

FORMATION CONTINUE 2009-2010

Stage « Un thème, un texte »

Pascal, *Pensées*,

« La justice et la raison des effets »

(Texte établi par Léon Brunschvicg)

Compte rendu d'un stage de formation continue organisé en quatre demi-journées, les lundi 14 décembre 2009, mardi 12 janvier 2010, mercredi 03 février 2010, vendredi 09 avril 2010.

Première séance :

Monsieur Henri Elie, Inspecteur Pédagogique Régional de l'Académie de Nantes, souhait la bienvenue aux stagiaires. Il précise la méthode qui servira de fil conducteur à ce stage : partir du texte afin de faire émerger progressivement les difficultés de lecture et les questions d'interprétation. L'objectif de ces quatre demi-journées de formation est effectivement d'approfondir les connaissances et de mutualiser les expériences dans la direction des difficultés de lecture posées par les *Pensées* de Pascal afin de mieux répondre aux difficultés des élèves.

Présentation inaugurale :

Justification du choix de l'œuvre :

Une raison évidente : si l'on choisit l'œuvre pour procéder à l'étude suivie, cela ne doit pas être d'abord et avant tout en raison de sa brièveté et/ou de son apparente simplicité pour les élèves. Effectivement, l'étude suivie ne sert pas qu'à la préparation de l'oral du baccalauréat. Rien, hormis le cours du professeur, ne peut mieux former à la philosophie que l'étude suivie de l'œuvre ou d'un moment organique de l'œuvre.

La mode des anthologies fait croire que l'étude de petits textes dispersés se suffit à elle-même. Trop souvent, ces petits textes illustrent des moments d'un cours, sans véritable immersion dans le mouvement philosophique propre à l'œuvre. Ceci est dommageable car, en un sens, l'œuvre nous échappe : son empan sur les œuvres au programme déborde l'illustration à laquelle on souhaitait sans doute un peu trop rapidement la restreindre. Précisément, même en limitant les *Pensées* à la liasse « La raison des effets », on ne saurait dire que telle ou telle notion du programme de philosophie de nos classes terminales en est absente. Il existe par conséquent une véritable vertu formatrice de l'étude suivie de l'œuvre.

Dans les *Pensées*, Pascal aborde ainsi les notions au programme de nos classes terminales, et plus particulièrement la religion, réfléchi philosophiquement, la politique, l'existence et le temps, la matière et l'esprit, la raison et le réel (la connaissance dans l'ordre de la raison théorique, mais également la dimension pratique de la raison, qui peut être

interrogée de manière critique), la démonstration, l'interprétation (les *Pensées* proposent une multiplicité de points de vue), etc.

Pourtant, une objection survient inmanquablement : les *Pensées* en général, ou cette liasse en particulier, rendent-elles véritablement possible une étude suivie ? Plus précisément :

1. L'ensemble des *Pensées* constitue une œuvre inachevée, largement restée à l'état de projet, interrompue par la maladie puis par la mort de son auteur.

2. Nous ne pouvons déterminer avec certitude ce que pouvait être pour Pascal l'ordre des *Pensées*. Dès la mort de Pascal, trois manières différentes de le concevoir se font jour :

a) publier les fragments tels quels, c'est-à-dire de respecter leur désordre réel ou apparent (tel est le projet de la famille Périer).

b) reconstituer l'ouvrage par l'addition de fragments inachevés à partir d'un plan évoqué par Pascal à Port Royal en 1658 (projet du duc de Roannez).

c) ne publier que les pensées les plus claires et les plus achevées ; produire un ordre qui ne serait pas nécessairement celui souhaité par Pascal (édition de Port Royal autour d'Arnauld et de Nicole : les *Pensées* deviennent un ouvrage de piété parfaitement catholique, pour des raisons historiques).

Au XIX^e siècle, Victor Cousin demande une nouvelle édition des *Pensées* et, en 1897, paraît l'édition Brunschvicg. Ce dernier souhaite tout d'abord être fidèle au projet de Pascal avant de se raviser et de proposer finalement une répartition thématique. L'édition Brunschvicg compose ainsi « le Pascal des philosophes » ; on peut d'ailleurs remarquer une modification du titre de la liasse considérée dans ce stage : Pascal avait intitulé celle-ci « La raison des effets », titre ainsi complété par Brunschvicg : « La justice et la raison des effets ».

L'édition Chevalier veut être fidèle au projet de Pascal en 1658. Quant à l'édition Tourneur et Lafuma, sa fidélité au texte de Pascal est problématique ; dans le cadre de cette édition, on a pris pour base le seul manuscrit sans prendre en compte que son ordre est l'effet d'un collage tardif des fragments découpés. Une des copies de la Bibliothèque Nationale établie avant le collage contient un classement qui serait de Pascal lui-même, mais ce classement laisse de côté près de la moitié des textes. Et ne s'agit-il pas d'un classement de commodité pour un Pascal en l'attente du plan final ?

Dans ces conditions, comment construire l'étude suivie d'une œuvre dont l'ordre reste problématique ? En tentant de produire nous-mêmes notre propre interprétation des *Pensées* sur la base de la lecture même des textes.

3. Et si la question de l'ordre des *Pensées* n'était pas contingente (c'est-à-dire : liée à la maladie et à la mort de l'auteur) ? Et si le mode d'écriture relevait d'un choix délibéré de Pascal, au point qu'une présentation qui se voudrait totalement ordonnée risquerait de faire perdre de vue l'objet même des *Pensées* ? Le Pascal des *Pensées* valoriserait-il un certain désordre, en soi et dans le monde ? En d'autres termes, les *Pensées* présentent-elles un désordre contingent ou une polyphonie volontaire, dans l'ordre de ce que l'on pourrait appeler une écriture prismatique ? Une écriture qui conduirait chacun à la recherche du point où une vue délivrée de l'enfermement dans sa situation singulière permettra de repérer l'ordre et la raison de cet apparent désordre.

Dans cette optique, on peut donner sens au premier « chapitre » (« Pensées sur l'esprit et sur le style ») dont, la plupart du temps, on ne fait rien ou pas grand-chose. Souvent, effectivement, on travaille principalement les chapitres deux à douze, qui présentent la préparation de l'incrédule à la foi, tandis que les deux derniers chapitres traitent de la vérité de la religion chrétienne. Et le premier chapitre ? Il aborde la manière d'écrire, l'éloquence, l'art de persuader, l'esprit de finesse et l'esprit géométrique. S'agit-il donc d'un simple préambule ? Rien n'est moins sûr... Considérons bien que, même lorsqu'on tente de reprendre l'hypothèse d'un ordre général des *Pensées*, on a des difficultés pour y faire « rentrer » toutes les liasses ; cette difficulté ne renverrait pas à une simple lacune si l'on

considère que le mode d'exposition des *Pensées* fait partie intégrante du mode de penser déployé dans les *Pensées*, ce qui sera notre hypothèse de travail dans ces quatre demi-journées de lecture collégiale.

Bibliographie :

Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, Epiméthée, 1984.

Gérard Bras, Jean-Pierre Cléro, *Pascal, Figures de l'imagination*, PUF, Philosophies, 1994.

Mais les commentaires de qualité sont nombreux : ces indications bibliographiques ne prétendent bien évidemment pas être exhaustives.

Lecture collégiale :

Pensées 291-292-293 [précisons c'est toujours l'édition Brunschvicg qui sera citée] :

La pensée 291 fait référence à « la lettre *De l'injustice* » : il y a parfois dans les *Pensées* des références à des lettres ; on peut par exemple construire l'hypothèse selon laquelle une partie de l'Apologie de la religion chrétienne serait conçue comme un ensemble de lettres.

L'objet premier de ces trois pensées serait, sinon la justice, tout du moins l'injustice (en atteste le titre de la lettre). On aurait ainsi comme fait premier un conflit tragique entre, d'une part, un sentiment ressenti d'injustice et, d'autre part, une prétention à détenir le droit de propriété sur toutes choses, ainsi que le droit de vie et de mort : le droit de tuer pour une « raison » qui ne semble liée qu'à la localisation spatiale ou territoriale des individus.

Remarque : on a là un premier fait mais, immédiatement, on aperçoit bien que ce fait est entièrement dépendant d'un point de vue. En définitive, la vérité du fait est plus cachée qu'apparente. En ce sens, le fait est un effet, c'est-à-dire quelque chose dont il faut chercher à saisir la cause ou dont il faut chercher à savoir s'il est de l'ordre de la nature humaine, c'est-à-dire s'il s'intègre au registre de la raison.

Le point de vue est symbolisé par le versant d'une montagne (pensée 291) ou la rive d'une rivière (pensée 292). En d'autres termes, selon que l'on se situe ici ou là, un même événement est considéré comme juste ou comme injuste. L'exercice d'un même pouvoir est considéré soit comme un droit, soit comme un crime. Dans ce contexte, deux exemples sont considérés : le droit d'aînesse, et le droit de tuer. Se pose donc d'emblée le problème d'une distinction ou d'une confusion entre droit naturel et droit positif, dans la mesure où les exemples examinés sont ici des exemples qui relèvent du droit positif. Dans cette perspective, l'exemple permet de dégager un caractère essentiel du droit positif : les exemples sont ici les exemples d'un droit positif qui semble exclure toute référence à un droit naturel, même le « tu ne tueras point ». Précisons que l'exemple, chez Pascal, n'a rien d'accidentel car il permet de dégager un caractère *essentiel* du droit positif sur lequel se *fonde* la justice instituée par les hommes : la limite spatiale, territoriale, qui le fonde comme tel, d'où le caractère fini de l'homme et du droit. Plonger dans la multiplicité des points de vue, c'est ainsi plonger dans la finitude. On aborde ici le caractère fini plutôt qu'arbitraire (arbitraire nous renverrait davantage vers le scepticisme).

Le premier problème qui se pose est donc celui de l'absence de référence à un droit naturel. Cette question surgit sur les lèvres de la victime : « Pourquoi me tuez-vous ? », et elle revient deux fois. Le ton de la réponse est étrange, ce qui montre que l'exemple, chez Pascal, loin d'être une simple description empirique d'un état de fait, est la représentation, la tentative

de rendre présent à l'esprit un réel pour la pensée, un réel à penser (cf livre de Pierre Guenancia : *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, Paris, P.U.F., collection « fondements de la politique », 2009 ; nous signalons au passage la présence, sur ce même site de philosophie de l'Académie de Nantes, du compte rendu d'un stage consacré en 2008-2009 au traité des *Passions de l'âme* de Descartes, conclu par une remarquable conférence de Pierre Guenancia), du fait que ce réel est d'emblée complexe et problématique. L'exemple a un statut analogue à celui qu'à l'expérience dans la physique de Pascal. L'expérience a en effet pour lui une fonction heuristique. L'expérience est alors ce qui permet de découvrir « les effets cachés de la nature (cf Préface au *Traité du Vide*), et non les causes de la nature. Il n'y a donc pas que les causes qui sont cachées. Précisément, l'expérience a le rôle et le pouvoir de rendre manifeste les effets cachés de la nature, par exemple : le vide, qui n'est pas une cause, mais un effet. Par là même, la notion d'effet semble avoir plus de sens que celle de fait pour comprendre la notion d'expérience.

Dans le texte examiné, le ton de la réponse demeure étrange : « Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste. » La justification que le droit positif donne de lui-même n'a cependant pas pour effet de faire disparaître ni le sentiment d'injustice ni l'exigence de la justice. Il y a donc bien dès le début de cette liasse le point de départ de la constitution d'un problème philosophique.

La seconde donnée essentielle est fournie dans la pensée 294.

Pensée 294 :

Dans le premier paragraphe :

Le droit positif (la justice humaine instituée) a pour effet le sentiment d'injustice chez tous ceux qui, par le fait qu'ils sont étrangers à son domaine non seulement ne sont pas protégés mais peuvent tomber impunément (légalement ? légitimement ?) sous le coup de sa puissance. La raison se demande alors si elle ne peut fonder la justice sur un principe supérieur plus ferme et plus stable (plus universel), mais cela ne va pas de soi, si l'on se reporte au premier paragraphe de la pensée 294 : « Sur quoi la fondera-t-il [...] » ?

Le problème suivant se dessine : ou bien l'on se contente de la justice instituée par les hommes, avec le degré d'injustice qui lui est inhérente, ou bien l'on recherche un fondement supérieur mais, ne parvenant pas à le découvrir, on renonce à toute forme de justice ce qui, en définitive, donne à chaque particulier le droit de faire « n'importe quoi ». Le travail de Pascal, dans ce mouvement, est donc bien un travail radical de questionnement et de problématisation.

Une collègue pose la question de savoir comment appréhender le droit naturel dans ce contexte.

On peut considérer, à titre de réponse, que Pascal parle de « loi naturelle » et non de « droit naturel ».

Une deuxième question est posée : qui est le « il » évoqué dans le texte ?

On peut répondre qu'il convient assurément de s'immerger dans la lecture sans préjuger de la valeur d'une hypothèse maîtresse, ou plutôt sans aller trop vite vers ce que l'on connaît (« Les Provinciales », par exemple). Par là même, méfions-nous de l'interprétation peut-être « trop rapide » : si l'œuvre ne dit pas tout, tout de suite, c'est vraisemblablement parce qu'il y a une stratégie spécifique d'écriture. Dans cette perspective, « il » reste indéterminé. Et, ensuite, le texte utilise « ils ».

Un collègue insiste : « il » : ne serait-ce pas « l'homme » ? Ou alors « le peuple » ? « le prince » ?

Pour tenter de répondre, on peut considérer le début du deuxième paragraphe de la pensée 294 : « s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime » : à qui Pascal fait-il allusion ? au souverain ? au prince ? Ou alors, s'agit-il d'une référence philosophique ? Montaigne ? Ou plutôt le « sens commun » ? Pascal laisse cela dans l'indétermination, il n'y a donc aucune réponse assurée. Le fond du problème est le suivant : faut-il chercher nécessairement une référence déterminée à ce « il » ? Ne convient-il pas plutôt de saisir hypothétiquement cet aspect ? Il pourrait s'agir du prince ou d'une figure philosophique, autrement dit d'une figure de la raison ; mais il est tout autant possible qu'il s'agisse du sens commun ou de l'opinion commune. C'est pourquoi il convient *en classe* de « faire vivre » ce « il » *comme problème*.

Ce « il » correspondrait à la valeur que Pascal entend donner à l'exemple. On dispose de l'énoncé, puis on tente d'établir sur un exemple ce qu'on pourrait appeler un fait, c'est-à-dire dans ce contexte un effet de la nature humaine en relation avec la coutume qui va appuyer la démonstration, à ceci près que la démonstration consiste en un renversement incessant... La maxime la plus générale est que chacun suive les mœurs de son pays. Pourquoi serait-ce la maxime la plus générale si l'homme avait une connaissance de la justice « pure » ? On en revient donc aux pensées précédentes : le territoire de l'homme fait l'expérience d'une justice instituée qui est à chaque fois limitée dans l'espace et dans le temps. Partant, il n'y a pas de cosmologie qui nous donnerait un modèle harmonique et harmonieux de la justice sur terre.

Le passage de « il » à « ils » s'effectue au début du troisième paragraphe de la pensée 294 :

« Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, qu'elle réside dans les lois naturelles, connues en tout pays. » Le lecteur va donc d'étonnement en étonnement car, au vu de ce qui précède, on pouvait plutôt s'attendre à ce que Pascal dégage une relativité liée à la coutume. Ici, l'hypothèse est inverse : il y a bien des lois naturelles. Parce qu'elles sont universellement reconnues, on peut en déduire que la justice de droit coutumier (c'est-à-dire la justice instituée par les hommes) n'est pas la vraie justice.

D'où l'émergence d'une hypothèse : dans ce contexte, n'est-il pas vraisemblable voire légitime de poser que « il » renverrait à « l'homme » tandis que « ils » désignerait « les philosophes » ? « il » et « ils » désigneraient donc globalement le *même*, mais pas le même rapport à la pensée : « il » signifierait « l'homme en général », « ils » désignerait l'homme qui pense. Mais alors, que devons-nous cultiver comme mode de pensée ? La vérité selon « ils » (effectivement, « ils » est bien une instance qui soutient une thèse) est que nous devons nous orienter vers la prétention de déduire de l'effet reconnu par tout le monde (à savoir la coutume) une vérité qui serait non pas que les lois naturelles existent mais que la justice instituée n'est pas conforme aux lois naturelles. D'après « ils », la justice ne réside pas dans le droit coutumier. En résumé, si le pronom « il » énonce une maxime générale, le pronom « ils » énonce une thèse qui procède de la maxime générale.

Remarque : ce texte est sans doute à lire en relation avec l'Apologie de Raymond Sebond, passage important des *Essais* de Montaigne. Et en même temps, il est également possible que ce « ils » renvoie au cosmopolitisme stoïcien. En classe, on justifiera par conséquent des références explicites sans méconnaître qu'un même effet produit la diversité des points de vue. Le premier excès est celui des « ils » qui confessent que la vraie justice renvoie à des lois naturelles. Cet excès est un excès propre au dogmatisme. Le deuxième excès est l'excès pyrrhonien du scepticisme radical. On est ballotté de l'un à l'autre ; il est important, en classe, de « faire vivre » ce « ballotement », d'où l'importance de la notion de « milieu ». Il faut se connaître soi-même, mais c'est impossible si on ne connaît pas le milieu qui suppose la représentation des extrêmes, puisque le milieu « tient le milieu » entre des

extrêmes, même si ces extrêmes sont infinis. Dans le champ de l'existence, on « tient le milieu » entre l'être et le néant : on n'est pas tout, on n'est pas l'être, mais on n'est pas rien. Selon Pascal, il apparaît que nous nous trompons à chaque fois que nous ne sommes plus au milieu, comme représentation mais également comme dimension à vivre.

Ici, les deux extrêmes sont les suivants :

. Croire que notre milieu pourrait se réduire à celui d'un seul territoire ; nous faisons alors « la bête » [Pensée 358 : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête »] en considérant que la justice est tout simplement ce que décrète la coutume de notre pays. Nous confondons par conséquent l'existence de la justice avec l'essence de la justice.

. Croire que notre milieu serait celui de la vraie justice pour autant qu'elle réside dans les lois naturelles connues dans tous les pays. Dans cette optique, notre milieu serait le « ciel des idées », si bien que l'on ferait « l'ange ».

Rechercher le milieu correspond ici à la recherche du mode d'existence qui est le nôtre quand on pose la question de l'existence sociale et politique de la justice. La méthode adoptée, pour éviter l'idée qui « flotte en l'air », est reliée à l'exemple, afin d'éviter une sorte de délire de la raison qui confinerait à l'errance de l'imagination. L'apport de l'exemple est alors un précieux apport de réel. Précisément, quelle thèse l'exemple consolide-t-il ? Sans doute la thèse selon laquelle la vraie justice n'est pas dans les coutumes, ni dans les lois naturelles, puisqu'elles ne se rencontrent dans aucun des systèmes juridiques existants. Pourquoi ? Non pas parce qu'il n'y a pas d'exemple de justice, de vraie vertu, dans la justice proposée par les hommes, mais parce que dans tous les cas, la justice est liée aux crimes les plus grands : cf « le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères ». En d'autres termes, la justice instituée mélange les vertus et les vices, elle compose vices et vertus, dans l'ordre d'une reconnaissance troublée, ou baroque. Il n'est pas sûr qu'esthétiquement cela ne soit pas plaisant : cf cet extrait du troisième paragraphe de la pensée 294 : « la plaisanterie est telle [...] Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau, et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui ? » Dans ce passage, il n'est pas interdit de penser que la plaisanterie a au moins autant le sens d'un plaisir esthétique que celui d'une ironie soulignant l'éclatante contradiction de ce qui se présente comme la justice. La contemplation du tableau peut déboucher sur le plaisir de contempler le comique et le tragique de la condition humaine assujettie aux lois instituées. Tout cela renvoie à une « belle raison corrompue », qui « a tout corrompu ». Il existe donc une tension entre tragédie et comédie au sein d'un seul sentiment esthétique et contemplatif. C'est l'un des usages de la représentation comme telle et du pouvoir de la représentation. Ici, effectivement, l'usage de la représentation dans son usage esthétique est de transformer l'existence en un tableau plaisant. C'est un point de vue possible, celui du cynisme.

Il y a sans doute une polyphonie à l'œuvre dans l'écriture ; on constate en tout cas une tension entre sentiment moral et sentiment esthétique mais également une deuxième tension entre le sentiment immédiat de la justice et de l'injustice et la raison qui, d'une part, à titre de raison « idéaliste » distingue droit positif et droit naturel et qui, d'autre part, institue le droit positif et justifie la domination (tout se passe en effet comme si, au rebours de la pensée 295 qui commence par « Ce chien est à moi », on considérait dans cette logique que « Cet homme est à moi »). Donc, plus la pensée chemine et progresse, plus elle complexifie le problème initial. En effet, ce n'est plus vraiment le problème de la distinction entre droit positif et droit naturel (problème dans lequel on pouvait encore distinguer les adversaires) qui se pose, mais celui de « cette belle raison corrompue ». La question est moins celle de la distinction que de la confusion produite à propos de la justice, en fait comme en droit, par la raison. Ici, c'est la définition même de la justice qui est confondue, et cette confusion est due à la raison : « Il y a sans doute des lois naturelles » signifie effectivement « Il y a sans *nul* doute des lois

naturelles ; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu ». À partir de là, on a à nouveau un dégagement des effets de cette confusion : cf le quatrième paragraphe de la pensée 294.

Deux remarques :

. Il y a sans doute du performatif dans les *Pensées*, dès lors que le texte a pour vocation de produire des effets.

. L'interprétation ne s'oppose pas à la vérité. Les points de vue dévoilent le vrai, alors que l'on pourrait croire que la multiplicité des points de vue ne peut avoir pour conséquence que la dilution du vrai. Il existe un point de vue qui *constitue* et qui permet donc que tout ne fuie pas. En un sens, il faut être en mouvement (savoir voyager) pour trouver le vrai repos. Et il y a bien des modèles esthétiques à l'œuvre dans le vrai. Par là même, est-ce que la délectation esthétique est une fin en soi ? Cette question est d'une gravité profonde.

Une question est posée à propos de la vérité : n'y accède-t-on pas par « pliage » ? À force de « plier » et de « déplier », ne trouvera-t-on pas une seule et même formule, celle de la vérité mystique et transcendante ?

La réponse est positive : oui, cette démarche correspond déjà aux leçons ultimes sur vérité, foi et transcendance. C'est ici que les textes sur les coniques, sur les différents plans sont mobilisables. S'il y a bien une différence entre les ordres, il existe aussi des analogies entre eux. Chez Pascal, tel est le rôle de l'imagination, dès lors qu'elle est contrôlée par la raison.

Retour aux effets de la confusion (quatrième paragraphe de la pensée 294) :

On rentre dans l'énoncé de doctrines sur l'essence de la justice. On se situe donc dans le registre de la philosophie politique, autrement dit on est passé au plan de la rationalité discursive, alors que le propos exposait précédemment des faits bruts et brutaux. Dans ce quatrième paragraphe, la progression s'effectue sous forme de « rétrogression ». Trois hypothèses sont présentées :

La première consiste dans la recherche d'un fondement moral au droit positif, recherche qui se déploie dans la direction de l'autorité du législateur.

La deuxième se contente d'un fondement pragmatique, à savoir la commodité du souverain.

La troisième confesse qu'il n'y a pas d'autre fondement du droit positif que le fait qu'il est accepté comme le droit. En d'autres termes, on obéit à la loi car elle est la loi : d'où un caractère tautologique ou performatif ? En tout cas, « Qui la ramène à son principe, l'anéantit » : toute tentative de justification rationnelle de la loi anéantirait son autorité. La reconnaissance de cette absence de fondement (« anarchie », au sens étymologique) entraînerait par son dévoilement la reconnaissance de son caractère arbitraire et donc un risque de violence de la part du peuple, qui secoue le joug quand il le trouve illégitime, ce qui profite aux grands dans la lutte contre le pouvoir, car ce n'est pas parce qu'on s'exempte de la loi qu'on s'exempte du principe fondamental qui règne dans le milieu terrestre et politique des hommes, à savoir la quête du pouvoir, la lutte pour le pouvoir. Le principe fondamental est bien celui-ci : la quête du pouvoir, la lutte pour le pouvoir, qui se termine par l'émergence d'un plus fort et d'un plus faible.

Nouveau et dernier rebondissement : il faut donc « piper » (ruser, mentir : savoir user de manière expédient du mensonge) lorsque la vérité qui libère est ignorée. Cette phrase n'est pas une maxime morale. Ainsi, « il faut la faire regarder comme authentique, éternelle » ne renvoie-t-elle pas davantage à une sorte d'« impératif catégorique » du politique ? Non parce que cet impératif répondrait « par le haut » à l'idée d'une justice véritable ou pure, expression

spéculaire de la justice idéale, mais parce que cette loi positive a le pouvoir performatif de protéger contre le pire des maux, à savoir la guerre civile (pire que la guerre internationale). La guerre civile est la destruction de la seule raison pour laquelle cette loi a été instituée. Cette loi correspond à une nécessité dont il n'y a pas lieu de chercher de raison ultime ou principielle, du moins pour l'instant.

Quel est alors le rôle de la raison ? La raison est-elle la cause de cet effet ? Elle est corrompue et à tout corrompu : autrement dit, la faculté qui a pour fonction de tout distinguer, a tout corrompu. Faut-il en conclure à un irrationalisme radical ? Pascal : un savant qui valorise le « cœur » ? Vaste dossier... D'où cette question de « repli » : quel pourrait être la fonction de la raison chez Pascal ? Que doit-on en attendre ? Quel est son pouvoir le plus efficient ? Deux éléments de réponse peuvent être proposés :

1. Ce que la raison ne doit pas faire, sa mauvaise position : le rôle qu'« ils » ont toujours accordé à la raison (même Rousseau) : être la faculté des principes, être la faculté de fonder et de conclure (c'est la fonction que Descartes lui demande de jouer). Or, ici, quand on lui demande de fonder les principes politiques, elle se transforme en imagination, qui serait le « mauvais point de vue » de la raison. Lorsqu'elle veut se substituer à la coutume, elle fait alors l'acte le plus déraisonnable qui soit : on risque un crime encore plus grave que les crimes inhérents à la justice humaine. Rousseau tomberait sous le coup de cette analyse politique (d'où la critique de l'imagination à titre de « folle du logis »).

2. Le vrai pouvoir de la raison, la fonction de la raison pascalienne, est le pouvoir de la représentation : le pouvoir de représenter aussi bien soi-même que le monde. Les exemples sont des constructions. Il y a donc un bon usage de l'imagination : un pouvoir de représentation, un pouvoir réflexif, un acte réflexif qui est un acte de distanciation. On se situe alors dans la recherche d'un point de vue qui permette de saisir dans un ensemble, comme un tableau et non comme un double, car on sait qu'il s'agit d'une reprise.

Cette position de la raison comme réflexion, mise à distance permettant de saisir ce qu'il y a à penser, comme dans un tableau, est le pouvoir de la représentation, qui permet une distance, qui permet de réfléchir à un milieu. Il y a donc une imagination positive qui construit des exemples et bâtit des figures.

On débouche alors sur la double condition propre à la condition humaine : nous sommes un « presque rien », que la raison ne doit pas anéantir, mais nous sommes un « roseau pensant », ce qui souligne le pouvoir de la pensée.

Deuxième séance :

Retour à la fin de la pensée 294 :

Une certaine valeur est attribuée à l'art de tromper, autrement dit à la « piperie » liée à l'art politique. Par conséquent, à ce stade, la justice éidétique brille par son absence. Quel sens convient-il de donner à cette absence : s'agit-il de la critique radicale de l'existence même d'une justice essentielle ? Ou s'agit-il plutôt de s'interroger sur la nature de la justice que l'on rencontre dans l'ordre politique ?

Organisation de la pensée 294 :

Le premier paragraphe dégage une nouvelle hypothèse. La justice idéale est suspendue, et l'on se propose de rabattre le fondement de la justice sur un droit positif ou quelque chose qui ne serait que l'indice du « caprice de chaque particulier ». Mais Pascal ajoute immédiatement : « Quelle confusion ! »

Le deuxième paragraphe établit qu'il ne faut pas établir la justice sur les mœurs (le fondement du droit sur la seule tradition des us et coutumes) ; ce paragraphe se propose de montrer l'écart entre l'idée de justice et la réalité des principes juridico-politiques qui existent dans le monde. Il s'agit d'un bon exemple de la manière dont un philosophe réfléchit les rapports entre la raison et le réel dans l'ordre politique.

Remarque : dire que les lois positives sont « arbitraires » ne signifie pas qu'elles sont irrationnelles.

Le troisième paragraphe propose une nouvelle hypothèse. Un mouvement de balancement (thèse → antithèse) s'y dessine, dans l'ordre d'une nouvelle tentative pour rétablir l'idée de justice : dans cette perspective, il importe de soutenir le caractère universel de lois naturelles présentes en toutes contrées. On peut alors effectuer un rapprochement avec le cosmopolitisme stoïcien, ou plus largement avec toute pensée qui voudrait fonder la politique sur la conscience humaine et ses exigences (l'interdit du meurtre, la piété filiale). Cette nouvelle hypothèse est balayée par la référence à l'existant : dans le réel en effet, tout a pu être érigé en loi, y compris la violence la plus radicale.

Le rôle de la raison est ici négatif : la « belle raison corrompue » a « tout corrompu ». Par là même, la raison peut-elle véritablement conduire au dépassement du relativisme des mœurs grâce à une idée rationnelle universelle ? La raison peut-elle véritablement dépasser le paganisme des sagesse antiques ? Non car, dans ce contexte, la raison se déploie dans son usage proprement idéologique : elle est par conséquent la raison ratiocinante capable de tout justifier.

Le quatrième paragraphe développe la conséquence du mouvement précédent et aborde donc la confusion, dont l'expression est une multiplicité d'opinions qui, toutes, prétendent délivrer la définition de la justice. La philosophie dans son exigence platonicienne, à savoir le dépassement du conflit des opinions, est par conséquent critiquée. Parmi ces opinions, une seule a le mérite d'être l'expression franche de la réalité, celle qui affirme que la coutume et « rien que la coutume » fonde la loi et l'autorité. La coutume est le « fondement mystique » de l'autorité. L'hypothèse de la coutume a ceci de supérieur à la conception idéaliste selon laquelle l'autorité politique reposerait sur un fondement rationnel pur, ou « machiavelo-hobbesien » dans une perspective réaliste (celle de la commodité du souverain), qu'elle est la seule qui ne s'embarrasse pas d'un revêtement rationnel pour légitimer l'autorité. En d'autres termes, la coutume ne se soucie pas de la légitimité. Avec la coutume, le roi est nu. La puissance de cette hypothèse réside précisément dans le dévoilement de cette nudité.

Le fondement est « mystique », dans la mesure où le fondement ne tient sa valeur que de lui-même. La loi n'a de valeur que parce qu'elle est la loi, il n'y a pas lieu de rechercher son autorité ailleurs qu'en elle-même. La raison d'être de la loi, c'est la loi, sans aucun déguisement pseudo-rationnel.

Pascal en tire trois conséquences :

1. Le siècle du centralisme et du renforcement de l'autorité politique n'a pas d'autre cause que les prodiges de l'imagination humaine. Si l'on peut concevoir de l'admiration à son endroit, celle-ci n'est pas une admiration rationnelle qui serait fondée sur la rationalité interne de la loi et de l'autorité politique. Les fastes ne peuvent passer pour l'expression de la légitimité, si bien que cette admiration de fait est plutôt fondée sur l'imagination. Mais qui

doit avoir de l'imagination pour cela ? La « plaisanterie » n'a de sens que pour celui qui se représente cela à la manière d'un spectacle, dans l'ordre du pouvoir de la représentation. Pascal propose effectivement une réflexion sur le pouvoir de la représentation : si on se représente tout cela comme un spectacle, on peut nourrir de l'admiration. Pascal examine ainsi les effets par lesquels une puissance nue se présente dans l'espace politique.

2. Il existe un danger extrême : celui des contestataires de la loi qui sapent l'autorité politique au nom du fondement de la loi, autrement dit au nom d'un idéal supérieur de justice (la Fronde). En quelque sorte : qui ramène la loi à son principe l'anéantit.

3. D'où la nécessité, face à cette « an-archie » (pas de fondement, pas d'« archè ») originelle de la loi et de l'autorité politique, d'un art et d'une rhétorique politiques visant, non à fonder la loi, mais à faire oublier le fondement irrationnel des lois pour montrer le caractère désormais rationnel des lois. On passe donc de l'imagination à quelque chose de raisonnable ; ce qui est raisonnable, c'est la paix, la cohésion, la concorde civile, à bien protéger : il s'agit d'« en cacher le commencement, si l'on ne veut qu'elle ne prenne bientôt fin. » La temporalité de l'ordre politique est donc celle du maintien de l'autorité. La durabilité suppose qu'on ne connaisse pas le commencement (qui a été oublié) et qu'on lutte pour en retarder la fin, ce qui passe par une ruse qui consiste à présenter les lois mortelles comme des lois immortelles, dans le sillage d'une dialectique temporalité / éternité (ce qui suppose que l'on sache distinguer et articuler différents ordres).

En quoi consiste cette ruse ? S'agit-il d'un art de la tromperie ou d'une technique de régulation raisonnée de l'imagination (s'agit-il, pour pasticher le titre de l'ouvrage de Descartes, de « Règles politiques pour la direction de l'esprit » ?), qui viserait moins à tromper qu'à produire une erreur commune, salutaire parce que commune (« salutaire » au sens d'une « mesure de salut public ») ? On s'acheminerait ainsi vers la construction d'une représentation de l'ordre public qui, issu d'une violence originelle, celle de l'usurpation, réussit à produire l'ordre d'une coexistence pacifiée, même si cela implique l'assomption d'une certaine violence autorisée (par exemple, la guerre).

Cette technique de régulation raisonnée de l'imagination n'est pas seulement l'apanage de la politique. Cf la pensée 18 bis (dans « Pensées sur l'esprit et sur le style »), dans laquelle on retrouve le même type de problématique à propos de la connaissance (un peu à la manière de l'« erreur utile » chère au Nietzsche de Jean Granier). La production de l'erreur commune passe par l'usage du temps pour faire passer des erreurs anciennes pour des vérités. On peut confronter la notion machiavélienne de ruse avec cette approche de Pascal, même s'il n'y a pas d'identité stricte entre ces deux conceptions.

Pensée 295 :

On peut commenter cette pensée en faisant référence à Rousseau, et plus particulièrement au début du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (début de la seconde partie) : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » On peut également penser à Lévinas, qui fait référence à « ma place au soleil » pour décrire l'égologie constitutive de la conscience de soi que seule l'effraction du visage en tant qu'altérité du « tout autre » est capable de faire exploser. S'enfermant dans une logique égologique, la conscience ne peut pas être le fondement de la dimension morale : la source première de la moralité n'est pas l'identité, source de l'égologie, mais le rapport au visage comme signe de l'injonction « tu ne tueras point ». C'est en ce sens que « ma place au soleil » est par excellence la métaphore de l'égologie chez Lévinas. On se situe alors dans une dimension économique : faire sa place ici-bas dans la logique de la possession, autrement dit

dans une logique du partageable et non du participable (selon le livre cinq de l'*Ethique à Nicomaque*).

Cf pensée 294 : « Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation ». Ici, le concept de propriété a pour effet d'élargir le problème de l'usurpation à la terre entière (dans « ma place au soleil », le soleil concerne toute la terre). Ici, c'est la question des biens qui apparaît, d'où l'éclairage rétrospectif du premier paragraphe de la pensée 294. La pensée 295 illustre la réception de ce qui fait autorité (cf l'emploi des guillemets : une parole est reçue).

Si la pensée 294 précise le territoire effectif de l'ordre politique (jamais l'univers, toujours la contrée), la pensée 295 propose un effet d'extension, un changement d'horizon. Tout se passe comme si Pascal procédait à une sorte d'« *epochè* » de l'histoire et de l'espace politique : on en revient à un face à face entre l'homme et les nourritures terrestres. S'approprier le premier objet venu est un réflexe infantin, dépourvu de légitimité. Le problème interne semble consister dans un péché originel de la propriété : le principe fondamental, l'égalité, disparaît ; pourtant, subsiste la nécessité de fournir une certaine justification à la propriété. Par conséquent, la réflexion sur « justice et injustice » s'élargit à la question de la propriété privée.

On peut alors effectuer une incursion dans l'ouvrage de Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, Epiméthée, 1984, qui précise, p. 190-191, que, vis-à-vis des lois, « arbitraire » n'est pas synonyme de « injuste ». Autrement dit, la propriété n'est pas un droit naturel, mais elle n'y contrevient pas. Cet auteur précise ensuite qu'il existe deux types d'usurpation : l'usurpation des biens de la terre et l'usurpation de propriété. La propriété ne constitue pas un droit naturel, l'usurpation désigne un acte foncièrement injuste, qui va donc contre le droit naturel qui interdit de prendre ce qui est à autrui. Pour le détail du raisonnement :

Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, Epiméthée, 1984, p. 190-191 :

« [p. 190] Parce que la loi divine et la loi naturelle ne fixent pas directement ses dispositions mais en laissent le choix à l'autorité politique, la loi positive est dite par les juristes « arbitraire ». Mais de telles lois arbitraires, on vient de le voir, ne sont nullement synonymes de lois injustes ; elles ne sont pas des lois contre nature, mais des lois qui légitimement occupent un espace d'indétermination situé lui-même dans la mouvance de la loi naturelle. Ainsi la propriété n'est pas un droit naturel, mais elle ne contrevient pas au droit naturel. Il y aura donc deux types d'usurpation : la propriété comme « usurpation » (fr. 64 [295 Brunschvicg] : « Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre ») et l'usurpation de propriété. Dans le premier cas, l'usurpation désigne [p. 191] hyperboliquement le fait que la propriété ne constitue pas un droit naturel (dans la perspective sceptique, on le sait par le fr. 905 [385 Brunschvicg], tout ce qui n'est pas « purement » juste est considéré comme injuste) ; dans le second cas, l'usurpation désigne un acte qui, lui, est foncièrement injuste en ce qu'il va contre le droit naturel (qui interdit de prendre ce qui est à autrui). L'attitude pratique de Pascal entérine cette différence : il n'a aucun scrupule à poursuivre devant les juges le recouvrement des créances paternelles qui lui étaient échues par héritage – quoiqu'il puisse dire à son marquis : ce n'est pas « par quelque loi naturelle que ces biens ont passé de vos ancêtres à vous » [1^{er} *Discours*] –, il se rend lui-même acquéreur d'une boutique de la Halle au Blé, de parts dans la société de dessèchement des marais poitevins et, tout à la fin de sa vie, dans la société d'exploitation des carrosses à cinq sols [OC, II, p. 937, 1014-1020, et J. Mesnard, *Pascal et les Roannez*, III^e part. (c. 3) et V^e (c. 4)] ; réciproquement, lorsqu'on l'accuse de s'être attribué les expériences de Torricelli, loin d'arguer que les hommes n'ont pas de « titre » pour « posséder justement » (fr. 890 [436 Brunschvicg]), et qu'en conséquences les découvertes d'un seul appartiennent à tous, il lance feu et flammes dans ses lettres à M. de Ribeyre : « Parmi toutes les personnes qui font

profession de lettres, ce n'est pas un moindre crime de s'attribuer une invention étrangère qu'en la société civile d'usurper les possessions d'autrui » [OC, II, 817]. La propriété n'est donc pas essentiellement juste, mais elle n'est pas contraire à la justice et il est essentiellement injuste d'y attenter. »

Il est donc difficile de penser ce qui est de l'ordre des fondements (absolus). Cela ne signifie pourtant pas que le droit de propriété est absolument sans fondement. Le droit de propriété ne pourrait-il être dans la lignée du droit naturel ? En tout cas, la pensée 295 critique le plan d'un fondement absolu de la propriété naturelle qui, par conséquent, n'a pas de légitimité essentielle dans l'ordre de l'absolu.

Pensée 296 :

Cette pensée constitue un complément vis-à-vis des pensées antérieures : après la recherche de la légitimité pour le fondement des lois, on passe à la question de la légitimité de l'agent. Qui a la légitimité lorsqu'il s'agit de prononcer ce qui est une sentence de mort ?

Cf « doit » : le problème consiste bien dans la présence du « devoir être ». Si l'on envisage la politique de pascal comme un pur réalisme ou même un cynisme, alors que faut-il penser de ce « devoir être » ? Selon Pascal, les lois naturelles, si elles existent, n'ont aucun effet dans le territoire politique. Ici, l'agent qui détient l'autorité est un homme seul et intéressé. Pascal a-t-il renoncé à une perspective morale ou fondée en raison ? Mais l'appel au « devoir être » ne peut s'harmoniser avec un constat cynique. L'appel au « devoir être » est-il un appel à un autre ordre ? Quoi qu'il en soit, si le roi est nu, il convient alors d'apprendre à *faire* le roi (et non à *être* un roi), dans la mesure où le vrai pouvoir n'est pas là (la religion rappelle la finitude des pouvoirs terrestres). Dans cette optique : l'agent qui prend la décision légitime n'est pas un être. Le tiers indifférent, impartial, objectif, ne pourrait pas être un être. Si, pour être impartial, il convient d'être « extérieur », alors comment fonder une impartialité immanente à ce qu'il y a lieu de juger ? La portée de cette analyse est fort vaste : dire qu'il n'y a pas de fondement juste, c'est interdire par exemple qu'une guerre soit juste.

Pensées 297-298 :

La pensée 297, « *Veri juris* », reprend la pensée 294.

Au début de la pensée 298, « juste » signifie « le juste en soi » ; à la fin de la pensée, « juste » renvoie à une construction (on peut lire ce texte en se souvenant de ce qu'écrit Rousseau dans le *Contrat social*, I, 3).

Si la force gagne ici, ce n'est pas seulement par le corps, mais également par l'âme. La misère, c'est le péché plus que l'incarnation. Une distinction est faite entre un état originel, anhistorique, avant le péché, et la condition historique après le péché. Ce qui est janséniste est que, malgré tout cela, il subsiste un « inoubliable » ; il y a un inaliénable, un souvenir de ce qui le rattache au vrai principe. Ces textes sont en quelque sorte préparatoires aux grands textes sur la religion.

« Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est plus fort soit suivi » ; ce passage peut être lu ainsi : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi [dans le registre de l'obligation], il est nécessaire que ce qui est plus fort soit suivi [dans le registre de la contrainte] ». Mais on ne dit pas que la justice est absente ; sans la force, elle est « impuissante ». Elle est suivie dans l'ordre d'une reconnaissance purement intellectuelle, la reconnaissance intellectuelle que le juste est le juste ne lui suffit pas pour devenir le principe de l'ordre historique. Inversement (le raisonnement dessine un chiasme), « la force sans la

justice est tyrannique », si bien que l'on ne peut soutenir que Pascal déploie un cynisme total. La force a besoin de la justice pour être une force effective, ce qui marque au passage une grande différence avec Hobbes, où l'on ne parle pas de tyrannie. Chez Pascal, sans la justice ou sans une certaine forme de justice, la force n'aurait pas cette capacité à être, ou à être *devenue*.

L'analyse des effets est proposée dans la pensée 298, la raison des effets figure dans la pensée 297. L'effet est un problème. Alors que la justice est suivie par tout le monde, et que même la brute épaisse se plie à la force, le problème est que la justice est intellectuellement suivie mais n'est pas suivie d'effets dans la réalité effective des hommes. On ne peut pas non plus se contenter de la force. C'est de l'articulation justice / force que peut découler la puissance ou l'effectivité des lois politiques.

[ce chemin de pensée peut faire songer à la philosophie de Platon, et plus précisément à la fondation philosophique fondamentale de l'Idée de Beau qui est la seule à pouvoir produire un désir sensible ; le Beau est le milieu sensible sans lequel le Bien est impossible]

Il existe une différence de nature entre justice et force, mais ni l'une ni l'autre ne produisent les effets nécessaires à la cohésion sociale et à la paix politique. Le texte aborde ensuite la raison de chacun de ces effets :

1. la justice est contredite dans les faits dans la mesure où il existe des méchants. Même si le méchant reconnaît qu'il agit mal, il continue de mal agir [peut-être est-ce cela, le péché originel]. D'où l'existence d'un certain mal, radical ? L'homme ferait un mauvais usage de la bonne volonté, d'où l'énigme de la liberté : comment se fait-il qu'en reconnaissant le juste, je fasse le contraire ? Dans ce qui est dépeint par Pascal, les faits contredisent la valeur.

2. La justice est sujette à dispute.

Pascal aborde à présent le deuxième sens et le deuxième effet de la « contradiction » : « dire contre ». La justice est ici contredite non seulement dans les faits mais même dans le discours, d'autant plus fortement que ce qu'elle dit ne souffre pas la dispute, ne souffre pas la contradiction. Il faut un discours à la force car, malgré tout, la justice est suivie intellectuellement, si bien que la force doit se travestir. Il faut donc que la force, qui n'a ordinairement pas besoin de la parole, contredise la justice. Ainsi, à partir de cette analyse des effets, on tire une conclusion : « on a fait que ce qui est fort fût juste. » Cette formule débouche sur des problèmes d'interprétation. On peut en effet la lire dans une perspective cynique : la justice produite, construite, constituerait un pur travestissement de la force. Mais il est également envisageable que la force, parce qu'il lui est nécessaire de paraître juste, devienne plus juste.

Une question est posée : ce passage n'est-il pas critiqué dans le *Contrat social*, I, 3 de Rousseau ? Plus précisément, le deuxième paragraphe de ce texte de Rousseau ne s'oppose-t-il pas frontalement à ce passage des *Pensées* de Pascal ? La critique du « galimatias » ne vise-t-elle pas les subtilités de l'analyse de Pascal ?

On peut répondre plus généralement que, selon Rousseau, la raison a à nous apprendre que droit et force sont par nature inconciliables. Pascal, lui, soutient qu'il y a une superbe de la raison (dans l'ordre de la formule : « vanité des vanités ») ; il ne s'agit pas pour Pascal de fonder un droit politique sur la raison. Mais alors, se pose une question tout à fait redoutable : quelle valeur conférer à l'ordre politique ? On n'a qu'une idée de la justice idéale...

Un autre stagiaire intervient, pour signaler l'importance du rapport au temps. Avec le temps, la force pourrait selon l'analyse de Pascal gagner de la légitimité, alors que la force est disqualifiée par principe chez Rousseau.

Nouvelle intervention : on pourrait lire ce texte en pensant à Spinoza qui distingue la force liée aux armes de la force que procure l'imagination. Pascal, lui, transforme le concept

de force : dans la pensée de Pascal que nous considérons, la force vécue comme injuste est la force brute, d'où la nécessité d'un travail sur la force.

On peut répondre que ce constat est exact ; allons néanmoins plus loin : s'il y a transformation de la force, alors que devient la force ? Quel statut accorder à la « piperie » ? Cette « piperie » transforme l'apparence, si bien qu'on est paradoxalement sauvé par les apparences (car le seul bien consiste dans le maintien de la cohésion sociale et politique). Il existe donc une puissance des apparences tout à fait efficace. N'est-ce qu'une puissance d'illusion ? Ou alors, s'orienté-t-on vers une « amélioration morale » de la force ? Jusqu'où ? Et vers quoi ?

Une nouvelle question est posée : si la raison ne sert pas à fonder, alors à quoi sert l'acte de penser ?

On peut répondre en soulignant l'ambiguïté de la notion de justification : s'agit-il de rendre plus juste, ou de justifier au sens idéologique ?

Pensée 299 :

Cette pensée débute par « Les seules règles universelles ». Il convient de préciser que les seules règles universelles se déploient dans l'espace d'un territoire. L'espace de l'unité territoriale d'un territoire donné, voilà l'universalité. S'il y a l'unité d'un pouvoir sur un espace territorial, l'unité territoriale s'incarne en un agent unique (dans un monarque unique). Cette unité vient de la force (« D'où vient cela ? De la force qui y est. »), ce qui peut faire penser à la lutte contre le féodalisme.

Les « choses ordinaires » renvoient au train de la vie politique usuelle, qui nécessite une force. D'où vient-elle ? Et d'où vient la force de la pluralité ? Précisément, les « autres » règles sont plurielles ; elles renvoient à une pluralité (ministres, magistrats, etc.). On passe donc de la plus grande force au plus grand nombre (cf. pensée 301), avec l'idée selon laquelle le pluriel est plus fort que l'unité seule. Ceci fait songer à Aristote qui, dans les *Politiques*, s'élève contre le philosophe roi de Platon au nom de l'argument selon lequel on pense mieux à plusieurs.

« les rois, qui ont la force d'ailleurs » : allusion à l'articulation du théologique et du politique ? cf Saint Paul, Epître aux Romains, XIII, 1 : « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui » (Traduction Œcuménique de la Bible, p. 2729).

Cette perspective ne doit pas être trop accentuée car, pour Pascal, au mieux, le roi est le « lieu-tenant » du divin (il n'est pas meilleur que les autres, il est *établi* dans son rôle). Les grandeurs d'établissement peuvent par là même être critiquées au nom des grandeurs naturelles.

Il peut y avoir une image projective du théologique sur le politique. Au sens de la géométrie projective, l'image est la manière dont un point va pouvoir projeter son image sur un plan intermédiaire, à l'intérieur du cône. Dans cette représentation des choses, l'ordre théologique est le sommet du cône, tandis que l'ordre politique est une coupe à l'intérieur de ce même cône. Ne confondons cependant pas l'image et le point. En ce qui concerne l'image, nous sommes des êtres du milieu, entre le néant et l'infini, tandis que le point est d'un autre ordre. Ceci va à l'encontre de la « superbe » de Descartes ou de Rousseau, qui se croit au sommet. Par là même, nous sommes toujours pris dans une condition. En définitive : certes, l'image n'est qu'une image, mais elle est bien une image, et l'image n'est pas rien.

Pensée 300 :

On peut considérer à partir de cette pensée que la paix suppose les armes. Autrement dit, ce que possède le juste n'est pas en paix.

Pensées 301-302 :

La pensée 301 aborde la tradition, qui produit un effet de communauté. Il y a un effet de la tradition sur ce qui peut donner le sentiment d'appartenir à une communauté politique dont les lois ne relèvent pas que de la force. Pour autant, les Anciens n'ont pas forcément raison ; ce n'est pas parce qu'elles sont anciennes que les vérités sont vénérables. Les vérités rationnelles sont toujours historiques, il y a un développement permanent du savoir. On n'a donc pas raison de se référer à l'autorité des Anciens parce qu'ils sont Anciens. En fait, ils sont nouveaux : nous héritons de tout le travail qui a été fait depuis eux : de ce point de vue, nous sommes plus vieux qu'eux. Dans cette perspective, il ne doit y avoir ni mépris ni vénération face à l'antiquité d'une idée ou d'une opinion.

La pensée 302 propose là encore une réflexion sur l'ancienneté, une réflexion sur la force de la pluralité. [La tournure « cette subtilité » fait référence à la recherche de la gloire] Pourquoi l'ancienneté est-elle reconnue comme une valeur dans l'ordre politique ? « les plus forts en nombre ne veulent que suivre » : autrement dit, celui qui veut introduire de la nouveauté subit les foudres de la communauté (on trouve déjà cela chez Machiavel). L'inventeur solitaire sera rejeté parce qu'il y a le risque d'un effet de dispersion. Ce n'est pas par l'invention qu'on obtiendra la gloire : certes, des inventeurs existent dans le champ de la condition humaine, mais ne confondons pas les genres. Dans le champ de la politique, ce qui fait la force n'est pas d'être un inventeur. Donc, plutôt que la gloire, l'agent recherchera le contentement intérieur, qui sera préférable.

En résumé : en politique, ce qui fait la force n'est pas du côté de l'invention véritablement novatrice, fût-elle vraie ; telle est la grande différence avec l'ordre de la connaissance, dans lequel on va contredire les opinions plus anciennes, comme celles d'Aristote. Pascal, dans ce contexte, n'est pas si éloigné de Descartes car, un peu comme lui, il prône un doute radical sur le plan de la pensée tout en recommandant de suivre les coutumes dans la vie ordinaire.

Pensées 303-304-305 :

Ces pensées traitent de la gloire, du contentement de soi, du respect. On se situe ici dans les évaluations des personnes, mais également dans la force et dans l'opinion, en tant que concepts politiques.

« La force est la reine du monde, et non pas l'opinion. – Mais l'opinion est celle qui use de la force. – C'est la force qui fait l'opinion » : Pascal ne dit pas que la force fait la justice ; il dit simplement : « C'est la force qui fait l'opinion ». La force – et non l'opinion – est bien le principe fondamental. C'est la force qui explique l'opinion : l'opinion use de la force mais la force reste son principe.

Pascal procède à un examen des différents types de forces :

La force est la puissance physique qui s'exerce sur un territoire géopolitique. Cette définition est ici modifiée, dans la mesure où l'on parle de la force du plus grand nombre. La

force du nombre, qui est d'emblée la force de la coutume, s'exprime alors avec l'opinion. Remarquons chemin faisant que la force de la force réside dans le fait qu'on la suit alors que la justice n'est pas suivie.

L'opinion est une nouvelle grande figure de la force. Si l'on suit la terminologie kantienne, on passe ainsi du concept dynamique de la force à son concept mathématique. Il existe donc bien différentes « figures » de la force. Que penser alors de la « mollesse » ? Se situe-t-elle au rebours de l'image de la force ? Elle représente la force d'inertie, la pensée « molle », qui est en réalité une force très impressionnante.

Remarque : l'image du danseur de corde peut faire penser à ce que Nietzsche développera bien plus tard, dans le Prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra*.

La pensée 304 est très complexe : que signifie l'expression « cordes de nécessité » ?

Une collègue intervient pour proposer l'interprétation suivante :

Si un parti s'impose par la force (« ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible »), une hiérarchie s'établit de fait (« ... et qu'enfin il y ait un parti dominant »). Ceux qui, de fait, dominent alors en maîtres veulent mettre un terme à la guerre (« les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue ») ; ils souhaitent en quelque sorte transformer une situation aléatoire en destin, faire d'une victoire contingente une nécessité. Ils doivent dès lors s'attacher la reconnaissance de ceux qu'ils dominent. Précisément, la métaphore des cordes pourrait renvoyer à l'idée d'un ordre arbitraire (« la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît ») qui parvient à contenir les forces de dispersion et d'éclatement. Dans cette hypothèse, la différence avec les théories du contrat qui fondent sur un consentement rationnel l'ordre « institué » saute aux yeux : avec ces « cordes », il n'y aurait pas de fondement rationnel, pas d'accord, mais seulement un fait accompli qui, par la ruse de l'imagination s'emparant des opinions se trouve transformé en loi.

Très stimulante, cette interprétation peut être prolongée par une mise en relation du début de la pensée 304 centré sur le respect (« cordes de nécessité ») et la fin de cette même pensée, centrée sur l'imagination (« cordes d'imagination ») :

Afin d'assurer le souverain bien qu'est la paix, une estime même minimale entre les personnes est requise. Dans le registre propre à la *libido dominandi*, tous les hommes désirent dominer, mais tous ne le peuvent pas, car il y a un plus fort et des plus faibles. L'issue du rapport de force détermine une hiérarchie, autrement dit un rapport déterminé de ces forces (alors que chez Hobbes et chez Rousseau, l'indétermination des rapports de force demeure illimitée). Les dominants ont inventé non pas un contrat mais un moyen de faire durer et de transmettre leur puissance, en travaillant sur l'imagination. Tout le monde doit alors accepter que le bien se situe de ce côté-là.

L'imagination se situe donc du côté du peuple, comme illusion d'un bien commun, mais également du côté des grands ou des « forts », qui se représentent leur propre force sous une figure déterminée. Le pouvoir doit être incarné, afin que le parti puisse durer dans le temps. Par conséquent, « faire durer » passe par un coup de force. Mais, dans l'optique de Pascal, cet état de fait est moins injuste que si l'on en restait à la guerre de tous contre tous.

Troisième séance :

Pascal peut être considéré comme un philosophe du « clair-obscur », dans la mesure où sa philosophie recherche la clarté sur fond d'une présence massive de l'obscurité. Il existe des « régimes » du clair-obscur : le clair-obscur propre à la rationalité ou aux sciences, le clair-obscur propre au domaine religieux (cf la liasse dix consacrée aux « figuratifs ») ; quel peut être alors le clair-obscur du politique ?

Dans les pensées 302-304 se déploie l'idée d'une violence originelle ainsi que la description de l'émergence d'un parti dominant. Pascal propose une généalogie de l'avènement de l'ordre politique dans les sociétés. Mais l'équilibre obtenu est métastable ; il s'agit donc d'un moment d'équilibre voué à ne pas pouvoir durer, qui peut faire penser à la façon dont Simondon examine l'idée de sursaturation d'un système.

[la pensée de Simondon a été considérée dans le cadre de la formation continue proposée en 2008-2009 dans l'académie de Nantes, à l'occasion d'un stage centré sur l'idée de technique ; cette ressource est disponible sur ce site]

Dans la perspective pascalienne, le système est système de la force, qui est saturé. Il parvient à un équilibre métastable grâce à l'imagination (cf pensée 304 : les « cordes d'imagination »).

Pensée 306 :

On y trouve une application directe de la dialectique entre force et imagination. La force, qui « règle tout », est nécessaire. Elle se compose d'imagination, qui l'habille. La puissance d'imagination n'est donc pas la force elle-même. Les effets sont variables en fonction des contextes historiques et politiques.

Pensée 307 :

Elle propose une deuxième application qui permet la présentation de la diversification des formes de la puissance. Celui qui a vraiment la force « n'a que faire de l'imagination ». Quant aux autres, dépositaires d'une autorité qui n'est pas une science, ils font reposer leur puissance sur l'imagination.

Pensée 308 :

Elle consiste dans une analyse plus psychologique des effets du pouvoir sur les sujets. Cette pensée rappelle les relations entre l'âme et le corps. Les effets, les signes du pouvoir font ployer la machine vers le respect et la terreur. Alors que la pensée devrait dissocier d'une part les mécanismes corporels et d'autre part la pensée en tant que telle, l'union de l'âme et du corps s'impose, dans la mesure où les effets de l'union de l'âme et du corps ont des effets sur l'âme. En définitive, on se trompe sur l'âme : nous attribuons ainsi à la prestance des rois un charisme, une autorité qu'on croit être un signe de supériorité naturelle au point de pouvoir les comparer à Dieu lui-même. Cette confusion entre nature et coutume (cf pensée 310) est due aux effets de l'imagination : nous habillons d'habits de lumière divine le fondement du pouvoir du roi qui ne repose pourtant que sur la force nue.

Pensées 309-310 :

Le « Je » présent dans cette pensée est manifestement le « Je » du roi, qui doit être accompagné de sa garde, c'est-à-dire de sa force. Il se protège avec des gardes mais son rôle, en tant que puissance, est de protéger. Il s'agit de comprendre la vraie raison des effets : le roi emmène ses gardes pour se protéger ; il n'est roi qu'avec les signes du pouvoir. Est-ce cela,

l'idée de « derrière la tête » ? Il conviendrait ainsi de conserver une distance à l'égard du monde comme spectacle. On a besoin des rois (cf pensée 306) ; la raison de cela est que la finalité du pouvoir est de protéger (cf pensée 313 : le plus grand des maux est la guerre civile). En d'autres termes, si le propre de la puissance est de protéger alors la puissance doit elle-même se protéger. Mais, en même temps, nous sommes dans un ordre qui est celui des grandeurs d'établissement. Que l'on se réfère à la deuxième lettre sur la condition des grands : les grandeurs d'établissement n'ont droit qu'à un respect d'établissement, autrement dit : un vrai respect - et pas simplement ce qui relève de la prudence – car elles protègent. On n'en revient donc pas à une violence originelle. Mais exercer sa pensée (savoir bien penser est une des clés de la morale) consiste dans le fait de savoir distinguer la grandeur absolue (Dieu) des grandeurs d'établissement. Un roi n'est donc pas un être vraiment royal par nature : pour un roi, il convient de faire le roi et d'être un homme et non d'être un roi et de faire l'homme.

Dans cette pensée 310 revient la tournure « Le propre » : il ne s'agit pas d'un propos ironique, mais bien d'une vraie recherche du propre. Le propre de la richesse est la possibilité de l'échange, donc d'un certain engagement qui dépasse ce que l'on pourrait appeler l'égologie du moi. La richesse permet ainsi une certaine libéralité.

La « grimace » a rapport à l'imagination, d'où la persistance de la dialectique entre la force et l'imagination. L'imagination accompagne ou habille, mais la force reste supérieure en cas de confrontation directe. Par là même, « quand la force attaque la grimace », la grimace perd. C'est bien la force qui reste le principe fondamental pour comprendre la source du pouvoir.

La pensée 310 reste fort complexe, et les collègues proposent plusieurs interventions distinctes :

- . « Je prendrai garde à chaque voyage » : le « Je » pourrait être celui de Pascal, qui recommanderait de se tenir sur ses gardes.

- . La force, violente originellement, n'est-elle pas contrainte de s'« adoucir » ?

- . En ce qui concerne le titre, « Roi et tyran » : le tyran n'est-il pas le roi qui se prend (« ontologiquement ») pour un roi (qui n'a pas d'idée « de derrière la tête ») ? Ou alors : la formule « Roi et tyran » pourrait renvoyer aux deux faces du pouvoir.

- . « Quand la force attaque la grimace » : il s'agirait de la force qui n'a pas compris, de la force brute. La force du tyran attaquerait la grimace alors qu'elle le sert ou l'établit.

Pensée 311 :

La force qui attaque l'imagination est la force tyrannique.

Pensée 312 :

Elle peut être lue à partir des points précédemment développés.

Pensée 313 :

Cette pensée fait songer à la question : « La politique est elle affaire de compétence ? » Ici, l'on ne parle pas de compétence. En un sens, les hommes qui chassent la vérité n'aiment pas forcément la vérité, mais la chasse.

Pensée 314 :

Cette pensée envisage les rapports entre la politique et le divin, en évoquant le « pour soi » de Dieu. Que veut dire « pour soi » ? Ce « pour soi » ne peut pas être conçu comme un acte égoïste ou égocentrique (c'est-à-dire le fait de tout rapporter à soi). Rien ne manque à Dieu ; toute réalité est alors rapport de Dieu à soi. Le « pour soi » renverrait au rapport de Dieu à lui-même dans la création. On peut songer à Aristote : penser la pensée divine, c'est penser une pensée qui se pense elle-même et jouit d'elle-même. Mais ce « pour soi » n'est pas incompatible avec l'idée d'un bien qui puisse valoir pour les créatures. On évacue donc une conception « faible » du bien : il ne s'agit pas de « gentillesse », ce qui relèverait de l'anthropocentrisme trop facile à éviter, en politique tout autant que dans le domaine de la religion. La puissance n'est pas ici choisie en vue d'une intention éthique comme faire le bien autour de soi ; il n'y a pas d'intention altruiste. La puissance exprime sa propre puissance (il existe une tendance à s'exprimer propre à la puissance) : cf la pensée 310, éclairée ici rétroactivement (le plaisir des grands est le pouvoir de faire des heureux). Dans ce contexte, puissance et charité revêtent une dimension onto-théologique, et non pas directement morale. La puissance s'exprime comme elle s'exprime et *nous* appelons cela charité. Cette vertu théologique n'a pas besoin d'abord et avant tout du registre moral pour persévérer dans son être. Cette analyse peut par conséquent être lue en ayant le prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra* en mémoire.

Dans le droit fil de cette considération du « pour soi », l'analyse s'oriente vers la relation théologie / politique. Le principe « pour soi » peut s'appliquer à Dieu ou à « vous » (le roi). Considérons ces deux cas :

- . Si c'est à Dieu que ce principe s'applique, on est renvoyé aux Evangiles, qui valorisent la charité. Le principe est ontologique, la règle est pratique, ce qui conduit à l'examen de l'ordre politique.

- . Si c'est à « vous » que ce principe s'applique, alors le roi doit accepter de tenir la place de Dieu dans cet ordre politique, par confusion de « la machine » qui nous fait prendre les rois pour des dieux (parce qu'ils s'« habillent »), mais la fonction du roi est d'être le « lieu-tenant » de Dieu dans cet ordre. Il « tient lieu » de Dieu en politique, ce qui ne signifie donc pas que l'on se situe dans une monarchie de droit divin ou dans la perspective de la divinisation du roi. Il s'agit d'une analogie car le roi est roi de concupiscence. Il n'est pas une expression du divin : il prend le pouvoir parce qu'il est le plus fort et désire le pouvoir, il le fait « pour soi » au sens cette fois-ci de « pour son propre profit ».

Cette analogie est en quelque sorte une figure de l'image projective : on peut expliquer un très grand nombre de figures géométriques à partir d'une ligne génératrice qui produit le cône. En ce sens, un principe commun permet de trouver une racine aux multiplicités hétérogènes ; il y a lors identité de fonction entre des termes radicalement distincts. Ainsi, le roi est le « lieu-tenant » de cette puissance qui a le pouvoir de faire, de faire être, de maintenir à l'existence les êtres qui se tiennent sous l'orbe de ce pouvoir. C'est bien un roi de concupiscence : il travaille la concupiscence (les désirs de chacun) et c'est ainsi qu'il exerce sa puissance. La concupiscence rejoint ainsi le terme de l'intérêt.

Une collègue - qui a soutenu une thèse sur le thème de l'intérêt - souligne que cette question de la recherche personnelle de l'intérêt est un *topos* à partir de Machiavel ; certes, la légitimité d'un tel point de vue est discutée plus tard, mais le penchant intéressé de l'homme fait partie des thèses communes, de la Renaissance au XVII^e siècle.

Pensée 315 :

Cette pensée permet de poser que Montaigne a raison mais que, en un sens, il a tort politiquement. Dans la mesure où je me situe dans l'ordre politique, je n'ai pas à attendre de la charité. Ce combat de deux ordres peut être illustré à l'aide de l'épisode avec le mendiant dans le *Dom Juan* de Molière.

Pensée 316 :

Cette pensée aborde la force des apparences : « Etre brave, c'est *montrer* sa force. » Il est vrai que l'opinion se trompe sur le véritable fondement de la force, mais elle ne se trompe pas sur le fait que la force est la force, autrement dit elle ne se trompe pas sur les effets.

Pensée 317 :

Elle se situe à nouveau du côté du sujet, dans le registre de la pluralité des points de vue. « Incommodez-vous » : le signe du respect est tout, autrement dit il n'y a pas d'« ontologie » du respect.

[Remarque : on est incommodé car on n'est pas en fauteuil]

Pensées 318-319 / pensée 323 :

Cf fin de la pensée 319 : la paix est bien l'objectif.

Ce texte peut être mis en relation avec « qu'est-ce que le moi ? » (pensée 323). Au passage : la pensée 323 n'est pas déjà « humienne » au sens où le moi n'est pas fragmenté à la manière du moi présenté par Hume dans le *Traité de la nature humaine*. Pour Pascal, le moi n'est pas repérable à partir de qualités : il est à penser, il réside dans l'acte de penser ; on pourrait donc dire, contre Hume et avec le Pascal de la pensée 323 que le moi *est*, mais dans l'acte de penser le moi.

Un collègue pose la question de savoir si le moi pascalien est une chose qui pense (Descartes).

Il est possible de répondre de la manière suivante : si le moi est un « quelque chose », il est un « je ne sais quoi » dans la mesure où Pascal critique la notion de substance au profit d'une philosophie de la relation et du devenir. Le « quelque chose qui pense » est un « quelque chose » qui existe dans l'acte de penser : sa temporalité est le moment actuel de l'acte par lequel il se pense. Pascal, lui, pourrait écrire : « moi, je ne suis pas une chose ».

Dans la pensée 323, on définit le moi par des qualités, dans l'ordre d'un renversement du passage consacré par Descartes dans la deuxième *Méditation Métaphysique* (alinéa 14) aux chapeaux et aux manteaux. Je suis un des passants que Descartes cherche à voir. Le mouvement de la pensée 323 est le suivant :

Serait-il possible de m'identifier à mes qualités ? Non.

Serait-il juste de m'identifier à mes qualités ? Non.

Il ne peut y avoir d'amour d'une personne quelconque sans qualités, ce serait injuste (c'est important en ce qui concerne l'idée de Dieu : une *figure* de Dieu est requise).

La conscience est à distance du moi psycho-social, dans un acte de réflexivité critique. Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes cherche la première idée, certaine et indubitable, et l'éthique cartésienne consiste dans une mise à distance de ce qui m'affecte.

Avec Pascal, le moi devient un objet sur lequel celui qui pense effectue une étude. On se situe donc dans l'ordre de la représentation, mais pas au sens d'un simple doublet imitatif. La représentation met ici à distance pour examiner : on représente par des éléments qui sont différents de la chose afin de la faire mieux apparaître (exemple : les signes mathématiques).

Le moi ainsi conçu devient le *soi*, c'est-à-dire le sujet qui se pense.

Il est à remarquer que Descartes et Pascal mettent l'accent sur la dimension pratique (le pouvoir de la liberté en acte). C'est différent chez Kant, qui envisage d'abord un pouvoir d'unification des représentations. Chez Kant, l'explication est gnoséologique ; il existe autrement dit une dimension transcendantale de la conscience. Chez Pascal, la conscience est envisagée comme pouvoir pratique. C'est bien ici et maintenant que je vis sur le mode de ce moi qui a telles qualités, tel nombre de laquais, etc. Je ne vais pas le vivre de la même manière si je sais que tout mon être n'est pas impliqué dans cette relation de pouvoir. Tout mon être ne se réduit pas à la relation sociale ou à la relation de pouvoir. On est dans des « pensées » : ni dans l'esprit de géométrie ni dans l'esprit de finesse ; on est dans le pouvoir de la pensée, à titre d'exercice du pouvoir de la représentation. Les *Pensées* proposent une clé à propos de ce que serait le pouvoir de la pensée.

La pensée 323 revêt une dimension politique dans la mesure où elle pourrait signifier : n'idolâtrons pas le moi, car il est haïssable, mais également car il y va de notre liberté véritable.

Pensée 320 :

La raison y est examinée dans la dimension du raisonnable plus que du rationnel. La dimension considérée est la dimension pragmatique. Cette pensée développe la relation à l'histoire et au temps ; il y apparaît que l'état du monde n'est pas une œuvre de la raison. Ce n'est ni le plus vertueux, ni le plus savant, ni le plus habile qui dirige. On peut alors penser à Descartes qui indique dans le *Discours de la méthode* qu'il n'y a pas de raison d'espérer une entente fondée sur l'accord rationnel entre les hommes (le bon sens est partagé, mais chacun prétend avoir plus de bon sens que les autres), de sorte qu'il convient d'obéir aux lois et aux coutumes de son pays. A-t-on alors affaire à une prudence décevante ? Mais il n'y a pas de rationalité dans le champ pratique. Il y a une grâce : le déraisonnable est devenu raisonnable du fait du dérèglement des hommes. On n'arrive pas, dans l'ordre pratique, à distinguer un superlatif (quelqu'un de compétent). Arendt critique cela : même dans la vie associative, apparaît une forme de compétence qui peut être reconnue sans dommage pour les autres.

Le lieu de l'espérance ne se limite pas à l'ordre politique mais le cynisme n'est pas radical : on s'interroge sur les signes mais également sur le raisonnable en politique. La société s'est tout de même améliorée : certes, la justice dans la cité n'est pas la justice de Platon, mais il convient de s'occuper de la cité.

S'il y a chez Rousseau une tentative de résolution politique il n'en va pas de même chez Pascal : notre être tout entier n'est pas dépendant de l'ordre politique. Considérer l'inverse serait grave car je n'appartiens pas au roi comme j'appartiens à Dieu. Il est vrai que la politique a une certaine justesse et une certaine justice dans son ordre limité, mais la politique n'est pas le tout. Le pouvoir de la pensée fait que nous ne sommes pas aliénés dans notre pensée : là est la différence avec Rousseau. Ce dernier (1^{er} et 2^e Discours, Lettre à Stanislas de Pologne) considère qu'il existe une source unique à tous les autres maux : l'inégalité, qui est fondamentalement un problème politique. Et, contre l'*Encyclopédie*, il

pense que le développement des sciences et des arts ne suffit pas pour résorber cette inégalité. Sur ce point, on peut consulter la Préface des *Rêveries du promeneur solitaire*, ainsi que la fin de l'*Emile* (où est le pays dans lequel on peut encore être un homme ?).

Le souci de Pascal est que l'on conserve notre « arrière pensée » : en ce sens effectivement, « Je prendrai garde à chaque voyage » (pensée 310) peut être interprété comme une figure de la pensée personnelle.

Pensées 321-322 :

Que signifie « étonnés » : sans pensée « de derrière » ?

Cf la référence à Montaigne, dans la pensée 325(cf pensée 324 : « cannibales se rient d'un enfant roi »).Un enfant peut devenir roi, d'où la surprise des autres peuples vis-à-vis de cela.

Pensée 323 :

Cf ci-dessus : l'étude conjointe des pensées 318-319 / pensée 323.

Pensée 324 :

Elle porte sur le peuple, et le monde. Elle est divisée en quatre temps ; nous en commentons trois :

1. Pour ce passage : « on a raison » renvoie au peuple et à ce moi qui examine, à savoir ce « je » qui pense.

Le monde est bien une folie en un sens (il n'y aurait pas de principe rationnel dans le monde). Même si le peuple ne *sait* pas cela, il s'en remet aux apparences, comme s'il sentait que le monde est fait d'apparences.

Dans cette pensée, on n'aurait pas de véritable critique du divertissement ; il ne s'agit pas dans ce contexte de se penser soi-même, de penser son existence ainsi que le rapport à la mort. On se situe dans un autre ordre du questionnement, celui du politique. La question de la mort est par là même réglée collectivement ou politiquement, c'est la question de la guerre civile et extérieure. Dans la perspective politique (et non pas philosophique et théologique), la question des occupations les plus valorisables serait réglée au moyen du divertissement

Remarque : dans le texte, faut-il vraiment lire « poésie » ? Diverses autres éditions y substituent « prise » (« 1. D'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la prise. »), ce qui serait plus en conformité avec les pensées sur le divertissement.

3. Pour les Stoïciens, il convient de ne pas être offensé par l'insulte. Dans cette pensée, au contraire, le peuple a raison de s'offenser ou de désirer la gloire. Ce n'est cependant pas pour une raison morale que le peuple a raison : s'il ne répond pas, il subira encore plus d'offenses (ne pas s'offenser serait considéré comme de la lâcheté). On se situe donc dans une arithmétique des échanges. La vertu est ici non pas morale mais politique.

4. ce passage est une sorte d'hommage à Montaigne. Il convient de vivre, sans se poser à l'infini des questions paralysantes. Il convient de prendre les risques requis par la vie. Avec ce quatrième point, tout se passe comme s'il y avait une confiance fondamentale du peuple dans la politique qui lui garantit la paix. La confiance ouvrirait ainsi l'espace de l'aventure.

Pensées 325-326 :

Ces deux pensées relèvent-elles du pur et simple cynisme ? Il s'agirait plutôt d'une réflexion sur les limites de l'ordre politique. On ne trouve pas la vérité dans l'ordre politique (cf Arendt, à propos de « opinion et vérité » dans la *Crise de la culture*), mais la coutume doit présenter une vérité et une justice vraisemblables.

Il y a en l'homme des principes naturels : parmi eux, l'empire de la raison et de la justice. La justice, comme idée, n'est pas trouvable (on peut la penser au sommet du cône, on ne la trouve pas sur le plan médian) ; elle est cependant présente comme idée dont on ne peut se passer. Il existe donc une attache (une « corde de nécessité ») à l'idée de la justice fondée en raison. Il faut que ces effets aient comme effet pour le peuple de paraître des effets de la raison et de la justice.

Il existe donc des principes naturels à l'homme, même dans cet état : la croyance en la raison et en la justice est bel et bien un principe naturel à l'homme. La politique ne relève donc pas du pur cynisme : Pascal ne méprise pas le peuple, mais les demi-savants. Et il y a une grandeur naturelle de l'homme, au cœur même de sa misère.

Pensée 327 :

Cette pensée aborde la pluralité des points de vue.

Il existe un principe commun au monde : être dans « l'ignorance naturelle, qui est le vrai siège de l'homme ». Tel est le *milieu*. Ce milieu est pensé à partir de deux extrémités. Ainsi, conformément à *De l'esprit géométrique*, le nombre tient toujours le milieu entre deux infinis ; l'espace – notamment grâce à l'idée du vide, comme réalité dévoilée par l'expérience – tient le milieu entre le rien et l'étendue remplie par la chose. Cette vision panoramique permet de mieux saisir les grandeurs d'établissement

Il y a un principe, qui égalise. Du point de vue de notre rapport à la vérité :

. si l'on est dans la vérité révélée, alors tout est su, dans l'ordre d'une vérité de fait. Tout est donné, dans le clair-obscur qui suppose l'exercice d'une pensée symbolique et herméneutique (cf « chapitre » dix, sur le signe et le sens, l'image et le portrait).

. dans les vérités rationnelles, on se situe dans une temporalité illimitée. La nature aime à se cacher. Ce qui se cache, ce ne sont pas seulement les causes mais les effets de la nature, d'où le rôle de l'expérience, dans sa puissance heuristique et pas seulement vérificatrice. Rien ne pouvait me conduire à penser le vide, la raison doit donc expérimenter pour obliger la nature à dévoiler un certain nombre de ses effets. On s'engage par conséquent dans la voie illimitée du perfectionnement des connaissances. Se manifeste alors l'ignorance du véritable savant : plus il sait, plus il sait qu'il n'en sait pas assez.

Le mathématicien se dote d'un milieu (ex : l'idée de nombre qui tient toujours le milieu) ; de même en physique : on ne peut se situer dans un ordre totalement plein (cf les lois du choc établies par Descartes). Chez Pascal, non seulement on ne connaît pas les causes, mais on ne connaît même pas les effets (cf Préface au *Traité du Vide*). Newton répondra à Pascal dans *Philosophiae naturalis principia mathematica* (cf les travaux d'Alexandre Koyré sur ce point).

La mesure se pense en rapport à du disproportionné. Le vide et l'espace infini jouent le rôle d'espace de détermination (dans la définition du milieu, les extrêmes indéterminables jouent un rôle décisif). Toutes ces considérations débouchent sur le fait que la raison est un empire en son ordre. Mais l'expérience en physique peut révéler des effets que la raison analytique n'aurait pu croire avant de saisir les résultats de l'expérience, d'où la distinction

entre vérité et certitude. La certitude détient le statut de vérité dans les limites de l'ordre expérimental qui est le sien.

Remarque : le temps de la vérité n'est pas le temps où une vérité est connue et reconnue. Les Anciens ont dit : « la nature a horreur du vide ». Ils ne se trompaient pas, mais nous avons cependant appris depuis que cette proposition n'était pas la vérité. Il n'y a pas forcément une histoire de la vérité car la vérité a une histoire plus ancienne que le temps de la connaissance humaine. Il y a une histoire de nos connaissances, de la certitude (et il convient de rappeler que la connaissance n'atteint pas les causes premières). Il y a donc un clair-obscur dans le champ de la connaissance scientifique.

Les passages consacrés à la vérité révélée montrent l'importance de la dimension du figuratif. Dans le figuratif, il y a un emboîtement de secrets. Le premier en dissimule un autre. On se situe dans l'ordre de l'herméneutique. Il existe un lien entre l'image et le signe que condense la notion même de figuratif, comme figure d'une vérité scellée (mais le but est de lever le sceau). L'ordre ou le lieu du figuratif est le milieu dans lequel l'homme se tient, le plan où se projette la vérité. Ce plan est un rapport, celui de l'homme et de sa raison à la vérité, mais il n'est pas le plan des grandeurs naturelles. Ce plan est un rapport à une vérité plus secrète que celle de la nature, un plan qui ressemble au plan politique abordé dans « Raison des effets ». On a donc affaire à deux plans d'images et de signes.

Le figuratif théologique est le plan dans lequel l'image ne se donne franchement qu'en apparence ; la phénoménalité y apparaît en se dissimulant comme simple apparence (comme quelque chose qui se projette d'une vérité qui demeure scellée). Deux questions se posent alors :

1. Quelle est cette vérité qui à la fois se révèle et se dissimule ?
2. Pourquoi ce clair-obscur de cette vérité-là ?

À la première question, on peut répondre que la vérité est ici la vérité divine. Sa dimension figurative est la Loi de l'Ancien Testament, c'est-à-dire la vérité encore figurative du Judaïsme (« figuratif » désigne dans cette perspective la « pré-figuration ». Mais cette vérité figurative est simultanément la vérité divine ; en d'autres termes, l'image y est plus qu'une image, elle est la vérité divine.

Le premier point de vue correspond à la vérité divine, du point de vue du croyant (le croyant s'y situe par rapport à la vérité de l'Évangile). Le deuxième point de vue est celui du monde : le mode d'être de la vérité divine se trouve dans le monde social et politique. L'ordre de référence est donc celui de la concupiscence et non celui de la charité.

À la deuxième question, « Pourquoi ce clair-obscur de cette vérité-là ? », on peut répondre que c'est précisément parce que c'est obscur et caché que l'on croit. Sur ce point, on peut se reporter au « chapitre » dix (pensée 647 : « Que la loi était figurative »).

Cf pensées 674 et 681. Avec l'idée de clé du chiffre, une vérité du sens est pleinement considérée. La méthode de l'herméneutique envisagée est de rechercher le sens unique capable de dépasser les contradictions. Les contrariétés sont des signes qu'il faut tenter d'unifier. Cf la pensée 685 : la marque de la contradiction y est dépeinte comme un absurde rationnel, qui est à prendre dans un ordre qui n'est pas celui de la raison. Quel sens unique peut-on donner à des passages qui nous semblent contradictoires ? Une figure réclame une recherche de notre part.

Que l'on se reporte à la pensée 678 : « Un portrait porte absence et présence, plaisir et déplaisir. La réalité exclut absence et déplaisir. » Cette pensée invite à distinguer entre réalité et figure, car il existe un déficit ontologique de la figure (en tant que présence / absence). Par ses limites, le portrait rend impossible l'égoïsme qui rend le moi haïssable.

Dans la figuration de l'être, il y a quelque chose qui relève de l'absence. Être un homme, c'est être « évidé », à la différence de l'être divin. Mais celui qui cherche la relation à l'être peut trouver de l'être dans la Bible : lire le vrai, rencontrer le vrai permet la conversion

vers le salut, vers une présence pleine de soi (à ne pas confondre avec le moi narcissique). Précisément, comme on est très éloigné de ce stade, on adopte une figure, d'où le problème de l'*imago dei*. La figure nous nourrit de réalité, mais elle n'est pas la réalité. Par conséquent, « être à la ressemblance de » signifie « être dans la ressemblance / absence ». Dans la vanité, je donne à la représentation plus de présence que l'originel : telle est « l'enflure » du narcissisme.

Pensée 678, depuis « Le chiffre a deux sens... » jusqu'à la fin (« et homme ») : ce passage présente une figure de la figure : le double sens de la figure du dieu homme dans la figure du Christ. La gloire, au sens théologique, réapparaît. Le chiffre a besoin d'une clé, car il est à double sens. « Ils ont levé le sceau » renvoie à un certain type de révélation : ils nous ont donné un certain type de révélation, mais à nous de chercher le chiffre. Pascal indique ici un autre ordre de régime de clarté, très différent de la lumière de la raison. De même, l'herméneutique politique suppose une pensée capable de mettre à distance le monde pour nous permettre de nous y engager et de le réfléchir.

À chaque ordre sa stratégie de pensée correspondante. Le salut, c'est l'attente de la grâce. Mais ce n'est plus notre affaire.

La raison n'est ni au principe de la vérité, ni la vérité elle-même (cf le rôle du cœur).

Quatrième séance :

Reprise et approfondissement de quelques aspects importants :

Pensée 324 :

On se situe dans l'étude des lignes de force qui constituent le cadre de l'ordre politique, à savoir la force et l'opinion. Deux modes régulateurs de la force et de l'opinion sont considérés : la loi et la coutume.

Pascal procède à l'évaluation de la vérité des opinions ou plutôt à l'évaluation de leur pertinence sociale et politique. Du point de vue de la santé, les opinions sont saines ou salubres, mais elles sont vaines du point de vue de la vérité.

1. Premier exemple d'opinion très saine :

dans cette pensée, transparait l'opinion du peuple sur la manière dont les grands occupent leur *skholè* à des activités comme le divertissement ou la chasse plutôt que la poésie (ou la « prise » : cf p. 21 de ce compte rendu, troisième séance, étude de la pensée 324). Le peuple juge sain, positif, le choix du divertissement et de la chasse, au détriment du choix de la poésie (ou de la « prise »), alors que les demi-savants s'en moquent (cf « la folie du monde »). Le troisième jugement finit par donner raison au peuple contre les demi-savants.

Pascal procède ainsi à une mise en profondeur de plusieurs points de vue. Pour les demi-savants, la raison invoquée pour remettre en cause le point de vue du peuple est l'effet d'une raison incomplète (« une raison qu'ils ne pénètrent pas »). Ce qui apparaît déraisonnable apparaît en fait plus raisonnable qu'il ne le paraît. Cf pensées 315, 314, 328, et plus généralement tous les textes sur les effets, sur la puissance de l'apparence (distinction entre roi de concupiscence et souverain juste et tout puissant). Si l'ordre politique est celui du roi de concupiscence, alors l'ordre politique est l'ordre du jeu, du divertissement. Dans cette perspective, la politique comme une production d'effets de pouvoir est un jeu d'apparences ; il convient de ne pas substituer à ce jeu un sérieux d'un autre ordre. Il importe alors de ne pas être le jouet de ce jeu (pour le peuple : ne pas subir les coups). En d'autres termes, le sérieux de ce jeu est la violence, toujours menaçante. Par là même, l'ordre politique a pour enjeu non

pas la réalisation sur terre de la justice absolue, mais la préservation de la sécurité ou plutôt : garantir de la paix civile. Les moyens pour réaliser cette fin sont les lois et les coutumes, qui ont force de lois. Lois et coutumes permettent de fixer un ordre qui, sinon, serait contesté de tous les côtés. Les grandeurs d'établissement ont ainsi une seule vertu : fixer un ordre en arrêtant les disputes armées infinies. Elles instaurent un havre de paix à l'intérieur du territoire qu'elles bornent.

Application à la *skholè* : le divertissement et la chasse ne relèvent pas du fameux « *panem et circenses* », dans l'ordre d'une ruse politique. Le divertissement et la chasse présentent une relation symbolique avec la mort ; ils ne sont possibles que dans une société pacifiée. Ils canalisent le pouvoir de violence, ce qui est la seule chose que l'on puisse attendre des grands. La poésie serait la *skholè* intellectuelle, qui semble ici étrangère à la politique (cf *Les politiques* d'Aristote : la fin de l'ouvrage considère l'instauration de la *skholè*, en particulier l'activité de la pensée).

Les demi-savants ignorent la spécificité de l'ordre politique et des questions politiques. Ils ignorent la perspective de la régulation de la force. En un sens, il s'agit d'un jeu d'expression de la force et le symbole de la folie du monde. Mais cette folie est un fait dont l'explication renvoie au théologique. Il faut savoir prendre en compte ce fait de la folie du monde car, en un sens, ce serait une autre forme de folie que de n'être pas fou (l'excès d'une raison qui s'éloignerait trop de son objet).

2. La deuxième opinion (très saine) du peuple est d'avoir distingué les hommes par le dehors. Les jugements sont ainsi fondés sur les apparences, sauf que l'ordre politique fait de ce regard extérieur que nous portons les uns sur les autres la loi, l'équilibre qui permet une organisation du champ social. Cf Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique* : autrui est un bienfaiteur ; le moi introuvable pour moi est dessiné par l'autre. Il ne s'agit pas d'adhérer totalement au jugement qu'autrui a sur moi. La considération (la prise en compte) rend possible une sorte de cristallisation des relations sociales et de l'ordre politique.

On ne fait pas société en faisant l'enfant ou le cannibale. Il est nécessaire de prendre en compte les considérations extérieures qui sont le propre des grandeurs d'établissement. Elles ne sont pas estimées, mais elles peuvent être l'objet d'un respect. Cf Gérard Ferreyrolles, qui rappelle la distinction entre « *reverentia* » (l'estime) et « *observantia* » (le respect, l'« observance »). Le respect ne serait dû qu'à la fonction, dans la perspective des grandeurs d'établissement.

3. Troisième opinion très saine : « s'offenser pour avoir reçu un soufflet », « tant désirer la gloire ». Pascal critique ici implicitement les Stoïciens (cf l'injure chez Epictète, qui doit être considérée à partir du bon usage des représentations). Quand bien même Epictète aurait raison, ce qu'il dit ne s'applique pas au champ politique. Il convient donc de ne pas se tromper d'ordre : dans le domaine politique, ne pas répondre à l'injure est une preuve de faiblesse. Le pouvoir se déploie par conséquent par les effets et les signes.

4. Quatrième opinion très saine : « passer sur une planche » (d'où l'idée de vertige). Dans l'ordre politique, on rend hommage à la prise de risque liée à l'action, puisqu'il n'y a pas de fondement ferme, assuré, sur lequel on puisse appuyer le politique (mis à part la faiblesse du peuple).

Pensées 325-326 :

Avec ces pensées, un retour s'opère sur les thèmes de « justice et force ». Ce qui est nouveau est l'apparition d'une question proprement politique, tactique ou stratégique : que dire au peuple, sachant ce que nous connaissons du fondement du pouvoir politique ? Que doit-on dire au peuple sur les lois, sachant ce que l'on sait d'elles ?

Le problème est le suivant : d'un côté, il ne faut pas dire au peuple que les lois ne sont pas justes en soi, car c'est parce qu'il les croit justes qu'il y obéit. Mais, d'un autre côté (cf pensée 326), il faut lui dire qu'il faut y obéir parce qu'elles sont des lois, et non parce qu'elles sont justes. Le problème posé est donc celui du discours politique, celui du régime de parole : quel discours tenir ? Comment « tenir les deux », dans un discours à tenir ? Au vu des risques de sédition, il convient de ne pas trop dire que le fondement des lois n'est pas la justice mais, dans le même temps, il ne s'agit pas de mentir totalement (il n'y a pas de noble mensonge chez Pascal, à la différence de ce que l'on rencontre dans la *République* de Platon).

Une collègue intervient pour affirmer que, dans la logique de Pascal, il importe de dire, sans expliquer ni justifier. Pour autant, il ne s'agirait pas de tyrannie car il y a l'apparat de la loi. Autrement dit, dans ce contexte, la soumission peut se confondre avec l'obéissance, à la différence de ce que l'on peut lire dans le *Contrat social* de Rousseau. Un collègue renchérit en signalant que, dans la perspective pascalienne, on ne fait pas appel au consentement.

Ces remarques importantes peuvent être prolongées. Le *dire* a un destinataire : on s'adresse au peuple, on fait donc référence à un interlocuteur qui n'est pas qu'intérieur. Le problème évoqué ci-dessus se pose car le peuple n'est pas tout à fait un enfant ; il n'y a donc pas d'innocence radicale vis-à-vis de la question des effets. L'antiquité, la coutume, la majesté de la loi ne sont pas un critère de vérité mais elles constituent un levier d'autorité. S'il n'y avait pas cela, on ne pourrait faire penser au peuple qu'il obéit pour de bonnes raisons. Mais il peut y avoir des situations dans lesquelles un doute peut exister vis-à-vis du fondement de la justice. Il y a effectivement des périodes de troubles réels ; dans ces moments-là, quel type de discours doit-on tenir au peuple ? Il convient de rechercher une solution qui permettrait peut-être (cf pensée 326 : « si on peut faire entendre cela ») d'envisager la justice dans l'examen de la loi. Telle est la position de Gérard Ferreyrolles dans *Pascal et la raison du politique*. Doit-on en effet éliminer toute idée de justice ? Ou alors doit-on dire des lois qu'elles ne sont pas justes en soi mais qu'elles peuvent produire une certaine forme de justice politique ? Un ordre pourrait par là même être institué et maintenu. On parviendrait ainsi au régime le « moins mal » réglé.

Il n'y a effectivement pas de consentement. Cela dit, la « Realpolitik » n'est pas totalement injuste car il n'y a pas d'injustice en soi absolue, pas plus qu'il n'y a de justice en soi absolue. Dans ce contexte, la loi est le discours performatif qui institue. On peut malgré tout tenir un discours disant : « obéissez à la loi car c'est la loi », sans que ce soit une simple tautologie ou sans provoquer le sentiment de tyrannie. Il y a en tout homme un sentiment de la valeur de la personne qui fait que la violence est vécue comme tyrannie. Pour autant, effectivement, on ne trouve pas chez Pascal la distinction entre se soumettre à la force et obéir à la loi. Mais il y a bien une différence entre se soumettre à la force (la force qui va...) et une obéissance à la loi qui dit quelque chose, qui dit les règles qui doivent permettre de préciser aux uns et aux autres quel type de conduite doit être tenu. Il n'y a donc pas de cynisme radical ou désabusé. Pascal propose au contraire la recherche de l'instauration d'un ordre à établir susceptible de se dire sous la forme de règles (lois, coutumes) et qui permette une régulation sociale et politique des opinions. La reine du monde est en effet l'opinion ; il n'est donc pas sûr qu'on obéisse au tyran (dans la mesure où la force seule ne produit pas l'obéissance).

En définitive, Pascal examine-t-il la condamnation de toute forme de rationalité ou considère-t-il la production d'un autre type de rationalité ? Auquel cas : quelle stratégie politique y correspond ?

Pensée 327 :

Cette pensée aborde le rapport de l'homme à la question de la vérité ou à la question de la connaissance et de l'ignorance. Une distinction y est effectuée entre ignorance naturelle et ignorance savante.

Le monde est constitué du peuple et des habiles. Au milieu, se trouvent les demi-savants qui troublent le monde. On rencontre un nouveau trait distinctif de l'ordre politique à l'égard de la connaissance : à la différence de celle-ci, l'ordre politique n'est pas produit par la raison.

Les instruments qui servent à produire la vérité tiennent le milieu entre deux extrêmes. Le nombre tient le milieu entre zéro et l'infini. De même, la condition humaine tient le milieu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre l'être et le néant. Ici, celui qui se tient au milieu n'est pas celui qui détient le bon point de vue : les bons points de vue sont aux extrémités. Pourquoi ? Car l'ignorance naturelle est le vrai siège de l'homme. Donc : en politique, mieux vaudrait l'ignorance naturelle que la philosophie ou la demi-sagesse ? Ceci, non pas en raison d'une plus grande vérité des représentations du peuple et des habiles, mais en fonction des effets sur la paix civile.

Pensée 328 :

Cette pensée présente une sorte de bilan du chemin parcouru ainsi qu'une évaluation de ce qui reste à accomplir. C'est en ce sens que ce texte est très important.

« Renversement continuuel du pour et du contre » : s'exprime ici la vanité de l'homme. Les représentations du politique sont vaines. La vanité consiste dans l'excès de l'estime raisonnable de soi et portée aux grands de ce monde ; tel est le premier renversement, du « pour » au « contre ». Le deuxième renversement, du « contre » au « pour » consiste dans la salubrité des opinions du peuple. La dernière étape est celle d'un troisième renversement, du « pour » au « contre » : le peuple est vain quand bien même ses opinions sont saines. Le peuple se trompe sur le lieu de sa propre vérité. Il s'agit d'un problème de topique, lié à des questions d'optique (cf la toute dernière pensée de cette section : pensée 338 : le lieu de saint Jacques pensé par saint Thomas). Ainsi, opérer le dernier renversement consiste dans le fait de rectifier une erreur de perspective : en quelque sorte, révéler une anamorphose secrète (cf les ambassadeurs d'Holbein). À partir de la pensée 329, se construit une figure perspectiviste de la raison politique, à la manière d'un tableau. Cette figure doit prendre en charge la question du lieu ou du point, elle doit prendre en charge la perspective rationnelle. On doit situer le point de vue rationnel dans cet « hôpital de fous », dans la folie du monde. Une rationalité est ainsi à l'œuvre, qui emploie les instruments mathématiques, arithmétiques, algébriques.

Pensées 329-330 :

« La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. » Quelle en est la racine ? La faiblesse. Insistons : la puissance des rois se fonde sur la faiblesse du peuple.

La faiblesse de l'homme est la racine de toute beauté établie (exemple : savoir jouer du luth). Cf « quelle vanité que la peinture » : on n'est pas capable de s'étonner devant des originaux, alors que les copies de ces originaux nous impressionnent. Ce n'est pas parce qu'elles sont établies qu'elles sont contestables ; ce qui est contestable, c'est de les considérer comme des grandeurs naturelles alors qu'elles reposent sur une faiblesse originelle. Dans cette perspective, on n'aperçoit même plus les réalités. [passage important pour la question de l'art] Seule cette faiblesse de l'homme du péché originel fait de ce mal un mal : ce qui aurait dû être reconnu comme une grandeur, *dans son ordre*, n'est plus aperçu. Cf pensée 332 : problème des distinctions et de la confusion.

Pensée 331 :

La métaphore du jeu a été utilisée à plusieurs reprises par Platon lui-même pour aborder le plan politique.

Si le philosophe a un rôle à jouer, cela ne peut être pour guérir, tout au plus pour soigner, sans viser le bien ni le mieux, mais le moindre mal : modérer la dynamique de la force liée au désir de concupiscence qui réapparaît dans la pensée suivante.

Pascal fait comme s'il y avait une radicale opposition - du point de vue à la fois platonicien et aristotélicien - dans les genres de vie, entre philosophie et politique. C'est une interprétation très discutable. Pascal radicalise (« hyperbolise ») la distinction entre les différentes strates de l'existence humaine. Jusqu'où va la fonction du philosophe dans le champ politique ? Cf Henry Joly, *Le renversement platonicien, Logos, Epistémè, Polis*, Paris, Vrin, 1974 pour la 1^{ère} édition : le rôle du philosophe se limite à la *Politéia*, c'est-à-dire à la constitution du plan idéal de la cité. Il faudrait que le plan idéal de la cité devienne animé et vivant (cf le début du *Critias*) : c'est le problème posé par Platon à propos de la philosophie politique. Le philosophe se situe du côté de l'institution fondamentale. Mais, pour Pascal, ceci est de la philosophie pure et non de la politique ou encore de la philosophie politique. Pour le reste (en gros : les *Lois* de Platon), il s'agit très modestement de régler comme on peut la vie dans « l'hôpital de fous ».

Cette pensée 331 a une fonction stratégique : écarter la fonction de l'idée ou de l'Idée dans le rapport au politique. Chez Platon, il y a une Idée ou une essence du politique ; cela ne peut être confondu avec l'existant, autrement dit la cité réelle n'est pas forcément la cité existante selon Platon. Chez Pascal, cette articulation Idée / existence ne fonctionne pas : il n'y a que le réel, même s'il nous apparaît absurde, ou irrationnel. Le « renversement continu du pour et du contre » n'est pas la dialectique hégélienne, et en même temps il n'y a pas de leçon à donner au réel au nom de l'Idée. La seule question est celle de la régulation d'un régime qui en lui-même a une propension à la tyrannie (cf pensée 332).

Remarque : comment concevoir l'Idée (la forme intelligible) selon Platon ?

Deux définitions utiles :

Luc Brisson, introduction au *Timée*, Paris, GF-Flammarion, 1992, 5^e éd., 2001, p. 17 : « Pour Platon, une forme intelligible présente ces caractères : c'est une entité non sensible, qui existe en soi toujours et absolument, qui est pure, sans mélange, qui n'est pas sujette au devenir, qui n'est pas composée, et qui surtout entretient avec les réalités particulières qui en

« participent » un rapport de modèle à image. Car les réalités particulières qui ne cessent de changer ne peuvent devenir objets de connaissance et recevoir un nom que si elles sont les copies de réalités qui leur assurent un minimum de stabilité. »

Léon Robin, *Platon* (1935, nlle éd., P.U.F., 1968), chapitre quatre, « Phénomènes et choses », p. 74 :

« Admettre l'existence de choses qui ne soient qu'intelligibles ; donner aux qualités, et même surtout à des qualités morales, le privilège de cette existence ; prétendre que, loin d'être une sorte de sédiment des expériences de notre vie, ces purs intelligibles sont au contraire le principe éternel de la présence des qualités dans les êtres que nous percevons par nos sens et de l'existence qui, pour un temps limité, appartient à ces êtres ; considérer ces essences formelles comme des réalités permanentes et exemplaires, dont ce que nous représentons nos perceptions n'est qu'apparence fuyante et copie imparfaite, - voilà l'essentiel de ce que nous appelons la « théorie des Idées » ou des « Formes ». »

Pensée 332 :

Le désir qui y est dépeint est le « désir de domination [*libido dominandi*] ». La « folie du monde » n'a pas pour racine la *philosophia* (le désir de savoir et le savoir de ce qu'est le désir) mais la *libido dominandi*.

Dans ce milieu de l'homme, l'acte de la raison est d'établir la distinction des ordres, de réguler les territoires des différentes puissances ou qualités. Rien ne dispose de la souveraineté absolue en ce monde, pas même la force (elle est impuissante au royaume des savants, et les savants sont impuissants au royaume de la force).

Dès qu'il y a tentative de croisement des ordres, on est dans la confusion, on est dans la tyrannie.

Cf « devoir d'amour », « devoir de crainte », « devoir de créance » : il ne s'agit pas du sentiment propre à une relation immédiate de personne à personne ; Pascal renvoie ici à un certain type de rapport social, politique, à qui on répond par un certain type de respect.

Pensée 333 :

Cette pensée illustre la confusion entre respect et estime. Le respect est une grandeur naturelle qui implique un mérite. On estime les grandeurs d'établissement.

Pensées 334-335-336 :

La construction perspectiviste est ici abordée.

Le troisième renversement du pour et du contre n'est possible que par un changement de configuration des représentations. La vérité des opinions du peuple ne réside pas dans la « tête » du peuple mais dans la « pensée de derrière ». cf les anamorphoses. La vérité n'est pas dans son lieu apparent. La vérité n'est pas là où les points de fuite et la ligne d'horizon devraient me conduire. Elle est dans la « pensée de derrière », là où se tient cette vérité.

Il y a bien ici un art perspectiviste et un art rhétorique. Cf Gérard Bras, Jean-Pierre Cléro, *Pascal, Figures de l'imagination*.

Pensée 337 :

Cette pensée procède à la construction d'un tableau, dans la perspective d'une ségrégation des différents plans perceptifs ou étalement des plans en profondeur. Trois plans sont proposés :

- . le peuple honore les grands ;
- . les demi-habiles méprisent les grands ;
- . les habiles honorent les grands par la « pensée de derrière » (les grandeurs d'établissement ont une certaine valeur).

Dans le ciel (dans l'horizon), il y a un nouvel échelonnement des plans, une articulation du plan du politique à celui du théologique :

- . Les dévots : pour eux, la puissance est celle de Dieu. Ils méprisent les grands à la nouvelle lumière de la piété. Ils déploient plus de zèle que de science.
- . Les chrétiens parfaits. Ils honorent les grands par une lumière supérieure.
- . Les vrais savants, les grandes âmes, saisissent le plan de tout cela.

Pensée 338 :

Saint Thomas sur le lieu de saint Jacques. Renversement ?

Si l'on prend d'abord le lieu de saint Jacques dans l'Épître à Jacques, on a une sorte d'admonestation assez vive des riches sur le thème de la véritable richesse, sur le thème du bien. Le point de départ insiste sur l'opposition entre les biens de ce monde (les différences d'ordres et de valeurs) et la seule richesse qui est le rapport à Dieu. Ceci est repris par saint Thomas ; cf saint Paul : « toute puissance vient de Dieu » (plus précisément : saint Paul, Épître aux Romains, XIII, 1 : « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui » (Traduction Œcuménique de la Bible, p. 2729)).

Les biens évoqués sont effectivement des biens ; ils ont un fondement théologique, les biens sont en relation avec un ordre institué. Le rappel se fait à la fois aux riches (il n'y a pas de puissance absolue en ce monde) et au peuple (les biens de ce monde sont institués selon un ordre théologiquement fondé : le peuple doit obéissance). Dès lors, « La raison des effets » laisse ouverte la nécessité d'un discours à deux destinataires (le peuple, les puissants) et donc à deux modes de l'ignorance naturelle. Il y a à chaque fois un travail d'interprétation, de reprise, nécessaire au discours politique car le régime n'est pas celui de la science. On se situe dans un régime du rappel à l'ordre du politique. Il existe en effet deux types de folie auxquelles il s'agit de répondre :

- . la folie du peuple, qui conduirait à la discorde civile. À cette folie, il convient de rappeler qu'un ordre est un ordre.
- . La folie des grands. Il est nécessaire de lui rappeler que l'ordre politique dépend d'un ordre supérieur.

Ceci est éloigné de la pensée de Bossuet en général, qui théorise le droit divin. Pour autant, il existe une proximité entre ces deux penseurs, dans la mesure où ils considèrent que le seul moyen de tenir à peu près les grands dans le cadre d'un usage réglé du pouvoir est de le diriger sans cesse, de lui rappeler sans cesse d'où il tire son pouvoir. Chez Bossuet, il n'y a pas de « coaction », mais une « direction ». Il n'y a pas de théologie de l'histoire. Avec Pascal, on a un éclairage théologique de la finitude de l'horizon politique ; le « lieu-tenant » tient lieu d'une puissance absente. Il est comme la projection sur un autre plan de la puissance

divine, mais il n'a rien de divin. Il favorise simplement une vie pacifiée par des lois et des coutumes.

Usages possibles en classe ; éclaircissement du rapport entre « La raison des effets » et le programme de nos classes terminales :

. Religion et politique.

. La spécificité du **politique**.

. **La raison et le réel** dans l'ordre **politique**. Usage de la raison au sein de la déraison sociale et politique. **Politique, art et technique**.

La folie du monde témoigne de la propension de toute force possédée à être utilisée. On essaye de s'appuyer sur les leviers que la force elle-même produit spécifiquement en politique. Les lois et les coutumes sont à la fois l'expression de la force et le moyen de la réguler. D'où le registre de l'**art**, de l'ensemble de **techniques** de régulation qui passe par un usage réglé de l'imagination. Il s'agit d'un jeu, dans lequel il y a des règles. Par exemple : construire de bons discours, sans que s'affirme le besoin de mentir. Il n'y a pas de méchanceté naturelle mais de l'ignorance naturelle. Il n'y a pas de volonté du mal (remarque : le péché, n'est-ce pas la volonté du mal ?), il y a moins des fautes ou des erreurs que des illusions à combattre. Inversement, il y a des **vérités** non appréhendées en leurs points réels.

. **Politique et vérité**. La **vérité** du politique n'est pas nécessairement une fondation de la politique sur une **vérité** absolue. Mais il y a bien des vérités à énoncer sur la politique pour énoncer une « pensée de derrière » qui ne libère pas de « l'asile de fous » mais permet d'y vivre (ce qui nous permet de conserver ce qui nous reste de **raison**).

. **Politique et liberté**. La liberté n'est pas abordée, dès lors que la politique se préoccupe avant tout de paix civile.

L'idée de **justice** est soumise à un éparpillement. Il n'y a pas de projet de paix perpétuelle. Il ne s'agit pas d'éviter toute guerre ; la guerre internationale apparaît presque comme une conséquence de la définition même de la loi et de la coutume, donc elle détermine un territoire.

Ici, Pascal est proche de Rousseau : il est impossible d'éviter les guerres au plan international (cf Rousseau : « le patriote est dur aux étrangers »). Chez Pascal, la loi permet de distinguer, de déterminer. Elle permet d'éviter la guerre civile, mais elle produit des frottements aux frontières.

On ne cherche pas à éclairer le peuple sur l'établissement des conditions de sa liberté politique, on justifie pourquoi il doit obéir aux lois et aux coutumes de son pays. Mais, comme chez Descartes, il s'agit de conserver sa liberté : par la « pensée de derrière » (Pascal), par le pouvoir de la représentation (Descartes).

L'homme libre peut être contraint de faire le fou tout en gardant raison, tout en permettant même à la liberté d'exister dans son ordre (cf la liberté de penser, dans l'ordre des savants).

Faut-il attendre de la politique l'instauration de la liberté ? Pas chez Pascal. Mais il existe une liberté hors de ce champ : la liberté de jouer, à ne pas confondre avec le pur divertissement. Il convient en effet de savoir jouer (trouver le bon équilibre, la bonne *focale*) sans perdre la « pensée de derrière ».

Une collègue souligne qu'avec Pascal, on ne change pas d'ordre tandis qu'avec Spinoza, on peut en changer.

Cette remarque peut être prolongée : avec Descartes, la raison ne transforme pas l'ordre du politique ; cf sa correspondance avec Elisabeth : contre la perspective de Machiavel, il convient d'insister sur la lecture des grands Stoïciens, qui incitent au consentement. Pour autant, on n'abandonne pas la raison. Avec Spinoza, la raison peut éclairer la constitution de l'ordre politique. Chez Pascal, la raison a son domaine royal, le champ de la connaissance, mais il y a un domaine qui échappe à la raison : celui du salut.

Non pas que la raison ne puisse pas éclairer. Il y a du figuratif. Il y a une herméneutique, un sens caché, une dialectique du manifeste et du caché. Ceux qui au nom de la raison condamnent la religion à l'absurde perdent de vue que si ces textes étaient immédiatement perméables à la raison, ils seraient alors absurdes. Effectivement, c'est l'objet dont parlent ces textes qui implique une forme d'imperméabilité. Si l'on parlait de la nature, il ne faudrait pas croire, mais savoir. Mais, ici, ces objets ne sont pas à la proportion de la raison humaine, et même dans la nature, la raison n'atteint que des effets (le vide est un effet et pas une cause). La nature n'est pas toujours ce qu'on devrait croire ou penser. Elle est « incroyable ». Il y a un effet de manifestation du caché même dans les effets de la nature (encore plus avec Dieu). Un autre texte est donc requis car, à force de croire qu'on pourrait tout comprendre, on ne comprendrait plus rien du tout : il y a des ordres différents, il y a des régimes différents.

Chez Spinoza, la raison est ce qui permet de saisir l'être en sa pleine vérité. En ce sens, il n'y a pas de mystère de l'être. C'est la substance, que l'on peut comprendre. Si la raison est capable de cela, elle peut être capable de transformer l'ordre du réel et les réalités produites par les hommes. C'est en ce sens qu'il y a une conception du droit chez Spinoza.

Chez Pascal, il n'y a pas de théorie du droit. En effet, la théorie du droit ne fait pas droit en soi, elle fait droit par ses effets, par sa puissance. Pascal parle de la puissance symbolique de la loi (par ses effets) plus que de sa teneur proprement juridique. Est-ce qu'on y est enfermé comme dans un cachot ? Le moi préfère voir les grands se divertir plutôt que de rester seul dans sa chambre. Si l'on veut : dans son atelier, Spinoza ne ressemble pas à Descartes dans son poêle ; avec Pascal, on est dans la rue, ou plutôt : on est embarqué. Ce n'est pas une tragédie. C'est plutôt tragi-comique. On est dans le tissu des tensions qui traversent la condition humaine (les rivières pleines de sang ainsi que les rivières qui nous emportent là où finalement nous voulons aller). Il y a donc un milieu, une dimension spatio-temporelle. Il n'y a pas de saut, le salut vient par la grâce. L'idée que nous ne maîtrisons pas tout n'est pas nécessairement un mal, puisque le mal consiste dans la vanité, la tyrannie, le désir de la toute puissance. Ce n'est pas forcément l'ordre du politique qui doit gouverner la totalité de la vie humaine. Cette approche est importante pour la question : « Faut-il tout attendre de la politique ? » Le terrain fondamental de la liberté est-il la politique ? Le XVII^e siècle problématise l'évidence du rapport politique / liberté.

Avec Pascal, la question de la liberté n'est pas politique. C'est un problème chrétien, religieux. On appartient d'abord au royaume de Dieu. Quelle est alors la place de la famille, de la patrie ? Pour me penser comme homme, avec quoi ou qui dois-je entretenir des relations : Dieu ? D'autres hommes ? Tout autant qu'elle peut être instrument de pouvoir, la religion peut être la limite du politique (cf Tocqueville : la croyance religieuse est nécessaire en politique car elle rappelle la limite du pouvoir politique)

Chez Pascal, plus le pouvoir apparaît comme toute puissance, plus il y a besoin d'une mise à distance. Aucune puissance instituée n'a droit à la toute puissance.

Y a-t-il alors un champ privilégié de la liberté ?

