

C) Le problème de l'origine de la société civile et la critique des théories du droit naturel et du contrat social

Textes de Pascal (1623-1662)

1) Déchéance de l'homme dans la cité terrestre et *libido dominandi*

Comment penser la genèse de l'Etat chez un auteur comme Pascal qui fait l'économie des concepts directeurs de la philosophie politique du XVII^e comme le droit naturel et le pacte social?

Pour Pascal comme pour Hobbes (1588-1679) il s'agit de rendre compte de la genèse et de la reproduction du pouvoir politique. Problème de la formation de l'Etat dès lors que pour Pascal comme pour Hobbes, la sociabilité naturelle n'existe pas; les rapports interhumains laissés à eux-mêmes, indépendamment de tout pouvoir politique, ne manqueront pas d'aboutir à un conflit généralisé. Quelle est par conséquent la fonction de la politique? Empêcher que ne se détruise la société que les hommes forment nécessairement mais qu'ils ne parviennent pas d'eux-mêmes à maintenir.

Il existe effectivement des convergences entre les conceptions anthropologiques et politiques de Hobbes et de Pascal comme la théorie de l'expansion du moi humain, l'universalisation du désir de domination, la doctrine des relations interhumaines, la nécessité de l'existence politique disposant du glaive et de la balance.

Malgré cette apparente similitude, on peut d'emblée faire remarquer que la critique de la notion de nature humaine chez Pascal n'est pas d'abord politique mais théologique. En effet, à la description hobbesienne du déploiement de la vie personnelle individuelle et interhumaine à partir d'une définition univoque de la nature humaine, Pascal oppose qu'il n'y a pas une nature mais deux natures de l'homme. Car chez Pascal, le passage d'une nature première (avant la Chute) à une nature seconde de l'homme semble rendre problématique le concept de nature humaine lui-même. Ainsi, si selon Pascal "*la coutume est une seconde nature*", l'idée d'une nature fixe et assignable de l'homme semble s'effacer. On ne sait exactement ce qui en l'homme relève de la nature et ce qui relève de la coutume et de l'habitude. Cette déconstruction du concept univoque de nature humaine s'étend également aux notions de droit naturel et de loi naturelle.

D'une part, Pascal prend pour point de départ une perspective anthropologique et théologique afin de rendre compte de la violence de l'état prépolitique entièrement définie par le désir de dominer. Chaque homme se caractérise par la haine qu'il voue à autrui ("*Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre*", fragment 210 et "*Tous les hommes veulent dominer et tous ne le peuvent pas*" fragment 828). A la différence de la philosophie du droit naturel en train de s'élaborer, Pascal subordonne l'anthropologie à la

théologie en s'appuyant sur une définition chrétienne de l'homme largement inspirée de saint Augustin.

D'autre part, chez Pascal, le principe du comportement humain dans l'état de nature corrompue n'est pas la conservation de soi comme chez Hobbes, c'est l'amour propre et la vanité. Ce dernier ne peut se réaliser qu'à travers l'acquisition de la gloire dans une situation conflictuelle dont l'enjeu est la domination, on choisira par conséquent la réputation plutôt que la vie.

Ainsi, dans l'optique pascalienne à la différence de celle de Hobbes (qui est une théorie de l'institution contractuelle de l'Etat), afin de rendre intelligible la genèse de la cité conformément à une logique du maintien du lien entre l'anthropologie et la théologie, il s'agit de présenter une alternative non-juridique à la formation du corps politique et de procéder à une critique de la théorie du droit naturel, de la loi naturelle et du contrat. Pour Pascal, la loi naturelle et la justice ne faisant pas l'objet d'une connaissance universelle, le pouvoir ne peut plus être pensé dans une logique de l'égalité des droits et des devoirs entre les hommes, de transfert contractuel des droits, d'obligation du maintien des pactes, de constitution du pouvoir souverain de la représentation juridique de la multitude, d'unification des individus en un peuple dans l'unité d'une représentation.

La confrontation entre Hobbes et Pascal permet précisément de dégager les différentes problématiques à l'œuvre dans la détermination de l'origine du pouvoir politique qui peut être expliqué soit par le recours 1°) à des accords contractuels, 2°) à des formes de coopération naturelles, 3°) à des processus conflictuels paraissant assurer le fondement historique du pouvoir d'Etat sur la force.

Pour Pascal il n'y a pas de droit naturel qui pourrait naturellement fonder une domination sur des personnes ou sur des choses. Il existe bien une égalité naturelle des hommes, mais cette égalité loin de trouver son expression dans l'idée d'un droit naturel, fonctionne au contraire comme une critique de l'illusion d'un tel droit. Ce que l'on appelle droit n'est que le fruit du hasard ou de la volonté de quelques législateurs. Autrement dit, il n'y a que du droit positif sur lequel toute possession ou toute maîtrise se trouve en définitive fondée.

Concernant la loi naturelle ou justice naturelle, elle existe bien, mais elle n'est plus accessible à la raison humaine. La loi naturelle est désormais insaisissable ou obscurcie par la perte de la nature première de l'homme.

Enfin, Pascal suite à l'analyse de ces deux notions (Droit naturel, Loi naturel) invoque l'inutilité et l'invalidité de la notion de pacte social dans le double statut d'événement et de structure juridique que lui conférait Hobbes pour rendre compte de l'essence de l'Etat. Pascal y substitue ainsi que nous allons le voir: 1°) une dialectique de la force et de la justice. Cette dialectique semble toujours tourner au profit de la force et enveloppe l'exigence d'une justification immanente à l'établissement de cette force. Chez Hobbes c'est plutôt l'impuissance de la force à assurer une domination absolue qui ouvre la

problématique juridique du contrat. Et: 2°) fragment 828, Pascal détermine cinq moments définissant sa conception de l'institutionnalisation: a) désir universel de domination, b) la guerre qui en résulte n'est pas de chacun contre chacun mais d'un parti à un autre, d'une faction à une autre, c) prise de pouvoir par un certain parti, d) substitution de règles positives de droit à l'exercice de la force pour assurer la pérennité de la domination, e) indication du mode par lequel s'opère cette substitution qui est en vérité une institutionnalisation de la force en droit (*"Et c'est là où l'imagination ... force"*, 828).

Chez Pascal, le principe de l'institutionnalisation de la force en un établissement politique gouverné par des lois, c'est-à-dire en droit positif, se fait selon un double mouvement: d'une part, le coup de force initial se perpétue en se donnant l'apparence du droit, d'autre part, avec l'établissement de lois, la force est désormais régulée et pour ainsi dire apprivoisée.

Si *"on a justifié la force"* (frag. 81) ainsi que l'écrit Pascal, cela signifie que l'on a à la fois donné à la force l'apparence de la justice et on a capturé la force dans les règles de la justice ainsi établie, l'imagination et l'opinion ont dans ce processus une fonction constitutive. Dans cette optique, la théorie pascalienne du pouvoir va consister à démontrer le ressort de la formation et de la reproduction de l'opinion individuelle et collective qui est au fondement du mécanisme d'institutionnalisation.

Pascal va doublement démarquer sa problématique politique de celle de la philosophie classique: il va déplacer les prémisses anthropologiques de celle-ci en soutenant que l'homme ne peut être connu si l'on fait abstraction des vérités de la religion chrétienne et parmi celles-ci, de celle qui concerne la double nature de l'homme, avant et après la chute.

Les rapports conflictuels entre les hommes trouvent leur explication chez Pascal à partir de la concupiscence, cette force tendant en permanence à désagréger et à détruire de l'intérieur les sociétés humaines. Pour comprendre l'origine de l'absence d'organisation (de l'anomie) de la communauté à laquelle conduit la concupiscence en faisant que ses membres ne suivent plus que leur volonté propre, il faut appréhender les vestiges de la première nature de l'homme antérieurement à la chute subsistant dans la seconde nature lui faisant suite après la chute. Toute communauté humaine, quelle qu'elle soit doit être référée au péché originel qui rend raison de la malédiction pesant sur elle. L'amour-propre est la cause de cette chute et installe avec l'instauration historique de la cité terrestre, l'humanité dans la déchéance. Mais sa démesure est telle que tout individu est en mesure d'appréhender confusément qu'il ne saurait être satisfait par lui-même et qu'il implique une concurrence universelle en vue d'une reconnaissance maximale ne pouvant aboutir qu'au conflit. L'homme *"n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes"*, *"quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait"*; *"rien ne peut le*

détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme"¹.

Dans la cité terrestre, la division est inévitable parce que l'éloignement du souverain bien est tel que le bonheur ne peut plus être recherché que dans les "*choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul et qui étant partagées affligent plus leurs possesseurs par le manque de la partie qu'ils n'ont pas, qu'elles ne les contentent par la jouissance de celle qui lui appartient*"². La recherche de la possession des mêmes objets ne peut être que conflictuelle et cette situation culmine dans la *libido dominandi* impliquant une souveraineté absolue sur les autres qui par définition est étrangère au partage: "*tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant*"³. En fin de compte, à la base de l'ordonnement des rapports sociaux, il y a la continuation du désir de domination par des moyens pacifiques.

Pour expliquer ce désir, il appartient selon un héritage augustinien manifeste⁴, non d'en proposer une lecture purement anthropologique en le déduisant de la nature de l'homme mais de le renvoyer à son fondement théologique en invoquant les deux natures de l'homme: sa pure nature et sa nature corrompue, à savoir la transition lacunaire de la première vers la seconde. Pascal procède à l'identification de l'état d'innocence et de justice originelle de l'homme avec sa "*première nature*"⁵ désignant un état impliquant une situation de dépendance juste de l'homme vis-à-vis de Dieu. Elle découle d'une double subordination: celle du corps par rapport à la volonté et à l'intelligence, celle de l'intelligence à Dieu puisque la volonté est identifiable au désir de cet être suprême et universel impliquant la conformité à des commandements que l'intelligence a le pouvoir de connaître⁶.

Dans cet état, le désir naturel des hommes est "*le désir d'être heureux*"⁷, il a premièrement Dieu pour objet. La grâce constitue la condition de la préservation de l'ordre de la dépendance qui garantit l'état d'innocence (la *natura integra*) antérieurement à la chute. Le règne de la force et la fin de la justice adviennent lorsque, avec la chute, l'homme se préfère et s'aime par orgueil extérieurement à l'amour divin; il se produit une rupture telle dans l'ordre de la subordination que la hiérarchie des fins est bouleversée: alors que la volonté devrait situer sa fin dernière en Dieu et dans le bien universel, elle la positionne dans le moi et dans la recherche des biens extérieurs auxquels elle s'aliène. Dire que la force et l'injustice dominant revient à reconnaître pour Pascal que l'amour

¹ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 470-404, p. 562.

² Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 148-425, p. 520.

³ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 828-304, p. 606.

⁴ Voir Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 2^e édition, 1995, ch. III, p. 236-247.

⁵ Pascal, *Ecrits sur la grâce*, O. C., p. 136.

⁶ Pascal, *Ecrits sur la grâce*, O. C., p. 137.

⁷ Pascal, *De l'art de persuader*, O. C., p. 355.

de soi et de toute chose pour soi, à savoir la concupiscence induisant la méconnaissance du bien véritable de la première nature, se substitue à l'amour de Dieu. La concupiscence, celle de la chair, des yeux et de l'orgueil, "*nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature*"¹.

Néanmoins, à partir de ce constat, il apparaît que ce qui menace l'existence des communautés politiques est aussi ce qui les rend possibles. Car au moment même où l'on reconnaît que les hommes sont "*pleins de concupiscence*"², il convient également de constater le fait de la formation historique des Etats, leur durée et leur éventuelle prospérité. La communauté politique se nourrit de ce qui contribue à sa perte, la force de l'injustice produite par la concupiscence; cette dernière révèle le caractère double du désir humain: fuir son propre néant marque de sa propre finitude et affirmer au plus haut point son être. La vanité est à ce titre significative pour Pascal: elle contribue à extérioriser une apparence d'être ayant vocation à se substituer au néant du moi en créant dans l'intellect d'autrui une image de qualités que nous posséderions et qui seraient destinées à l'approbation de tous³, la réputation n'étant que la figure publique que prend l'approbation. Ainsi, l'extension au genre humain de ces considérations montre que le conflit entre les hommes s'explique précisément à partir d'un désir universel exclusif d'estime qui n'est que la manifestation sociale du désir infini de soi⁴. La finitude révèle quant à elle que les aspects négatifs du moi sont en opposition avec la satisfaction qu'il espère de son amour de soi⁵. Le désir de dominer devient dans cette optique intelligible du fait de la nécessité de rendre le moi conforme au désir infini de soi-même par la médiation d'une recherche permanente d'une reconnaissance extérieure permettant une telle conformité. Avec le règne de la force, il est confirmé que le désir infini et l'amour de soi à la base du comportement humain après la chute, expriment une volonté tendant désormais uniquement à propre délectation et identifiant à un bien, tout ce qui y participe. En devenant le centre de tout, le moi considère et traite comme un moyen de sa délectation tout ce qui n'est pas lui.

¹ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 616-660, p. 586.

² Pascal, Discours sur la condition des grands, 3^o, O. C., p. 368.

³ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 806-147, p. 602: "Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être. Nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire et nous nous efforçons pour cela de paraître".

⁴ Pascal, *Lettre à Monsieur et madame Perrier*, O. C., p. 277: "Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment".

⁵ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 978-100, p. 626: "La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère; il veut être grand, il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris".

Paradoxalement, il faut en conclure que la chute de l'humanité a instauré politiquement et historiquement les conditions de sa fondation. Si la force détermine les relations interhumaines, c'est aussi précisément parce que "*chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres*"¹. L'universalité du désir de pouvoir et l'impossibilité de son partage expliquent dans la cité terrestre le caractère inévitable du conflit; le dépassement des désirs antagonistes ne peut trouver sa solution que dans la force puisque "*la force règle tout*"². Lorsqu'on considère "*les duchés et royautes, et magistratures*"³, les empires dans l'histoire, il apparaît clairement que de la même manière que "*la concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions*"⁴, elles sont également à l'origine des modes d'être collectifs. Malgré le désordre qui pourrait en résulter "*Le plus grands des maux est les guerres civiles*"⁵), l'ordre de la charité étant introuvable, on aboutit à un ordre inattendu exprimant paradoxalement la grandeur de l'homme: "*Grandeur. Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre*"⁶. Un tel effet ne saurait découler de la charité, car: "*tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine*"⁷. Dans la cité terrestre, mauvaise par définition, les vices sont réciproquement rectifiés, ainsi dans la société politique, l'amour de soi est indissociable de la crainte des châtements, la nature de l'homme tendant au mal, la crainte de la loi⁸ ne peut provenir que de la peur de la souffrance et du désir à n'avoir pas soi-même à subir l'injustice. Le statut de la communauté politique reflète le statut ontologique de l'individu: "*la concupiscence s'étant élevée a rendu l'homme esclave de sa délectation*"⁹ et, par là même, l'esclavage entre les hommes est devenu universel. Chaque moi désire asservir les autres, et non leur mort, afin que la reconnaissance de son être soit totale.

La concupiscence et la force représentent en fin de compte les deux moyens de gouvernement dans un état marqué par l'absence de la grâce et dans lequel sont inconnus le droit et la justice véritables¹⁰. Or si l'on ignore la justice

¹ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 597-455, p. 584.

² Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 767-306, p. 598.

³ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 767-306, p. 598, Pascal ajoute: "La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires".

⁴ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 97-334, p. 510.

⁵ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 94-313, p. 511.

⁶ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 106-403, p. 512.

⁷ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 210-451, p. 529.

⁸ Pascal, *Ecrits des curés de Paris, O. C.*, p. 472.

⁹ Pascal, *Ecrits sur la grâce, O. C.*, p. 332.

¹⁰ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 86-297, p. 510: "*Vera juris. Nous n'en avons plus. Si nous en avions nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays. c'est là que ne pouvant trouver le juste on a trouvé le fort, etc*". La référence à Cicéron (et également à Montaigne) est évidente: Cicéron, *Traité des devoirs* in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard,

véritable, la guerre sera dans la plupart des cas identifiable à l'utilisation de la force au service de la concupiscence des maîtres, la paix véritable n'existant que dans la cité de Dieu ordonnée par la charité. Anthropologiquement et historiquement, le constat de l'égalité des concupiscences est indissociable de celui de l'inégalité des forces, et lorsqu'on considère les hommes *"il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant"*¹.

Il est alors possible d'expliquer en termes purement physiques la composition de forces constituant l'Etat comme un système en équilibre, même si, d'une part, il faut reconnaître que la force ne constitue pas le meilleur moyen de gouverner et si, d'autre part, elle peut prendre la forme trompeuse de la pluralité. Une fois le pouvoir installé par la force, tout équilibre restera précaire, les pluralités étant changeantes et les alliances réversibles. Si pour Pascal, *"l'empire (...) de la force règne toujours"* et si *"l'opinion est comme la reine du monde mais la force en est le tyran"*², historiquement les rapports de force se modifient en permanence et le problème pour l'Etat demeure de façon incontournable le même: durer. Ainsi les maîtres désirant faire cesser un affrontement continu afin d'asseoir leur *libido dominandi*, *"ordonnent que la force qui est entre leurs mains succèdera comme il leur plaît: les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc."*³. Il faut alors que *"l'imagination commence à jouer son rôle"*⁴, l'alliance de la concupiscence et de la force n'étant pas durablement en mesure d'assurer sa maîtrise sans recourir à l'illusion. On comprend pourquoi *"la puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie"*⁵. Pour que la force en exercice du maître soit plus forte que la force qui lui a permis de conquérir le pouvoir, il est nécessaire qu'il s'en remette à l'imagination, *"cette partie dominante en l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté"*⁶, sans laquelle il ne saurait y avoir de respect envers les représentants de la justice et les lois.

Pour comprendre à quelles conditions l'Etat peut durer, il convient d'avoir à l'esprit l'axiome suivant: *"ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force. Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui*

1962, traduction E. Bréhier, III, 17, p. 609: " Du droit véritable et de la justice sa sœur nous n'avons pas une image ferme et bien gravée, nous n'en avons que l'ombre et les reflets". Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 1965, édition établie par P. Michel, tome 3, III, 1, p. 16 : "La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement, que n'est cette autre justice, spéciale, nationale, contrainte au besoin de nos polices".

¹ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 828-304, p. 606.

² Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 665-311, p. 589.

³ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 828-304, p. 606.

⁴ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 828-304, p. 606.

⁵ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 26-330, p. 503.

⁶ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 44-82, p. 504.

est le souverain bien"¹. L'établissement d'une justice et d'un droit résulte premièrement de la force², ce qui revient à reconnaître qu'il n'a existé aucune puissance légitime dont l'origine n'ait été injuste; le fort instaure ce qui sera la justice dans son espace. Politiquement, également, l'intérêt que certains reconnaissent à cette situation et à la paix sociale pouvant en résulter, s'avère déterminant. Une autre dimension de la concupiscence apparaît et dont l'efficacité est proportionnelle à un usage minimal de la force et à la réduction apparente de sa manifestation. Il appartient au maître d'obtenir des sujets des actions volontaires "*en flattant leur concupiscence, ou en leur faisant espérer de l'accomplir*"³. L'application mécanique de la seule force est tyrannie, illusion d'une maîtrise durable portant uniquement sur les actions extérieures⁴. Il faut toujours avoir à l'esprit que "*la justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique*"⁵. Toute l'habileté en politique consiste alors pour le maître à faire respecter l'ordre qu'il instaure en rendant possible la conviction que la communauté politique existe désormais selon une justice auparavant inconnue; pour ce faire, il est essentiel que la force ne paraisse pas constituer le fondement premier et ultime du pouvoir et que l'obéissance des gouvernés semble découler de motifs et d'intérêts rejoignant apparemment ceux des maîtres. Une dissymétrie en résulte: selon l'optique pragmatique du pouvoir, il ne s'agit pas tant de se focaliser sur l'intérêt qu'auraient les sujets à se soustraire d'une force tyrannique que de se focaliser sur l'intérêt des puissants de ne pas faire reposer leur pouvoir sur la seule coercition afin d'être en mesure d'être obéis. La genèse du politique est indissociable de la genèse d'un imaginaire collectif. Il appartient en ce sens à l'imagination, en octroyant à la force les apparences du droit, de permettre ce tour de passe-passe; elle représente en politique une force contraignant la raison elle-même: "*la raison a été obligée de céder, et la plus sage prend pour ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduits en chaque lieu*"⁶. La raison dans la cité terrestre prête allégeance à l'imagination, la justice se subordonne à la force et la volonté s'abandonne à la concupiscence. L'imagination et la force combinées sont par conséquent au principe de la constitution de l'Etat de droit, mixte de contrainte et de consentement, d'involontaire et de volontaire, de libertés et de nécessités.

Il convient par ailleurs d'associer à l'imagination le rôle mystificateur de la durée induisant la croyance que ce qui est établi depuis longtemps est

¹ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 81-299, p. 509.

² Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 103-298, p. 512: "Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste".

³ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 496-714, p. 572.

⁴ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 58-332, p. 507.

⁵ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 105-298, p. 512.

⁶ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 44-82, p. 504.

raisonnable et ne saurait par conséquent être bouleversé sans risque majeur. La coutume (du latin *usurpare*, prendre possession par l'usage) dans le processus historique et caractérisée par sa dimension collective contrairement à l'habitude, est également un auxiliaire de la force¹ et constitue une seconde nature se substituant à la première partiellement perdue; elle ne se limite pas à l'accumulation d'expériences, elle produit un mécanisme d'autant plus pernicieux qu'elle se dérobe comme principe; elle est sans auteur et sans garant. Elle n'en dicte pas moins, en jouant sur la répétition, le droit en tant que fait, tout en s'inscrivant irrémédiablement dans la sphère du multiple ainsi que le montre les mœurs des différentes nations ("*Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà*"²). Le propre de la coutume consiste à avoir d'autant plus de puissance qu'elle est imperceptible; elle représente pour le pouvoir un moyen de faire considérer par le peuple les lois comme justes. En ce sens, la raison est elle-même redevable à la coutume d'être en mesure d'exercer sa force, même s'il est légitime d'avancer que la coutume avec la durée "*est devenue raisonnable*"³. A l'inconstance naturelle de l'homme et à la réversibilité des rapports de force impliquant que l'imprévisibilité est indissociable de l'instabilité, la coutume oppose l'unification et la fixation en rendant possible la paix politique et en permettant de se prémunir contre les guerres civiles même s'il faut payer cette tranquillité au prix de la vérité (car les législateurs "*confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles communes en tout pays*"⁴) et de la justice. En tant que pouvoir manipulateur, elle possède cette supériorité sur la force qu'elle implique une soumission sans la tyrannie. Si le pouvoir est un objet de désir pour la concupiscence et s'il est conquis par la force, l'imagination alliée à la coutume en assure la conservation car, en fin de compte, "*rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps*"⁵.

Il n'en reste pas moins qu'on ne saurait prétendre que la justice s'incarne adéquatement dans la coutume même si l'on ne peut identifier de façon pertinente cette dernière à une antithèse de la justice. C'est à partir de cet écart que s'éclaire également l'opposition chez Pascal conformément à l'héritage de Varron, entre le peuple et "les habiles" animés par des arrière-pensées et des desseins secrets⁶. On constate d'ailleurs que pour Pascal, il ne s'agit pas de

¹ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 25-308, p. 503: "La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur fait que leur visage, quand il est quelque fois seul et sans ses accompagnements imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle".

² Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 60-294, p. 507.

³ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 60-294, p. 508.

⁴ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 60-294, p. 507.

⁵ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 60-294, p. 507.

⁶ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 91-136, p. 510: "Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple".

concevoir la genèse de la cité à partir d'individus mais à partir de groupes. Entre les deux groupes cités, il y a "les demi-habiles" dénonçant l'absurdité des lois et désirant les renverser¹. En effet, "*la justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée*". D'un point de vue purement pragmatique, il en résulte une alternative que les demi-habiles n'ont pas compris: "*il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste*"². La force, auxiliaire de la *libido dominandi* dans la conquête du pouvoir n'en reste pas moins un instrument de la loi contre la démesure des concupiscences identifiée à un mal qui, comme tout mal pour Pascal, "*s'embarrasse et se détruit par sa propre malice*"³.

Le peuple et les habiles respectent les lois, le premier parce qu'il les croit justes⁴, les seconds parce qu'ils ont clairement conscience des maux de la guerre civile et de ce qui constitue pour eux le caractère insaisissable de la justice. Alors que les habiles usent du mensonge (reconnaissant par là même le règne d'une illusion générale dans l'ordre politique⁵) envers le peuple afin de sauvegarder la paix sociale, les demi-habiles dénoncent ces derniers en étant inconscients qu'ils menacent la sécurité du peuple ainsi que la leur. Or la dénonciation des mensonges conduit dans l'ordre politique à la substitution d'habiles par d'autres habiles qui créeront de nouveaux mensonges exigés par les circonstances. En fin de compte, les puissants exploitent le peuple et le maintiennent dans l'assujettissement, par exemple en instrumentalisant politiquement la religion ainsi que le rappelait Machiavel. Là se manifeste la bassesse de l'homme ignorant la justice véritable et l'ordre de la charité. Mais dans ce jeu de l'illusion politique, sa grandeur est également révélée par le prix qu'il attache au maintien de la paix et aux conditions de son établissement malgré l'affrontement généralisé qu'implique la *libido dominandi*. Ce qui semble être la force des demi-habiles, l'appréhension de l'injustice de la situation présente, ne saurait masquer leur incapacité à proposer une alternative pour la raison suivante: il est plus aisé à l'homme du fait de la limitation de son intellect, de connaître le mal et le faux que le bien et le vrai⁶.

¹ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 90-337, p. 510.

² Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 105-298, p. 512.

³ Pascal, *Les Provinciales, O. C.*, *Seizième lettre, Aux révérends Pères Jésuites*, p. 453.

⁴ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 66-326, p. 508: "Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il faut lui dire en même temps qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là voilà toute sédition prévenue, si on peut faire entendre cela et que proprement (c'est) la définition de la justice".

¹⁰ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 92-335, p. 510.

¹¹ Pascal, *Pensées, O. C.*, frag. 905-385, p. 617.

2) Justice et force. La généalogie du pouvoir d'Etat dans la société civile

L'analyse du rapport entre la justice et la force permet de dégager à partir de l'ensemble de ces considérations que la genèse du politique selon Pascal implique une mutation décisive des notions d'état de nature et de contrat. L'état de pure nature est une illusion produite par le jansénisme; la rupture pour Pascal réside non comme dans la perspective classique entre l'état nature et l'état de civilisation, mais entre la nature et la grâce. Dans la cité terrestre, c'est la pluralité qui domine parce qu'elle possède le plus de force¹. Il n'y a donc d'autre alternative que de la suivre: "*il est juste que ce qui est juste soit suivi; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi*"². L'origine de la société politique ne saurait supposer un contrat conclu d'égal à égal entre des individus initialement indépendants et renonçant par eux-mêmes au libre usage de leur force. Historiquement, il n'y a que le consentement du parti vaincu à la force dominante du parti vainqueur afin d'éviter la mort; c'est précisément pourquoi "*ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste*"³. Pourtant, la force ne peut être la mesure de toute justification: elle n'est en mesure de justifier que ce qui est justifiable et elle ne légifère de manière valide qu'en étant circonscrite dans les limites établies par le droit naturel ou divin. L'homme avec la chute n'a pas tout perdu; la corruption n'a pas clos le champ de tous les possibles. Il reste à l'homme de tirer tout le bien d'un mal qu'il n'a pu empêcher.

Si à l'origine de la société politique, il y a trois puissances, la concupiscence, la force et l'imagination, l'homme peut en faire un usage habile, signe de sa double nature et expression de son aptitude à s'élever. Paradoxalement, cette dernière s'articule à la valeur accordée à l'apparence qui constitue pour Pascal l'un des fondements de la différence entre l'animalité et l'humanité; dans le politique règne le signe précisément parce qu'il repose non sur l'acte de connaître mais celui de reconnaître ainsi que le confirme la métaphore de la théâtralité. Dans la sphère du politique, l'homme y apparaît ce qu'il n'est pas et son être coïncide avec son apparition. Bien que le moi soit haïssable, il désire être sujet d'amour et d'estime; il se transforme face à autrui pour s'aimer dans l'illusion entretenue d'autrui sur lui. Ainsi la société est la réponse à la limite ontologique initialement fixée: on ne peut s'aimer tel qu'on se voit; elle constitue ce retour de soi à soi par la médiation de l'autre dans une participation plus ou moins lucide à cette "*illusion volontaire*"⁴. Derrière la

¹ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 711-301, p. 593: "Pourquoi suit-on la pluralité? est-ce à cause qu'ils ont plus de raison? non, mais plus de force".

² Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 105-298, p. 512.

³ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 105-298, p. 512.

⁴ Pascal, *Pensées*, O. C., frag. 978-100, p. 636. Et p. 637: "Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle: on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. (...) L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie".

question politique de la justice et de la force, subsiste le fonds ontologique suivant: pour que l'homme ne soit pas torturé par le sentiment de son propre néant, l'existence politique avec l'illusion nécessaire à la vie qu'elle implique, est un détour répondant à la nécessité de se fuir pour se supporter. L'ordre politique masque en fin de compte notre déchéance ontologique et constitue indirectement une tentative universelle pour oublier notre mortalité; cette dépendance ontologique instaure une dépendance sociale.

Ainsi que le montre l'articulation problématique entre la justice et la force, le miracle réalisé par l'Etat consiste à faire advenir l'ordre à partir du désordre et à subvertir des forces de désagrégation en facteurs constitutifs du bien commun. Si la force a été à l'origine de l'institution de l'Etat, ce dernier historiquement dans son évolution grâce à la coutume et à l'imagination n'est plus dans son action réductible à ce qui l'a rendu possible. La cité terrestre n'est jamais que le résultat de la combinaison de forces humaines converties habilement en auxiliaires de ce à quoi elles auraient initialement fait obstacle: à savoir la violence destructrice, l'illusion imaginative et la tyrannie de la concupiscence. L'Etat est le moment où les forces sont maîtrisées de telle sorte que 1°) la violence en s'opposant au risque de la violence généralisée devient un recours pour la paix civile, un mal artificiel remède au mal originel, 2°) l'imagination orientée par le règne de l'apparence rend le réel politique supportable, 3°) la concupiscence canalisée par la rigueur de la loi tend à son insu à être soumise au bien commun. Derrière la relation mouvementée entre justice et force, est révélée l'action civilisatrice de l'histoire qui échappe en fait à ceux mêmes qui la font, où l'homme "*ni ange, ni bête*" se doit précisément d'être un honnête homme.

La confrontation des thèses de Pascal et de Hobbes a permis, à partir de l'examen du rapport entre la justice et la force, d'exposer deux orientations divergentes de la philosophie politique propres à la première moitié du XVII^e siècle: 1°) par la variation des thèses anthropo-théologiques qu'elles impliquent et, 2°) par le rapport spécifique aux concepts fondamentaux de la politique qu'elles mettent en œuvre, comme l'état de nature et la loi naturelle. Ainsi Hobbes ouvre la voie à la possibilité d'une anthropologie dont la démarche spécifique et les concepts ne prennent pas directement appui sur la théologie et qui apparaît indissociable d'une conception de l'histoire et du devenir juridique de l'humanité. Pascal, quant à lui, fonde une théorie de la justice qui fait l'économie de la référence à un droit naturel en tentant de reformuler le problème de la légitimation de l'ordre communautaire. Il en résulte pour ce dernier que la durée de l'ordre politique ne peut reposer sur la raison de ceux qui y participent; elle est à rechercher dans la force, la concupiscence et les ordres de justice (justice interne et justice externe). Une opposition majeure déterminante pour la modernité en découle et elle est révélatrice des choix

spécifiques des deux penseurs: alors que la perspective suarézienne répond à la question du rapport entre la justice et la force par la logique du contrat et par l'articulation entre la raison et la liberté, Pascal met en place une alternative non juridique à la genèse du corps politique tout en dénonçant l'aliénation qui y préside.