

christian lazzeri

**LES SIGNES DU POUVOIR :
ESSAI SUR LA POLITIQUE DE PASCAL**

La théorie politique de Pascal se donne comme toute la théorie politique classique un double objectif. Le premier consiste à penser les conditions de l'existence du corps politique du point de vue de sa genèse. Celle-ci apparaît comme une reconstruction purement analytique à partir des principes qui articulent l'une sur l'autre une anthropologie et une doctrine juridique qui prescrit le mode selon lequel il doit être produit (c'est le cas des jus naturalistes et des philosophes comme Hobbes et Locke) ou une théorie des rapports de forces (ce qui est le cas de Spinoza et comme on le verra de Pascal). Le second objectif cherche à déterminer les conditions de la reproduction du corps politique. Pour que celui-ci existe au-delà de son moment de constitution, il est nécessaire de mettre en place les lois fondamentales ou les mécanismes institutionnels relatifs à sa propre structure et il faut que ceux-ci soient constamment acceptés. Dans le cadre de la théorie juridique la reproduction du corps politique se trouve inscrite dans les normes juridiques de sa constitution et les décisions initiales qu'elles garantissent. Lorsqu'il se constitue par coercition, sa reproduction ne sera possible que s'il existe un consentement pour en reconnaître la légitimité et l'organisation interne, qui peut elle-même contribuer à le produire (ce qui est encore le cas pour Spinoza et Pascal).

L'originalité de la position de Pascal au regard de la politique juridique des philosophes du droit naturel réside dans les « déplacements » qu'il fait subir à leur problématique. Essayons de préciser.

L'anthropologie « politique » des philosophes classiques (Spinoza compris) cherche :

1) à construire une théorie des passions destinée à rendre compte des comportements conflictuels qui prévalent entre les individus considérés dans leur « condition naturelle ». Ces rapports conflictuels sont à eux-mêmes la cause de leur propre dépassement vers la constitution d'un corps politique capable de garantir la sécurité individuelle et la propriété (même si comme chez Hobbes c'est le souverain qui distribue les biens et en conserve le titre).

2) Mais à ce processus immanent à la sphère des conduites passionnelles se superpose un système de relations normatives destiné à régler les rapports inter-humains en organisant les différentes classes d'actes en droits ou devoirs à partir de normes fondatrices (lois naturelles ou droit naturel objectif) rationnellement construites ou découvertes et tenues pour valides (seul Spinoza les réduira à des lois physiques déterminant les comportements sans dimension normative). Il appartiendra bien évidemment à l'anthropologie de montrer que les individus disposent de capacités rationnelles de construire (Hobbes) ou de comprendre ces normes si elles leur sont extérieurement données (Locke et Pufendorf) et qu'ils peuvent y soumettre leur conduite.

Le problème en substance est que tout se passe comme si les individus étaient suffisamment rationnels pour comprendre qu'ils ne seront pas toujours suffisamment rationnels pour se soumettre constamment aux prescriptions des normes qu'ils ont produites ou découvertes.

Ils décident donc rationnellement de doubler l'obligation de ces normes par l'efficace d'un pouvoir qui les contraigne à s'y soumettre et les fasse ainsi respecter. Tel est le principe le plus général de la constitution du corps politique et dans le cadre d'une problématique de type juridique, l'accord explicite ou supposé tacite de tous les individus s'exprime sous la forme d'un pacte par lequel chacun transfère ses droits à la puissance collective ainsi constituée. Les individus se sont donc obligés par avance à ne pas refuser à ce pouvoir les moyens de recourir à la coercition si, à tel ou tel moment, ils refusent d'obéir. Bien évidemment cette autorisation retentit de manière distributive sur les conditions initiales du transfert de pouvoir en assurant rétroactivement son efficace. Du même coup, les normes qui réglaient les relations inter-individuelles deviennent effectives.

Tels sont, schématiquement, les deux versants de la pensée politique classique. Or Pascal se démarque du premier et du second : il déplace les prémisses du premier en refusant l'existence d'une anthropologie laïque quoiqu'il parvienne à rendre compte des comportements analysés par les philosophes classiques : d'où une première partie consacrée aux fondements de l'anthropologie de Pascal et à ses conséquences (cf. A et B). On montrera en particulier que comme Hobbes, Pascal a réfléchi sur les processus de communication qu'il interprète comme un échange de signes linguistiques ou comportementaux liés à une exigence de reconnaissance qui débouche sur un désir de domination (cf. B)¹. D'autre part, il rompt délibérément avec le second versant en refusant la capacité de produire ou de comprendre rationnellement les normes capables de régler les rapports inter-humains : d'où une seconde partie consacrée à l'exposé de la critique pascalienne du droit naturel, ce qui a pour conséquence une genèse

factuelle des rapports de domination qui constituent le corps politique. Pascal se rapproche ainsi de Machiavel et de Spinoza.

Mais une fois l'Etat constitué il faut assurer sa reproduction qui n'a pas plus de fondement juridique que sa production : d'où une analyse de la genèse des mécanismes de consentement capables de légitimer le pouvoir établi qu'expose la troisième partie. C'est dans ce cadre que Pascal s'intéresse au rôle de l'opinion collective dans la genèse des signes de la justice des lois (A) au mode de fonctionnement des signes du pouvoir qui visent à exhiber sa puissance et sa légitimité (B, C) et au paradoxe de la communication sociale (D).

L'examen du problème de la légitimation du pouvoir pour le « chrétien parfait » (E) permet en dernier lieu de s'interroger sur la possibilité de la « publicisation » de la politique de Pascal².

I. L'anthropologie de Pascal

D'un point de vue anthropologique, il est certain qu'au-delà de leurs différences les philosophes dont on a fait état conçoivent en commun la possibilité d'une anthropologie dont les fondements et les concepts ne prennent pas directement (ou pas du tout) appui sur la théologie. Or c'est très précisément cela que Pascal conteste et au moment où cette anthropologie laïque émerge à partir de la conjonction entre les théories de la seconde scolastique et la réactivation des doctrines de l'antiquité (néo-stoïcisme, néo-épicurisme...) il la reconduit à son fondement théologique. Mais il le fait en essayant d'expliquer et d'intégrer à son tour les comportements humains auxquels elle s'était attachée depuis Hobbes. Or le plus important d'entre eux pour la constitution de l'ordre politique c'est le désir de domination. De ce point de vue, au lieu d'admettre que ce désir découle de la nature de l'homme, Pascal soutient qu'on ne peut le comprendre que dans la relation de deux natures de l'homme : celle de sa pure nature et celle de sa nature corrompue et plus précisément dans le passage *incomplet* de la première à la seconde. Ce recours aux concepts augustiniens à travers la lecture de Saint Augustin par Jansénius marque une opposition évidente aux « nouveautés » de la seconde scolastique qui avait profondément transformé le concept d'« état de nature » de l'homme afin de repenser les rapports de la nature et de la grâce.

« Pour comprendre la condition propre de notre nature, écrit Suarez, il faut faire abstraction de tout ce qui est au-dessus de la nature »³ et l'on distinguera d'autant mieux par contrecoup ce que sont les dons de la grâce. Mais puisque l'homme n'a pas été créé sans la grâce originelle et se trouve donc avant la chute dans l'état de nature intègre et de justice originelle (ou état d'innocence dans lequel l'homme est constitué « ami et fils de Dieu ») comment faire la part de ce qui relève du don gratuit et de ce qui relève de la nature de l'homme ? Le concept d'état de pure nature désigne précisément l'état *hypothétique* dans lequel se serait trouvé l'homme créé par Dieu sans grâce sanctifiante, sans vertus infuses, bref sans secours d'ordre sur

naturel, c'est-à-dire un homme réduit à sa propre nature avec les conséquences strictement naturelles qui en découlent. Les philosophes du droit naturel à partir de Grotius et Hobbes, conçoivent la nature de l'homme sans grâce, ce qui n'a rien d'hypothétique, mais sous un double état hypothétique : celui de l'absence — logiquement conçue ou historiquement supposée aux origines de l'humanité — de tout pouvoir souverain auquel les hommes soient soumis et celui de l'atomisation des rapports inter-humains rationnellement reconstruits à partir de la nature de l'homme. Chez Suarez comme chez les philosophes du droit naturel on a bien recours à un « artifice » hypothétique, mais un certain déplacement est observable : ce qui était hypothétique chez le premier devient principe chez les seconds (bien que les néo-scolastiques se soient défendus d'avoir ouvert la voie à une anthropologie non théologique) alors que l'objet même de leurs « raisonnements hypothétiques » (comme les appellera Rousseau) s'identifient soit à l'indépendance juridique de l'homme (l'état de nature s'oppose à l'état civil), soit plus généralement à la « condition naturelle des hommes » (Hobbes, *Lév.* XIII, 122) rationnellement reconstruite (l'état de nature s'oppose non seulement à l'état civil, mais à la civilisation).

La théologie de Suarez, Molina, Bannez, Vasquez et avant eux celle de Cajétan déjà infidèle à celle de saint Thomas sur le problème de l'état de pure nature de l'homme et sur la fin de cette nature, se situe aux antipodes de l'augustinisme⁴ dont se réclame Pascal. Dans le second des *Écrits sur la grâce* où il résume la doctrine de Saint Augustin relative aux deux états de l'homme avant et après la chute et dans les fragments des *Pensées* (et *l'Entretien avec de Saci*) qui s'y rapportent, Pascal identifie état d'innocence et de justice originelle de l'homme (EG, 317) avec sa « vraie nature » ou « première nature » (fr. 397 ; 136 ; 117 ; 393 ; 444 ; 616 ; 149). Mais celle-ci ne renvoie pas à une essence de l'homme qu'on puisse distinguer, même hypothétiquement, des dons de la grâce. Cette expression désigne un *état* (fr. 149 ; 131 ; 431 ; EG. 312, 317 ; Ent. Saci, 296 ; Lettre, 1651, 277) conçu comme un *ordre* de dépendance juste de l'homme à l'égard de Dieu. Dépendance du corps par rapport à la volonté et l'intelligence (EG, 317 ; fr. 149) et de ceux-ci par rapport à Dieu en tant que la première est désir de cet Être universel, désir d'accomplir les commandements que l'intelligence connaît (EG., 317)⁵. Considérée en elle-même la volonté est une puissance naturelle dont le principe et le premier moteur est l'amour (fr.661 : « la volonté aime naturellement... » ; 149) de ce qui peut la satisfaire en lui procurant du plaisir ou de la délectation (lettre VIII, 1656, 269 ; 18^e prov., 462 ; EG, 332) et vers lequel elle tend pour le posséder et en jouir dans le repos. Cette tendance de la volonté vers son bien c'est le désir (fr.396 ; 764 ; 639 ; 470) et indépendamment de tout objet particulier ou à travers lui ce que désire la volonté c'est sa satisfaction. Le désir naturel de tous les hommes est donc « le désir d'être heureux » (AdP, 355 ; fr. 148 ; 978 ; 400 ; 275 ; 136 ; 134 ; 75) et ce dernier peut donc se particulariser sans aucune prédétermination. Mais s'il se porte d'abord sur Dieu dans l'état d'innocence, c'est sous l'effet de la grâce gratuite que ce dernier lui dispense sans que le libre arbitre individuel se trouve contraint (EG, 315). C'est donc au moyen de la grâce que l'ordre de dépendance qui définit la « *natura integra* » se maintient avant la chute. Et lorsque celle-ci se produit parce que l'homme se préfère et s'aime par orgueil hors de l'amour divin,

c'est cet ordre de dépendance qui se brise et laisse la place à un autre ordre dans lequel la hiérarchie des fins s'est inversée : au lieu que la volonté établisse sa fin dernière en Dieu et dans le bien universel, elle la place en soi-même et dans la poursuite des biens extérieurs auxquels elle se soumet (EG, 315-16 ; fr.149). A l'amour de Dieu et de toute chose — *soi compris* — pour Dieu succède l'amour de toute chose pour soi ce qui est proprement la concupiscence qu'accompagne l'ignorance du vrai bien. (EG 315 ; fr.148 ; 149 ; 393 ; 397.) Ce second ordre de dépendance qui s'est substitué au premier est celui de *la nature corrompue* ou « seconde nature » (fr.117 ; 149 ; 397 ; 16). Jusqu'ici, Pascal se contente de reprendre en substance les positions de Saint Augustin à la lumière de sa lecture de Jansénius. Mais sa manière de penser le passage de la première à la seconde nature présente cependant une grande originalité.

Dans le premier état de nature, l'homme s'aimait lui-même, mais il le faisait à travers Dieu vers qui était d'abord dirigé cet amour : cela signifie qu'un être fini était capable d'un amour infini pour un Etre infini et parfait en s'aimant soi-même d'un amour fini (lettre, 1651, 277). Mais en inversant cette relation et en devenant soi-même objet premier de cet amour, il substitue un être fini à l'Etre infini. Au lieu d'un amour fini pour un être fini, la capacité d'aimer infiniment un Etre infini se rapporte ainsi à un être fini (ibid). Mais l'incommensurabilité de l'infinité divine et de la finitude humaine laisse un *vide infini* entre l'amour qui garde la trace de son premier objet et le nouvel objet de cet amour (ibid). Comment rétablir cette proportionnalité quantitative qui laisse seulement à l'individu un désir infini pour un objet infini qu'il ne peut combler lui-même comme objet fini ? En l'absence de toute intervention divine capable de restaurer ce rapport détruit, la réponse s'effectue en deux temps :

a) Objet fini d'un amour infini, le moi s'aime infiniment lui-même : il éprouve pour soi-même de la délectation et considère cela comme un bien. Mais au regard de l'objet infini capable de satisfaire cet amour infini, le moi est comme l'unité numérique à l'égard de l'infini : ajoutée à l'infini elle ne l'augmente de rien, mais elle « s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant (fr.418 ; 199 ; 36 ; 622). En conséquence il faudra modifier le rapport de proportion entre le désir et son objet, c'est-à-dire modifier la *dimension* du moi pour qu'il se satisfasse lui-même. Le moi devra devenir quelque chose. Mais comme au regard de l'Etre infini et universel, être seulement quelque chose c'est toujours n'être rien, *il faudra devenir tout*. Le moi ne peut donc passer du néant à l'être qu'en devenant tout l'être pour soi (fr. 149 ; 372 ; 420 ; 617 ; 668 ; 749 ; 796). Il est cependant clair que ce désir de l'Etre infini ne peut par lui-même transformer le moi en un objet qui lui soit adéquat. Mais à défaut de modifier l'objet il n'est pas impossible de modifier la connaissance qu'on en a et c'est à cela que s'attachera le désir. Or, il existe différentes manières de se connaître et l'une d'entre elles, qui n'est pas la moins avantageuse, permet de se représenter soi-même à partir de l'image qu'on désire que les autres s'en forment (fr.978 ; 975 ; 815 ; 655 ; 134 ; 133). D'où ce double mouvement du désir : d'un côté se protéger autant qu'il se peut de toute connaissance du néant du moi, de l'autre, mettre tout en œuvre pour lui conférer tout l'être en le faisant avantageusement paraître aux yeux du plus grand nombre (le faire approuver une infinité de fois si l'on

veut) et en prenant sur lui ce point de vue extérieur qui en modifie la dimension. C'est ce que l'on peut appeler l'*amour-propre de vanité* (voir plus loin pp. 26 sqq).

Quelques lignes après avoir décrit le renversement des proportions entre le désir et son objet, Pascal conclut : « Voilà la source de cet amour et la cause de sa défektivité et de son excès. *Il en est de même du désir de dominer, de la paresse et des autres. L'application en est aisée.* » (p. 277, je souligne.) Le désir de dominer, comme on le verra, s'explique précisément par la nécessité de rendre le moi adéquat au désir infini de soi-même à travers la recherche constante d'une reconnaissance extérieure qui permette une telle adéquate. Ainsi il n'y a pas de rupture complète entre la première et la seconde nature : le désir infini et l'amour de soi ne varient pas de l'une à l'autre mais c'est leur inversion qui explique le comportement humain après la chute.

b) L'amour infini de soi-même ne cherche pas seulement à se satisfaire en induisant une modification de la dimension du moi. Dans le premier état de nature, on aime d'abord infiniment Dieu puis soi-même d'un amour fini en lui. Mais si nous nous aimons en lui, nous ne l'en aimons pas moins en nous car il n'y a pas d'autre lieu où l'aimer (fr. 407 : « le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous ; il est en Dieu hors et dans nous » et fr. 564 ; 929). Nous aimons donc en nous quelque chose d'*extérieur à nous*. Mais bien que dans l'état de corruption chacun s'aime soi-même, ce désir d'un Etre infini différent de soi n'en subsiste pas moins. Pourtant après la chute l'ignorance allant de pair avec la concupiscence (EG, 317-18 fr. 149 ; 401 ; 600 ; 661 ; 744) on ne sait plus que la première nature était ordonnée à Dieu. Il ne reste plus qu'un « instinct secret » (fr. 136) et une « lumière confuse » (fr. 149) du créateur et du bonheur de la première nature. Or comme on s'aime d'abord soi-même, on ne peut désirer cet Etre infini que pour sa propre satisfaction et comme Dieu n'est plus l'objet apparent de cet amour, on désirera alors sa « place » restée vide (fr. 148) qu'on pourra chercher à remplir par toutes les choses qui ne sont pas le moi et qui peuvent lui procurer des satisfactions. Et puisque la volonté ne tend qu'à sa propre délectation, elle considérera comme un bien tout ce qui y contribue (EG, 318 ; 322 ; AdP 355). Ainsi le moi devient le centre de tout (fr. 205 ; 372 ; 597 ; 617 ; 668 ; Lettre 1651, 277 : « il s'est aimé seul et *toutes choses pour soi* ») et il *instrumentalise* tout ce qui n'est pas lui c'est-à-dire le comprend et le traite comme un simple moyen de délectation (ibid et fr. 362 ; 749 ; 788 ; 978 ; 149). Il est cependant clair que chaque objet de plaisir particulier ne peut apparaître que comme un néant au regard de l'Etre infini seul capable de satisfaire pleinement le désir. C'est pourquoi toutes les choses à l'aide desquelles le moi cherche à remplir « la marque et la trace toute vide » (fr. 148) de son bonheur premier « en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même » (ibid). Le moi désirera donc une infinité de biens pour combler cette place vide et atteindre le repos dans la jouissance (ibid). Tel est donc l'effet de ce qu'on pourrait appeler, pour reprendre un terme de Nicole, un *amour-propre de commodité*. (*Essais de Morale*, III chap. I, 135, Slatkine reprint de l'éd. de 1732. Pascal emploie « commodité » au sens de possession fr. 470).

D'autre part, dans l'état d'innocence, la peur de la mort devait exister pour Adam « parce que sa vie étant très agréable à Dieu devait être agréable à l'homme » (Lettre 1651, 277) et pour cette raison il était juste de haïr la mort. Cependant après la chute, « l'amour de la vie est néanmoins demeuré et l'horreur de la mort (est) restée pareille » (ibid, 278 ; fr. 434). Mais à l'inverse du cas précédent, l'un et l'autre sont injustes puisque cette vie est maintenant corrompue (ibid, 278). A défaut de pouvoir se soustraire à cette mort, on peut tout au moins se soustraire à sa connaissance (fr. 134 ; 136 ; 138 ; 139 ; 151 ; 163 ; 166 ; 427 ; 815) en entretenant cette ignorance. Et pour cela, ne suffit-il pas d'être constamment à la recherche des biens destinés à combler ce désir de l'Être infini ? Comme dans le cas précédent (a) on cherchera à fuir le néant, mais à la différence du cas précédent on cherchera à *posséder* tout l'être (ie : en jouir) au lieu de le devenir pour soi. Ici encore, pas de rupture complète avec la première nature : l'amour de la vie et la peur de la mort demeurent inchangés ; inchangé aussi le désir d'un Être infini différent de soi-même. C'est leur application à de nouveaux objets (amour de la vie corrompue, désir de l'infinité des choses), qui explique le comportement humain après la chute.

Ce passage incomplet de la première à la seconde nature qui laisse dans la seconde des « restes » de la première se rencontre chez Saint Augustin et Jansénius⁶. Mais l'originalité incontestable de Pascal consiste à avoir rigoureusement établi les rapports de proportions quantitatives entre le désir et son objet de manière à pouvoir expliquer les conséquences qui découlent d'une inversion de ces rapports. D'où la double infinité du désir qui prévaut dans la nature corrompue : la première dirigée vers l'acquisition de l'estime se fonde sur l'amour-propre de vanité qui consiste à recourir à autrui pour se délecter *de* soi-même ; la seconde orientée vers l'obtention de tous les biens afin de s'en délecter *pour* soi-même se fonde sur l'amour-propre de commodité.

Existe-t-il une hiérarchie entre ces deux types d'amour-propre ? Sans remonter à Hobbes qui fonde la recherche incessante des marques d'estime sur le désir de conservation de soi (Lév. VI, 47 ; *De Homine*, I §2) Arnauld et Nicole dans leur *Logique* établissent, non sans ambiguïté d'ailleurs, la primauté du second amour-propre sur le premier. Le chapitre X du L.I décrivant le comportement de l'homme après la chute montre que « La première et principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens qui naît de certains objets extérieurs » (PUF, 1965, p. 78). Et comme la richesse et la puissance constituent les moyens de se les procurer, on tiendra les riches et les puissants pour heureux et on les estimera (ibid et III, 20 p. 285). C'est à ce moment-là que les ambitieux désireront obtenir l'estime universelle dont ceux-là bénéficient et entreprendront de la rechercher par tous les moyens (ibid, p. 79)⁷. De même Nicole soutiendra dans les *Essais de Morale* la prééminence de l'amour-propre de commodité sur celui de vanité (III, chap. I, 135 ; III chap. IV, 143). Pascal à l'inverse, plus conforme en cela à la lecture augustinienne de la Genèse, conférera à l'amour-propre de vanité une supériorité sur l'amour-propre de commodité : le premier homme a *d'abord* désiré se mettre à la place du créateur et donc se délecter de soi-même (Lettre, 277 ; EG, 315-316). La prééminence de ce désir se vérifiera constamment et il ne manquera pas de retentir sur l'amour-propre de commodité pour lui

conférer une nouvelle finalité. Il faut donc commencer par ce dernier, ce qui permettra d'en rendre les modifications intelligibles sous l'effet de l'amour-propre de vanité.

A. La déduction de la possession des biens extérieurs

1. Le désir de l'Être universel

Désirant posséder l'être universel, chacun cherche à réaliser son désir au travers des choses particulières qui apparaissent comme autant de biens sur lesquels la volonté se fixe. Cette délectation n'a rien de nécessaire si on entend par là que le libre-arbitre est supprimé, mais elle est « infallible » (EF, 332) dans la mesure où aucune délectation opposée ne vient attirer la volonté en sens contraire pour lui permettre de choisir réellement (ibid). C'est cette fixation infallible sur la délectation des biens mondains qui, créant un nouvel ordre de dépendance, substitue à l'ancienne nature une nouvelle. Or la concupiscence ne se fixe que sur des choses particulières. Il y a donc autant de concupiscences que de biens sur lesquels elle se fixe et comme tout ce qui est désirable dans le monde peut se résumer en concupiscence de la chair, des yeux ou de l'orgueil (fr. 545 ; 933 ; 308), ces trois concupiscences subsument tous les attachements de la volonté et constituent donc une *multiplicité de natures* (fr. 27 ; 125-127 ; 129 ; 131 ; 149 ; 139 ; 397 ; 393 ; 419 ; 520 ; 616 ; 630 ; 634 ; 664 ; 821 ; 879). La concupiscence de la chair recouvre tous les plaisirs des sens, la possession des biens et des richesses (fr. 149 ; 28 ; 64 ; 148 ; 308 ; 361 ; 626 ; 933) ainsi que l'obtention des grands emplois dans la politique et la guerre (fr. 136 ; 308 ; 933). La concupiscence des yeux désigne figurativement la curiosité propre au savoir (fr. 88 ; 148 ; 308 ; 933) et la concupiscence de l'orgueil, la libido dominandi (fr. 545). Toutes les actions qui ne sont pas contraintes s'expliquent donc par la concupiscence (fr. 97). Mais comment expliquer la fixation de la concupiscence sur telle ou telle classe d'objets ou d'actions en particulier ? Pascal en donne plusieurs explications proportionnées à leur objet. Abstraction faite du rôle de la vanité (v. son étude en B) ce qui élimine l'examen ici du désir de domination, on peut obtenir deux explications de cette fixation de la concupiscence qui rendent compte de l'aliénation mondaine du moi selon Pascal.

La première est que les objets extérieurs agissent sur les sens et que ceux-ci « indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs » (fr. 149). Or, le meilleur moyen de les prolonger consiste à posséder les choses qui les engendrent. C'est sans doute là qu'il faut chercher l'origine de l'amour de la propriété. Mais on a vu que chaque bien ne saurait constituer qu'un néant de satisfaction comparé à celle que pourrait procurer cet Être infini pour lequel on éprouve un désir confus (fr. 148). Chaque bien laisse donc insatisfait et le désir d'un nouveau bien succède au désintérêt pour l'ancien. C'est pourquoi « toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien » (fr. 28 ; 890) sans qu'ils sachent qu'à travers l'activité constante qu'ils déploient pour l'obtenir, ils cherchent confusément le repos du vrai Bien. Cependant, une autre cause se superpose à celle-ci pour obtenir le même effet.

2. L'évitement du néant

Lorsqu'on possède un bien qui procure une satisfaction, on a d'une certaine manière obtenu le repos dans la jouissance. Mais l'inaction ou l'inoccupation assimilable à une sorte de vide ne manque pas de laisser apparaître un ennui. Comme chez les auteurs du XVII^e siècle, ce terme désigne chez Pascal d'une part le désœuvrement qui provoque un sentiment de vide, d'autre part le chagrin et le désespoir (fr.36 ; 414 ; 622). Et ces deux sens du terme ennui sont bien évidemment liés : car c'est dans ce sentiment du vide que surgit celui de son propre néant lié à la solitude, à l'inéluctabilité de la mort prochaine et à l'impossibilité de lui conférer une signification (fr.36 ; 133 ; 136 ; 138 ; 151 ; 163 ; 165 ; 427 ; 434 ; 520) d'où le désespoir que, selon Pascal, chacun ne peut manquer d'éprouver même lorsque la cause n'en apparaît pas toujours clairement (Fr.36). Le meilleur moyen de s'y soustraire consiste à ne pas penser à ce néant (fr.138 ; 136 ; 815) et par conséquent ne jamais se trouver en état d'inoccupation. Il faut donc fuir le repos en se donnant constamment de l'activité, ce qui revient entre autres à chercher incessamment à acquérir des biens. Cependant, alors que dans le premier cas chacun agit constamment dans la recherche des biens pour acquérir le repos, dans le second chacun fait la même chose pour le fuir : comment concilier ces deux désirs contraires par leurs fins et identiques par leurs effets ?

3. La combinaison des deux désirs

La réponse est claire : le désir de fuir le néant porte constamment à fuir le repos et l'inaction et le désir de la possession de l'Être universel porte constamment à croire que quoique les biens précédents n'aient pas procuré la satisfaction escomptée, les biens qu'on ne possède pas encore procureront enfin la jouissance ultime et entière, c'est-à-dire le repos. Mais bien évidemment lorsqu'on les possèdera on éprouvera tout à la fois l'insatisfaction de leur jouissance, le désir de fuir l'inaction et celui de parvenir au repos en obtenant ce qui manque encore⁸. Ainsi s'explique qu'on puisse tout à la fois désirer le repos et le fuir puisque ces repos n'ont pas la même signification et la combinaison de ces deux désirs rend compte de cette action ou cette agitation constante (fr.136) qui détourne l'esprit et le divertit de penser à sa condition (fr.10 ; 36 ; 101 ; 132-139 ; 163 ; 414 ; 478 ; 764). « Ainsi s'écoule toute la vie ; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et si on les a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en faut donc sortir et mendier le tumulte » (fr.136). Cette activité constante ne va cependant pas encore tout à fait de soi. Car à ne s'en tenir qu'aux plaisirs des sens, on sait qu'ils relèvent tous de la concupiscence de la chair et que lorsqu'on en a joui on demeure insatisfait. Comment peut-on penser que d'autres plaisirs du même genre seront plus satisfaisants que les précédents et qu'ils réaliseront cette jouissance dans le repos ? Il suffit pour cela de les désirer dans des circonstances telles qu'on puisse penser que leur possession satisfera. L'étude de ces « circonstances » fournit une seconde explication de la fixation de la concupiscence sur ces objets et son élargissement à d'autres. L'insatisfaction éprouvée dans la possession

d'un bien provient de la disproportion entre ce qu'on désire et ce qu'on obtient. Mais elle s'explique aussi parce que la jouissance qu'on en retire, étant synonyme de repos, finit par ne plus être ressentie comme telle puisqu'on s'y accoutume rapidement. C'est pourquoi « la continuité dégoûte en tout » (fr.771) et on ne peut s'accoutumer d'un « usage mol et paisible » (fr.136). Mais si on venait à être privé de ce bien, l'accoutumance et la monotonie étant ôtées par cet état contraire, la jouissance de ce bien ne manquerait pas de redéterminer le désir. C'est ainsi que les princes et les rois ont quelquefois besoin de quitter leur trône car « la grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie » (fr.771) et que le froid montre aussi bien « la grandeur de l'ardeur de la fièvre que le chaud même » (fr.27 cf. aussi 941). Dans ces conditions, si parmi les multiples objets qu'on aime le désir se porte sur un bien *incertain*, c'est-à-dire sur ce qu'on juge comme un bien mais qu'on peut ne pas posséder, l'amour de ce bien se redoublera ainsi du désir dérivé de l'expérience réelle ou anticipée d'en avoir été privé. L'amour pour ce bien sera donc d'autant plus intense que la possession est incertaine parce que le contraire est toujours possible. Mais du même coup, il suffit que la possession d'une chose apparaisse comme incertaine pour qu'on la désire. C'est pourquoi, l'homme pascalien ne désire plus seulement les plaisirs des sens mais *toutes les activités et les biens incertains pour lesquels il existe des chances de gagner et de perdre*. Or le jeu, la chasse, la politique, la guerre, l'acquisition des richesses et même le savoir (qui relève de la concupiscence des yeux) se caractérisent par l'incertitude de l'acquisition (et dans certains cas de la conservation aussi) de leur résultat. Ces activités seront donc désirées plus que toutes les autres et elles le seront d'autant plus intensément qu'elles constituent le principe de la genèse des passions. En effet, si l'amour pour un bien est d'autant plus intense que sa possession est incertaine, la privation possible de cet objet engendre un sentiment de crainte dont l'intensité est proportionnée à celle du premier. C'est ainsi que l'amour du jeu par exemple ne naît pas de la valeur du gain à obtenir puisqu'on ne le désirerait pas si on le recevait comme un don (fr.136) pas plus qu'il ne naît du pur amusement du jeu car le jeu sans risque de gagner ou de perdre quelque chose n'est rien (ibid). L'amour du jeu naît de l'incertitude du gain qui engendre en même temps la crainte de perdre, la colère d'avoir perdu et l'intensification du désir. (ibid et fr.56.) Pascal n'a pas fourni de définition des passions mais il apparaît par là qu'une passion n'est autre qu'un sentiment intense (fr.418 ; 603 ; 621 ; 937) fixé sur un objet dont la possession est incertaine et dont découle le désir avec une intensité proportionnelle au sentiment (fr.136 ; 396 ; 470 ; 628 ; 764 ; 978). Les passions sont donc produites par la contrariété et vont toujours ensemble (fr.640 ; 56 ; 36). Cela est vrai non seulement du jeu, mais aussi de la chasse, de la guerre, de la « recherche des grands emplois », de la recherche de la vérité (fr.773) et même du théâtre où l'on n'est que spectateur (fr.764 ; 773)⁹.

Mais il découle de cela que plus on aime et on désire intensément un bien, plus la satisfaction qu'on en attend sera élevée. C'est exactement ce que traduit l'imagination orientée et déterminée par le désir. Elle grossit « les petits objets jusqu'à remplir notre âme par une estimation fantasque » (fr.551 ; 531 ; 44 qui montre l'exemple inverse : « toutes les richesses de la terre sont insuffisantes sans son consentement »), c'est-à-dire que la valeur des choses qui serait

tenue pour nulle si l'on n'en avait qu'un « usage mol et paisible » (fr. 136) augmentera imaginairement en proportion du désir qu'on en a. Les individus sont donc conduits à « se *figurer toujours* que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte du repos » (ibid). Et le joueur en particulier se trompera lui-même « en *s'imaginant* qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât » (ibid). Bien évidemment, même un bien dont on connaît la « valeur d'usage » se trouvera, dans cette position incertaine, désiré à nouveau à partir du même travail de l'imagination. Il ne sera jamais considéré comme parfaitement semblable « qu'il n'y ait quelque délicate différence et c'est de là que nous attendons que notre attente ne sera pas déçue (fr. 148 ; cf. Lettre Déc. 1656 : « on ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands »). Telles sont les « circonstances » qui expliquent tout à la fois la fixation de la concupiscence sur des biens qui ne sont tels que parce qu'on les désire et le désir renouvelé des biens déjà possédés.

Un tel mécanisme est d'une grande portée explicative concernant l'ensemble des conduites humaines. En effet, une fois qu'on possède le bien désiré, sa dimension imaginaire antérieure disparaît, sa disproportion avec l'Être universel se fait sentir, l'ennui né de l'inaction apparaît avec le dégoût. Or si la concupiscence s'est fixée sur la possession de biens matériels qui procurent du plaisir comme l'argent ou la terre par exemple, on se livrera aux activités économiques (ou autres) qui permettent de se les procurer. Mais une fois ces biens obtenus on les désirera à nouveau en imaginant qu'une quantité supérieure satisfera enfin le désir qu'on en a et celle-ci obtenue il faudra continuer à nouveau... (fr. 24 ; 890 ; 12^e prov., 425, 426 ; CdP 290). Si on désire obtenir de « grands emplois » on cherchera constamment à passer de l'un à l'autre, et même à devenir roi (fr. 94 ; 977) et si l'on a choisi le métier de la guerre on la désirera constamment (fr. 136)¹⁰ car chaque victoire possible paraîtra toujours supérieure à la précédente comme la prise pour le chasseur, le gain pour le joueur, la vérité pour le savant. On ne peut donc jamais revenir en arrière (fr. 79). Il en résulte que l'on désire apparemment tel ou tel objet de satisfaction, mais qu'en réalité on désire toujours l'état qui précède une satisfaction jamais obtenue parce que cette croyance présente sera détruite au moment où on touchera à la satisfaction. Cette croyance renaît sans cesse après chaque désillusion dans l'ignorance constante que la satisfaction future reproduira la désillusion passée. Bref, « la volonté propre ne se satisfera jamais » (fr. 362 CdP 290) parce que « nous ne cherchons jamais les choses mais la recherche des choses » (fr. 773), de même que les chasseurs « ne savent pas que c'est la chasse et non la prise qu'ils recherchent » (fr. 136 ; 101(1) ; 773 : « rien ne nous plaît que le combat mais non pas la victoire ») comme le Dom Juan de Molière désire la séduction et non la femme séduite. Ce désir renouvelé une infinité de fois parce que rien ne peut le satisfaire, cette « mauvaise infinité », indique bien ce désir caché et confus de posséder l'Être universel et infini et d'en jouir dans le repos.

Comme l'homme de Hobbes et plus tard celui de Locke, l'homme de Pascal n'est jamais en repos. L'individu hobbesien toujours « anxieux » à l'égard de sa conservation future (Lév. XII, 105) cherche constamment à accumuler des pouvoirs instrumentaux (honneurs, richesses,

serviteurs, etc.) pour la garantir (Lév. XI, 95-96 et X, 80) et cela à l'infini (ibid). De la même manière, l'homme lockien incessamment inquiet de la reproduction future de ses plaisirs est déterminé par cette « uneasiness » à agir sans cesse pour se procurer les moyens de les obtenir sans cesse (*Essai sur l'EH*, II, 21 §39 : « l'inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul, aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes » II, 20, §6). De même l'homme pascalien est-il lui aussi toujours inquiet (fr.24 ; 400 ; Lettre 1651, 279) d'obtenir ce qu'il pense pouvoir combler son manque d'être et éliminer son ennui : il accumule des richesses, du savoir, cherche sans cesse des emplois militaires ou politiques, joue constamment, etc. sans obtenir jamais satisfaction car on ne peut l'atteindre ainsi. Le seul résultat de cette inquiétude et de cette inconstance (fr.24 ; 73) est en quelque sorte de ne jamais vivre dans le présent mais toujours dans l'anticipation d'un futur infini (fr.36 ; 47 ; Lettre Déc. 1654, 270)^{10bis} que seule la mort abolit. A sa manière, Pascal *décrit aussi bien que Hobbes et Locke ce comportement de l'individu bourgeois — sous les traits de l'Homme Universel — qui vit sous le régime de l'accumulation générale (ce que Macpherson appelle « individualisme possessif ») dans la société marchande en extension*¹¹.

Mais, pour le moment, cet individu est encore pacifique.

B. La déduction de la « libido dominandi »

Après avoir déduit dans la première partie l'aliénation du moi dans les choses extérieures, on peut en venir à la déduction de son aliénation dans les consciences qui conduit directement au désir de domination universel. Le fondement de cette aliénation, on l'a vu, est le même que celui de la première : la disproportion entre l'objet aimé — cette fois-ci le moi directement — et l'infinité du désir, posent au regard de l'infinité de l'objet capable de satisfaire ce dernier, la finitude du moi comme un néant (fr.36 ; 622 ; 978). Il faudra donc modifier le rapport de proportion entre le désir et son objet, c'est-à-dire modifier la dimension du moi. Et cela on l'a vu, détermine un double désir : le premier est celui de fuir son propre néant, le second de se donner tout l'être possible. Ce sont ces deux désirs combinés qui expliquent la genèse du désir de domination universel. Essayons d'abord de comprendre ces deux désirs séparément avant de déduire les trois moments de la libido dominandi.

a) Pour ce qui relève du premier désir il est certain que les propriétés négatives du moi s'opposent à la satisfaction qu'il attend de son amour de soi. Mais puisque cet amour est tout à la fois la cause et la conséquence de la chute et que la nature corrompue ne peut y renoncer d'elle-même, il faudra donc surmonter cette contradiction ce qui, dans l'ordre de la nature, ne peut se faire que de deux manières : ou le moi perd les propriétés qui s'opposent à l'amour-propre ou il devra changer de point de vue sur soi-même pour ne plus les percevoir. Or, tant que l'on demeure dans l'état de corruption le désir de l'Être universel et infini demeure et par conséquent le néant et l'imperfection du moi ne peuvent disparaître. Mais d'un autre côté,

puisqu'on connaît ces qualités négatives du moi que l'on cherche précisément à fuir, comme en faire abstraction et considérer le moi autrement ? La solution ne peut venir que de l'extérieur. Ainsi, de même qu'on a été poussé hors de soi vers la possession des biens extérieurs par la crainte de la mort, de même sera-t-on ici poussé hors de soi pour ne plus percevoir les qualités négatives du moi. Or l'ordre des corps ne peut rien pour modifier le point de vue du moi sur lui-même. Reste alors l'ordre de l'esprit qui peut fournir le moyen d'un tel changement et ce moyen, c'est *l'approbation du comportement de chaque individu et en conséquence l'hommage qu'on rend aux qualités et aux puissances qui en sont au principe*. Cette approbation, c'est le versant positif de ce que Pascal appelle *l'estime*. Abstraction faite des conditions objectives et nécessaires qui en déterminent l'attribution et sur lesquelles on reviendra, on peut la définir comme un jugement d'évaluation des qualités et des puissances rapporté aux propriétés spécifiques de l'ordre auquel ils appartiennent et accompagné d'un sentiment d'approbation ou de mépris¹² (EdG, 355 ; fr. : 119 ; 199 ; 93 ; 978 ; 650 ; 688 ; 564 ; 617 ; DCG, 367). En ce sens l'estime équivaut à la fixation et à la reconnaissance du « juste prix » (DCG, 367 ; id, 351 ; fr. 119) des qualités et des puissances auxquelles on rend une multitude de devoirs — de déférence ou de rejet — proportionnés à leur excellence ou à leur bassesse (fr. 308 ; 58 ; DCG 367). Une telle définition de l'estimation du juste prix distingue dans un premier temps Pascal de Hobbes. Pour ce dernier, chacun offre sur un marché du pouvoir ses pouvoirs naturels et instrumentaux qui font l'objet d'une tractation marchande qui en détermine la valeur (value) ou le prix (Lév. X 83 ; XXIV 261-162). Dès lors, l'estime n'est que la traduction subjective et qualitative de cette valeur marchande en termes de signes d'honorabilité qui marquent l'importance (worth) de ses pouvoirs (Lév. X, 84-85 ; XXXI, 383-85 ; *De Cive* XV §9). De ce point de vue on peut dire que l'estime pascalienne ne repose pas sur un substrat immédiatement économique, mais on verra que sa recherche finit par produire les mêmes effets que le marché du pouvoir chez Hobbes.

L'estime reçue, en particulier sous la forme d'approbation, conduit à ne considérer le moi que du point de vue des qualités positives qui reçoivent une déférence. Le contentement qu'on en éprouve n'est rien d'autre qu'une passion de gloire définie comme admiration de soi dans l'estime d'autrui (fr.470 ; 685 ; 44 ; 37 ; 63 ; 88 ; 146 ; 101(3) ; 933 ; 627 ; 14^e Prov., 440) ce qui permet au moi de s'aimer lui-même. Pourtant, un tel point de vue ne fait pas encore disparaître les propriétés négatives qui font obstacle à un tel amour. Et de cette contradiction entre les deux points de vue dont l'issue est incertaine naît un affect de haine (fr.978) et un désir de détruire ces obstacles. Mais comme ces propriétés ne peuvent être détruites ce désir oriente l'imagination, à l'insu de celui chez qui cela s'opère (fr.539), vers la destruction de leur connaissance (fr.815 ; 655 ; 975 ; 978 ; 133 ; 34 ; AdP 356). Ainsi cachées pour soi-même, elles le seront aussi pour autrui (fr.978) ce qui facilitera d'autant l'estime des qualités positives. Il faut donc que deux conditions simultanées soient remplies pour que l'amour de soi devienne possible. La première est qu'on ne doit être l'objet d'aucune estimation négative pour que ne resurgissent pas les propriétés négatives du moi soustraites à sa connaissance, la seconde est que soient connues par tous les moyens les qualités ou puissances qui peuvent être approuvées. D'où la place centrale

de la communication dans les rapports inter-humains : il faudra faire connaître à tout prix ces qualités et ces puissances aux autres en faisant connaître les effets dont elles sont les causes ou les signes qui indiquent leur existence. Et si cela ne suffit pas on les exposera directement soi-même. Comportement ou discours, tout devient instrument nécessaire d'exposition de ces pouvoirs dans une stratégie de recherche de l'approbation et d'élimination de la critique (fr.44 ; 136 ; 427 ; 627 ; 628 ; 650 ; 657 ; 806 ; 909).

Ainsi fera-t-on connaître les qualités de jugement, de mémoire, de force, de savoir, de savoir-faire, d'éloquence, d'adresse, dans la conversation, la danse (fr.136), la chasse (fr.136 ; 628 et *Pléiade* p. 1142) et le jeu (fr.136 ; 628), les batailles gagnées (fr.308 ; 136), l'exercice de son métier (fr.627), les découvertes scientifiques (fr.88 ; 136 ; 933 et pour Pascal lui-même cf. Lettre à Séguier, 1645, 188), les voyages (fr.77 ; 136 ; *Pensées IX*), la liberté d'esprit (fr.427 sur le libertin bravache), la sagesse (fr.627 ; 933 ; 136 ; 142), l'art (fr.40) et même l'appartenance à certaines conditions : c'est ainsi que les nobles requièrent les marques extérieures de respect (Pompe, cérémonies, etc. fr.32 ; 80 ; 90 ; 94 ; 104 ; DCG, 367) comme signes d'estime positive de leurs qualités naturelles lorsqu'ils confondent, avec le peuple qui les leur rend dans cet esprit, les grandeurs naturelles et les grandeurs d'établissement (DCG, 367), faisant des secondes la conséquence des premières. Cette exhibition constante des qualités destinées à l'approbation prend pour Pascal le nom de *Vanité* puisqu'elle cherche à exposer une apparence d'être destinée à se substituer au néant du moi (fr.44 ; 77 ; 120 ; 136 ; 627 ; 806 ; 83 ; DCG, 367) en laissant dans l'esprit d'autrui une image de ces qualités. Et la forme publique que revêt l'approbation qu'on leur rend est la *Réputation* (fr.806).

Bien évidemment, pour que cette estime acquise, cette réputation et la satisfaction qu'on en éprouve se conservent constamment, il faudra veiller constamment à ce que l'image de ces qualités dans l'esprit d'autrui ne se modifie ni ne disparaisse. Il en résulte alors qu'on mènera selon l'expression du fr. 806 une « vie imaginaire » puisqu'on vivra non pas en soi-même, mais dans cet autre de soi qu'est l'image de soi dans l'autre.

Que fera-t-on cependant si l'on ne dispose pas des qualités qui recueillent l'approbation ? De la même manière que le désir et l'imagination détournent l'intelligence de considérer le néant du moi, ils inventeront des qualités qui pourront être offertes à l'estime et des signes qui en suggéreront l'existence (cf fr.44 « Les habiles en imagination... »). C'est ainsi que les médecins ne disposant pas de la science de la guérison y suppléent par des signes destinés à y faire croire, que les juges font de même et que les avocats acquièrent ainsi la confiance (fr.44 ; 87). On irait même jusqu'à faire le contraire des qualités dont on dispose si cela pouvait susciter l'approbation (fr.806) et c'est d'ailleurs ce que l'on fait, y compris contre l'efficacité, lorsqu'on va jusqu'à soumettre à l'approbation publique des qualités qui ne sont approuvées que dans la discrétion, comme ceux qui font publiquement état de leur humilité suggérant malgré eux qu'ils le font par amour-propre (fr.504 ; 605 ; 657 ; 71). Et si ces qualités exposées ne recueillent pas l'estime escomptée auprès de l'individu X on pourra toujours lui faire savoir qu'on possède celle de Y ce qui peut être un moyen de convaincre X de revenir sur son jugement (fr.650).

Par conséquent, l'estime obtenue peut être utilisée sous forme de réputation comme un moyen d'en obtenir à nouveau ou de préserver celle qu'on possède (cf. l'utilisation des amis du fr. 606).

Cette même recherche de l'estime rend compte enfin de la fixation de la concupiscence sur ses objets en particulier les « métiers » ou « conditions ». C'est parce que certains d'entre eux font l'objet d'une approbation collective pour les qualités qu'ils mettent en œuvre qu'ils seront choisis et la répétition constante de cette approbation selon le milieu auquel on appartient redoublera cette fixation en éliminant tout choix concurrent (fr. 35 ; 129 ; 131 ; 139 ; 193 ; 634 ; 644). L'amour-propre de vanité complète ainsi parfaitement l'amour-propre de commodité pour expliquer de son point de vue les conditions de reproduction de la différenciation sociale.

Ainsi, quel que soit le cas de figure examiné, on a toujours affaire à un mécanisme de refoulement des qualités négatives du moi qui s'incorpore des opérations de sélection, d'invention et d'emprunt des qualités positives qui doivent ainsi combler, par la substitution du paraître à l'être (fr. 806 : on *échange* l'un pour l'autre) ce manque d'être du moi. *Tel est le premier fondement de ce traité pascalien du « vide de l'âme »* : alors que la nature n'a pas de répugnance pour le vide et que les expériences des physiciens la découvrent (cf. le fragment de préf. au *Traité du Vide*, p. 225), le statut de l'homme est inverse : il en découvre l'existence par l'expérience et fait tout pour le nier.

b) Cependant, que pour n'être pas rien on veuille être quelque chose ne saurait suffire. Car considéré dans sa finitude le moi ne peut parvenir à combler pour lui-même le désir infini de l'Être universel : il ne pourra s'aimer infiniment lui-même qu'au moyen d'une infinité d'approbations extérieures seules capables d'adégaler la dimension de l'objet à son désir. En conséquence, il devra renouveler une infinité de fois les opérations par lesquelles il s'acquiert la réputation et la gloire ce qui revient à désirer une *approbation universelle* : « Nous sommes si présomptueux que nous voudrions être connus de toute la terre et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus » (fr. 120 ; 31 ; 411 ; 668 ; 628). Sans doute le fr. 120 dit bien que l'estime de cinq à six personnes satisfait tout un chacun, mais cette satisfaction ne peut être que momentanée comme l'était précédemment la victoire jeu ou la prise du gibier à la chasse : comparée à la dimension infinie, cette estime limitée équivaut à un néant d'approbation. En conséquence on désirera constamment en obtenir (cf. fr. 806 : « Nous travaillons *incessamment* à embellir et conserver notre être imaginaire... ») tout en étant constamment insatisfait de celle qu'on a acquise (fr. 362 sur l'insatisfaction de la volonté) et sans jamais pouvoir atteindre la pleine réalisation de ce désir en étant enfin devenu « tout à nous » (fr. 668). *Tel est le second fondement de l'anthropologie pascalienne : chacun désire constamment passer du « vide à Dieu » auquel il désire se substituer* (fr. 617).

Des points a) et b) découlent plusieurs conséquences qui conduisent directement à la genèse du désir de domination. Trois étapes sont nécessaires pour le déduire.

1) La recherche inlassable et universelle de l'approbation fait clairement apparaître que celle-ci est la chose du monde la plus fondamentale et la plus recherchée et que « toute la félicité des hommes consiste dans cette estime » (fr. 411). Elle apporte donc plus que toute possession

extérieure¹³ et c'est pourquoi elle est « la plus belle place du monde » (fr.470). On retrouve donc ici la supériorité de l'amour-propre de vanité sur l'amour-propre de commodité. L'utilitarisme chez Pascal est toujours dominé par l'amour-propre de vanité.

2) Ce désir d'approbation universelle est bien évidemment universellement partagé : chacun la recherche. Mais il s'ensuit que quiconque en obtient nous en soustrait nécessairement puisque nous en voulons le maximum. C'est donc une atteinte à la félicité puisqu'il y aura ainsi des âmes dans lesquelles on ne sera pas, ce qui est impossible à admettre (fr.411) et constitue un obstacle sur la voie qui nous conduit à nous substituer à l'Être universel. Il faut donc pour obtenir une approbation universelle que personne ne puisse nous en enlever, c'est-à-dire que nous devenions le sujet de toute approbation en cherchant à ce que nos qualités réelles ou feintes soient approuvées à la place de celles des autres. Le désir d'approbation pur et simple est donc devenu *comparatif*. Chacun désire la suprématie dans l'obtention de l'estime (fr.617) et un tel désir comparatif ouvre la voie à *une concurrence générale de toutes les vanités singulières pour l'acquisition de la reconnaissance suprême*. Quelle que soit la différence des points de départ, Pascal se trouve ainsi très proche de Hobbes : ce dernier établit en effet que sur le marché du pouvoir où le prix de chacun est évalué au moyen de signes d'honorabilité, on cherchera à obtenir sans cesse la reconnaissance de ses pouvoirs. Mais si d'autres adoptent le même comportement et s'ils obtiennent une certaine reconnaissance, on en sera privé d'autant. Et si la réputation dont on disposait diminue, les acheteurs potentiels supputeront que les pouvoirs que l'on cherche à faire estimer n'ont pas de valeur, d'où cette fois-ci l'amorce d'un cycle de « réputation négative » qui conduira à priver ces pouvoirs de toute valeur sur le marché. Dans ces conditions, la seule façon de protéger leur valeur consiste à prendre les devants et à tenter d'acquérir plus de pouvoir qu'autrui afin d'obtenir des signes de reconnaissance et une réputation qui protégera de tous les cycles négatifs. Et comme chacun se présente potentiellement comme concurrent, il faudra obtenir plus de pouvoir et d'honorabilité que n'importe lequel de ces concurrents et plus que tous les concurrents réunis (Lév. X, 81 ; XI, 96). Telle est la déduction hobbesienne du désir du monopole de la puissance, dont Pascal repense à sa manière le mécanisme de concurrence qui l'engendre sans référence à la forme explicite d'un marché. Mais il n'en résulte pas qu'une telle concurrence soit pour Pascal sans conséquence sur le désir de possession des biens extérieurs. En effet, puisque la recherche de l'approbation est supérieure à la recherche des biens et commodités extérieurs et qu'il faut en obtenir le plus possible, il s'ensuit que ce désir d'approbation comparative *retentit* désormais sur l'ensemble des conduites antérieurement déduites sous l'effet du divertissement et de la possession de l'Être universel. On a vu en effet que l'incertitude concernant la possession des plaisirs et des commodités (gain au jeu, prise du gibier, acquisition de richesses, victoires à la guerre, obtention des charges politiques, etc.) donnait naissance à des passions dont toutes ont pour objet la satisfaction qu'on obtiendra une fois la chose possédée. Il suffit maintenant de réintégrer dans ce processus ce que les besoins de l'analyse en avaient fait abstraire, c'est-à-dire le désir comparatif de chaque vanité singulière pour l'obtention de l'estime suprême. Il apparaît alors clairement que l'on désire *aussi* ces biens parce qu'ils

constituent un *moyen* de faire approuver ses qualités et que l'incertitude liée à leur obtention est celle de la compétition avec les autres concurrents pour obtenir seul l'estime qui en est l'issue victorieuse.

Que désire le joueur, se divertir ? Mais ce divertissement est inséparable de la victoire sur les autres joueurs qui prouve sa supériorité (fr. 136). Que désire le savant, obtenir de la gloire pour ses travaux (fr. 88 ; 933) ? Certes, mais l'obtenir en surpassant ses concurrents car il veut résoudre des problèmes que personne n'avait résolus avant lui (fr. 136) ; le désir de faire triompher la vérité n'apparaît ainsi que comme une légitimation du désir naturel de vaincre (cf. lettre juin 1657, 281). Que désire le soldat ? La guerre est un divertissement (fr. 136), elle est aussi un moyen d'obtenir de la gloire (fr. 136 et *Pléiade* note p. 1142), mais le soldat cherche toujours à devenir maître (fr. 356), et cela est vrai aussi des politiques : le poste de Roi est unique et il est « le plus beau poste du monde » (fr. 136 ; 137) car tous les biens et toutes les reconnaissances lui échoient (DCG 366-367 ; fr. 25). S'il advenait qu'il soit occupé sur la base du mérite et non sur celle de la naissance, on verrait apparaître une concurrence générale pour l'occuper, chacun se prétendant « le plus vertueux et le plus habile » (fr. 977 ; 94). Pourquoi les grands vont-ils chercher en incommodant des marques extérieures de respect sinon parce que cela distingue leur condition (fr. 80 ; 89 ; 32) et que celle-ci leur apparaît comme l'effet d'une nature spécifique qui légitime la reconnaissance qu'ils obtiennent (DCG, 367). Or cela ne suffit pas puisqu'ils exigent cette dernière les uns des autres et c'est bien cette concurrence à la supériorité qui les conduit aux duels (7^e Prov. p. 397 ; 14^e Prov. p. 440). Quant à la propriété privée, le désir ne se porte plus seulement sur son acquisition et son accroissement (fr. 28 ; 626 ; 890) mais il vise maintenant à obtenir directement le bien d'autrui et cela non pas en raison de la valeur intrinsèque de ce bien mais du fait seulement qu'il le possède car même si ce bien était partageable, nous désirerions encore comme essentielle la partie que nous ne possédons pas étant insatisfaits de celle que nous possédons (fr. 148)¹⁴, ce qui signifie bien que ce que nous recherchons ici c'est la supériorité sur lui. La concurrence entre les hommes est donc universelle et constante et chacun veut qu'on lui cède en l'admirant (fr. 685), sans d'ailleurs avoir compris qu'on est toujours soumis d'une certaine manière à ce que l'on veut dominer (fr. 356 ; 788 ; 149).

Devra-t-on conclure de cela, selon la logique qui prévalait dans la situation précédente, que cette concurrence universelle entre les individus peut se déployer indéfiniment puisqu'aussi bien on désire le combat plutôt que la victoire (fr. 774) et que l'obtention d'une reconnaissance infinie est un processus infini ? Non. En effet,

3) Dans la situation précédente, les passions naissaient de l'incertitude de la satisfaction escomptée d'un bien quelconque. Ce bien incertain désormais n'est autre que l'acquisition de la reconnaissance suprême que tous désirent et son incertitude provient de la situation de concurrence universelle qui prévaut. En conséquence, les passions ont désormais pour objet l'incertitude concernant la reconnaissance suprême qu'on peut obtenir : comme le désir d'approbation, elles sont devenues comparatives. Leur diversité s'explique donc par la position que l'on occupe au regard d'autrui selon qu'on le domine ou qu'on est dominé. Si l'on manifeste les qualités

qui doivent obtenir de l'estime (trouver la solution d'un problème que personne n'avait trouvée, réaliser une invention, gagner une bataille, gagner au jeu, obtenir un grand emploi, etc.) on ne pourra se voir refuser celle-ci. Les savants ne peuvent pas refuser de reconnaître qu'on a résolu le problème sur lequel chacun butait, pas plus qu'ils ne peuvent récuser les inventions d'Archimède ; les capitaines ne peuvent pas refuser de reconnaître qu'on a pris une place, les joueurs qu'on a gagné au jeu, les politiques qu'on a obtenu un grand emploi, etc. Il en résulte donc que ceux qui réussissent — fut-ce pour un temps — éprouveront — fut-ce momentanément — les passions joyeuses de l'orgueil satisfait. Mais il s'ensuit aussi que ceux qui sont forcés d'approuver plus généralement tous ceux qui n'ont pas obtenu cette approbation éprouveront de l'*envie* parce que leur désir de dominer n'a pas disparu et qu'avoir un plus habile que soi au-dessus de soi rabaisse l'orgueil (fr.800). C'est pourquoi on aime la malignité contre les « heureux superbes » (fr.798), on s'afflige de ne pas posséder ce qu'autrui possède (fr.148), on critique vivement ceux dont les qualités sortent du commun (fr.518) : l'estime qu'ils reçoivent est disproportionnée et de manière générale on ne veut estimer personne plus qu'il ne le mérite (fr.978), il faudra donc en même temps les abaisser (fr.636). Cependant, tous ceux qui obtiennent de l'approbation, ne peuvent se contenter d'une approbation limitée : elle doit être universelle et ne pas se borner à ceux qui sont réellement en état d'estimer leurs qualités. Ils devront donc l'obtenir hors de leur ordre en requérant toutes les formes d'appréciation y compris celles qui n'ont pas de rapport avec leurs qualités (« je suis fort donc on doit m'aimer », etc. fr.58 ; 172 ; 149 et DGC, 367) : ce désir de domination universel hors de son ordre prend pour Pascal le nom de tyrannie (fr.58 ; 149 ; 172). Et si l'on ne veut pas leur rendre cette approbation ils essaieront de l'extorquer. Mais ceux qui seront contraints éprouveront alors des passions de haine. Cela est déjà vrai lorsque les bienfaits que nous recevons sont supérieurs à ceux que nous pouvons rendre parce que nous nous sentons écrasés (fr.199) : « Les bienfaits sont agréables tant qu'on croit pouvoir les rendre, s'ils passent beaucoup cette limite la gratitude fait place à la haine » Pascal cite Tacite) et cela l'est a fortiori lorsque l'approbation que nous refusons nous est extorquée. Ainsi les individus se font-ils constamment obstacle les uns aux autres dans l'acquisition de la reconnaissance suprême et éprouvent-ils les uns à l'égard des autres, parce qu'ils veulent s'asservir (fr.372 ; 421 ; 597) une haine mutuelle (fr.597 ; 210). Si « le moi est haïssable » (fr.597) c'est bien parce qu'il sait se faire haïr : et il est impossible qu'il en soit autrement dans la mesure où tous veulent dominer, pensent le mériter (fr.94) et que cela est impossible (fr.617 ; 828).

Sans doute dans le cadre d'un Etat les choses ne peuvent aller beaucoup plus loin, mais on peut y observer que les nobles, par exemple, se livrent à des brutalités envers ceux qui leur sont socialement inférieurs pour l'acquisition de l'approbation (DGC, 367-368 ; fr.88) qu'ils se haïssent pour des rivalités de prestige, veulent se voir céder mutuellement, recourent donc à des agressions symboliques (fr.101(3) ; 427 ; et cf. les prov. citées) : ceux qui sont atteints dans leur honneur ne peuvent plus reculer car « il n'y a que la maîtrise et l'empire qui fassent la gloire et que la servitude qui fasse honte » (fr.795). Il en découle ainsi le combat physique : le duel. On pourrait sans doute objecter que la crainte de la mort contrebalance le désir de

victoire. Mais l'objection est sans valeur : le principe du comportement humain dans l'état de nature corrompue n'est pas la conservation de soi comme chez Hobbes, c'est l'amour-propre de vanité. Et comme celui-ci ne peut se réaliser qu'à travers l'acquisition de la gloire, dans une situation conflictuelle dont l'enjeu est la domination on choisira la réputation plutôt que la vie (fr. 29 ; 37 ; 148 ; 628 ; 14^e prov. 437, 440). Cependant, d'une manière générale, ce comportement reste limité à l'intérieur de l'Etat, à des individus qui appartiennent à ce groupe social particulièrement indiscipliné qu'est l'aristocratie (fr. 960 : « les grands seigneurs se divisent dans les guerres civiles ») parce que son statut social lui en fait une « seconde nature ». Peut-on imaginer une autre situation ? Pour rendre compte du comportement humain observable, Pascal recourt à des principes (fr. 149) qui quoiqu'incompréhensibles pour la raison (la chute, l'hérédité du péché, les traces du premier état de nature, etc. fr. 131) n'en sont pas moins nécessaires à l'intelligibilité de leur objet. S'il en est ainsi, a fortiori peut-on recourir à une hypothèse qui, elle, n'a rien d'incompréhensible pour rendre compte des conséquences du désir de domination que l'on ne peut observer dans leur pureté, leur intégralité au sein de l'Etat. Il suffit, comme le font les philosophes politiques du XVII^e siècle, de faire abstraction de ce dernier et de déduire ensuite ce qui se passerait dans une situation où l'on verrait les hommes « commencer à se former » (fr. 828) sans que l'Etat le soit : le désir de domination universel et la haine mutuelle conduiraient comme chez Hobbes à un *conflit général* (ibid). Sans doute Pascal ne peut-il user du concept d'état de nature parce qu'il n'entend pas valider son transfert du domaine théologique au champ politique. Mais la référence au commencement de la formation des hommes fait bien écho au contenu de « l'état de nature par rapport à autrui » auquel Hobbes recourt dans le *De Cive* pour rendre compte de la conduite des hommes « sortis tout à coup de terre comme des potirons » (VIII §3).

Au terme de cette déduction, on peut donc conclure que Pascal a parfaitement réussi à rendre compte des comportements de domination et des situations de conflit dont l'anthropologie politique laïque du XVII^e siècle fait son objet. Cette explication, Pascal ne la délivre cependant que du point de vue de la théologie « parce qu'elle est le centre de toutes les vérités » (Ent. Saci 296), prenant ainsi à rebours le mouvement de constitution d'une anthropologie politique qui tend, depuis près d'un siècle, à lui échapper. Mais une fois cela établi, comment Pascal peut-il rendre compte de la genèse et de la reproduction du pouvoir politique ?



Le conflit général qu'il déduit dérive bien d'une haine mutuelle collective. Mais de même que la guerre de tous contre tous chez Hobbes s'accommode parfaitement de la constitution d'alliances et de ligues offensives et défensives (Lév. XIII, 122 ; XVI, 174 ; *De Cive* V §§ 2-3), de même Pascal admet la réalité de ce type d'alliances qui finissent nécessairement (fr. 828) par se cristalliser selon le résultat des rapports de force en partie dominantes et dominées. Cette

similitude n'en recouvre pas moins une différence profonde. Hobbes admet que, dans l'état de nature, les ligues se font et se défont parce que les rapports inter-humains momentanés qui s'y nouent ne cessent d'être traversés par le désir de domination (Lév. XVII, 175). C'est parce que l'état de guerre ne disparaît pas avec de telles alliances que la crainte de la mort qui les avait engendrées persiste et conduit chacun à découvrir dans l'analyse des concepts de droits et de lois naturels qu'il était obligé de vouloir la paix et d'en mettre en œuvre les moyens juridiques. D'où la conclusion du pacte social qui fonde l'état civil. Nicole sur ce point adoptera la même position que Hobbes sur la crainte et la conservation à ceci près que le pacte social se trouve remplacé par un simple consentement rationnel dans le choix des gouvernants ou à défaut par leur reconnaissance une fois qu'ils se seront imposés par la force (*Essais de Morale*, II, chap. 2, p. 150, 151, 154, 155, chap. 4, p. 161 ; III chap. 2, pp. 135-136). Pascal s'oppose doublement à une telle approche de la genèse de l'état civil : en premier lieu il n'existe aucune finalité de type rationnel ou passionnel qui vise à dépasser l'état de guerre : celui-ci cesse lorsque le pouvoir du parti dominant est établi¹⁵. En second lieu, Pascal ne se réfère nulle part (on reviendra sur les raisons de ce silence) à l'existence d'un pacte ou simplement d'un accord entre les hommes destiné à constituer un pouvoir. Le pouvoir du parti dominant est donc une victoire de fait fondée sur la coercition.

Cependant le moyen même qui assure sa domination peut aussi bien aboutir à son renversement : obéir à la force c'est uniquement obéir à l'intérêt ouvertement exprimé de celui qui désire une reconnaissance universelle par vanité. Mais comme cette universalité conduit à dominer « hors de son ordre » — c'est, on l'on vu, la définition de la tyrannie — il s'ensuit qu'on n'éprouve pas seulement la crainte que suscite la force mais encore les affects de haine suscités par le pouvoir tyrannique. Le rapport de domination ne s'est donc pas stabilisé : il n'est que la poursuite de la guerre dans une autre situation. Aussi, les maîtres qui désirent conserver leur pouvoir « ne veulent pas que la guerre continue » (fr. 828) : ils doivent donc assurer la stabilisation et la reproduction de celui-ci sans que la force paraisse constituer son premier et ultime fondement et que les gouvernés obéissent pour des motifs et des intérêts qui paraissent être ouvertement ceux des maîtres. Par conséquent, à l'inverse de Nicole, Pascal souligne moins tant l'intérêt qu'auraient les sujets à obéir pour éviter la coercition que l'intérêt qu'ont les gouvernants à ne pas fonder leur pouvoir uniquement sur elle pour pouvoir être obéis¹⁶. Il faut en conséquence que l'exercice du pouvoir soit *réglé* et que ces règles soient *acceptées* par les gouvernés (fr. 103 ; 525 ; 60 ; 66). Quant au premier point, les maîtres commenceront par créer les structures politiques fondamentales de l'Etat qui règlent l'exercice du pouvoir et assurent sa conservation par des mécanismes de sélection des dirigeants et de transmission du pouvoir (fr. 828 : « Les uns le remettent à l'élection des peuples les autres à la succession de naissance, etc. » ; 50 ; 94 ; 977 ; DGC, 367) : ils deviendront donc *législateurs* (fr. 60 ; DGC, 366). Mais, comme ils exercent le pouvoir tout en constituant les structures politiques de l'Etat, ils ordonneront « que la force qui est entre leurs mains succèdera *comme il leur plaît* » (fr. 828). Par là le parti dominant dont le pouvoir s'est fondé sur la force utilisera celle-ci pour imposer les structures

juridiques par lesquelles seulement il peut se conserver : les nobles institueront le droit de succession par naissance excluant les roturiers et ces derniers (Pascal se réfère surtout aux Suisses fr. 828 ; 50 ; le DCG, 367 ne parle que des roturiers en général) proscrivant l'accès à l'éligibilité aux membres de l'aristocratie (fr. 50), les excluent du même coup de toute accession au pouvoir. Tout le problème — et c'est le second point — consiste à savoir comment les dominés acceptent qu'un pouvoir de ce type succède à un pouvoir tyrannique auquel ils s'opposaient ouvertement. Une telle question engage dans un premier temps l'examen de la problématique du droit naturel et de la loi naturelle (II^e partie) ; elle engage dans un second temps (III^e partie) l'étude des rapports de la force et de la justice à la lumière du fonctionnement des signes du pouvoir.

II. Lois naturelles et droit naturel

L'une des voies possibles — au moins dans le cas du pouvoir monarchique — susceptible de faire admettre aux dominés qu'ils doivent consentir au pouvoir de l'aristocratie consiste à les convaincre :

1) que les membres du groupe dominant sont seuls capables d'exercer le pouvoir et de préserver ainsi la paix dans le corps politique en raison de leurs qualités naturelles ;

2) que les lois qu'ils promulguent peuvent être acceptées car elles reposent sur un fondement universellement recevable¹⁷.

Commençons par le premier point. Depuis la seconde moitié du XVI^e siècle environ, de nombreux auteurs de traités juridiques, politiques, militaires, etc., soutiennent que, quoique les hommes appartiennent à une même espèce, il existe entre eux une inégalité naturelle qui se définit, à l'image du monde animal, par l'existence de « races » dont les manifestations les plus visibles sont constituées par les différences héréditaires et « qualités » répartissant les hommes en familles et lignages¹⁸. Ces qualités déterminent des aptitudes immédiatement cristallisées dans la hiérarchie des fonctions sociales qui assignent à chacun une place dans la société en conformité avec le dessein de la nature. Cette traduction de l'inégalité naturelle dans l'inégalité civile demeure opératoire dans la pensée politique du XVII^e siècle¹⁹. Mais elle se trouve soumise très tôt à une critique radicale : c'est avec le mouvement de systématisation de la théorie politique à partir du droit inauguré par le *De Jure ad Bellis ad Pacis* de Grotius et l'émergence d'une nouvelle anthropologie pensée dans le cadre des catégories du mécanisme²⁰, que la critique de la thèse de l'inégalité naturelle des hommes trouve sa formulation rigoureuse et destructrice. Les effets critiques les plus explicites de cette conjonction de l'anthropologie du droit se rencontrent dans l'œuvre de Hobbes et déterminent par conséquent chez ce dernier une comparaison entre les hommes à deux niveaux : celui du fait et celui du droit.

a) Lorsqu'on compare les capacités des hommes sous le principe qui définit la finalité du droit, c'est-à-dire la conservation de soi (Lév. XIV, 128), on découvre que les hommes sont égaux tant dans leurs capacités corporelles de se détruire mutuellement (*De Cive* I §3 ; Lév. XIII, 121)

que dans leurs capacités intellectuelles d'assurer leur propre conservation (Lév. *ibid*). D'où la traduction subjective exacte de cette égalité dans le fait que chacun estime pouvoir se gouverner soi-même : « personne ou presque n'est si stupide qu'il ne juge plus juste de se gouverner soi-même plutôt que de s'abandonner au gouvernement d'autrui » (*De Cive* III §3). Ce refus d'infériorité n'équivaut cependant pas à une revendication subjective d'égalité. Le désir de domination conduit en réalité chacun à estimer au moins ses capacités intellectuelles supérieures à celles des autres (Lév. XIII, 123 ; *De Cive* I §1). Et c'est ce qui explique que tous entreront alors en compétition pour obtenir du pouvoir sur autrui. Mais cette conception de l'inégalité universellement partagée conduit justement à l'égalité des hommes sur ce point. Ainsi les hommes naturellement égaux se considèrent-ils tous comme inégaux ce qui fait encore leur égalité.

b) Une fois l'égalité factuelle établie peut-on conclure qu'il en existe une de droit ? Le droit naturel individuel se définit comme la liberté pour chacun d'utiliser tous ses pouvoirs en vue de sa propre conservation (Lév. XIV, 128) ce qui revient à dire qu'on ne peut les employer pour toute autre fin que celle-là (ou qu'on est obligé de les employer pour elle). Telle est exactement la définition de la loi naturelle (*ibid*). Dès lors, la loi naturelle obligera chacun à ne pas porter atteinte à la liberté d'autrui délimitée par cette même loi afin de se conserver. Cette liberté étant identique au droit il existe donc entre les hommes une égalité de droit déterminée par la 9^e loi naturelle : « Que chacun reconnaisse autrui comme étant son égal par nature. L'infraction à ce précepte est l'orgueil » (Lév. XV, 154, *De Cive* III §3 ; cette 9^e loi doit être complétée par la 10^e « contre l'arrogance » *ibid*).

Une telle déduction permet alors de conclure que, puisque la nature ne produit ni de fait ni de droit aucune hiérarchie de fonction entre les hommes, lorsque celle-ci existe ce ne peut être qu'en vertu d'un consentement — y compris tacite — de ceux qui sont gouvernés. Ce consentement doit — ou a dû — s'exprimer sous la forme d'un pacte capable de fonder aussi bien les relations familiales, les républiques d'acquisition (Lév. XX, 208) que les républiques d'institution (Lév. XIX, 192). A moins d'une telle procédure, aucun pouvoir ne peut être exercé sans être considéré autrement que comme un pouvoir de fait auquel rien n'oblige à obéir.

Au regard d'une telle critique anthropologique et juridique de l'inégalité naturelle et de ses conséquences, Pascal adopte deux positions distinctes.

a) Contre le courant de pensée qui promeut l'inégalité naturelle comme légitimation de la hiérarchie de l'ordre politique, il se réfère à la conséquence juridique négative qui se conclut de l'anthropologie de Hobbes. Mais il le fait à partir de sa propre conception des puissances naturelles et de leur reconnaissance. Il existe sans doute des différences entre les « qualités naturelles effectives » des hommes (lumière de l'esprit, vertu, santé, force, sagesse, DGC, 367 ; fr. 308 ; 933 ; 58) dont on marque l'éminence par l'estime qui défère à leur grandeur (*ibid*). S'ensuit-il qu'on puisse déduire de là une aptitude naturelle à commander que Pascal formule en termes de droit naturel (cf. DCG, 366 : le droit de propriété ou de commandement entretient-il un « lien naturel » avec les qualités naturelles) ? La réponse est double :

1) En un premier sens, la comparaison des qualités naturelles des hommes sous le double

rapport de l'âme et du corps ne fait apparaître aucune supériorité d'un duc sur un batelier qui justifie que le premier gouverne le second (DCG, 366). Nul n'est donc par nature en défaut de ces puissances naturelles, qu'il doive être remis au gouvernement d'autrui.

2) En un second sens, l'égalité naturelle des hommes renvoie à leur nature dans l'état de la corruption en insistant sur l'égalité de leurs imperfections et de leurs privations. Ils ne sont égaux ni aux anges ni aux bêtes (fr. 121 ; 149 ; 430 ; 524 ; 678) mais entre eux dans la condition double de leur grandeur et de leur misère ; ils cherchent tous le bien de la première nature, sont soumis au divertissement, éprouvent les mêmes passions (fr. 627 ; 705 ; 770) et partagent la même ignorance (fr. 83 ; 199 ; 418). Bref, les hommes peuvent bien penser qu'ils sont naturellement inégaux comme le croient les grands et le peuple qui leur rend des respects. Il n'en demeure pas moins qu'ils sont dans une égalité de condition naturelle qu'il faut connaître pour ne pas vouloir illusoirement lui échapper (fr. 522).

Il faut donc dire aux grands qu'ils sont « dans une parfaite égalité avec tous les hommes car c'est (leur) état naturel » (DCG, 366)²¹.

Pascal établit donc comme Hobbes que l'égalité naturelle factuelle entre les hommes joue un rôle négatif : elle supprime le fondement anthropologique sur lequel on pouvait s'appuyer pour en déduire une inégalité civile. Et lorsqu'il soutiendra la nécessité de cette inégalité (fr. 540), celle-ci ne sera pas naturelle mais seulement civile.

b) Cette égalité naturelle de fait se double-t-elle sur le versant juridique d'une égalité naturelle de droit ? On a vu que, pour Hobbes, celle-ci se déduit de la loi naturelle dont les prescriptions garantissent l'égalité des droits subjectifs et par voie de conséquence la forme contractuelle du corps politique. Or, si Pascal accorde la thèse de l'égalité factuelle entre les hommes aux philosophes du droit naturel, il se tourne maintenant contre eux en refusant d'admettre qu'il existe une égalité juridique fondée sur une loi naturelle rationnellement déduite ou simplement obtenue à partir des principes connus par la lumière naturelle. On ne peut restituer ici l'argumentation de Pascal. Mais la définition des conditions sous lesquelles on peut connaître des principes avec certitude et en déduire des conséquences ainsi que les rapports de la volonté et de l'intelligence font apparaître qu'il existe autant de définitions possibles de la justice que de désirs à rationaliser. La « confusion » (fr. 60) qui découle de la multiplicité des principes imaginaires possibles, fait que « l'essence de la justice » est tantôt posée comme « l'autorité du législateur » (fr. 60 : Protagoras, Ariston), « la commodité du souverain » (ibid : Thrasimaque, mais on peut aussi y ajouter Hobbes et le courant étatiste français) ou la coutume (ibid, Montaigne, Charron...), la justice en tant qu'elle est sujette à dispute (fr. 103) est donc une « qualité spirituelle dont on dispose comme on veut » (fr. 85) parce que la lumière naturelle ne peut établir indiscutablement son fondement comme elle le fait pour les propriétés communes des objets de la géométrie. La raison ne peut donc rien établir qui soit juste de soi (fr. 60) ce qui revient à dire que l'on ne peut pas connaître naturellement la justice (ibid ; 86).

Du même coup, Pascal répond à la seconde question posée au début de cette seconde partie : il n'existe pas de loi naturelle connaissable par la lumière naturelle et universellement

recevable *de droit*, c'est dire qu'on ne peut recourir à aucune loi de ce type capable de légitimer ou d'invalider les lois promulguées par le groupe dominant. Si ces dernières sont acceptées ce sera donc pour d'autres raisons. Quelles conclusions d'ensemble peut-on tirer de cette double critique pascalienne ? On peut la réduire à quatre énoncés.

1) Contre le courant de pensée qui tient l'inégalité naturelle pour une légitimation de la hiérarchie de l'ordre politique, Pascal admet avec les philosophes du droit naturel (surtout Hobbes) qu'il existe une égalité factuelle entre les hommes ;

2) Mais contre les philosophes du droit naturel il conclut qu'il n'existe aucune loi naturelle connaissable par la raison et en conséquence qu'aucune égalité juridique naturelle garantie par cette loi ne peut être établie entre les hommes.

3) Il résulte de (1) et (2) :

a) Qu'il n'existe aucun droit naturel de dominer sur quiconque qui puisse se fonder sur une différence de nature, mais que cela n'exclut en rien *une pure domination de fait* ;

b) Que celle-ci ne pourra être juridiquement illégitime en conséquence de (2) ;

c) Qu'aucun type de pacte social explicite ou tacite n'a lieu d'être et de fait, il n'a pas lieu²². L'Etat de Pascal commence à partir du moment où l'une des liges décrites par Hobbes remporte une victoire militaire. Il en résulte que, bien que les structures de l'Etat n'aient rien de naturel (DCG, 367 : « Il a *plu* aux hommes » d'honorer les roturiers ou les nobles), elles ne reposent pas pour autant sur des conventions communes, mais seulement sur des *décisions* unilatérales (fr.828 : « Les maîtres (...) ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît ») et puisque leur efficace ne tient pas à la justice de leur fondement, il reste à se demander sur quoi elles peuvent prendre appui.

III. Imagination, croyance et politique des signes

On a vu antérieurement que l'issue du conflit que Pascal place au principe de l'Etat aboutit à la constitution d'un « parti dominant » dont le pouvoir est fondé sur la coercition. Sans doute, il est « nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi » (fr.103), mais il n'est pas nécessaire que le plus fort soit toujours le plus fort : on a vu qu'un pouvoir ouvertement et uniquement fondé sur la force n'est pas assuré de sa stabilité puisque la guerre n'a pas vraiment cessé. Les maîtres doivent donc assurer la stabilisation et la conservation de leur pouvoir en réglant son exercice, ce qu'ils feront en devenant législateurs et en instaurant les structures politiques fondamentales de l'Etat : lois de sélection des gouvernants et de transmission du pouvoir (fr.828 ; 50 ; 94 ; 977 ; DCG, 366), lois assurant le repos et la sûreté publique par l'institution de la fonction judiciaire (14^e prov. 436), lois sur la protection des biens et leur transmission (DCG, 366). Encore faut-il que ces lois imposées par les maîtres soient acceptées par leurs sujets faute de quoi on se trouverait à nouveau dans la première situation. Ainsi, comment peut-il se faire que les structures

politiques destinées à préserver le pouvoir du groupe dominant soient en même temps acceptées par les gouvernés ? La réponse à une telle question peut se faire en trois temps dont chacun exhibe à sa manière une liaison spécifique entre signe, imagination et croyance selon la modalité de leur rapport au pouvoir.

A. Les signes de la justice des lois

Si les lois instituées par les maîtres n'apparaissent que comme une pure conséquence de leur pouvoir de coercition, elles seraient tenues pour injustes par les gouvernés, du moins par cette partie d'entre eux subsumée sous la catégorie intellectuelle et sociale de la méconnaissance des effets et de la « raison des effets » : le peuple (fr.60 ; 66 ; 525)²³. De telles lois imposées par la force n'auraient en effet pas d'autre justification que l'intérêt ouvertement exprimé du parti dominant, ce qui ne pourrait être accepté car — on l'a vu antérieurement — nul ne peut désirer reconnaître la supériorité d'une vanité ouvertement proclamée sur la sienne. C'est pourquoi ne sont acceptables que les *légitimations impersonnelles* : on ne « veut être assujéti qu'à la raison ou à la justice » (fr.525 ; 60 ; 66). On peut donc conclure que « la force sans la justice est tyrannique » (fr. 103). Cependant, ne vouloir être assujéti qu'à la raison ou à la justice ne va pas de soi. Car la justice considérée isolément serait « contredite » par ceux qui ne voudraient pas s'y soumettre (fr.103), ce qui ne signifie pas seulement qu'elle serait contestée, mais plus fondamentalement qu'elle serait inapplicable parce dépourvue de toute capacité d'exercer une contrainte sur les corps de ceux qui ne s'y soumettraient pas en esprit.

La force et la justice apparaissent donc comme deux qualités distinctes et hétérogènes puisqu'elles opèrent chacune dans des ordres propres et *incommensurables* : l'une dans celui des corps, l'autre dans celui des esprits (fr.85 ; 308 ; 58 ; 97, au moins pour la force ; 12^e prov., 429). Mais elles apparaissent toutes deux comme des prédicats qui appartiennent nécessairement au concept de pouvoir quoique sous un rapport différent et sans lesquels aucun pouvoir n'est concevable ni ne peut exister. Paraphrasant Pascal, on pourrait dire que le pouvoir n'existe pas sans ces deux prédicats réunis, ni sans l'un ou l'autre, mais nécessairement avec l'un et l'autre qui sont chacun en leur ordre. C'est très exactement ce que fait apparaître la dissociation analytique des fragments 85 et 103. Mais elle révèle aussi la dissymétrie de ces deux prédicats : à supposer que l'on dispose d'une définition de la justice qui ne prête à aucune contestation intellectuelle, ne serait-il pas possible de lui adjoindre les moyens de la coercition pour constituer un pouvoir capable de contraindre ceux qui refuseraient d'obéir ? La réponse est très claire : il ne suffit pas de vouloir disposer de la force afin de faire appliquer la justice pour en disposer ipso facto : la force est une « qualité palpable » (fr.85) qui appartient à l'ordre des corps et si ceux qui la détiennent ne se placent pas d'eux-mêmes sous la direction de la justice, on ne pourra, en ne disposant que de celle-ci, créer cette relation de dépendance (fr.85 ; 81 ; 847). Or c'est bien la domination coercitive qui se trouve au principe du corps politique et ceux qui gouvernent

n'entendent soumettre leur pouvoir à aucune forme de légitimation dont ils ne seraient que les exécutants. Reste dont la situation inverse : que la force des maîtres trouve une forme de justice dont elle puisse se prévaloir pour que le pouvoir se conserve sans qu'apparaisse son véritable fondement. Il est cependant certain que s'il existait une définition établie de la justice, une telle opération s'avèrerait impossible car la justice ne pouvant être autrement qu'elle n'est on « verrait la violence d'un côté et la justice de l'autre » (fr.85). Mais justement il n'en est pas ainsi : l'action de la volonté sur l'intelligence, la mobilité des « points de vue », le travail de l'imagination, la multiplicité des essences possibles de la justice, son indémontrabilité, tout cela fait de celle-ci une « qualité spirituelle dont on dispose comme on veut » (fr.85 ; 86) parce que « sujette à dispute » (fr.103). Or, entre les définitions possibles de la justice, la force déjà présente a imposé ce qui devra être tenu pour juste. En un seul énoncé, Pascal résume l'impossibilité pour la justice de se soumettre par elle-même la force et les raisons du renversement de cette relation d'ordre « On n'a pas pu donner la force à la justice *parce que* la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste » (fr.103). Il est à peine besoin de souligner que la force, *en son ordre*, ne tient pas de discours ; l'eut-elle fait, d'ailleurs, que l'incommensurabilité des ordres aurait rendu ces discours sans effet : « convaincre » par la terreur n'est pas convaincre (fr.85 ; 149 ; 172 ; 12^e prov. 429) et il est strictement impossible d'y parvenir (ibid, et DCG, 367). De quelle utilité serait d'ailleurs une entreprise qui, voulant faire succéder la légitimation à la coercition, ne ferait que redoubler la seconde ?²⁴ La « contradiction » de la force à l'égard de la justice désigne donc *l'ensemble des mécanismes* par lesquels le pouvoir du groupe dominant institué acquiert une légitimation favorable aux lois qu'il a promulguées, comme s'il l'avait imposée, en ne l'induisant qu'indirectement.

La clef de voûte de ces mécanismes réside dans le processus par lequel l'opinion collective détermine la conviction individuelle. Quels que soient les désirs de chacun, la force exerce une contrainte sur les corps pour leur faire produire des actions involontaires. Comme tous les pouvoirs se fondent sur elle partout et toujours (fr.828 ; 767 ; 665) il est vrai de dire que la force est « la reine du monde » (fr.564). Mais elle n'est pas le seul principe de gouvernement.

Le seul fondement de l'assurance de disposer de connaissances vraies vient de ce qu'on les saisit avec évidence (fr.99 « nous les voyons de toute notre vue »), mais s'il advient que « mille autres se moquent de notre choix » (ibid) il sera « hardi et difficile » de le maintenir. Et la recommandation du fr.105 selon laquelle la croyance ne doit pas se régler sur l'opinion d'autrui, montre assez que cela se produit d'ordinaire. De la même manière, on peut vouloir mener une vie austère, mais si ce désir est tenu pour mauvais par l'opinion du plus grand nombre, on finira par y renoncer et on tiendra que « la mollesse est belle » (fr.554). Cette opinion collective constitue un désaveu public, une condamnation du comportement individuel qui diffère de ce qu'elle prescrit. Aussi, les qualités qu'on cherche en permanence à faire apprécier ne le seront plus, le mécanisme de la réputation s'inversera (cf. fr.427 qui montre le cas de l'athée abandonné par ses amis) mettant en échec la recherche de l'estime collective par laquelle chaque moi cherche tout à la fois à couvrir son néant et à se donner de l'être. Et comme cette recherche de l'estime

prime tout autre désir on finira par se conformer à cette opinion dominante ; la volonté guidant l'intelligence, on justifiera son propre choix en pensant que l'opinion collective n'a pu se tromper ou en inventant les raisons nécessaires pour consentir à ses choix. Le comportement individuel qui en découle sera par conséquent publiquement approuvé. On pourra alors définir la croyance non seulement comme un consentement de l'esprit à des propositions certaines ou probables reposant uniquement sur des opérations logiques d'inférence, de combinaison ou sur des évidences qui en forment les règles (EdG, 352 ; AdP, 355 ; sur la religion, lettre à Mme Périer, 26 janv. 1648, 272 ; fr.470) mais aussi comme un consentement à l'agrément ou à ce qui permet de l'obtenir sous couvert d'une justification de l'intelligence (AdP, 355 : « parce qu'en effet, nous ne croyons presque que ce qui nous plaît... »).

Ainsi, on peut conclure que l'opinion collective exerce une sorte de « contrainte » ou de pression sur la croyance individuelle pour convaincre d'une manière qui n'appartient ni à l'éloquence, ni à l'habitude, ni au raisonnement, mais qui, sans être un art de persuader, s'applique aux passions et aux désirs qu'elle réoriente vers d'autres choix par l'utilisation simultanée de la dissuasion et de l'agrément. En ce sens, on peut dire que, quoiqu'il ne s'agisse pas là d'une force physique ni même des effets d'une telle force, l'opinion « use de la force » (fr.554 et cf. le fr.88 : la rareté des inventeurs s'explique par la pression négative du plus grand nombre) quand on se place du côté de l'opinion *agissante* et que « la force (...) fait l'opinion » (ibid : « Je ferai une cabale *plus forte* de gens... »)²⁵ quand on se place du côté de l'opinion *produite*. Cependant, il n'en demeure pas moins que c'est *nous* qui finissons par désirer nous conformer à cette opinion collective alors qu'une pure contrainte physique nous eût fait agir d'une manière involontaire. Et, en ce sens, il est vrai que comparé à l'empire de la force, celui de l'opinion est « doux et volontaire » (fr.665) et qu'elle est « la reine du monde » (ibid et fr.44) lorsque la force en est le tyran (fr.665). Ces deux propriétés de l'opinion n'ont rien de contradictoire pour Pascal : la grâce n'agit-elle pas sur le versant purement positif de la même manière ? Elle offre à la volonté un objet dont la délectation est supérieure à celle des objets de la concupiscentence, mais elle ne détermine pas nécessairement la volonté. C'est pourquoi celle-ci se portera seulement de manière « infaillible » vers son nouvel objet quoique le contraire ne soit pas impossible (EG, 332).

Tout le problème, bien évidemment, consiste à savoir comment cette opinion collective se forme elle-même et dans le cas présent, comment une fois le pouvoir coercitif des maîtres instauré, une opinion collective peut se constituer et en reconnaître la légitimité.

La formation de l'opinion collective requiert au moins l'intervention d'une hypothèse pour être établie. A partir des concepts dont on dispose, rien n'interdit, bien que Pascal ne l'ait pas fait, de proposer un mécanisme *probable* relativement simple : puisque chacun cherche à obtenir de l'estime auprès de tous et à échapper à la réprobation collective, il faut et il suffit qu'un nombre d'individus suffisamment important imagine que le plus grand nombre tient les lois de l'Etat pour justes. Il se conformera ainsi à cette opinion qu'il croit être celle du plus grand nombre. Mais un tel comportement aura pour effet de rendre visible une opinion

collective suffisamment importante pour qu'en l'absence de manifestations contraires tous les autres individus la tiennent sans conteste pour dominante et s'y conforment. A partir de là, on peut envisager deux cas :

a) Les lois fondamentales de l'Etat donnent au corps politique la forme d'une république. La sélection des dirigeants de cet Etat repose sur l'éligibilité et seuls sont exclus d'une telle fonction ceux qui voudraient y substituer la sélection par la naissance ; l'ensemble des lois (y compris les lois fondamentales qu'il faut ratifier) et des décisions y sont aussi soumises au suffrage. Dans ce cas, le mécanisme de constitution de l'opinion collective orientera le choix de chacun vers ce qu'il pense être le choix du plus grand nombre et l'expression du suffrage dégagera l'existence d'une majorité et d'une minorité. Une fois cela établi il apparaît clairement que les raisons pour lesquelles on obéira à la majorité ne résultent ni d'un accord antérieur, ni de ce que les décisions de celle-ci seraient fondées en raison (fr. 711) : par quel mystérieux processus les conduites humaines si contraires à la raison pourraient-elles s'inverser dans les choix collectifs rationnels ? L'explication est bien plus simple : la majorité est l'expression de *la plus grande force* (fr. 85 ; 711) à laquelle on sera contraint d'obéir et elle est en même temps et nécessairement une *majorité d'opinion* clairement dégagée. En conséquence, la réprobation de l'opinion dominante agira sur les désirs de ceux qui s'étaient prononcés pour un autre choix afin de leur faire admettre que le choix majoritaire se cristallise dans de bonnes lois. Tel est le mécanisme par lequel elles seront tenues pour justes.

b) Les lois fondamentales de l'Etat donnent au corps politique la forme d'une monarchie. Le pouvoir appartient ici à un petit groupe de dirigeants qui se le transmettent par filiation et détiennent la force pour l'imposer et imposer l'ensemble des lois de l'Etat à des gouvernés qui n'exercent aucun pouvoir. Par quel mécanisme l'opinion collective nécessaire à la légitimation du pouvoir en vient-elle à se constituer ? Le même que précédemment mais avec deux différences : 1) les gouvernants sont déjà en place et les lois devront demeurer ce qu'elles sont, il ne reste donc à l'opinion collective qu'à justifier ce qu'on ne peut faire autrement que d'accepter. Et dès lors qu'un nombre suffisamment important d'individus pense que le plus grand nombre les tient pour justes, elles seront tenues pour justes comme dans le cas (a). Mais, 2) cette opinion dominante ne s'exprimera pas sous forme d'un suffrage.

Si l'on veut bien admettre l'hypothèse reconstructive proposée, il apparaît qu'on dispose alors dans les deux cas (a) et (b) d'une explication relative à la genèse de l'opinion collective qui tient les lois pour justes, sans que le processus qui y conduit fasse si peu que ce soit appel à la raison. La qualité de justice n'est pas attribuée aux lois au terme d'un raisonnement collectif qui, de l'essence de la justice, en déduirait l'expression légale, mais par un lien tout extérieur dont l'opinion collective est le moyen terme et l'opérateur. Mais une fois engendrée, comment cette croyance se reproduit-elle ? Par les conséquences mêmes du mécanisme qui l'a engendrée mais sans qu'il soit nécessaire de recourir d'abord à la pression de l'opinion présente. Les lois instituées à la naissance du corps politique seront-elles, abstraction faite de toute perturbation, toujours tenues pour justes par le peuple ? Oui, car, à la question de savoir si les lois existantes sont

justes, il répond en transformant leur existence même en *signe* et *preuve* de leur légitimité : les lois existantes sont justes parce que si elles existent c'est précisément qu'elles sont justes ; si cela n'avait pas été le cas, elles n'auraient pas été reçues dans l'opinion de tous ceux qui ont précédé et ne seraient donc pas maintenues jusqu'ici : c'est donc « puisqu'elles sont établies » que les « lois seront nécessairement tenues pour justes » (fr. 645). Mais si ceux qui les croient telles le croient parce qu'ils croient que leurs devanciers le croyaient c'est bien parce que le nombre de ces derniers étant élevé, ils forment une opinion dominante dont le poids est corrélatif de l'infailibilité. Et si, à chaque moment, un nombre suffisamment élevé d'individus croit pour cette raison que les lois sont justes il forme une opinion présente à laquelle bien peu refuseront de croire (fr. 88). Il en résulte ainsi que plus les lois se maintiennent dans le temps, plus s'accroît le nombre de ceux qui les ont acceptées et plus leur justice est confirmée aux yeux de ceux qui vivent dans le présent. Le peuple suit donc les « anciennes lois et anciennes opinions » (fr. 711), « prend leur antiquité comme preuve de vérité » (fr. 525) et c'est ce qu'il se figure être la raison de leur justice. Bref, tenues pour « éternelles », les lois auront d'autant plus de chance d'être acceptées (fr. 60). L'opération qui transforme l'existence même de la loi en signe et preuve de sa légitimité est bien évidemment une opération imaginaire par laquelle la justice lui est extérieurement attribuée quoiqu'on la croie intrinsèque (fr. 44 ; 60). Mais on voit bien que la croyance imaginaire qui en est le résultat a des conséquences bien réelles puisqu'on obéira aux lois. Une telle croyance se trouve bien évidemment renforcée du fait que les mêmes lois s'étant maintenues et leur acceptation universelle étant demeurée constante, aucune place n'a été laissée à une pluralité de lois qui aurait nécessairement conduit au doute sur la légitimité des premières en perturbant le mécanisme constitutif de la croyance. C'est pourquoi, on ne suit pas les anciennes lois et anciennes opinions parce qu'elles « sont les plus saines », mais parce qu'elles « sont uniques et nous ôtent la racine de la diversité » (fr. 711). Il en résulte ainsi que plus le temps passe, plus les lois se maintiennent inchangées et moins la diversité des opinions a de chances de se produire, ce qui renforce encore la justice des lois.

Il n'en reste pas moins vrai que ce mécanisme de production de la croyance fonctionne à chaque moment du temps un tant soit peu distant du moment de la création de l'État. Et comme il conduit chaque fois les individus à croire les lois justes et à leur obéir, il s'ensuit qu'il réussit en T_n parce qu'il avait réussi en T_{n-1} et qu'il réussira en T_{n+1} parce qu'il réussit en T_n , ce qui revient à dire qu'il contribue à maintenir les lois et à reproduire l'opinion de leur justice. Bref, il produit l'opinion collective et assure sa reproduction constante. Dans ces conditions, on comprend que les lois seront tenues pour justes parce qu'elles l'ont été et que cela est « le fondement mystique de (leur) autorité » (fr. 60 ; 525), ce qui est très exactement la définition de la coutume lorsque Pascal ne la réduit pas à la pure et simple répétition mécanique (ibid).

Ce mécanisme réglé de production de croyances imaginaires n'est la conséquence d'aucune décision intentionnelle de tromper le peuple : il met en œuvre une logique impersonnelle qui conduit à une sorte de « servitude involontaire » : c'est par l'imagination que le peuple se soumet et s'il se soumet, il s'ôte bien évidemment les moyens d'être fort. Et, comme toutes choses

égales d'ailleurs, ce mécanisme produira toujours le même résultat, on peut conclure que la folie et la faiblesse du peuple constituent un « fondement admirablement sûr » de la puissance des rois (fr. 126)²⁶. Sans doute, si ces derniers sont « bons politiques » ils ne manqueront pas de faire valoir l'antiquité des lois et l'universalité de leur reconnaissance pour se faire obéir (fr. 60), mais ils ne feront par là que renforcer celle qui existe ou essayer d'assurer celle qui (quelles qu'en soient les raisons) se défait.

Il est cependant clair qu'un tel mécanisme ne se substitue d'aucune manière aux effets de la coercition qui demeure l'un des éléments constitutifs du pouvoir et dans ce cas précis, du pouvoir du parti dominant. Simplement nous savons maintenant qu'il y a une grande différence entre obéir purement et simplement sous la contrainte physique et ne pas pouvoir faire autrement qu'obéir à la force en croyant qu'elle est juste (fr. 85 : « ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer »). Dans le second cas, on croit que la justice est première et que la force lui sert de soutien ; c'est comme si on avait trouvé la bonne définition de la justice et que la force la mette à l'abri de toute contestation. Quiconque refuse d'obéir sera réprimé par les gouvernants mais les sujets dans leur ensemble ne se révolteront pas puisque la répression paraît légitime. En réalité, les lois fondamentales de l'Etat ont été et seront — toutes choses égales d'ailleurs — constamment imposées, présentant toujours et sans concurrence le même contenu à la légitimation du mécanisme de la croyance qui ne pourra faire autre chose que les justifier selon sa logique propre contribuant ainsi à leur maintien. Sans justification, la force ne peut imposer ces lois parce que l'arbitraire encourt la révolte. Mais parce que la force a été la première qualité manifestée par le pouvoir et continue d'exister, ce sont *ces lois* et non d'autres qui ont été imposées et qui devaient devenir le contenu même de la justice. On comprend maintenant en quel sens Pascal peut dire que la force a « contredit » la justice, s'est elle-même posée comme juste et que « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » (fr. 103 ; 81). Par là l'épée a pu donner « un véritable droit » (fr. 85), non en ce qu'il est un droit véritable, mais parce qu'il *agit* véritablement comme un droit.

Cette unité des qualités de force et de justice dans la construction du pouvoir, n'épuise pas encore l'analyse qu'on peut en faire, au moins du point de vue de son fonctionnement. Soutenir que la force impose des lois qui seront de toute façon tenues pour justes ne signifie pas que l'on recourt en permanence et de façon ouverte à la contrainte puisque justement elles seront appliquées. Cela signifie simplement que la coercition apparaît comme une menace pour le cas où on ne voudrait pas s'y soumettre de plein gré. La force ne s'applique donc pas présentement puisqu'elle doit être conditionnelle, mais elle doit néanmoins être perçue pour constituer une menace. Comment comprendre cette *quasi-présence* de la coercition ? *Par sa capacité à se faire représenter dans des signes.*

B. Les signes de la force

Comme dans le cas précédent, l'effet dont on doit rendre compte se situe au point de jonction de l'ordre des corps et de celui des esprits et plus précisément au point d'articulation de la force et de la croyance. Cette dernière ne se réduit nullement à la définition qu'on en a antérieurement proposé, elle est aussi le produit de fonctions cognitives qui ne relèvent d'aucun des modes dont on a fait état. C'est ainsi que la répétition d'événements associés finit par solidifier leur lien d'association dans l'esprit de telle sorte que l'apparition du premier conduise à l'affirmation mécanique de l'existence du second sans que l'intelligence place dans cette proposition une valeur de vérité et y consente formellement (fr. 821 ; 660). Cette croyance-habitude produite par « l'automate » (fr. 821) n'a pas seulement pour effet de transformer le premier événement en signe du second mais de distribuer les désirs et les passions provoqués par l'événement signifié sur l'événement signifiant de telle manière qu'il apparaisse à son tour comme la cause qui les produit (fr. 25 ; 89 ; 419) : la perception des signes peut donc suffire à faire agir en raison des passions et des désirs qu'elle fait naître. N'est-ce pas justement ce mécanisme que le pouvoir utilisera à son profit en exhibant sa puissance militaire dans des parades et des cérémonies (fr. 44 ; 25 ; 419)²⁷ en sorte que la liaison constante de la personne royale par exemple et du dispositif militaire qui ploie « la machine vers le respect et la terreur » (fr. 25 ; 44) distribue de façon mécanique les passions issues du second sur la première ? Cette croyance-habitude fait donc que le visage des rois contemplé isolément, « imprime dans leur sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes » (fr. 25). Sans doute une telle croyance comporte-t-elle un élément imaginaire puisqu'elle associe aux qualités naturelles des qualités qui ne leur appartiennent pas, mais il n'en demeure pas moins que les signes de la force n'ont pas pour fin d'inventer des qualités mais d'avertir que le pouvoir dispose de moyens de se faire obéir au cas où cela serait nécessaire. Et pour obéir à la force et à ses signes, il n'est nul besoin d'imagination. C'est pourquoi, en tant qu'il possède la force et dans cet ordre, le roi « n'a que faire de l'imagination » (fr. 87 ; 44).

L'exhibition des signes de la force ne concerne pas seulement la personne royale. De manière générale, les membres du parti dominant dans une monarchie peuvent, en raison de leur naissance et de leur richesse, disposer dans une moindre mesure de moyens de coercition (serviteurs, armées « domestiques »...) pour se faire obéir. Mais, comme rien ne marque a priori leur appartenance au parti dominant, il faudra établir des signes distinctifs extérieurs capables de faire savoir qu'ils disposent d'une certaine puissance (cf. DCG : « les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes », 367) : c'est ainsi que tous les comportements qui « incommode » (fr. 80 ; 32 ; DCG, 367) constituent tout à la fois l'amorce d'une violence physique susceptible de s'exercer si l'on ne rend pas les devoirs que le pouvoir exige et le signe de la force dont il dispose. C'est ainsi que les parures extérieures constituent le signe d'une appartenance au parti dominant et le signe de la force dont on dispose à ce titre : « être brave (i. e. bien mis, ch. L) n'est pas trop vain car c'est montrer qu'un grand nombre de gens travaillent pour soi (...).

Plus on a de bras, plus on est fort. Etre brave, c'est montrer sa force » (fr.95 ; v. aussi Br.319 sur le nombre de laquais), on peut donc conclure que l'habit d'un homme « vêtu de brocattelle », « c'est une force » (fr.89). Ceux que Pascal appelle les « grands de chair » (fr.309 ; 933) offrent bien ce spectacle aux yeux mais en même temps qu'il satisfait la concupiscence de la libido dominandi il indique bien l'existence d'une capacité de coercition destinée à provoquer, sans s'exercer, les comportements d'obéissance escomptés. Selon la juste expression de L. Marin, c'est une « mise en réserve de la force dans les signes »²⁸ mais sans que cette représentation doive nécessairement se constituer en « portrait ». Une telle mise en retrait de la force qui détermine inmanquablement la croyance dans son exercice proche et conditionnel indique à nouveau l'existence d'une « économie de pouvoir » esquissée par Foucault dans son analyse des stratégies de gouvernement : il n'est pas nécessaire de recourir à l'administration de la coercition pour obtenir de l'obéissance parce que sa représentation dans des signes permet d'éviter la violence inhérente à son utilisation. Et, puisque la légitimité du pouvoir lui est conférée par le mécanisme qui constitue et reproduit les croyances collectives, la combinaison de ces deux opérations finit par faire de la force une qualité de moins en moins ouvertement visible dans l'exercice du pouvoir. Quoiqu'elle n'ait pas disparu, on peut donc gouverner efficacement sans la « dépenser », ce qui contribue à renforcer la stabilité du pouvoir.

Pourtant, même si on reconnaît la justice des lois et le bien fondé de la coercition qui les garantit, il faudra tout de même obéir à *quelqu'un*, craindre quelqu'un ; qui donc sera chargé de gouverner et pourquoi ? Dans une république, le problème ne se pose pas car, abstraction faite des non-roturiers exclus du pouvoir, les charges sont électives. C'est donc le choix de la « pluralité » qui sera déterminant. Mais dans une monarchie ?

C. Les signes de la « grandeur » et de la justice

L'aristocratie constitue le groupe social dominant qui a construit les structures légales fondamentales de l'Etat pour se maintenir au pouvoir. Ces dernières permettent entre autres de sélectionner les gouvernants et d'assurer la transmission du pouvoir. Les règles de sélection font de la filiation masculine le critère de désignation du Roi (fr.94 ; 977) et de la parenté en général l'un des critères de reproduction du parti dominant. Sans doute, ces règles seront-elles tenues pour justes d'après ce qui précède et seront-elles obéies. Cependant, elles sont faites *par* les membres du groupe dominant et *pour* eux : elles laissent donc, si l'on peut dire, une part d'arbitraire non réduite, car pourquoi *eux* précisément ? Qu'est-ce qui peut rendre compte de ce choix ? En quoi sont-ils différents de leurs sujets pour être appelés à gouverner ? La réponse repose sur le mécanisme de constitution de la croyance examiné en (A) et (B) mais adapté au cas spécifique d'individus choisis pour gouverner et à qui il faut obéir. Le pouvoir coercitif du roi comme celui de l'aristocratie se représente dans des signes (vêtements, parades, cérémonies...) destinées à le manifester sans nécessairement l'exercer. Mais ils ne seront pas seulement compris par le peuple en ce qu'ils renvoient à la force : si ces signes de richesse et de puissance existent et qu'il requièrent un certain comportement de la part des gouvernés, c'est qu'ils témoignent

avant tout de *l'éminence des qualités naturelles* des gouvernants qui entendent par là les faire reconnaître. S'ils en étaient dépourvus, comment pourraient-ils gouverner ? S'ils gouvernent, c'est donc qu'ils en disposent et on s'explique alors qu'ils veuillent les faire légitimement estimer pour montrer leur aptitude à gouverner. C'est ainsi que le peuple « honore les personnes de grande naissance » (fr. 90 ; 92 ; DCG, 366-67) en croyant que les signes des grandeurs d'établissement sont fondés sur des grandeurs naturelles (DCG, 367 ; fr. 44 ; 90 ; 92) et ils le croient parce que *le fait* du gouvernement des grands, loin d'être ce qu'il faudrait expliquer, devient le signe et la preuve de qualités naturelles éminentes. C'est donc parce que le peuple « considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres » (DCG, 367, fr. 101(2) ; 104) qu'il accepte légitimement leur pouvoir. Mais, de leur côté, les grands partagent les illusions du peuple sur les rapports qui unissent leurs qualités naturelles et les grandeurs d'établissement. Comme tout le monde, ils cherchent de l'estime pour leurs qualités naturelles ou celles qu'ils croient telles. Mais cette estime doit être universelle car c'est le seul moyen pour chaque moi de conquérir l'être qui lui manque (v. p. 29). Or, puisqu'ils appartiennent à la noblesse et que leur naissance les place déjà en position de gouverner, ils en déduiront qu'ils disposent des qualités naturelles pour le faire et que celles-ci doivent être estimées à travers les grandeurs d'établissement qui en découlent. Et comme le peuple les estime exactement de cette manière, tout concourt à ce qu'ils tiennent leur nature pour supérieure à celle de leurs sujets et qu'ils se comportent en conséquence (DCG, 367). Ils ne trompent pas plus le peuple que celui-ci ne le fait en retour, mais tous sont sous l'effet impersonnel et inintentionnel des mécanismes constitutifs de la croyance.

Or, l'action de ces derniers ne se limite pas simplement à la légitimation du mode de sélection des gouvernants, car admettre que les lois sont justes et que les gouvernants sont bien choisis ne garantit nullement que les lois seront correctement appliquées et que ceux qui les appliquent au nom des gouvernants auront été bien choisis à leur tour. Et cela vaut particulièrement pour l'institution judiciaire chargée d'appliquer les lois punitives destinées à préserver l'ordre public. Comme le peuple ne veut être assujéti qu'« à la raison ou à la justice » (fr. 525 ; 60 ; 66), il n'acceptera les décisions judiciaires que s'il les tient pour justes, c'est-à-dire fondées sur une interprétation rationnelle du rapport entre les lois punitives et les délits ou les crimes commis. Sans doute il est de l'intérêt des gouvernants que la justice soit correctement administrée, c'est pourquoi ils s'en sont déssais eux-mêmes et l'ont confiée à une institution spécifique (14^e prov., 436)²⁹ et dans les Etats chrétiens, on recourt même dans le jugement des crimes à des procédures visant à éliminer au maximum tout arbitraire de la sentence afin de se conformer aux préceptes de l'Évangile : examen de la « probité et (de) la suffisance » des juges (14^e prov., 439), augmentation de leur nombre, examen de leur lien possible avec le criminel, jugement à partir de la stricte déposition des témoins, choix des heures du matin pour siéger afin que l'« esprit soit (...) plus pur » (ibid), etc. Mais, au-delà de cette organisation formelle, comment la justice est-elle rendue ? En premier lieu, quoiqu'on croie les lois justes, il ne s'ensuit pas qu'elles auront pour conséquence des jugements qu'on croira justes : la multiplicité des

lois qui ne s'accordent pas toujours, secondée par les effets de la jurisprudence, les contradictions des interprétations et l'obscurité des commentaires qui rendent difficile la subsomption du cas particulier sous la règle générale, font que les procès en appel se multiplient et qu'on ne peut « couper la racine des doutes d'où naissent les procès » (Ent. Saci, 293-94) même une fois le jugement rendu. En second lieu, puisque la volonté et l'imagination dominant et orientent la raison, la justice, comme toute autre activité humaine ne pourra s'exercer rationnellement et ce d'autant moins que Pascal vient d'établir que la réaction légale y fait défaut. Les passions déterminant le jugement des juges (fr.44 ; « l'affection ou la haine changent la justice de face ») comme elles l'avaient fait pour celui des gouvernants avant qu'ils ne délèguent leur pouvoir de juger (14^e prov., 436) et le jeu de la plaidoirie les dirige parce qu'il agrée plutôt qu'il ne convainc (fr.44). Quant à ceux qui, pour ne pas être suspectés de partialité, font perdre une affaire juste où leurs proches sont demandeurs, ils n'en sont pas moins dominés par les passions que les premiers (fr.44). Dans ces conditions, comment le peuple peut-il accepter qu'une telle justice soit rendue ? Non seulement les juges ne peuvent rendre des arrêts incontestables, ce qui montre — comme les médecins, d'ailleurs — qu'ils n'ont qu'une science imaginaire (fr.44), mais ils ne peuvent les rendre crédibles quant à leurs motifs réels. Comment rendre acceptables et la science et le motif ? La réponse est la même que pour le cas précédent. A l'instar des grands, les juges utilisent un système de signes qui doit, mutatis mutandis, faire estimer des qualités naturelles à partir de grandeurs d'établissement. Vêtements, parures, décors, architecture sont conçus de manière à produire des impressions de faste, de solennité, de gravité qui conduisent l'imagination à induire, comme dans les cas précédents que ces signes et les affects qu'ils produisent doivent bien renvoyer à des capacités naturelles entièrement et uniquement ordonnées à la recherche de justes arrêts (fr.44). S'il en était autrement, se dégagerait-il de cette « montre si authentique » un tel sentiment de respect ? (ibid). Partant d'un tel sentiment, le peuple en conclut immédiatement et imaginairement qu'il est fondé et que les signes qui le provoquent sont liés de manière naturelle aux qualités qu'ils signifient. Sans doute un tel pouvoir ne se soutient-il qu'à travers ces signes et c'est ce qui explique leur nombre et leur surcharge proportionnée aux effets qu'ils cherchent à produire. Au point qu'à celui qui connaît la raison des effets ils n'apparaissent que comme une boursoufflure dérisoire puisqu'à l'inverse du pouvoir des gouvernants, ils ne s'appuient sur aucune coercition et ne sont donc qu'une « grimace » (fr.797 ; cf. aussi 44 ; 87). Mais cette dernière suffit à faire croire en la justice des arrêts rendus et c'est là l'essentiel.

Ainsi, à la question de savoir comment les structures politiques de l'Etat destinées à préserver le pouvoir du groupe dominant peuvent être en même temps acceptées par les gouvernés, on peut maintenant répondre clairement. Ce n'est pas parce que ce pouvoir se déduit d'une définition incontestable de l'essence de la justice ou du droit naturel, ni même parce que les lois qu'il promulgue y sont conformes, mais parce qu'il dispose d'une *croyance factuelle* dans sa légitimité de la part des gouvernés qui se figurent qu'elle fondée en raison sur des normes

et des valeurs. C'est ainsi que les lois sont tenues pour justes par la conjonction des effets de l'opinion collective et de l'ignorance de la raison des effets, ce qui aboutit à la substitution des signes aux preuves véritables ; que les procédures de sélection des gouvernants seront tenues pour justes en raison de cette ignorance et de cette substitution ; que les arrêts de l'institution judiciaire destinée à protéger les lois paraîtront justes pour les mêmes raisons. Et comme la force, quoique présente, se tient en retrait dans ses signes, le processus de légitimation des lois s'en trouve renforcé.

Or, ce qui se trouve justifié de fait, ce sont « les lois du pays aux choses ordinaires » (sélections des gouvernants, protection de l'ordre public, réglementation de la propriété...), c'est-à-dire les « règles universelles » (fr. 81) communes à tout Etat et par lesquelles seules il peut exister comme Etat. Ainsi, tout en critiquant la possibilité même pour la raison et le sentiment de parvenir à déduire juridiquement la genèse de l'Etat à partir du droit naturel et sans jamais sortir du domaine de l'explication factuelle qu'il s'agisse de coercition ou de consentement, Pascal peut rendre compte du processus de production et de reproduction de l'Etat. En cela, il se distingue radicalement de Hobbes. Pour ce dernier, le souverain peut promulguer toutes les lois civiles qu'il désire, sans être tenu par aucune loi naturelle au for externe. Ces lois civiles devront être nécessairement acceptées par les sujets et, en cas de refus, imposées par la force. Tout cela se déduit d'un fondement juridique puisque les sujets ont d'abord convenu par un pacte de renoncer à leur droit naturel sur toute chose et de s'empêcher de résister à la personne ou à l'assemblée investie du pouvoir souverain (Lév. XVIII, pp. 180-81). Extérieure à une solution juridique de ce type qu'elle critique, la politique de Pascal, considérée indépendamment du point de vue du chrétien parfait (on y reviendra) voisine bien plutôt avec celle de Machiavel et de Spinoza. Elle s'attache à décrire les conditions réelles d'exercice du pouvoir en cherchant dans cette sphère d'immanence les causes de la conservation ou de la destruction de l'Etat.

Or les causes de la conservation nous les connaissons déjà : c'est bien par *libido dominandi* que le groupe dominant qui a imposé son pouvoir par la force cherche à le prolonger en réglant son exercice par des lois et en dissociant le pouvoir judiciaire du politique. C'est bien la même cause qui explique tout à la fois que les bons politiques ne cherchent pas à détromper le peuple qui croit en la justice des lois et que les grands exhibent des signes d'établissement pour faire estimer leurs qualités naturelles. Enfin, c'est encore la *libido dominandi* qui rend compte du système de signes dont usent les juges pour faire accepter leurs décisions. Quant au peuple, il obéit paradoxalement pour les mêmes raisons : il lui serait impossible de se soumettre s'il apparaissait ouvertement qu'il satisfait le désir de domination des gouvernants. Quelle vanité singulière ou collective accepterait de se voir dominer par une autre vanité alors qu'elle peut prétendre elle-même exercer le pouvoir ? C'est même un tel refus qui explique la haine mutuelle entre les individus qui engendre le conflit à l'origine de l'Etat. On ne peut donc se soumettre qu'à des principes ou des valeurs impersonnelles appliquées par des gouvernants dont la nature et les qualités sont si manifestement supérieures qu'ils appartiennent à une autre espèce : on ne pourra jamais prendre leur place, du moins dans le cas d'une

monarchie. Les mécanismes de la croyance aboutissent très exactement à ce type de situation.

Par conséquent Pascal, comme Machiavel et Spinoza soutient que la genèse et la conservation de l'Etat s'expliquent uniquement par le recours à des conduites passionnelles (ce qui n'est que partiellement le cas chez Hobbes pour qui la raison nous détermine en même temps que la crainte à vouloir conclure un pacte social). Mais il le fait à partir de sa problématique propre qui leur assigne comme fondement la concupiscence tout à la fois cause et conséquence de la chute. Il peut donc conclure qu'« on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice » (fr.211 ; 106). Or, en faisant provisoirement abstraction de la morale, on a bien affaire ici aux « règles universelles » sans lesquelles l'Etat ne peut subsister. Mais si les principes du repos et de la sûreté publique « ont été reçus dans tous les temps et tous les lieux » (14^e prov., 436), si le meurtre a toujours été interdit (ibid, et ECP, 475 ; la seule exception est constituée par la légitime défense expresse, 14^e prov., 436) ainsi que la calomnie (ECP, 474 ; 479) ce n'est pas en vertu d'un droit naturel universel dont la validité se prolongerait au sein de l'état civil. Car l'autorisation de la calomnie ouvre la voie à une violence constante et celle du meurtre conduit à la négation pure et simple de l'Etat. Ainsi les « règles universelles » se fondent sur l'universalité de la concupiscence des gouvernants qui veulent conserver leur Etat. On obtient donc par ce moyen des effets semblables à ceux qu'une construction de l'Etat sur la base d'un droit naturel aurait produit : un Etat stable assurant l'ordre public et la paix intérieure, des gouvernants sûrs de leur pouvoir, des gouvernés qui acceptent d'obéir. On a donc affaire à une sorte de « ruse » de la concupiscence capable de singer le droit en concourant à la constitution de l'ordre politique.

Mais si l'on s'en tenait là, deux objections ne manqueraient pas de surgir :

1) Il est clair par ce qui précède qu'il « est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes » (fr.540) dans l'Etat puisqu'il est impossible que tous dominent (même dans une république il y a des exclus du pouvoir) et que les conflits se terminent nécessairement par la domination d'un parti (fr.828). Mais les gouvernants ne sont tenus par aucune obligation à l'égard de leurs sujets en raison d'un droit naturel ou d'un mandat reçu. Ils peuvent, s'ils le désirent, tenter de les dominer par la force, hors de l'ordre des corps puisqu'ils peuvent vouloir les contraindre par vanité à leur attribuer des qualités naturelles qu'ils ne possèdent pas (fr.58 ; DCG, 367). De cette inégalité nécessaire peuvent donc découler « non seulement (...) la plus haute domination, mais (...) la plus haute tyrannie » (fr.540). Or, contre cette tyrannie, aucune loi ne peut rien (ibid) : ni les naturelles pour les raisons que l'on connaît, ni les civiles car la nécessité de l'Etat peut les ployer (fr.280). Par conséquent nul ne peut faire valoir un quelconque *droit de résistance* à l'égard de la tyrannie des gouvernants. Dans ces conditions comment soutenir que la concupiscence peut parvenir au même résultat que le droit naturel puisqu'un pouvoir fondé sur celui-ci se serait interdit les effets permis par celle-là ? Qu'est-ce qui peut garantir que la tyrannie sera évitée indépendamment de tout recours au droit ?

2) En admettant que la concupiscence constitue à elle seule l'explication de la genèse de l'ordre politique, on voit mal en quoi se trouve aboli ou transformé le désir de domination

universelle de chaque individu. Dire que les gouvernés ne peuvent accepter de se soumettre qu'à un pouvoir légitime n'est pas la même chose qu'affirmer qu'ils désirent s'y soumettre ; et puisque chacun cherche à dominer sur tous, pourquoi les gouvernés auraient-ils renoncé à essayer d'exercer au moins du pouvoir les uns sur les autres ? Pourquoi les gouvernants s'accorderaient-ils — qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie — pour gouverner ensemble ou pour servir l'un d'entre eux plutôt que de s'affronter pour acquérir le pouvoir suprême ? Pourquoi renonceraient-ils à dominer hors de leur ordre au cas où on refuserait d'estimer les qualités qu'ils cherchent à faire valoir, puisque cela est inclus dans le désir de domination universelle (v. p. 30) ? Bref, la concupiscence semble tout aussi bien pouvoir expliquer le contraire de ce à quoi on voulait la faire servir. Hobbes avait parfaitement compris que le passage de l'état de nature à l'état civil ne modifiait en rien la volonté de puissance de chaque individu, mais au-delà de la coercition exercée par le détenteur du pouvoir souverain, le seul obstacle aux conséquences d'un tel désir de domination résidait dans le lien de droit par lequel chacun lui était soumis. Or une telle situation n'existe pas chez Pascal. Comment résoudre le problème ?

La réponse à la première question doit être cherchée dans le concept pascalien d'*ordre*. Issu d'une réflexion sur le maniement mathématique de l'infini dans le *Potestatum numericarum summa* de 1654 et constamment enrichi au cours des travaux scientifiques de Pascal, ce concept s'est trouvé exporté hors de sa sphère d'origine jusqu'à tenter d'embrasser pour les classer et les comprendre la totalité des actions humaines³⁰. Présent dans les DCG comme dans l'*Apologie* (fr. 58 ; 98 ; 110 ; 298 ; 308 ; 933), ce concept désigne des rapports de proportion ou de convenance entre des puissances naturelles (raison, cœur, esprit, volonté) ou surnaturelles et le domaine d'objets qu'elles visent sous la double modalité de la connaissance et de l'action. Ce rapport d'adéquation se comprend en premier lieu à partir du type d'opération ou, de manière générale, de relation par lequel une puissance se rapporte à son objet conformément aux qualités respectives de la première et du second et donc à leurs exigences réciproques. C'est ainsi que le cœur sent les principes qui ne peuvent être démontrés et qu'il ne peut lui-même saisir que dans leur immédiateté (fr. 110 ; 298 : cf. aussi EdG 350) ; que la raison ne peut que démontrer les propositions géométriques puisqu'elle opère uniquement par la substitution mentale des définitions aux définis et que la liaison des propositions ne peut se faire que sur ce mode du point de vue de leur condition de validité (ibid). Les relations des puissances à leurs objets ne peuvent être interverties. C'est ainsi encore que la force agit mécaniquement sur l'ensemble des corps selon des lois qui manifestent un rapport de convenance, mais qu'elle est absolument incapable de produire une connaissance (fr. 308) ni même d'engendrer, lorsqu'elle s'exerce, des affections positives (fr. 58). Mais à son tour la connaissance, quelle que soit son étendue, ne peut produire le moindre mouvement de charité (fr. 308 ; 298 ; AdP, 353) parce qu'elle n'y a aucun rapport. Bref, on a affaire ici à autant d'« ordres » qu'il existe de rapports entre des puissances et leurs objets suivant des règles qui régissent leurs opérations spécifiques. Aucun ordre ne peut se mêler à un autre parce que les règles définissant ses propres opérations rendent ces dernières

sans effets ou sans conséquence sur les objets et les puissances de l'autre. De ce fait, chaque ordre n'affirme la nécessité des relations internes qui le définissent qu'au moyen de la nécessité avec laquelle il exclut celles des autres. Les différents ordres sont nécessaires les uns aux autres car ils se définissent différentiellement en s'excluant. Leur relation est donc celle d'une *incompatibilité a-logique*, ou d'une *incommensurabilité* mathématiquement exprimée par l'existence entre eux d'une « distance infinie » ou « infiniment infinie » (fr. 308). Cela n'exclut nullement des rapports d'analogie et de correspondance entre eux : les principes de la production dans l'ordre des corps sont semblables à ceux de la production dans l'ordre des esprits (fr. 698) et ceux du commandement dans le premier ordre, semblent une « image » de ceux du second (lettre à Ch. de Suède, 280). Mais plus généralement, l'ordre de la connaissance naturelle peut s'étendre à l'infini à l'image de l'infinité des choses à connaître dans l'ordre des corps (fr. 199) et il peut prendre directement pour objet de connaissance l'infini comme en mathématiques alors que l'ordre surnaturel de la charité se rapporte directement à l'infinité de Dieu. Enfin, la cupidité imite envers son objet les mouvements de la charité (fr. 270 ; 275 ; 615 ; 655). De telles correspondances peuvent faire conclure que l'ordre naturel est comme une image de l'ordre surnaturel qu'il figure parce que « tout ce qui ne va pas directement à la charité est figure » (fr. 270 ; 308) : la nature devenant alors une image de la grâce (fr. 503 ; 934) dont Dieu veut que nous jugions aussi par la nature (lettre aux Roannez, oct. 1656). Ces relations figuratives toutefois n'empêchent nullement les ordres de demeurer hétérogènes et sans rapports quant à leurs effets les uns sur les autres.

En second lieu, lorsque les opérations de connaissance ou d'action d'une puissance sur ses objets réussissent pleinement (princes gagnant des batailles, Archimède inventant la statique, le Christ rachetant le monde, fr. 308), elles portent le rapport de convenance intérieur à l'ordre à son point parfait : dans l'ordre de l'esprit on ne peut pas ne pas reconnaître le génie d'Archimède qui est « un prince de géométrie » (fr. 308) ; dans l'ordre de la charité on ne peut pas ne pas reconnaître que le Christ y est dominant avec tout « l'éclat » de cet ordre (ibid) et dans l'ordre des corps on ne peut faire autrement que de s'incliner devant une force supérieure (fr. 58) : c'est un constat et reconnaître cette adéquation éminente d'une puissance à son objet consiste à réaliser deux opérations en une seule.

a) D'une part, face à une démonstration ou une invention, le jugement, s'il la comprend, lui accorde spontanément créance ; face à une contrainte physique l'esprit éprouve de la crainte et face à l'agrément, de l'amour (fr. 58). Mais ce qu'il fait spontanément convient en réalité parfaitement au rapport de la puissance et de son objet au point que le jugement ne peut pas accorder à une démonstration autre chose que de la créance : c'est ce qui lui convient *nécessairement*, comme la crainte à la force, l'amour à l'agrément. C'est pourquoi même s'il arrivait qu'on veuille ou qu'on puisse s'en abstenir, il faudrait quand même accorder ce qui convient car c'est ce qui est exigé par la nature des choses : cette reconnaissance qui ne dérive pas d'une norme mais d'un rapport de convenance est un « devoir de justice » (DCG, 367 ; fr. 58) auquel il faut s'astreindre. Il en découle qu'à chaque ordre de choses convient un devoir spécifique de justice

à l'exclusion de tout autre : il est « faux » (fr. 58) de vouloir exiger de l'amour en reconnaissance de l'exercice de la force car il n'y a aucune commensurabilité possible entre ces ordres, cela est donc injuste (ibid), il est faux que la force puisse obtenir la créance qui s'accorde à la sienne car « elle n'est maîtresse que des actions extérieures » (ibid) et cela est injuste aussi. Il est ridicule de vouloir prouver qu'on peut être aimé « en exposant d'ordre les causes de l'amour » (fr. 298), etc. Il est donc tout à la fois injuste de refuser les devoirs spécifiques exigés par la réalité interne d'un ordre et injuste de vouloir les intervertir (fr. 58). Et si malgré tout on exige d'obtenir par une voie « ce qu'on ne peut avoir que par une autre » (fr. 58) on voudra dominer hors de son ordre ce qui définit, comme on l'a vu antérieurement la tyrannie (ibid). Il est cependant clair qu'un tel désir est impossible à satisfaire : comment l'effet d'une contrainte pourrait-il être une créance rationnelle ? Comment la beauté pourrait-elle se faire craindre ? Comment la contrainte pourrait-elle se faire aimer ? La tyrannie est donc nécessairement condamnée à l'échec (ce qui ne l'empêche pas, bien sûr, de tenter de s'exercer) .

b) D'autre part, les actes ou opérations d'une puissance témoignent par leur réussite de certaines qualités : l'exercice de la contrainte manifeste une qualité naturelle éminente de force (DCG, 367) ; une démonstration ou une invention renvoie à des qualités naturelles éminentes de l'esprit (ibid) ; l'agrément humain s'explique par des qualités de beauté (fr. 58) ou de vertu (DCG, 367) et celui du Christ renvoie à des qualités surnaturelles. Ainsi des qualités naturelles éminentes par exemple appellent une reconnaissance sous la forme d'une estime qui évalue ou proportionne la déférence au degré de ces qualités. Et cette estime est nécessaire puisqu'elle convient elle aussi à ce qu'exigent ces « mérites » (fr. 58) ou ces « grandeurs » (DCG, 367) mais comme il s'agit de grandeurs naturelles, cette estime s'identifie avec de simples « respects naturels » (DCG, 367). Or la « lumière de l'esprit », la santé, la vertu, la force sont toutes des grandeurs naturelles, elles exigeront donc toutes des respects naturels formant ainsi un ordre spécifique sous cet aspect qui définit par là sa justice propre. C'est pourquoi il sera juste de les reconnaître ainsi lorsqu'elles existent, et juste de mépriser les qualités contraires à ces grandeurs (DCG, 367). Formant ainsi autant d'ordres distincts disposant de leur justice propre dans le premier cas, elles n'en forment qu'un pourvu d'une seule justice dans le second et cela se comprend très bien. Car on peut de ce fait les différencier des qualités qui ne sont ni naturelles ni surnaturelles mais conventionnelles.

c) La force, on le sait, est une qualité naturelle qui est à l'origine nécessaire de tous les corps politiques ; elle s'impose partout et toujours (fr. 828 ; 767 ; 665). Mais il n'est pas nécessaire qu'elle se transforme en régime monarchique plutôt qu'en république « cela n'est pas constant, cela est sujet à varier » (fr. 767 et ibid). Il en a été ainsi « parce qu'il a plu aux hommes » (DCG, 367 et fr. 828 ; il a plu aux maîtres). En conséquence, la forme politique spécifique revêtue par cette qualité naturelle qu'est la force, n'est pas naturelle : il ne peut donc y avoir de reconnaissance de l'éminence de ce pouvoir qui se déduise de l'exigence de sa nature et c'est pourquoi la justice dûe à cet ordre ne lui est pas interne mais découle d'un fondement extérieur qui est en dernière instance théologique (on y reviendra). Il a donc fallu convenir de la forme

de reconnaissance et on (les maîtres) a décidé qu'on attacherait à certains états des cérémonies extérieures et des privilèges pour en marquer la grandeur : c'est ainsi qu'on peut parler de « grandeurs d'établissement » auxquelles correspondent des « respects d'établissement » (DCG, 367). Dans ces conditions, si les gouvernants disposent de qualités naturelles elles seront reconnues comme grandeurs naturelles par des respects naturels qu'on leur adresse en tant qu'individus. C'est ce que fait Pascal pour les lumières naturelles de Christine de Suède (lettre, 1652, 260) et c'est ce que l'on doit faire pour toutes les qualités naturelles des gouvernants (DCG, 367). Mais il est impossible de les estimer et de leur reconnaître des grandeurs naturelles à cause de leur grandeur d'établissement pas plus qu'on ne peut rendre des respects d'établissement à cause des grandeurs naturelles : il s'agit là de deux ordres incommensurables qui ne peuvent échanger leurs rapports de convenance et qui sont sans aucune conséquence l'un sur l'autre. La présence ou l'absence de l'un des deux ordres n'a aucun effet sur celle de l'autre et leur indépendance permet justement quatre combinaisons dont Pascal n'expose que les trois premières, la quatrième étant sans intérêt : un seul et même individu peut obtenir des respects d'établissement du mépris pour des qualités contraires aux grandeurs naturelles, ou bien de l'estime pour ses qualités sans aucune cérémonie extérieure, ou bien de l'estime et des respects d'établissement (DCG, 367) ou enfin ni l'une ni les autres.

A chaque type de grandeur correspondent donc des devoirs de justice spécifiques. Et comme pour le cas (a), il est injuste de ne pas rendre ces devoirs et injuste de vouloir les intervertir (DCG, 367). Du reste, cela est impossible puisque l'incommensurabilité des ordres interdit qu'un ordre puisse servir de cause au transfert qui lui serait fait des devoirs d'un autre. Mais, dans ce cas, comment expliquer que les grands s'attribuent des qualités naturelles à partir des respects d'établissement qu'ils obtiennent et que le peuple fasse de même à leur égard ? C'est tout simplement qu'ils croient que les signes de la noblesse ne sont pas conventionnels mais naturels et qu'ils découlent naturellement de leurs grandeurs naturelles : ils se trompent donc comme le peuple sur le fondement de ces signes. S'ils pouvaient faire la distinction ils verraient que ce transfert des devoirs est impossible.

La conséquence d'une telle confusion lorsqu'on la rapporte au désir de domination fait apparaître que les individus, considérés en tant qu'hommes sont tyranniques lorsqu'ils veulent obtenir dans un ordre donné les formes de justice qui conviennent pour les autres. Si on les considère comme gouvernants et gouvernés on obtient deux cas et deux seulement de tyrannie.

1) La tyrannie des gouvernés ; le fr. 58, une fois donnée la définition de la tyrannie, n'a pas de mal à montrer qu'elle peut revêtir une forme négative qui n'est que l'envers de sa forme positive : c'est être faux et tyrannique que de dire « il n'est pas fort donc je ne l'estimerai pas, il n'est pas habile donc je ne le craindrai pas », ce qui revient à *exiger* qu'on soit fort pour être estimé et habile pour être craint. Or les gouvernés peuvent parfaitement raisonner ainsi à l'endroit de leurs gouvernants. La seule justice qu'ils leur doivent est celle des respects d'établissement. Le peuple, on le sait, est injuste puisqu'il rend les respects d'un ordre (l'établissement) au nom d'un autre (les qualités naturelles), mais, ce faisant, il n'est pas tyrannique. Mais l'argument

symétrique inverse est tyrannique : refuser les respects d'établissement parce que les gouvernants ne disposent pas de qualités naturelles revient à exiger qu'ils aient les secondes pour obtenir les premiers (DCG, 367 ; 89 ; 90 ; 92). C'est très exactement le raisonnement des demi-habiles (fr.83) qui à l'injustice ajoutent la tyrannie³¹. Et l'on comprend que Pascal dise d'eux qu'ils « troublent le monde et jugent mal de tout » car croyant juger mieux que le peuple, au lieu de partir comme lui des signes d'une condition pour en induire l'existence de qualités naturelles auxquelles il rend des respects d'établissement, ils partent du constat que la naissance n'est pas une qualité naturelle pour refuser les respects d'établissement. C'est cette double négation qui transforme une injustice en tyrannie.

2) La tyrannie des gouvernants ; leurs sujets ne leur doivent que des respects d'établissement. S'ils exigent que les signes par lesquels ils les obtiennent leur attirent en outre des respects naturels, ils seront non seulement injustes mais tyranniques. Simplement, à l'inverse du cas précédent la forme de tyrannie est positive.

Compte tenu de l'asymétrie entre la tyrannie des gouvernés et celle des gouvernants, on peut donc conclure que Pascal offre une réponse extrêmement originale à la première objection :

a) lorsque les gouvernés sont tyranniques à l'égard de leurs gouvernants, il est clair que leurs exigences sont fausses et impossibles à satisfaire dans leur *forme positive* : la justice des respects d'établissement n'est pas naturelle, elle ne peut donc découler de qualités naturelles. Mais les conséquences factuelles de sa *forme négative* sont parfaitement possibles car ils peuvent tout simplement désobéir parce que les dirigeants n'ont pas les qualités naturelles requises et c'est d'ailleurs ce que prônent les demi-habiles (fr.60 ; 83 ; 89 ; 90 ; 92) et ce qui se passe lors des révoltes.

b) Lorsque les gouvernants sont tyranniques à l'égard de leurs gouvernés, leur exigence qui n'a qu'une *forme positive*, est fautive et impossible à satisfaire : l'ordre des grandeurs naturelles est incommensurable avec celui des grandeurs d'établissement, mais quand bien même on recourrait à la force, cela serait sans effet puisque l'ordre de la force est incommensurable avec celui de l'estime sur lequel il ne peut absolument rien. Le prince ne pourrait donc que contraindre le corps à une simple cérémonie extérieure sans acquiescement intérieur aux qualités naturelles absentes qu'il veut faire estimer. Et c'est bien ce que dit Pascal au Grand auquel il s'adresse : si vous n'avez pas les qualités naturelles qui attireraient mon estime, « vous seriez injuste de me le demander et assurément *vous n'y réussirez pas*, fussiez-vous le plus grand prince du monde » (DCG, 367, je souligne).

Mais il découle de cela a contrario qu'aucune coercition ne peut empêcher quiconque d'accorder sa créance à une démonstration, d'aimer par concupiscence ou charité ce qui lui agrée, bref, d'estimer toutes les qualités naturelles ou d'admirer (fr.308) les surnaturelles qui l'exigeront selon leur nature. C'est pourquoi la « plus haute tyrannie » dont parlait Pascal au fr.540 n'existera jamais qu'à l'état de *désir*, ce qui est exactement sa définition (fr.58 : « désir de domination universel et hors de son ordre »). Ainsi, même si les gouvernants ne s'appuient pas sur

un droit naturel pour gouverner, on ne pourra en déduire que leur pouvoir sera total et effectivement tyrannique.

De la même manière, si les sujets résistent à la tyrannie des gouvernants, ce n'est pas parce qu'ils recourent à un droit naturel ou à un pacte, mais en raison des propriétés des ordres. Ainsi, proche en cela de Spinoza, Pascal déduit-il une sorte de « droit de résistance » *non-juridique*³², mais il s'étend moins loin que celui de Spinoza puisqu'on est tenu de rendre des respects d'établissement lors même que l'on refuse des respects naturels aux gouvernants.

Cependant, une fois déduite cette limite de l'action du pouvoir, on n'a pas encore répondu à la seconde objection.

D. Les signes de la concupiscence

Bien que l'Etat se soit constitué et que la nécessité pour les maîtres de garantir leur pouvoir ait pour conséquence « la sécurité publique » dans l'Etat, les causes du conflit collectif n'ont pas disparu. La recherche incessante de l'estime et la vanité, la concurrence constante, universelle et comparative pour en obtenir, le désir de domination universel qui en découle et son corollaire la tyrannie, tout cela demeure présent. Comment les effets négatifs qui en dérivent pourraient-ils ne pas se manifester dans *tous* les rapports inter-humains ? La réponse à cette question repose sur la distinction de deux types de rapports. Le premier concerne les *rapports verticaux*, il s'agit là des formes institutionnalisées d'une hiérarchie qui soumet les inférieurs aux supérieurs : elles englobent aussi bien les gouvernants et les gouvernés que les maîtres et les serviteurs, etc. Le second concerne les *rapports horizontaux*, il s'agit là des rapports inter-individuels en général qui ne relèvent pas du premier type sans que cela exclue certaines formes de domination.

Pour ce qui relève des rapports verticaux, Pascal a déjà établi pourquoi les gouvernés obéissent aux gouvernants, mais il va ajouter à cela quelque chose de plus en superposant à ce rapport celui qui existe entre les maîtres et leurs serviteurs (au moins pour la monarchie). L'originalité de sa position sera d'autant mieux comprise si on la compare avec celle de Nicole. Dans *Les Essais de Morale*, ce dernier établit comme on l'a vu que la crainte de la mort rend compte tout à la fois de la formation du corps politique et de sa conservation par l'obéissance qu'elle engendre (III, 136). Mais ce n'est pas la seule raison pour laquelle on obéit. Le désir de conservation détermine une autre forme de soumission. Dans le cadre d'une monarchie où les grands gouvernent, ces derniers seront haïs car ils disposent de ce que la vanité désire le plus mais ils seront obéis parce que c'est le seul moyen d'obtenir directement d'eux des biens nécessaires : « la haine qu'on a pour la grandeur est étouffée en quelque sorte par le besoin continuel qu'on a des grands qui plient insensiblement l'âme au respect et à l'estime pour cet état » (III, 143). Mais ces biens peuvent être aussi indirectement obtenus. Nicole établit en effet dans un premier temps que la cupidité comme désir de possession des biens extérieurs qui contribuent à la conservation ou au plaisir apparaît comme un principe d'antagonisme. Nul ne peut vivre seul parce

qu'il lui faut satisfaire un grand nombre de besoins, ce qui crée des liens de dépendance à l'égard d'autrui (II, 170). Mais la cupidité peut s'y prendre de plusieurs manières pour les satisfaire. Et on comprend aisément « qu'il n'y ait point d'excès dont elle ne soit capable lorsqu'elle n'a point de lien [Nicole veut dire en l'absence d'ordre politique] : son inclination et sa pente allant droit au vol, aux meurtres, aux injustices et aux plus grands dérèglements » (II, 11). Dans un second temps, l'ordre politique institué parvient à transformer la satisfaction violente de la cupidité en satisfaction pacifique en favorisant et garantissant l'existence d'une coopération fondée sur la division du travail et l'échange (II, 173-176). Et même si la vanité individuelle n'est pas satisfaite d'une telle coopération parce qu'elle n'en est ni la cause ni la seule bénéficiaire (II, 176), on n'en obéira pas moins : chacun aime la domination et « aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie et les commodités de la vie que la domination » (II, 135). Bref, on voit bien que pour Nicole comme pour Hobbes les passions sont toujours compensées et dominées par les intérêts liés à la conservation lorsqu'une opposition se manifeste entre les deux : c'est ainsi que les effets violents de la vanité seront jugulés et l'obéissance fondée.

Au regard de ce qu'on a établi dans les 1^e et 3^e parties, on peut affirmer que Pascal refuse cette hiérarchie des deux modalités de l'amour-propre. Contrairement à Nicole, il confère à la vanité une *prééminence* sur la commodité (cf. 1^e partie). Et, une fois que l'Etat s'est constitué, sans jamais faire appel au désir de conservation, il se maintient par la conjonction de la force et d'une légitimité factuelle qui ne heurte pas la vanité des gouvernés. Mais, bien qu'ils acceptent la soumission, ils ne la désirent pas encore. C'est en point seulement que Pascal superpose comme Nicole les rapports de maître à serviteur à ceux de gouvernants à gouvernés. Les grands, en effet, disposent de la puissance et des richesses et pour paraître conformément à leur rang ils ont besoin des signes du luxe et des suites nécessaires (fr.95) : ils requièrent donc le concours d'une multitude d'individus pour ce faire satisfaisant ainsi « aux besoins et aux désirs » de ces derniers (DCG, 367) par le développement de la domesticité, la constitution de milices armées, le recrutement des gestionnaires, l'intégration d'artisans et de négociants dans un réseau économique organisé autour des maisonnées princières, etc. Indépendamment d'un tel phénomène, les grands auraient obtenu les respects requis et on n'aurait pas douté de leurs qualités, bref on leur aurait obéi mais sans désirer les servir ou s'y soumettre expressément (cf. DCG, 367 « sans cela ils ne vous regarderaient pas seulement »). Mais sachant qu'ils peuvent satisfaire les besoins et les désirs on s'y soumettra (ibid) et cela non seulement en rendant des « services » (ibid) mais en manifestant en outre de la déférence (ibid) : on vantera alors leurs qualités réelles ou imaginaires sans qu'ils aient besoin de l'exiger et on désirera pleinement leur obéir (fr.978). Voilà pourquoi les grands règnent chacun sur un petit royaume et qu'ils sont des « rois de concupiscence » (DCG, 368). Mais un tel mécanisme d'obéissance dispose d'une portée bien plus vaste. Les rois après tout ne sont que des seigneurs plus puissants que les autres et on désirera les servir et les flatter pour les mêmes raisons : « c'est la concupiscence qui fait leur force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire » (DCG, 367 ; fr.978 ; cf. aussi fr.136 ; 137 ; 139 qui décrivent l'activité des courtisans) : ils peuvent donner des domaines,

des charges, des pensions, distribuer des distinctions, etc. Bref, il est clair que bien que l'intérêt ne fonde pas l'obéissance dans l'Etat, il concourt à la renforcer et à la rendre active. Ce n'est pas tout.

Dans un Etat monarchique où le roi est établi, les grands voient les effets de leur vanité limités puisqu'ils ne peuvent prendre sa place (fr.94 ; 978) et qu'ils ne peuvent se dominer mutuellement par la force. Il n'en demeure pas moins qu'ils pourront rivaliser de vanité entre eux et se haïr mais cependant sans danger. En premier lieu, ils obtiennent ce qu'ils désirent puisqu'ils sont estimés par le peuple qui se trompe sur leur nature et parce qu'ils satisfont ceux qui les servent. Mais c'est du second cas qu'on pourra conclure que « le plaisir des grands est de pouvoir faire des heureux » (fr.797). Il en découle en second lieu que plus le nombre des gens qui les servent s'accroîtra plus leur orgueil sera satisfait. Mais, comparativement, plus leur « royaume de concupiscence » s'étendra, plus leur supériorité à l'égard de leurs concurrents croîtra, ce qui satisfait encore la vanité mais de façon pacifique. Quant au monarque, il dispose dans son Etat du pouvoir suprême : il ne lui reste qu'à se comparer aux souverains des autres Etats (et c'est peut-être cela, quoique Pascal n'en dise rien, qui explique les guerres). Mais à l'intérieur de son royaume il ne lui reste plus pour satisfaire sa vanité qu'à chercher à faire des heureux comme les grands dont il fait partie (le titre du fr.797 est d'ailleurs « Roi et tyran »).

Il existe donc une sorte d'échange entre la vanité et l'intérêt : l'intérêt des gouvernés renforce l'obéissance qui existait déjà en la rendant active ; il satisfait ainsi la vanité des gouvernants qui n'auront nul besoin d'être tyranniques, et entreront dans un jeu de concurrence pacifique entre eux. L'étude des rapports horizontaux met pleinement en lumière ce dernier point.

Comme dans le cas précédent, on cherche constamment à obtenir de l'estime et on se trouve dans une situation de concurrence générale pour obtenir toute la reconnaissance possible de ses qualités réelles ou imaginaires, mais on ne peut y parvenir par la violence. L'amour-propre devra donc recourir à la ruse : puisque tout le monde recherche de l'approbation il faudra en dispenser pour pouvoir en obtenir en retour sans jamais cesser de désirer en obtenir le plus possible par le moyen de ce commerce. Et comme on cherche incessamment à en acquérir parce qu'il en faut infiniment, on se consacrera à cela en permanence et à tous les niveaux : soldat, cuisinier, crocheteur, philosophe, honnête homme, bourgeois, etc., tous entreront dans ce circuit d'échange de signes d'estime. Le problème en l'occurrence est qu'on ne peut obtenir toute l'approbation et que d'autres en obtiendront en nous la soustrayant : ils seront donc haïs comme le seront ceux qui ne nous en donnent pas. Mais, comme on ne peut ni recourir à la violence, ni haïr ouvertement, on devra se contenter de le faire en privé (fr.606 ; 792 ; 978). Cependant il faudra continuer à produire publiquement des marques d'approbation aux autres sous peine de ne rien obtenir en échange. De ce fait, non seulement on évitera de se rendre « incommode » (fr.597) mais on se rendra « aimable » (ibid) puisque les autres « n'y trouvent plus leur ennemi » (ibid) : on obtiendra donc de la reconnaissance en retour ce qui redéterminera à en rendre. Mais comme chacun est contraint d'en donner à tous pour en recevoir de tous, on ne sera pas le destinataire unique et constant de cette approbation ce qui redéterminera à haïr ceux qui ne nous

la donnent pas tout en les estimant publiquement, etc., etc. *D'où une oscillation constante entre la haine et l'agrément.* Tel est le seul mécanisme qui permette de comprendre la co-présence de sentiments contradictoires à savoir que « les hommes se *haïssent* naturellement l'un l'autre » (fr.210), qu'ils couvrent ce « *figmentum malum* » (fr.211 ; 210 ; 547 ; 1006 ; 978) par des feintes (fr.210) *et* qu'ils se rendent *aimables* les uns aux autres et parviennent à se plaire (fr.597).

Un tel mécanisme se comprend comme le résultat d'une pure logique passionnelle qui cherche à se satisfaire, quoique de manière imparfaite, au moyen de ce système d'échange sans jamais vraiment y parvenir. C'est même une telle ruse qui explique l'apparition de conduites « morales ». Est-ce par charité qu'on plaint les malheureux ? Non, mais parce qu'on s'attire ainsi une réputation d'amitié et donc de l'approbation (fr.657) ; est-ce parce qu'on juge que le désir de domination est condamnable qu'on fait profession d'humilité publique ? Non, mais parce qu'on peut ainsi se glorifier de l'estime qui s'attache à ceux qui reconnaissent publiquement leurs vices (fr.71 ; 505 ; 655). Est-ce par désir d'être moral qu'on cherche à connaître les devoirs qui nous seraient propres et qu'on prétend les appliquer soi-même ? Non, mais pour obtenir des louanges qui alimentent l'orgueil (cf. Ent. Saci, 293 ; 297 ; fr.140 ; 142 ; 208 ; 933). De la même manière, l'amitié ne s'explique que par le besoin de disposer de quelqu'un qui soit capable de nous défendre en notre absence c'est-à-dire d'éviter que nous ne soyons mésestimés (fr.427 ; 606). C'est pourquoi on ne peut se fier qu'à ceux qui, au moins en apparence, se présentent comme fidèles, loyaux, etc. (fr.427), c'est-à-dire sur lesquels on puisse s'appuyer. Ce n'est donc pas par morale qu'on refuse l'amitié d'un libertin ouvertement athée, mais par défiance concernant son utilité pour nous (ibid). Quant à l'honnêteté, elle n'est qu'un moyen d'acquérir de l'estime en s'accommodant à *tous* les besoins de l'esprit et de la conversation (fr.195 ; 587 ; 605 ; 647). Chacun agit donc *en apparence* comme si sa conduite était dirigée par des règles morales et les effets de ce comportement y seront semblables³³. Toute communication (hormis celle qui est traversée par la grâce) est ordonnée autour de l'échange de signes (linguistiques et comportementaux) d'estime et d'appréciation réciproque doublés d'intentions inverses : « mensonge, duplicité, contrariété » (fr.655) constituent l'état naturellement indépassable des rapports inter-humains. Mais un tel comportement rend la compétition des vanités pacifique et stabilise l'ensemble des relations sociales horizontales. Paradoxalement, là où la volonté de vérité les aurait perturbées en voulant que les hommes ne soient estimés qu'à leur juste prix (fr.978), la concupiscence réussit par le mensonge et la duperie. Il faut donc conclure que « l'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie » (fr.978), ce qui revient à dire que la concupiscence peut « servir au bien public » (fr.210) : « les choses du monde les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables à cause du dérèglement des hommes » (fr.977).

Pascal répond donc pleinement à la seconde objection et sa réponse montre bien qu'il ne s'inscrit pas dans ce que A.O. Hirschmann appelle le « paradigme de l'intérêt »³⁴ et selon lequel l'intérêt rationnellement compris pour la possession des richesses et des commodités constitue la meilleure compensation au comportement passionnel (ainsi qu'on l'a vu pour Nicole),

ce qui constitue l'un des fondements anthropologiques de l'économie politique classique. On peut même dire que Pascal en présente une critique anticipée : car là où Hume soutient que « l'avarice, ou le désir de jouir est une passion universelle qui agit en tout temps, en tout lieu et sur tout le monde » (*Essays*, London, 1898, I p. 176), Pascal répond par avance que, quels que soient les intérêts de cupidité que le peuple peut satisfaire en obéissant, s'il découvre que les lois ne sont pas justes, il refusera de s'y soumettre et se révoltera (fr.60 ; 66 ; 525). A l'inverse de celui de Nicole, l'homme de Pascal ne tient pas à la vie et aux biens plus qu'à l'estime et à la domination.

Mais pourquoi devrait-il découvrir que les lois ne sont pas justes ? Le mécanisme de production des croyances collectives ne suffit-il pas à assurer leur conservation ? Et si cela n'était pas tout à fait le cas, que faudrait-il lui ajouter ?

E. La place du chrétien parfait

Quelle que soit l'efficacité du mécanisme par lequel l'opinion collective détermine l'opinion individuelle, on doit reconnaître qu'elle peut rencontrer des limites dans certains cas, en particulier lorsqu'on se trouve en présence d'individus qui, à l'inverse du peuple, « sont sortis de l'ignorance naturelle » (fr.83). Le désir de domination n'a pas disparu mais il est contraint de se satisfaire par des moyens pacifiques. Dans ces conditions, pourquoi ne serait-il pas possible d'affronter l'opinion comme le font ouvertement les libertins athées (fr.427) afin d'essayer d'imposer ses propres convictions et de la modeler à son image puisque le risque momentané de se trouver désavoué peut être largement compensé, si l'on réussit, par l'obtention d'une estime considérable ? C'est déjà ce que font les inventeurs, et on s'explique mal sans une telle récompense escomptée, l'obstination dont ils font preuve et les risques qu'ils encourent (fr.88, cf. aussi lettre à Chr. de Suède, 1652, p. 280 et lettre dédicatoire sur la Mach. Arithm., 1645, p. 188). On comprend bien qu'une démarche similaire puisse exister dans le domaine politique concernant la légitimité des lois et des gouvernants. Et comme le peuple n'obéit que sous l'effet des mécanismes qui créent des croyances factuelles, on montrera qu'elles sont illégitimes en exhibant les raisons sur lesquelles elles devraient être fondées. On tentera donc d'établir que la justice des lois n'est appuyée que sur la coutume et on les sondera « jusque dans leur source pour marquer leurs défauts d'autorité et de justice » (fr.60 ; DCG, 366) ce qui fera apparaître facilement (fr.525) la « vérité de l'usurpation » (fr.60). On recourra en même temps aux lois naturelles (ibid) ou aux « lois fondamentales et primitives de l'Etat » (ibid) selon lesquelles le pouvoir aurait dû être constitué et que l'on peut appliquer ou réactiver.

Quant à l'obéissance qu'on doit aux gouvernants, au moins dans une monarchie, il apparaît que le peuple se trompe encore en fondant les respects d'établissement sur des qualités naturelles éminentes (fr.90 ; 92) puisque l'appartenance d'un individu au parti dominant n'est que le fruit du hasard (fr.90 ; DCG, 366). On en conclut donc que de l'absence de hiérarchie naturelle se déduit l'arbitraire de la hiérarchie sociale et politique et que de l'arbitraire de celle-ci

ne peut se déduire l'obligation d'obéir lorsqu'on ne l'a pas d'abord accepté soi-même. Ainsi, on méprisera les grands (fr.90), on refusera de les honorer (fr.89), car cela est déraisonnable (fr.101(1)).

Cette double critique, en elle-même, ne serait pas d'une grande portée si elle ne se limitait qu'aux déclarations de quelques individus à la limite de l'obéissance. Mais si ces « curieux examinateurs des coutumes reçues » (fr.60) convainquent le peuple de la validité de cette critique, l'intérêt qu'il satisfait par l'obéissance ne pourra compenser le plaisir de la vanité qui le pousse en sens contraire : ce sera donc la révolte (fr.60 ; 525). Et les grands qui jusque là obéissaient au monarque, quoiqu'en exerçant une partie du pouvoir, feront alliance avec le peuple afin de satisfaire leur désir de régner, ce qui aboutira à coup sûr à sa ruine (fr.60 ; 960). Sans doute, ces critiques « démystificatrices » sont-elles fausses et tyranniques pour Pascal (pour la fausseté cf. p. 53 ; pour la tyrannie cf. p. 55) et ceux qui les profèrent ne sont que des « demi-savants » (fr.101) ou des « demi-habiles » (fr.83 ; 90, c'est sans doute ainsi que Pascal s'explique la Fronde) « qui troublent le monde et jugent mal de tout » (fr.83). Mais elles ne sont pas sans conséquence sur l'ordre politique. C'est donc parce qu'il peut être détruit qu'il faut bien en venir à se poser la question de savoir comment on se comportera à son endroit ainsi qu'à l'égard de ces tentatives critiques.

Or, on peut avoir affaire sur ce point à plusieurs comportements possibles qui découlent de différents « points de vue » sur les conditions de la légitimité du pouvoir et les conséquences qui s'en déduisent en termes d'obéissance. Chaque point de vue possible prend donc en compte ces deux aspects. Mais comment définir sa spécificité ?

Elle se définit par la place qu'on occupe dans le rapport entre les effets et leurs raisons et qui détermine le point de vue lui-même : le fr.577 distribue ces différentes places : Pascal y critique Saint Augustin et Montaigne ; le premier parce qu'il a vu qu'« on travaille pour l'incertain » et qu'il s'est contenté de dénoncer la vanité des maux qu'on endure pour un résultat aléatoire ; le second parce qu'il voit bien par exemple que la coutume peut tout, mais qu'il se contente d'en décrire l'étendue et en montre seulement l'arbitraire. Saint Augustin et Montaigne ont certes « vu les effets » mais ils n'en connaissent pas les causes. « Ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que les yeux à l'égard de ceux qui ont l'esprit. Car les effets sont comme sensibles et les causes sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit » (fr.577). Pascal définit donc deux places hiérarchisées : l'une où l'on voit seulement les effets, l'autre où l'on connaît la raison des effets. Mais elles se définissent en réalité toutes deux à l'égard d'une troisième, comme l'a bien vu J. Mesnard³⁹. La place la plus basse est celle des *effets eux-mêmes* : chacun agit pour obtenir des résultats futurs incertains qui lui paraissent importants ; le peuple obéit à ses gouvernants parce qu'il croit leur pouvoir légitime, etc. La seconde place est occupée par ceux qui voient les effets. Mais cette vue inclut dans la constatation des effets une évaluation de leur légitimité qui n'est pas celle qu'on leur attribue au premier niveau et que l'on doit tenir pour fautive parce qu'elle ne

contient pas l'explication des effets qui est inséparable de leur légitimation. Lorsque Saint Augustin observe qu'on travaille toujours pour l'incertain mais que cela est vain car on éprouve des maux trop importants pour un résultat douteux, il a raison sur la constatation du fait mais le jugement qu'il y mêle est faux : la règle des partis qui explique le rapport de proportion entre le montant de la mise et le gain attendu fait comprendre que de telles actions sont raisonnables et qu'on ne doit pas s'en abstenir. De même Montaigne voit bien que la coutume peut tout et il en juge l'action positive mais il ne cesse cependant de dénoncer la vanité et l'arbitraire des usages reçus (fr.89 ; 95 ; 525). Il apparaît par là qu'il ne connaît pas le mécanisme de production et de conservation de la coutume et qu'il ne fournit pas non plus les raisons pour lesquelles il faudrait lui obéir. En s'en tenant seulement à la vue des effets, Montaigne et Saint Augustin peuvent être tenus pour des « demi-savants ». Il faut occuper la place la plus élevée pour saisir la « raison des effets » par quoi on dispose tout à la fois de l'explication des faits et de leur légitimité.

Pour ce qui relève de l'ordre politique, on connaît déjà les deux premiers points de vue de cette hiérarchie, ils sont antithétiques au regard des deux aspects énumérés : au niveau *des effets*, le peuple. Il tient le pouvoir établi pour légitime et les grands pour honorables. Il obéit au premier et honore les seconds. Au *niveau de la vue des effets*, les demi-habiles : ils tiennent le pouvoir établi pour arbitraire, pensent qu'il pourrait se fonder sur une justice naturelle et concluent qu'on ne devrait pas lui obéir, pas plus qu'on ne devrait honorer les grands parce que leur naissance n'est pas un avantage effectif. Au niveau de la *raison des effets*, enfin, ceux que Pascal appelle les « habiles » : ils sont les véritables savants « qui ont parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir » et savent que leurs connaissances sont de peu d'étendue au regard de l'infinité du connaissable (fr.83). Mais puisque néanmoins ils sont savants, ils auront au moins compris comme Pascal que la violence est au principe de l'Etat, qu'il n'existe aucun droit naturel établi qu'on puisse convoquer pour construire juridiquement l'ordre politique, et que les grands n'ont droit qu'à des respects d'établissement. Leur vanité ne peut donc se satisfaire dans les demi-vérités et la contestation comme celle des demi-habiles, elle se satisfera sans doute dans la compétition pacifique des vanités de l'esprit. Comme Mitton, ils chercheront à réaliser leur *libido dominandi* sans inconvénient et c'est ce qui explique leur obéissance aux grands et leur soumission à l'ordre établi. La position des demi-habiles qui avait renversé celle du peuple se trouve à son tour renversée (fr.92 ; 93) : les habiles sont donc d'accord avec eux sur l'arbitraire des lois, sur celui de la distinction des grands et donc en désaccord avec le peuple, mais ils s'opposent aux demi-habiles sur l'existence d'une justice possible, sur la légitimité exigée des gouvernants et sur la désobéissance qui en découle : ils sont d'accord avec le comportement du peuple. En conséquence, puisque les habiles trouvent les opinions du peuple fausses quant aux raisons qu'il se donne pour obéir, mais saines parce que cela les conduit à obéir (fr.92 ; 93 ; 95), ils trouveront souhaitable qu'en l'absence de vérité « il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes » (fr.744) et ils conviendront que la coutume présente est la plus sûre (fr.60). Ils démentiront si peu les politiques qui cherchent à tromper les gouvernés (*ibid*) qu'ils s'abstiendront

de faire état des raisons pour lesquelles ils obéissent eux-mêmes. Il leur faudrait en effet être plus radicaux que les demi-habiles et dire qu'il n'y a aucune loi « vraie et juste à introduire, que nous n'y connaissons rien et qu'ainsi il faut seulement suivre les (lois) reçues » (fr.525) pour conserver à l'Etat sa stabilité. Mais, puisque « le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine » (ibid et cf. fr. 66), on obtiendrait alors le résultat inverse. Il apparaît ainsi que, loin d'être communicables pour être universellement partageables, les raisons de l'obéissance des habiles doivent être tenues secrètes. Ils honoreront donc les grands « non par la pensée du peuple mais par la pensée de derrière » (fr.90-93 ; 797) et ils obéiront aux lois de la même manière. Etrange politique qui cèle moins tant une légitimité scandaleuse qu'une absence de légitimité, dont tout le secret est qu'il n'y a rien à savoir et dont toute la conséquence est qu'il faut se conduire comme si on s'était trompé ! Mais selon la raison des effets, le paradoxe n'est finalement qu'apparent car, ici encore, le dérèglement des hommes rend raisonnables les choses les plus déraisonnables (fr.977 ; 412 ; 101 ; 136) et puisque la politique des habiles maintient la paix dans l'Etat, que pourrait-on leur reprocher ? Rien, sans doute, sur le plan proprement politique. Mais un point de vue philosophique ou politique sur l'ordre politique n'est pas le dernier possible et la prudence qui est la condition de la paix dans l'Etat n'est pas nécessairement recommandable lorsqu'on en fait preuve en renonçant à l'affirmation de vérités essentielles.

Les habiles savent que la naissance n'est pas un avantage effectif et pourtant ils honorent les grands. Mais ce faisant ils confèrent à ces grandeurs mondaines une importance et une valeur qu'elles n'ont pas si on les compare à la seule grandeur devant laquelle il faille s'incliner : celle de la charité. Abstraction faite de cela, tous les hommes sont égaux face à Dieu et c'est cette égalité qu'il importe de maintenir en méprisant les fausses distinctions introduites par les hommes. Selon les chrétiens zélés ou les « dévôts » qui se placent à un tel point de vue (fr.90), les grands ne doivent pas être honorés et les habiles se trompent en commençant par retirer aux gouvernants une grandeur naturelle et en finissant par leur rendre une grandeur d'établissement car ils leur rendent quand même une grandeur ce qui n'a pas lieu d'être. Leur point de vue religieux sur la politique fait donc des dévôts les homologues des demi-habiles. Le renversement de la position des habiles selon les « lumières » (fr.90) qu'ils se prêtent montre bien qu'ils « ont plus de zèle que de science » (ibid) car la conséquence de leur position est que l'on fait des martyrs d'un côté, mais que l'on menace la stabilité de l'Etat de l'autre en méprisant les grandeurs d'établissement. Pour ce qui relève de la justice et des lois, on peut penser que les dévôts ne leur obéiront que dans la mesure où elles seront conformes à celles que Dieu a données aux Chrétiens. Mais il est certain que la science même des choses de la religion les aurait en effet conduits à quitter le point de vue des effets pour celui de la raison des effets. C'est pourquoi à la position du dévôt succède celle du « chrétien parfait » (fr.90) qui la renverse comme celle de l'habile renversait celle du demi-habile.

Que dit le chrétien parfait auquel Pascal s'identifie (sans se prétendre le seul puisqu'il s'agit là d'une catégorie) ? Comme le dévôt, il admet que les hommes sont égaux face à Dieu tant dans l'état d'innocence que dans celui de la nature corrompue (v. p. 37) et que les grandeurs

d'établissement n'y changeront rien et il admet même avec l'habile que la considération des puissances naturelles des hommes ne permet de conclure à aucune inégalité factuelle entre eux (v. p. 37). Il ne déduit nullement de cela que Dieu a voulu que les grandeurs d'établissement ne soient pas reconnues et respectées, bien au contraire. C'est en ce point précis que la politique de Pascal qui paraissait pouvoir être inscrite dans la lignée Machiavel-Spinoza par son recours à de purs mécanismes factuels capables d'expliquer la constitution et la conservation de l'Etat, s'en sépare définitivement.

Pour savoir ce que Dieu prescrit de faire à l'égard de l'ordre politique, il faut se référer à ce qu'il dit lui-même, c'est-à-dire à la loi par laquelle il révèle sa volonté. Cette « loi divine » (14^e prov., 435 ; fr. 520) interdit le meurtre, « ôte aux hommes tout pouvoir sur la vie des hommes » (14^e prov., 435) ; c'est même un commandement qui a été reçu dans tous les temps, avant que la loi et l'Evangile ne le confirment « en la personne de Noé dont tous les hommes devaient naître » (ibid). Et un tel précepte se comprend très bien : Dieu est créateur des hommes et il dispose par là d'un droit de possession sur ce qu'il a produit, donc d'un droit souverain de vie et de mort sur ses créatures (« maître souverain de la vie des hommes... », 436 ; « Dieu seul a le droit d'ôter la vie... », 435 ; « le droit de vie et de mort n'appartient essentiellement qu'à Dieu... », 437 ; 439). En conséquence, il peut les utiliser selon son vouloir propre et choisir de les conserver ou de les détruire : c'est pourquoi lorsque les hommes meurent on doit conclure que c'est parce qu'il le veut et pour de bonnes raisons (436 et lettre aux Périer, 1651, 279 ; Saci, 293). Mais il est certain qu'il a créé les hommes à seule fin qu'ils le servent (437), il veut donc qu'ils se conservent. De cette conservation générale et de ce droit de propriété il découle que nul n'était le maître de sa vie ni de celle d'autrui ne dispose du droit de la lui enlever et de se l'enlever (436, 437 et 130 prov. 433) et que par conséquent chacun dispose d'un droit à la conservation comme contrepartie de l'obligation qu'a autrui de ne pas y porter atteinte. De là découle le droit de défendre sa vie ainsi que les conditions d'exercice de ce droit : la légitime défense n'admet l'homicide que sous peine de mort (14^e prov., 436), donc la défense contre le vol et l'exclut (ibid, 436) ainsi que la perte de l'honneur (ibid, 436, du moins l'honneur « aristocratique » des casuistes). De manière générale, le droit à la conservation dont chacun dispose ne lui donne nullement le droit de faire respecter *en général* la loi divine par un pouvoir de vie ou de mort puisque personne n'est maître de la vie d'autrui (ibid, 435) : on peut en effet tuer un criminel avec justice, mais sans la permission expresse de l'autorité de Dieu, on est soi-même un criminel (ibid 436).

Cet ensemble de prescriptions éthico-juridiques se déduit de la loi divine révélée, et non d'une loi naturelle que l'on ne peut connaître, contrairement à ce que prétendent les demi-habiles. Mais, du même coup, cette loi divine donne la solution du problème de la légitimité du pouvoir. Ce pouvoir d'un parti sur l'autre à l'origine de l'Etat n'est autre qu'un pouvoir de fait dont l'illégitimité ne peut être établie par aucune loi naturelle. Mais on sait qu'une fois établi, il cherche à se conserver par la recherche et l'instauration de la paix (fr. 828). Cependant, s'il advenait pour quelque raison que ce soit y compris parce que ce pouvoir à peine installé

par la force est jugé tyrannique que les dominés se livrent à des violences entre eux ou contre le pouvoir, ce qui est contraire à la loi divine, ce pouvoir pourrait-il *de droit* les réprimer ? Oui, et ce droit des gouvernants se déduit de leurs devoirs. Il faut et il suffit pour permettre le premier et assigner le second que Dieu qui détient le pouvoir de vie et de mort sur les hommes en quoi consiste proprement la puissance souveraine (14^e prov., 436 ; 437 ; 477), délègue ce pouvoir à des hommes chargés de rendre la justice en son nom alors qu'ils ne pourraient le faire en le leur propre. Or, puisque Dieu veut que les hommes se conservent en leur concédant des droits, il doit vouloir que les sociétés se conservent (ibid 435) pour qu'elles garantissent ces droits. Par où l'ordre politique se confond avec la paix qui sera tenue à cette seule condition pour le Souverain Bien (fr.81 ; 974). Or, c'est exactement ce que la providence divine a voulu (ibid 435) : elle a donc choisi comme dépositaires de ce pouvoir ceux qui — dans les monarchies ou les républiques (ibid 435) — sont parvenus au pouvoir et s'ils l'ont fait, c'est justement parce que cette providence qui gouverne l'histoire (fr.449 ; 433 ; 317 ; 500 ; 726 ; 698 ; Ent. Saci, 293, lettre juin 1651, 281 ; aux Périer, 1651, 279) en a décidé ainsi. Aussi Dieu « leur a donné ce droit » de vie et de mort sur les criminels (14^e prov. 435) et les lois punitives distribuent alors « des punitions louables par son ordre, hors duquel il n'y a rien que d'injuste » (14^e prov. 435).

Mais que doivent faire exactement les souverains pour que les sociétés se conservent ? Utiliser le pouvoir dont ils disposent selon le mandat que leur a confié l'intention divine : il faut exercer le pouvoir comme Dieu « le ferait lui-même, c'est-à-dire avec justice » (14^e prov. 435). Cela signifie en premier lieu qu'ils doivent protéger l'Etat contre toute agression extérieure. La paix ne peut apparaître comme le Souverain Bien que lorsqu'elle se confond avec la conservation du corps politique, elle est donc « *juste et utile* que pour la sûreté du Bien » (fr.974 ; le début du fragment est : « la paix dans les états n'a pour objet que de conserver les biens des peuples en assurance »). Le « bien » et « les biens » n'ont pas le sens étroit de propriété ou possession, mais d'ensemble des activités sociales liées à l'ordre politique. Aussi, refuser d'utiliser son droit de défense pour ne pas entrer en guerre revient dans ce cas précis, à faire de la paix la cause de la destruction de l'Etat. Il existe donc des paix injustes (fr.974) et la guerre défensive qui a pour but le rétablissement de la paix assimilée au maintien de l'Etat sera une guerre juste (ibid) : c'est donc une bonne maxime que d'« exposer sa vie pour défendre le bien public » (fr.540). En second lieu, ils doivent préserver la paix dans l'Etat et donc recourir au droit de vie et de mort dont ils disposent pour éviter que la violence ne détruise la sûreté publique. Or ce n'est pas tout de posséder un tel droit, encore faut-il l'appliquer correctement. Dieu qui est parfaitement juste et omniscient agit toujours suivant sa propre loi et ne se trompe jamais dans son application à l'égard de ceux qu'il fait mourir (14^e prov., 436). Il n'en va pas de même des gouvernants que plusieurs causes (fausses impressions, faux soupçons, passions, ibid 436) peuvent induire en erreur. L'application erronée de la loi équivaldrait alors à une injustice. C'est pourquoi il arrive que les gouvernants tuent avec l'autorité de Dieu mais sans sa justice, comme il arrive que des particuliers tuent avec justice quoique sans son autorité (ibid 436). Afin que ce pouvoir souverain soit exclusivement ordonné à la réalisation de la fin pour

laquelle il a été délégué, il faudra que les gouvernants le délèguent à leur tour à une institution spécialement conçue à cet effet — la justice — et organisée de manière à éliminer les distorsions possibles entre la loi et son application (nombre de juges, choix des juges, référence à des lois, etc., *ibid* 439). C'est à cette condition seulement que la justice du pouvoir souverain complètera son autorité, en punissant ceux qui transgressent la loi divine appliquée dans l'Etat. On devra même préciser qu'il ne s'agit que de cette partie de la loi divine qui concerne les principes de la sûreté publique juridiquement formulable. Car, pour ce qui relève des vérités de foi, Dieu lui-même n'a jamais voulu les faire reconnaître par la force : on ne mettrait pas ainsi la religion dans le cœur et l'esprit, mais seulement la terreur (*fr.* 172 ; 149) ; il n'a donc pas voulu transférer aux gouvernants un pouvoir de ce type.

Une fois définis les droits et les devoirs des souverains, il faut définir ceux des sujets. Ici encore, c'est par les devoirs qu'il faut commencer. Indépendamment de l'institution du pouvoir, chacun selon la loi divine n'a droit qu'à sa propre défense sous certaines conditions et ne peut d'aucune manière être en charge du respect général de cette loi. Lorsque la providence investit de la puissance souveraine ceux qui ont conquis le pouvoir, elle leur confie cette charge. Or, si l'on obéit à la loi divine par la volonté — puisqu'elle est révélée — de celui qui la promulgue, on ne pourra s'opposer à cette même volonté par laquelle il désigne le « ministre » chargé de la faire exécuter. Et pourtant la Providence divine peut décider que les gouvernants dépositaires du pouvoir souverain qu'elle a choisi ne l'utiliseront pas pour gouverner selon la justice divine à laquelle ils peuvent s'opposer, mais pour une fin qu'elle est seule à connaître. Il n'y aura donc pas que des monarchies ou des républiques chrétiennes. Et si l'on peut admettre que des gouvernants païens défendront leur Etat contre les invasions ou construiront par calcul d'intérêt des institutions judiciaires, il ne s'ensuit pas qu'ils administreront leur Etat selon la justice de Dieu puisqu'ils ne la connaissent pas (ce qu'on pourrait dire d'ailleurs de nombre d'Etats chrétiens au regard de leur comportement). Il arrivera ainsi qu'ils utiliseront leur pouvoir de vie et de mort avec son autorité, mais sans sa justice lorsqu'ils autoriseront le parricide, l'infanticide, l'inceste, le larcin (*fr.* 60) et réprimeront le culte public de certaines religions (*fr.* 433). Sans doute ces injustices prennent-elles place dans un dessein pour lequel les souverains eux-mêmes ne sont que des instruments et c'est pourquoi « il est beau de voir avec les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir sans le savoir pour la gloire de l'Evangile » (*fr.* 317 ; 433 ; 500 ; 753). Mais cela ne se connaît qu'après coup. Que feront donc les sujets — et surtout les sujets chrétiens — si ce pouvoir est injuste ? La réponse est très claire : si cet Etat existe réellement, c'est au moins parce que « les principes du repos et de la sûreté publique » y sont appliqués et qu'il y règne donc la paix malgré les violences qui peuvent s'exercer sur certaines catégories de sujets. Or la paix est tout à la fois l'un des buts et l'une des conséquences majeures de la loi divine : elle est le Souverain Bien. Donc la loi divine se trouve appliquée d'une certaine manière et ceux qui y sont soumis doivent respecter cette application y compris en obéissant à des lois injustes, puisqu'il est juste d'obéir aux lois pour n'être pas injuste en détruisant le pouvoir qui les promulgue. On obéit donc aux lois seulement parce qu'elles sont

lois (fr.66) et là où le peuple le faisait en y projetant une justice interne imaginaire, le chrétien parfait le fait au nom d'une justice extérieure réelle. De même, il faut obéir aux supérieurs lorsqu'ils sont « injustes ; parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu qui les a établis sur nous » (14^e prov. 438, vie de Pascal, p. 80) ; bref, on ne leur obéit pas « parce qu'ils sont justes mais parce qu'ils sont supérieurs » (fr.66). Et si l'on se demande pourquoi ces épreuves sont envoyées, on pensera si l'on est un vrai chrétien, qu'au-delà des desseins de la providence qu'on ne connaît pas, on obéit « aux folies » non parce qu'on les respecte mais sur « l'ordre de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies » (fr.14).

Ainsi, dès lors que le parti dominant décide que la forme de l'Etat sera républicaine ou monarchique, que les respects d'établissement seront rendus aux nobles ou aux roturiers, que les lois fondamentales de l'Etat auront tel ou tel contenu, « la chose qui était indifférente avant l'établissement devient juste après parce qu'il est injuste de la troubler » (DCG, 367 et 366 sur la propriété) puisqu'elle est voulue par Dieu. Et s'il lui a plu de donner à l'Etat une forme républicaine comme dans le cas de Venise, il faut la lui conserver comme il faut conserver la forme monarchique³⁶ qu'il a imposée à un autre Etat. En conséquence, les dévôts qui méprisent les grands n'ont compris ni les causes réelles de la genèse du pouvoir, ni les raisons de sa légitimité : non seulement on doit honorer les grands, mais cela doit être accompagné « d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre » (DCG, 367, 14^e prov., 438). Cette déduction du devoir d'obéissance sépare donc le chrétien parfait du dévôt (chrétien désobéissant) et de l'habile (athée obéissant).

Quant aux droits des sujets, ils se définiront comme le résidu de la conjonction de leur devoir d'obéir et du droit des gouvernants à commander, c'est-à-dire qu'ils seront ce que le parti dominant en fera. Le pouvoir peut donc exiger tout ce qu'il désire dans la sphère proprement politique et nul ne peut lui opposer une quelconque résistance garantie par un droit : ni celui de défendre ses biens, ni celui de défendre sa vie (14^e prov. 438). La loi divine nous autorisait à le faire in abstracto (v. p. 64) parce qu'elle interdisait à autrui de nous détruire. Mais dès lors que le pouvoir souverain est aux mains des gouvernants par délégation divine, rien ne leur interdit de le faire et il faudra leur obéir qu'ils soient chrétiens ou païens. D'où la condamnation par Pascal des « maximes détestables » (ECP, 489) de ceux qui veulent déposer les rois excommuniés comme si leur pouvoir ne disposait pas d'une légitimité indépendante de la religion qu'ils professent. La seule limite au pouvoir des gouvernants et la seule résistance qu'on puisse leur opposer est celle qui s'enracine dans l'impossible interférence des différents ordres (v. p. 55) et il est significatif que ce soit à ce propos seulement que Pascal parle de pouvoir tyrannique. Hors de ces limites étroites, il conçoit la souveraineté, monarchique ou républicaine comme aussi absolue que celle de Hobbes.

Ainsi, bien que le chrétien parfait s'accorde, contre les demi-habiles et les dévôts, avec le peuple et les habiles pour obéir aux lois et aux gouvernants, il se distingue de ces derniers car si sa pensée de derrière est la même — il n'existe aucune justice intrinsèque aux lois, les grands doivent être honorés mais seulement extérieurement —, il admet qu'une justice extérieure

et supérieure oblige à obéir et à honorer. Mais puisqu'il a une pensée de derrière comme l'habile, son comportement n'en sera pas vraiment distinct. Il ne demandera pas aux grands de détromper le peuple en lui révélant, s'ils le savent, qu'ils ne sont pas d'une autre nature que lui (« ne leur découvrez pas cette erreur si vous voulez... » DCG, 367), il admettra avec « le plus sage législateur » que pour le bien des hommes « il faut souvent les piper » (fr.60) parce qu'il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes (fr.66 ; 525). Comme l'habile, le chrétien parfait pratique une *politique du secret*. Mais dans ces conditions, n'est-il pas évident que l'analyse qui la fonde doit être tenue secrète sous peine de commencer par dire au peuple ce qu'il n'est pas capable d'entendre (fr. 525 ; 60) ? N'est-il pas évident que ce chrétien doit s'abstenir d'écrire une *Apologie de la Religion Chrétienne* qui rendrait publique la nécessité de garder le secret relatif à l'arbitraire du pouvoir ?

La publication d'une pensée de derrière la tête ne transforme-t-elle pas l'habile et le chrétien parfait en demi-habiles ? Sans doute, à la différence de l'habile, Pascal parvient-il à justifier l'obéissance, mais c'est parce qu'elle ne sera pas comprise par le peuple qu'il faudra s'abstenir de le détromper ! D'où cette demi-mesure que nous offre Pascal : il existe au moins une manière de ne pas mentir au peuple, elle consiste à ne pas le détromper dans sa croyance que les lois sont justes tout en affirmant que la justice réside avant tout dans l'obéissance aux lois parce qu'elles sont lois et qu'elle ne réside qu'en cela (fr.66). Cela est acceptable pour le chrétien parfait parce qu'il s'agit là de l'énoncé de la conclusion de son raisonnement, abstraction faite de ses prémisses, mais pour le peuple dont les prémisses sont que les lois sont justes, cette conclusion sera interprétée à la lumière d'une telle erreur : c'est parce qu'elles sont justes... qu'il est juste d'obéir aux lois. Bref, si la politique de Pascal permet une remarquable intelligibilité du politique sur des points décisifs, elle ne résoud pas — du moins en l'état du texte des *Pensées* — la question de sa propre place et de ses propres effets.

NOTES

1. Les rapports de la politique de Pascal avec celle de Hobbes n'ont pas à ma connaissance fait l'objet d'une étude systématique. Quelques points ont cependant fait l'objet d'un examen ; cf. en particulier G. Chinard : « Notes sur quelques pensées de Pascal » in, *Essays in honor of A. Feuillerat*, Yale Univ. Press, 1943, pp. 129-148. F. Tricaud « Pascal disciple de Hobbes ? » in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 1982 n°61 : R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, 1977 pp. 25-143. Ces articles et cet ouvrage établissent les conditions dans lesquelles Pascal a pu connaître Hobbes et lire ses écrits. La référence pour les œuvres de Hobbes utilisées ici (*Lé-Vinthan, De Live*) est l'édition Sirey.

2. Pour les œuvres de Pascal, l'édition de référence est ici celle de Lafuma (Seuil, l'intégrale, 1 vol. 1963). Les renvois aux variantes de la Pléiade seront mentionnés. Les abréviations utilisées sont les suivantes : fr : fragment ; AdP : Art de Persuader ; EdG : l'Esprit de Géométrie ; EG : Ecrits sur la Grâce ; ECP : Ecrits des Curés de Paris ; Ent. Saci : Entretien avec M. de Saci ; Prov. : Provinciales ; CdP : Sur la Conversion du Pêcheur ; enfin DCG : Trois Discours sur la Condition des Grands. Pour les lettres, on indique la date (et s'il y a lieu le numéro distinctif de la lettre) suivie de la page.

3. Cf. *De ultimo fine hominis* disp. 16 ; sect.2 § 1, Opéra, Vivès, IV ; cf. aussi tout le *De Gratia*, Vivès, VII.

4. Pour une histoire des transformations de ce concept depuis Saint Augustin, cf. H. de Lubac *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, 1965 ; pour une comparaison des positions de St Augustin et de St Thomas sur ce point, cf. Gilson *Introduction à l'étude de St Augustin*, Vrin, 1982 (2^e édition), pp. 193 sqq... et du même auteur « Réflexions sur la controverse St-Thomas - St Augustin », pp. 376-77 in *Autour de St Thomas*, Vrin, 1983 ; enfin J. Laporte *La Doctrine de Port-Royal*, PUF 1923 T.II « Exposition de la Doctrine », pp. 84-85 et Ph. Sellier *Pascal et St Augustin*, A. Colin, 1970, pp. 229 et sqq. Pour une analyse des rapports raison-nature au XVII^e siècle, on se reportera à l'ouvrage de P. Magnard *Nature et Histoire dans l'Apologétique de Pascal*. Ed. Belles Lettres, 1980, chap. III et IV qui montrent à travers le problème de l'infiniment de la sphère du monde comment la perte de centre d'un monde clos rend la nature opaque à la prise rationnelle.

5. Les textes de St Augustin sur lesquels s'appuie Pascal sont le *De Civitate Dei*, XIX, 13 (37) ; *De libero arbitrio* I, 8, III, 19(6) ; le chiffre entre parenthèse renvoie à la tomaison de l'Ed. Desclée. Pour les textes de Jansénius, les références se trouvent dans les passages signalés note (2) des ouvrages de J. Laporte et Ph. Sellier. Sur l'Amour comme nature de la volonté chez St Augustin cf. *Conf. XIII*, 9, 10 (14) ; *De Civit. Dei* XI, 27, 7 ; sur le désir ibid XIV, 7 ; sur l'effet de la grâce sur la volonté pour la conduire à l'amour de Dieu *De correptione et Gratia*, XI, 29 (24). Enfin sur la soumission de la volonté corrompue aux biens extérieurs : *De Civit. Dei*, XIV, 13 ; *De Doctrina Christiana*, III, 10 (11) et sur l'ignorance du vrai Bien *De Civit. Dei*, XXII, 1-3.

6. Pour St Augustin cf. Gilson op. cit. pp. 196 sqq. ; Ph. Sellier op. cit. pp. 90 sqq. ; pp. 249 sqq. Pour Jansénius cf. Laporte op. cit. qui donne la référence des textes en note.

7. La position d'Arnauld et Nicole est ambiguë car ils ne réussissent pas à articuler de façon satisfaisante le chap. X du L.I où ils retiennent que la concupiscence se porte principalement sur les biens extérieurs pour eux-mêmes et le chap. XX, 7, du L.III où il est soutenu que ces biens sont d'abord aimés pour l'estime qui s'attache à ceux qui les possèdent.

8. Le texte du fr. 136 est le suivant : « Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte. Et de ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme qui les porte à tendre au repos par l'agitation et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos ».

9. « De même dans les passions il y a du plaisir à voir deux contraires se heurter, mais quand l'une est maîtresse ce n'est plus que brutalité (...) Ainsi dans les comédies les scènes contentes, sans crainte, ne valent rien, ni les extrêmes misères sans espérance, ni les amours brutaux, ni les sévérités âpres » (fr. 773).

10. Cf. Pléiade, la variante sur les emplois militaires : « On s'achètera une charge à l'armée si cher (sans aller *tous les ans* se faire blesser et assommer) ».

10bis. Cf. fr. 73 : « Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents, cause l'inconstance » ; fr. 639 : « La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas et quand nous arrivions à ces plaisirs nous ne serions pas heureux pour cela parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état » ; fr. 47 : « Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » ; cf. aussi 136 ; 633 ; 148.

11. Cf. sur le point les pertinentes remarques de F. Borkenau *Der Ubergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, F. Alcan, 1934, chap. VIII « Pascal » et section 2 « la critique de la vie bourgeoise ».

12. Il existe sans doute une ambiguïté de Pascal sur ce point car l'estime est tantôt posée comme un genre dont les deux espèces sont l'approbation et le mépris (fr. 119), l'estime est donc « neutre » (DEG, 355), tantôt elle est identifiée à l'approbation pure et simple et elle s'oppose au mépris (DCG, 367). Cela ne porte pas à conséquence. En tout état de cause, les textes les plus nombreux où figure la notion d'estime l'entendent au premier sens.

13. Le fr.470 dit clairement : « quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme, que quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme il n'est pas content. »
14. Ce désir d'appropriation peut être rapproché de celui que déduit Spinoza cf. A. Matheron « Spinoza et la propriété » in *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, 1986.
15. Il semble en conséquence difficile d'admettre avec M. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, 1984, pp. 108 sqq que les dominants et les dominés n'obéissent qu'à une logique quasi-utilitariste : les gouvernés pour se conserver (c'est justement l'interprétation de Hobbes et Nicole que Pascal refuse), les gouvernants pour les utiliser à seule fin de pourvoir à leurs nécessités (p. 108). (Ce motif est dominé par la satisfaction de la vanité.)
16. On pourrait dire dans ce cas que le « coût » du pouvoir est bien trop élevé. Cf. sur ce point M. Foucault « la redéfinition du justiciable » in *Justice*, juin 1987, n° 115 « la découverte (...) a été faite au XVII^e siècle de l'idée que le pouvoir ce n'était pas quelque chose qu'il était désirable ou utile de porter à son maximum car un pouvoir n'est efficace que dans la mesure où son coût n'est pas trop élevé, sinon exercer le pouvoir ne sert à rien » p. 36 ; cf. aussi *Surveiller et Punir*, Gallimard, 1975, chap. II. L'exercice de la punition des crimes par le déploiement de la force monarchique dans la cérémonie du supplice s'est révélée contre-productive et génératrice de révolte (pp. 63 sqq). De la même manière dominer par la force pour Pascal est contre-productif et d'une dépense trop grande pour un effet contraire.
17. Cette seconde partie fera l'objet d'un développement argumenté. Je ne donne ici que des résultats séparés du processus qui y conduit.
18. Cf. A. Jouanna *Ordre Social, Mythes et Hiérarchies dans la France du XVI^e siècle*, Hachette, 1977, qui développe amplement ces thèmes.
19. Cf. E. Thuau *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, A. Colin, 1966, pp. 141 sqq. et pp. 24-49.
20. Cf. sur ce point F. Borkenau *op. cit.*, chap. I et V et J.P. Chrétien-Goni ; Ch. Lazzeri « Mécanique théorique et genèse de la cosmologie classique » in *Cahiers Science-Technologie-Société* n°7, CNRS, 1985.
21. Ibid : « Vous devez reconnaître par une pensée plus cachée mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux », « ne vous méconnaissez pas vous-mêmes en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres » ; « il faut s'oublier soi-même pour cela (c'est-à-dire pour être vaniteux, ch. L.) et croire qu'on a quelque excellence réelle au-dessus d'eux, en quoi consiste cette illusion que je tâche de vous découvrir ».
22. Je n'ignore pas qu'un pacte social de ce type peut être conclu indépendamment de cette égalité juridique, mais cela suppose déjà l'existence d'un peuple ou d'une communauté constituée, ce qui est incompatible avec la thèse pascalienne de l'origine de l'Etat et n'a donc pas à être envisagé ici.
23. Au XVII^e siècle, cette notion de « peuple » oscille entre une classification intellectuelle et une stratification sociale sans parvenir à faire toujours coïncider les deux : Charron entend d'abord par « peuple » les esprits faibles définis par un entendement peu développé et l'ignorance qui le complète (cf. *De la Sagesse* L.I.ch.XLVIII) et cela désigne aussi bien le bûcheron que le prince (réf. à l'éd. de 1601) ; mais il désigne aussi par là le groupe social dont la condition est la plus basse dans l'Etat et qui se révolte sans cesse I. ch. XLVIII. On retrouvera la même oscillation chez La Mothe Le Vayer, G. Naudé et bien d'autres libertins érudits. Il en va de même pour Pascal : les grands utilisent bien le peuple comme catégorie sociale pour se révolter (fr.60).
24. Il est difficile d'admettre avec L. Marin dans son intéressant ouvrage *Le Portrait du Roi* (Minuit, 1981) que la force contredit la justice par un discours de type performatif (p. 31) qui réussit. Si, en effet, le discours seul peut quelque chose dans l'ordre de l'esprit, il ne peut s'appuyer sur la force pour obtenir son effet (même lorsque la persuasion ne réussit pas) car cela n'aboutit qu'à un désir de vouloir dominer hors de son ordre, non à une domination effective puisque les ordres sont incommensurables : la force peut seulement me contraindre à *dire* qu'elle est juste (ou ne pas dire qu'elle ne l'est pas) mais il ne s'agit pas là d'une *conviction* et c'est justement ce qu'il faut obtenir. L. Marin le

reconnaît d'ailleurs lui-même d'une certaine manière puisqu'il admet à la fin de son chapitre (p. 45) que c'est imagination qui « donne pouvoir au discours du pouvoir ».

25. Une telle lecture suppose bien évidemment le refus de l'interprétation et du « montage » que fait Brunschwig du fr.303 de son édition.

26. Si Pascal parle dans ce fr. de la « raison du peuple » c'est comme il apparaît dans la fr. 44 et 101 par cette raison du second degré qui fait qu'il est raisonnable de n'être pas raisonnable lorsque rien n'est raisonnable : la fin du fr. 26 confirme bien que Pascal n'entend pas par là la sagesse du peuple.

27. C'est bien à cela que fait allusion Pascal dans les fragments cités : administration des supplices, « entrées royales » dans les villes, retour de guerre, etc. Cf. M. Foucault *Surveiller et Punir*, pp. 36 sqq ; J.M. Apostolidès, *Le Roi Machine*, Ed. Minuit, 1981, pp. 16 sqq. B. Guénée et F. Lehoux, *Les Entrées royales françaises, de 1328 à 1515*, CNRS, 1968.

28. *Le Portrait du Roi*, op. cit. p. 12.

29. Une telle institutionnalisation de la justice quel que soit l'État où elle a lieu est conforme à la volonté divine fait remarquer Pascal (p. 436) mais il remarque aussi que les inconvénients d'une administration directe de la justice « les [princes] a engagés eux-mêmes à descendre dans les moyens humains » (ibid) ce qui peut s'apprécier comme un bon calcul de gouvernement.

30. Pour une analyse de l'évolution de Pascal sur ce point, cf. J. Prigent « la conception pascalienne de l'ordre » in *Ordre, Désordre, Lumière*, Vrin, 1952.

31. Cf. sur ce point P. Magnard « Roi et tyran » *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, 1984, p. 120 qui conclut lui aussi que la tyrannie n'est pas seulement du côté des gouvernants.

32. Cf. sur ce point Ch. Lazzeri « Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit » in *Les Etudes Philosophiques* n° Spinoza, 1988.

33. « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de charité » ; cf. aussi fr.211 : on a aussi tiré de la concupiscence des règles de morale et cf. fr.615.

34. A.O. Hirschman : *Les Passions et les intérêts*, PUF, 1980, chap. VI. Cf. sur ce point aussi M. Raymond « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », *Mercur de France*, 1957.

35. Cf. l'analyse convaincante des trois points de vue qu'il propose dans *Les Pensées de Pascal*, Sedes, 1976, pp. 192 sqq.

36. « Il (Pascal) disait qu'un Etat établi en république comme Venise, c'était un très grand mal de contribuer à y mettre un roi et à opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée ; mais que dans un Etat où la puissance royale est établie, qu'on ne pourrait violer le respect qu'on lui devait sans une espèce de sacrilège, parce que la puissance que Dieu y a attachée, étant non seulement une image, mais une participation de la puissance de Dieu, on ne pouvait s'y opposer sans s'opposer manifestement à l'ordre de Dieu. » « Vie de Pascal », par Mme Périer, p. 30.