolture de Pascal à l'égard de la grande tradition de la philosophie politique – Platon, Aristote – comme un moment de sa relation globale à la philosophie, et comme une invite à repenser fondamentalement le projet d'une philosophie politique (III).

I

LE POLITIQUE SELON SON ORDRE

«Le propre de la puissance est de protéger» (310).

1. Le premier point à établir est celui de l'ordre auquel appartient le politique, reconnaissable dans la figure du «roi» et dans la réalité du «royaume». Tout converge pour faire entendre que le politique est une réalité «charnelle», et qu'il relève de l'ordre des corps:

> «Les charnels sont les riches, les rois» (460).
> «La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair...» (793)

Cette dernière citation implique que l'ordre des corps se subdivise en deux aspects: l'aspect physique, ou l'univers des atomes aux galaxies, et l'aspect anthropologique, et plus spécifiquement socio-politique, des «royaumes». Puissance, pouvoir, richesse: ces termes s'associent à celui de *force* et relèvent de l'extériorité, de l'action des forces vers le dehors: «La force... n'est maîtresse que des actions extérieures» (332).

Par ailleurs, lorsqu'il est dit en 793 que Jésus-Christ «n'a point régné», nous sommes placés à l'extrême opposé, et à distance «infiniment infinie» de cet ordre de la force qui s'exerce au dehors. «Sans biens et sans aucune production au dehors de science», c'est-à-dire sans richesse ni puissance politique ou savoir de science, il remplit tout l'ordre surnaturel. Les ordres auxquels il n'a pas part sont naturels, mais aussi marqués d'une finitude de laquelle est exclu Jésus-Christ «sans péché». Ainsi les grands de chair, les grands de ce monde, portent-ils dans leur ordre «de grandeur»

une détermination négative que n'épuise pas le concept de distance, que n'explicite pas celui de nature, et qui pourtant ne se confond pas avec celui de péché.

Le politique n'est pas en soi une grandeur du mal. Il est de l'ordre qui comprend l'univers physique, mais y inscrit un domaine indirectement lié aux sources du mal; c'est pour la «punition des hommes» que Dieu les a «asservis à ces folies» (338) où force, imagination et raison tissent un réseau de relations qu'il convient d'analyser de plus près.

Une précision capitale sur la nature du politique est apportée par les «*Trois discours sur la condition des grands*». Pascal y fait nettement le départ entre les grandeurs naturelles et les grandeurs d'établissement. Sont appelées «grandeurs naturelles» les corps physiques, mais également les «qualités réelles et effectives de l'âme et du corps qui rendent l'une et l'autre plus estimable, comme la science, les vertus, la santé, la force.» En revanche, les «grandeurs d'établissement» dépendent de la volonté des hommes. Le terme qui rend le plus parfaitement l'idée d'«établissement» est celui de *convention*.

L'ordre des corps se subdivise ainsi, sur fond général de la force, en un ensemble physique et humain, de caractère «naturel» et «réel», et un ensemble de phénomènes de caractère conventionnel où domine l'élément volontaire, mais où intervient d'une manière décisive le rôle de l'imagination. C'est alors celle-ci qu'il faut opposer au caractère réel des grandeurs naturelles. Le conventionnel, s'il comprend cette opposition entre le réel et l'imaginaire, n'est pourtant pas le contraire du naturel. Leur différence se manifeste en particulier lorsqu'il est dit que l'établissement «conventionnel» a droit au respect, et que le naturel – humain, bien entendu – a droit à l'estime, «alors que nous devons au contraire le mépris et l'aversion aux qualités contraires à ces grandeurs naturelles». L'établissement n'est pas méprisable; le respect qui lui est dû n'est pas contraire à la raison.

Nous aurons à reprendre ces distinctions plus loin. Soulignons pour l'instant que l'ordre politique, quoique fondamentalement conventionnel, n'est pas l'opposé ou le contraire du naturel (anthropologique). Le politique contient un moment de réalité convenant également au naturel (physique et humain), il contient un moment de raison qui le rapproche de ce qu'il y a de naturel dans la science ou dans la vertu. La différence éclate pourtant dès l'instant où la part de l'imagination, sous des formes qui restent à établir, intervient dans la formation des grandeurs de convention.

S'il paraît ainsi indéniable que le politique appartient à l'ordre des corps et à la partie conventionnelle de celui-ci, il faut admettre que la convention présente deux aspects distincts et toujours liés: un aspect de réalité appelé *force*, et un aspect de représentation, voire d'imagination, de nature contraire et pourtant indissociable de la convention. Sans représentation rien ne serait «établi». L'établissement doit dès lors être compris comme procédant de la force, mais également d'un apprivoisement de la force par une représentation qui par ailleurs est proprement le champ d'action de l'imagination. Cette représentation est ainsi simultanément formatrice des institutions qui règlent et rendent tolérable la force, et phantasme nourri du spectacle que donne nécessairement le pouvoir.

Pascal mêle si constamment ces deux aspects de la représentation: *opinion* et *imagination*, qu'ils paraissent en définitive inséparables. Et c'est bien dans ce mixte que se déclare la fragilité constitutive, la «folie» du politique. On discerne pourtant entre opinion et phantasme une différence fondamentale. L'opinion est conçue comme une participation active à l'établissement, alors que l'imagination en subit les effets, elle est toute passivité. Et c'est dans cette passivité que l'imagination phantasmatique a partie liée au mal. Elle est la faiblesse impressionnable de l'homme et sa capacité de l'irréel en laquelle l'homme fut surpris par les mirages de la Tentation. Là-dessus s'imposerait une analyse plus serrée du frgt 82.

Les figures du pouvoir seront départagées selon cette distinction: ainsi du roi qui détient la force réelle et du chambellan qui doit paraître pour s'imposer (307). Le pouvoir établi propose au respect à la fois un appareil d'Etat réel et tout l'apparât dont se revêt la puissance pour s'imposer à l'imagination, «toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur» (308).

Cette théorie de la représentation active ou passive ne relève pas d'une analyse du jugement sur le politique. Il s'agit d'éléments constitutifs de la nature du politique en son objectivité conventionnelle. Une analogie proche serait ici celle du rêve où la force du désir se présente en des figures, des symboles acceptables pour la conscience, et qui en même temps frappent l'imagination du rêveur. En politique, c'est l'opinion qui rend acceptable, civile, la réalité de la force, mais c'est en elle l'imagination que terrifient les images sous lesquelles se présente la force. Et de même que c'est le désir qui prend la parole dans le rêve, c'est la force qui parle dans le symbole du pouvoir.

Cette distinction entre le réel et l'imaginaire se retrouve dans les Pensées 306–8 où s'élabore la distinction entre nécessité constante et nécessité variable. Dans le politique, le moment de la nécessité est dans l'institution «réelle et nécessaire à cause que la force règle tout», alors que le moment de la variation est dans la «fantaisie qui fait que tel ou tel» soit au pouvoir. Pascal distingue donc nettement la nécessité de l'institution du pouvoir et les aléas de l'accession au pouvoir: «cela n'est pas constant, cela est sujet à varier, etc.» (306). La convention politique comprend ainsi un aspect de nécessité qui lui assure sa durée historique: des duchés et des royautés, «il y en a partout et toujours» (306), et un aspect plus proprement arbitraire qui ne doit sa durée qu'à l'habitude et à la coutume. Ainsi lorsqu'il est convenu que le fils premier-né du roi lui succède. Cette coutume fait la part belle au hasard. Mais: «Les choses du monde les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables à cause du dérèglement des hommes. Qu'y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un Etat, le premier fils d'une reine? On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison» (320). La puissance de la coutume est à la fois de domestiquer la force et de rendre raisonnable ce qui l'est le moins; de lier la constante et la variable dans la continuité de la coutume, qui est la substance même de la temporalité historique, où se mêlent la durée et la caducité: «L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire, celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde mais la force en est le tyran» (311).

Ce propos à la fois introduit un élément nouveau, celui de la tyrannie, et paraît contradictoire à 307 où il est dit que le roi, qui a la force n'a que faire de l'imagination, rejetée du côté des porteurs de robes: chancellier, juge, médecin, qui cherchent à impressionner. Ces apparentes contradictions se lèvent dès l'instant où l'on accepte la distinction entre l'opinion, qui est «reine» dans la mesure où elle atténue et adorne la rudesse tyrannique du pouvoir, et l'imagination qui se laisse prendre à l'apparence et à l'apparât des robes. Sans l'opinion la force est tyrannique, mais sans la réalité de la force, l'opinion n'est qu'imagination terrifiée. L'opinion rend «doux et volontaire» ce qui en soi est dur et nécessaire, d'un mot tyrannique.

Je voudrais entendre que Pascal juge la force à la fois nécessaire et insupportable non seulement parce qu'elle subsiste dans la domination de l'homme sur l'homme, mais parce que tous les hommes portent en eux l'appétit de dominer. C'est dans la mesure où «tous les hommes

voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques uns le pouvant», qu'ils ont à convenir de règles relatives à l'accession au pouvoir. Mais pour cette même raison, ils cherchent à compenser leurs frustrations en imitant le pouvoir réel et en s'imposant à l'imagination des hommes par l'artifice des apparences. C'est pourquoi: «Le chancellier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux; et non le roi: il a la force, il n'a que faire de l'imagination...» (307)

L'imagination investie dans la coutume sous forme d'opinion est justifiée parce qu'elle rend raisonnable le respect d'établissement; sans elle, chacun opposerait à chacun sa volonté de domination – homo homini lupus. Co-auteur de l'établissement, l'opinion se fait à la fois complice de la force et en constitue le contrepoids et le tempérament indispensable. Mais cette disposition du peuple à accepter la force du pouvoir, à lui confier la durée de l'établissement, n'a pas à être détournée par ceux qui, par manque de force réelle, recherchent les effets de prestige.

L'essentiel de cette doctrine est en 304: aux «cordes de nécessité» sont opposées les «cordes d'imagination». Les premières vont au pouvoir en tant que tel, nécessaire en vue de l'ordre et de la paix civils. Les autres attachent le respect à tel ou tel en particulier, ou à ce qui n'est plus une fonction, mais une forme de la socialité politique non nécessaire, empreint du souci d'imiter le pouvoir et d'imposer des comportements que sans trop d'artifice on pourrait appeler des comportements de classe: «Jusque-là le pouvoir (du roi) force le fait: ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc.» (304). N'est-ce pas cela que retient l'acception moderne, anglo-américaine, de l'«establishment»?

On peut ainsi dire en bref que la force fait le fond du politique, mais que sans l'accord et le concours de l'opinion, il n'est guère possible de parler d'établissement. Ou pour le moins, l'établissement n'est pas réductible à la force.

Par ailleurs, l'opinion relève de l'imagination, mais elle en est le côté raisonnable, susceptible de se lier au réel. Seule l'imagination passive, impressionnable, plie devant la force; non parce que la force est nécessaire, mais parce que l'imagination se laisse terrifier. Ou plus simplement: le couple tyrannie-terreur est le fond caché et irrationnel du politique, que recouvre et rend acceptable l'état d'établissement.

Ces éléments se retrouvent dans la «généalogie du pouvoir» qu'esquisse le frgt 304: «Figurons-nous donc que nous les (i. e. les peuples) voyons commençant à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jus-

qu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît; les uns la remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance. Et c'est là que l'imagination commence à jouer son rôle...» (304)

Ce bref rappel des données fondamentales du politique est nécessaire, car il ramasse les éléments de compréhension sans lesquels restent relativement obscures les considérations de Pascal sur les rapports entre force et justice, et partant toute la théorie pascalienne de la légitimité.

2. Le fond de la doctrine pascalienne sur Force et Justice est donné au frgt 289: «Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite parce qu'il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.»

La problématique mise ainsi en jeu est d'abord celle de l'obéissance civile. «Suivre» signifie obéir, se soumettre, et comporte la valeur du latin ob-*sequere*. Par ailleurs, l'accent porte sur le couple *nécessaire* et *juste*. On a vu que la force est liée à la nécessité – à une nécessité en soi tyrannique – et que le frgt 304 laisse place à l'interprétation d'un Pascal proche de Hobbes. S'il est *nécessaire* de suivre ce qui est fort, il n'est *juste* que de suivre ce qui est juste. Est-ce dire que nécessaire et juste s'opposent? Non, puisqu'ils s'accordent dans une soumission qui va simultanément à la justice et à la force. Ou encore, c'est dans la soumission que se conjoignent les apparents contraires: nécessité et justice. Or, nous avons vu que cette conciliation est déjà présente dans l'opinion, grâce à laquelle la force nécessaire n'est plus tyrannique seulement; l'opinion, en effet, introduit un élément de justice que le texte 294 appelle l'équité: «La coutume fait toute l'équité par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité.» L'opinion, pourtant, est faible. Certes, elle civilise la force, mais n'apporte par elle-même aucune certitude. Si elle introduit un élément d'équité, elle est incapable de déterminer ce qui est juste: «La justice est sujet à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute» (298).

Une fois de plus s'ouvre l'écart entre la force, réelle, nécessaire, connaissable, et l'opinion ordonnée à ce qui est juste, mais, en tant qu'opi-

nion, incapable de la connaître avec certitude. La force devra arbitrer entre les diverses opinions, et ainsi «faire que ce qui est fort soit juste» (298). Arbitrage à la fois arbitraire et nécessaire. S'il pouvait en être autrement, «l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands» (293).

Ces considérations portant sur le principe de la relation entre justice et force et sur le caractère mixte de l'opinion, trouvent leur accent plus proprement politique au frgt 294: «Sur quoi (le fort, le roi) fondra-t-il l'économie du monde qu'il veut gouverner? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier? Quelle confusion! Sera-ce sur la justice? il l'ignore.» Ce passage reporte sur le roi le paradoxe posé au niveau des principes: A l'anarchie ou à la «guerre civile», considérée comme «le plus grand des maux» (320), ne peut être opposée que la force. Mais la force, pour n'être point tyrannique, doit recevoir l'aval d'une opinion constituante et consentante, guère plus certaine que les opinions subversives. Ou l'anarchie et la confusion, ou la justice. Mais dès lors que la justice est ignorée, et que les interprétations de ce qui est juste sont elles-mêmes sources de troubles, il ne reste à la force que d'être une bonne police acceptée par l'opinion commune. L'opinion, on le voit, fait la faiblesse d'une justice qui ne peut être connue. De ce fait, son consentement à la force ne la légitime que dans une fin limitée: la paix intérieure et la sécurité des citoyens.

On perçoit ainsi le statut complexe de l'opinion faite à la fois d'ignorance et de bon sens. Elle supplée à l'ignorance de la «raison corrompue» et sans elle la force ne serait que tyrannique. Et si cette suppléance ne saurait jamais s'arroger la prétention de rétablir le politique dans la lumière du droit naturel, elle est en droit de s'en référer à un droit fondamental des sujets d'un Etat: à savoir de vivre dans la sécurité et la paix à laquelle l'Etat est commis. Pascal ne nie pas qu'il y ait des lois naturelles: «Il y a certes des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu» (294). Si elle désolidarise justice et paix, cette dernière assertion radicalise surtout l'ignorance à laquelle supplée l'opinion, mais en laquelle sont les racines de sa propre faiblesse. Et c'est cette ignorance qui rend «plaisante» cette «justice qu'une rivière borne» (294).

L'alliance entre force et justice vient à relever de l'art du possible; elle rend relative la justice «politique» et la soumet à la pesanteur de la coutume. Droit régional, droit coutumier: la justice n'atteint pas à l'universel parce que la raison, en tant que capacité de l'universel, est corrompue.

Dans l'accord force-justice, le droit lui-même relève de l'artifice de l'établissement. Tout relatif qu'il soit, il exige d'être respecté, et ce respect est raisonnable. Mais, en définitive, ce respect va à la loi en tant que loi, et parce qu'elle a force de loi: «Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes; qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non à l'essence de la loi: elle est toute ramassée en soi; elle est loi, et rien davantage» (294).

En résumé, on dira que Pascal discerne dans l'ordre politique les conditions dans lesquelles la force, qui en constitue le fond, accède à l'état d'établissement raisonnable, c'est-à-dire ni tyrannique ni livré aux tendances anarchiques de l'individualisme ou de la subversion. Cet équilibre, où l'opinion joue un rôle déterminant, comprend un aspect de justice qui certes relève de la relativité des opinions, mais qui déjà permet que soit définie l'injustice. Est injuste l'opinion qui détruit le fragile accord de la force et de la justice. Autrement dit, c'est à l'intérieur du champ de l'opinion que se déclare l'opposition entre l'opinion juste et l'opinion injuste:

Injustice – «Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes...» (326). Ou encore: «L'art de fronder, bouleverser les Etats, est d'ébranler les coutumes établies en sondant jusque dans leur source pour marquer leur défaut d'autorité et de justice» (294).

L'injustice se définit ainsi par rapport à la fin de l'Etat, qui est la paix civile. Est injuste ce qui va à l'encontre de la fin limitée, mais seule raisonnable, de l'Etat.

Ce «jeu sûr pour tout perdre» (294) permet de préciser ce qu'est la justice dans les limites de l'ordre des corps et de la force auquel se rattache le politique. Mais déjà il nous introduit au second thème de cette étude. L'injustice dont il est ici question, contient un élément de *jugement sur* le politique; on verra qu'il n'a plus part, en tant que jugement, à l'ordre des corps. L'injuste soupçon des frondeurs introduit aux détours les plus néfastes de la raison; et plus avant, la destruction de «l'opinion qui détruit celle du peuple» (328) ouvre sur une dialectique du pour et du contre que nous aurons à poursuivre jusqu'à son ultime renversement.

II

LE POLITIQUE JUGÉ

«J'aurai aussi mes idées
de derrière la tête» (310).

Le politique s'inscrit indubitablement dans l'ordre des corps. Sa finalité est encore de cet ordre, la paix civile étant essentiellement un équilibre des forces et des opinions. Le politique y trouve à la fois ses limites et sa fragile grandeur. L'homme y est tenu dans l'étroit espace du bon sens, de l'opinion et de la coutume. Comme le roi est charnel, le sujet l'est. Son intérêt immédiat, charnel, est de se soumettre aux lois et aux mœurs que consacre une «justice établie».

Or l'homme, charnel parce que pris dans la société politique, peut ou s'y complaire, ou prendre distance et considérer le pouvoir d'ailleurs. Mais cet «ailleurs» n'est définissable que par référence aux ordres, c'est-à-dire par rapport à la systématique générale de Pascal. D'un mot, la relation au politique sera elle-même «charnelle», «spirituelle» – c'est-à-dire rationnelle – ou «cordiale».

Les développements auxquels nous entraîne cette nouvelle perspective, obligent à revenir brièvement sur la théorie des ordres, et à apporter au texte 793 les compléments décisifs que nous recueillons en 460:

«Il y a trois ordres de choses: la chair, l'esprit, la volonté... Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence; dans les spirituelles la curiosité proprement; dans la sagesse l'orgueil proprement.»

Ce propos reprend visiblement la théorie des ordres, mais en spécifie les aspects négatifs. A l'ordre des «grandeurs» répond ici l'ordre des concupiscences. Mais encore, le frgt 460 introduit un ordre, la volonté – «Il y a trois ordres de choses: la chair, l'esprit, la volonté» – absolument inassimilable à l'ordre du cœur. Si, en effet, cet ordre de la volonté, dans le contexte duquel apparaît le terme étrange de «sagesse», a une concupiscence propre, Jésus-Christ, qui remplit l'ordre du cœur, est *sans péché*. D'autre part, si l'orgueil est la concupiscence propre de la sagesse, celle-ci ne peut être assimilée à la Sagesse dont il est question en 793: «Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, qui voient la sagesse.»

En revanche, lorsqu'il est dit que «La grandeur de la sagesse, *qui n'est nulle sinon de Dieu*, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit»,

le membre de phrase que nous soulignons nous donne une indication précieuse. Est nulle la sagesse *volontaire* que l'homme tire de son propre fond; la prétention qui s'y signale est proprement celle de l'orgueil de croire que l'homme peut atteindre par ses propres forces au bonheur. Et lorsque nous lisons que «les trois concupiscences ont fait trois sectes», et que «les philosophes n'ont fait autre chose que de suivre une de ces concupiscences» (461), un nouveau chemin d'interprétation nous est ouvert. La volonté, la sagesse, à laquelle s'attache le péché d'orgueil, est celle des stoïques «perdus dans la présomption de ce qu'on peut»; qui se rapportent à leur propre force de volonté et cherchent en eux-mêmes le repos (465).

L'orgueil de la volonté apparaît ainsi comme le premier élément de la chaîne des concupiscences. Le second est la curiosité de la raison, et le troisième l'ensemble de concupiscences que caractérise le terme global de «divertissement». Les sectes philosophiques correspondantes sont, outre le *stoïcisme*, le *rationalisme* soit de tendance sceptique, soit de tendance dogmatique, et *l'épicurisme*, dont la sagesse se résume ainsi: «Sortez en dehors: recherchez le bonheur en vous divertissant» (465).

Ce rappel est indispensable si l'on veut correctement saisir ce dont il est question dans les attitudes à l'égard du politique. On va voir qu'elles relèvent très évidemment de ces formes de concupiscence, une seule pouvant être appelée proprement *sage* et conforme aux exigences de l'ordre du cœur. Précisons encore que ces attitudes sont des pratiques qui correspondent à des jugements sur le politique – et plus précisément sur le politique en tant que fragile accord de la force et de la justice. L'analyse que nous proposons est donc inséparable de celle que nous a imposée la question de la nature du politique et de sa finalité: la paix intérieure et la sécurité des citoyens. Or, si la paix et la sécurité ne sont possibles que dans la reconnaissance de la légitimité du pouvoir établi, et si cette reconnaissance scelle l'accord de la force et de la justice, tout jugement susceptible d'atteindre le politique au cœur porte nécessairement sur cette jonction force-justice et sur l'opinion en laquelle elle s'est réalisée.

Une première possibilité est qu'il n'y ait pratiquement pas d'écart entre l'opinion qui scelle l'accord force-justice, et le jugement porté sur lui. On parlera alors d'une acceptation *naïve* de l'ordre établi; elle correspond à un jugement qui relèverait de l'ordre des corps; ici l'ordre du politique et l'ordre du jugement sur le politique coïncident. Mais cet accord force-justice peut susciter une acceptation *feinte* ou une accepta-

tion *lucide*. Par ailleurs, il peut être soupçonné, critiqué, dénoncé comme une mystification.

Je propose d'examiner dans l'ordre ces différentes attitudes, suivant en cela l'enseignement que nous avons tiré des textes 793 et 460, et de mettre en jeu le texte 337 qui prend ici une place centrale. (Nous soulignons les termes qui nous serviront de points de repère.)

«Gradation. Le *peuple* honore les personnes de grande naissance. Les *demi-habiles* les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de personne, mais de hasard. Les *habiles* les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les *dévots* qui ont plus de zèle que de science les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les *chrétiens parfaits* les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière.»

Ce texte est visiblement proche des considérations des *Trois discours sur la condition des grands*. Nous jugeons légitime d'en reprendre ici la structure pour l'appliquer au problème de l'établissement, perçu non plus du point de vue des personnes, mais du point de vue de l'institution politique. Nous sommes conscients d'opérer un certain transfert; admettons que nous l'utilisons comme une grille de lecture permettant de systématiser des considérations plus ou moins dispersées dans les *Pensées*.

La première attitude que nous relevons est celle du peuple. De même qu'il «honore les personnes de grande naissance», il croit que la justice est dans la force. Or, écrit Pascal, cette croyance est naïve et vaine: «... le peuple est vain quoique ses opinions soient saines» (328). Vanité de la croyance en l'identité de la force et de la justice, mais santé de l'attachement du peuple aux institutions établies par la coutume. Le peuple a raison d'être soumis, mais il l'est pour des raisons insoutenables: Mettant la vérité où elle n'est pas, «ses opinions sont toujours très fausses et très mal saines» (328).

«Il serait donc bon qu'on obéît aux lois et aux coutumes, parce qu'elles sont lois; qu'il (i. e. l'homme) sût qu'il n'y en a aucune vraie et juste à introduire, que nous n'y connaissons rien, et qu'ainsi il faut seulement suivre les reçues: par ce moyen il ne les quitterait jamais. Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine; et ainsi comme il croit que la vérité peut se trouver, et qu'elle est dans les lois et coutumes, il les croit et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité)» (325).

Parler de naïveté, c'est accepter d'osciller continuellement entre l'affirmation de la folie et de la santé, de la vanité et de la raison. «Ainsi la puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie des peuples, et bien plus sur la folie» (330).

Vanité et santé est par ailleurs une association qui caractérise l'épicurisme tel que le caractérise le divertissement: «Le peuple a les opinions très saines: par exemple:

1. D'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la poésie ...;

2. D'avoir distingué les hommes par le dehors, comme par la noblesse ou le bien...» (324). Si les termes *divertissement* et *par le dehors* renvoient à la figure de l'épicurien, et donc à la concupiscence de la chair, l'opposition chasse/poésie illustre la solidité du bon sens populaire. Ce bon sens est pourtant naïf, et «les demi-savants s'en moquent», et «triomphent» à montrer là dessus la folie du monde» (324).

L'opposition peuple/demi-savants recoupe très exactement l'opposition peuple/demi-habiles de 337. Et si la naïveté politique du peuple consiste à croire que la justice est dans la force, c'est précisément cette croyance que vont détruire les demi-habiles.

Le frgt 312 nous servira de transition entre cette naïveté charnelle du peuple – à la fois sain et fou – et le soupçon critique, nécessairement injuste, des premiers représentants de l'ordre de l'esprit, i. e. de la raison: «La justice est ce qui est établi; et ainsi toutes nos lois établies sont nécessairement *tenues pour justes sans être examinées*, puisqu'elles sont établies.»

L'esprit d'examen, l'esprit critique ne va apparaître qu'avec la curiosité des demi-habiles. «Habile» signifie à la fois critique, soupçonneux et raisonneur. Mais alors que la vraie habileté consiste à feindre le respect là où en fait il n'y a plus adhésion, le demi-habile ne sait pas feindre. S'il participe déjà de la curiosité de l'esprit fort, il a encore la naïveté de déclarer ses sentiments. Son mépris de l'établissement est visible, celui de l'habile est caché.

Le demi-habile est dangereux, car en détruisant la naïveté du peuple on le porte à se révolter. Or la justice étant dans la prévention de toute sédition (325), le demi-habile est lui-même injuste. On rejoint la définition de l'injustice donnée en 326.

Le danger est de troubler une naïveté indispensable à la paix. Cette doctrine peut paraître insupportable. A en préciser le sens, on s'aperçoit toutefois que c'est la finalité pauvre de l'Etat et l'étroitesse de l'opinion qui déterminent ici le juste et l'injuste; de plus, ce n'est pas, dans l'igno-

rance populaire, la naïveté qu'il faut saluer comme un facteur de stabilité et de paix, mais le bon sens, ou ce qui dans cette ignorance est le naturel.

On verra que cette ignorance devra être à la fois conservée et dépassée. Conservée dans l'ignorance *savante*, mais dépassée comme ignorance *naïve*: «Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis; mais c'est une ignorance savante qui se connaît» (327).

La naïveté du peuple est donc une ignorance qui s'ignore. Le peuple croit savoir; il croit que «la vérité se peut trouver» comme il était dit en 325.

Cette croyance est détruite par les demi-habiles; et si l'effet politique est désastreux, il n'y a pas non plus gain de vérité. Car si demi-habiles et habiles procèdent de l'ordre de l'esprit, ils ne participent que de sa concupiscence, la curiosité. Ils «troublent le monde et jugent mal de tout» (327).

C'est à propos des habiles que Pascal en vient à utiliser l'expression de «pensée de derrière la tête». Cette arrière-pensée est celle où se cache leur mépris de l'établissement, alors même qu'ils font semblant de l'honorer. Alors que le respect du peuple est naïf, celui des habiles est hypocrite. C'est celui du grand aristocrate sceptique qui se sert du système, alors même qu'il le dénigre.

Si l'ordre de l'esprit est ainsi représenté par les demi-habiles, frondeurs jouant une loi abstraite contre les coutumes établies (294), et les habiles sceptiques et hypocrites, l'ordre du cœur est celui des dévots et des chrétiens parfaits. Et de même que les demi-habiles inclinent encore à la naïveté du peuple, les dévots sont encore proches du scepticisme des habiles. Leur zèle à mépriser l'établissement les fait honorer par les habiles, mais ce zèle n'est pas la «science» dont il est question en 327: le savoir de l'ignorance qui seul s'accorde à la perfection chrétienne. Certes, le mépris des dévots ne procède plus de la raison, mais «d'une nouvelle lumière que la piété leur donne»; mais le chrétien parfait ne saurait partager ce mépris. La «perfection» dont il est ici question est une sagesse qui inspire au chrétien le respect d'établissement. Il sait que le mépris est de raison, mais que la raison ne peut rien; et il sait que ce zèle manque d'humilité. La prétention du chrétien à raisonner s'éteint dans le savoir de son ignorance; son ignorance, il la partage avec le peuple, mais son savoir lui fait dire: «J'aurai aussi mes idées de derrière la tête» (310). Il se «rencontre en cette même ignorance d'où il était parti».

Certes, les raisons de son respect – de son conformisme, si l'on veut – ne sont plus les mêmes que celui du peuple: «Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins; non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies» (338).

Le peuple a la santé de la chair en son ignorance *naturelle*; le chrétien a la santé du cœur en son ignorance par *grâce*. Et c'est au moment où nature et grâce paraissent aux extrêmes, que se rejoignent dans un commun respect d'établissement, la chair et le cœur – la soumission et l'obéissance.

III

SENS ET NON-SENS DE LA PHILOSOPHIE

> ... pour régler un hôpital
> de fous... (311).

Situer l'apport de Pascal à la philosophie politique n'est pas chose aisée. Nous avons déjà souligné le caractère marginal de la préoccupation politique de Pascal, et l'analyse à laquelle nous avons procédé, aussi incomplète soit-elle, montre qu'elle ne s'inscrit ni dans la perspective d'une philosophie du droit, ni d'une philosophie de l'histoire. Certes il y est question du droit et du fondement de la légitimité du pouvoir. Mais après avoir contesté la tradition du droit naturel, Pascal n'a pas véritablement fondé une nouvelle théorie du droit. Quant à la perspective historique, elle me paraît pratiquement absente; le sens de la temporalité – précarité et durée – des institutions ne suffit à fonder une philosophie de l'histoire.

Pascal s'engage sur un terrain qui paraît grevé d'un irréductible irrationnel: l'irrationnel constant de la force, et l'irrationnel «raisonnable», mais peu durable, des modes d'établissement. Au milieu de cette déraison, l'ambition la plus raisonnable est de contenir dans un ordre relativement stable parce que viable, les forces qui s'y meuvent et les relations qui s'y nouent.

Rien n'éclaire mieux la propre intuition de Pascal philosophant sur le politique, que sa façon étrange de se constituer en Platon et Aristote des ancêtres imitables: «... quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant... S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les

fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entraient dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se pouvait» (331).

Ce discours ne serait qu'étrangeté ou provocation si l'on n'y découvrait, sur le mode de l'ironie, l'intuition même sur laquelle fonder une théorie politique qui prenne au sérieux la relation du pouvoir et de l'irrationnel.

Pour que le philosophe atteigne l'homme en sa condition politique la plus intime et la plus obscure, il faut qu'il s'adresse à lui dans cette part de lui-même où il s'identifie au pouvoir: dans l'imagination qui porte chacun à se faire roi.

Tel est le principe dans lequel sont entrés Platon et Aristote pour tenter de le raisonner. Le philosophe doit atteindre, pour faire œuvre salutaire, cette puissance en nous qui nous fait croire à notre puissance. Mais comment régler cette «folie», modérer cette imagination, sinon en montrant comment elle s'est réglée et modéré dans l'Etat? C'est dans le miroir de l'établissement que l'homme peut voir comment et en quoi sa folie en est un «fondement admirablement sûr» (330). Et si Pascal peut dire que «la faiblesse de l'homme est la cause de tant de beautés qu'on établit, comme de bien savoir jouer du luth» (329), c'est que l'établissement, avec toute sa part d'habitude et d'habitus, est la part de la raison la plus conforme à la faiblesse de l'imagination. Raison à la mesure de l'imagination, et encore marquée par elle: «Qui dispense la réputation? Qui donne le respect et la vénération aux personnages, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante?» (82) Or, si telle est l'œuvre de l'imagination, c'est déjà une imagination assagie qu'on nous montre, une imagination entrée en établissement.

Parlant de miroir, nous laissons entendre que la folie ne se laisse pas régler, modérer directement. Le philosophe n'a pas le pouvoir de maîtriser les esprits. Il ne peut que montrer le paradigme – ici le paradigme politique – de cette maîtrise. Autrement dit, l'école philosophique n'est pas celle que parcourt l'homme pour accéder de l'extrême de l'ignorance naturelle à la docte ignorance. Ce chemin ne s'enseigne pas; il est le fait des «grandes âmes». Ni non plus celle qui transforme le monde: «Le peuple et les habiles composent le train du monde» (327), et non les philosophes.

Mais ainsi privés de moyens d'intervenir dans les «affaires», et arrachés à l'illusion d'établir les principes d'une vérité et d'une justice inconnaissables – «La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles

que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement» (82) –, d'où les philosophes tiennent-ils ce pouvoir d'«entrer dans le principe» des hommes pour modérer leur folie? De percevoir la racine d'une ambition, qui elle-même se nourrit au spectacle de la puissance? De surprendre ce lien qui lie l'homme au monde de la puissance et de ramener à sa réalité la part de rêve qui en est issue? Poser cette question, c'est s'interroger sur Pascal philosophe et sur la valeur de sa philosophie comme révélant le mouvement général de sa pensée.

Pascal va de l'imaginaire au réel, car c'est là le mouvement philosophique le plus cohérent à sa vie spirituelle. Ainsi la théorie des deux infinis, qui prend racine dans une méditation sur le pouvoir de la raison et sur les propriétés communes à toutes choses, «la principale comprenant les deux infinis qui se rencontrent dans toutes: l'une de grandeur, l'autre de petitesse» [3], ne sera-t-elle jamais complète si on ne lui rattache pas le frgt 84: «L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation phantastique; et par une insolence téméraire, elle amoindrit jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu.»

Vrais et faux infinis; infinis imaginaires ou infinis réels: tel nous paraît l'enjeu de la philosophie de Pascal. *Retrouver le sens du réel*: si telle est la condition d'un retour à la mesure du vrai infini, on est en droit de parler d'une «thérapie de l'imagination». Elle peut se faire par les voies de la science, la première à nous ouvrir aux deux infinis des choses. Elle peut procéder par renvoi à l'établissement politique, où l'imagination se trouve impliquée dans la responsabilité d'un difficile équilibre entre une tyrannie où l'on voit l'imaginaire se plier «au désir de domination universelle», et une anarchie où chacun se fait roi selon sa phantaisie. Le juste milieu est dans la *coutume*, où l'imagination se domestique en opinions naturellement limitées par la force réelle et pourtant actives dans l'humanisation de la force.

Retrouver le sens du réel, c'est donc aussi retrouver le sens des limites: limites réciproques de la force et de l'opinion, mais limites, surtout, qui font discontinus les ordres. Toute tyrannie, aussi celle de l'imagination, est une illégitime emprise d'un ordre sur un autre, ou l'insensée croyance qu'un ordre puisse être le tout.

Entre le rien et le tout, le réel s'impose comme une hiérarchie d'ordres. Mais que l'homme ait part à tous fait aussi leur continuité. Le rapport entre l'homme et le réel – et c'est une leçon majeure que nous

[3] De l'esprit géométrique.

avons à tirer de notre lecture de la «politique» de Pascal – est un rapport d'adéquation constamment critique de la pensée, juge du réel, à elle-même; c'est en jugeant du réel que la pensée découvre en elle sa propre discontinuité d'ordre dans la continuité de son être.

Sur fond de cette doctrine se dégagent deux enseignements. L'un est d'humilité, car le politique ne laisse guère d'illusion sur lui-même. L'autre est d'obéissance – et proprement analogique. La coutume raisonnable en laquelle se maîtrise l'imagination pliée au réel et à laquelle va le respect du peuple, est aussi de quelque manière, une condition de la foi:

«La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit pas autre chose... etc. Qui doute donc que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement croie cela et rien que cela?» (89)

Disproportion certes, entre la coutume du corps, la coutume de l'esprit et la coutume du cœur. Mais continuité aussi, qui brise la tyrannie de la force, les vertiges de la raison et les phantasmes du zèle où l'imagination fait monter ses mirages.