

Cristian MOISUC¹
Université „Al. I. Cuza” de Iași (Roumanie)

Sémiotique de l'égo-centrisme Le politique chez Blaise Pascal

Abstract: The purpose of this article is to analyse the problem of foundation of politics in Blaise Pascal. Taking as starting point the initial theological perspective presented in the *Thoughts*, we intend to prove how Pascal develops an articulated series of strictly philosophical remarks on the political order. The original element of the Pascalian thought consists in the criticism of the political order built on the selfishness of the Cartesian *ego*, which imitates the visible effects of charity, without imitating the nature of it.

Keywords: *ego*, selfishness, politics, imagination, rationality, institutions, Blaise Pascal.

Blaise Pascal n'a pas réussi à édifier une véritable „apologie pour la religion chrétienne”, mais, du moins, nous savons comment il envisageait de s'y prendre. Un célèbre fragment nous offre un renseignement précieux là-dessus: “Membres. Commencer par là. Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres de tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc.” (Pascal 1963, §368)

Certes, le statut hautement problématique du projet pascalien d'une *apologie* ne manque pas de subsister, vu la manière fragmentaire de rédaction des *Pensées* et compte tenu surtout de la théologie implicite qui assume comme point de départ la séparation radicale entre la nature

¹ *Acknowledgement:* This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-II-ID-PCE-2011-3-0998: Models of Producing and Disseminating Knowledge in Early Modern Europe: the Cartesian Framework.

corrompte et la grâce² (ce qui pose le problème de l'efficace des preuves : comment des preuves *rationnelles* peuvent-elles convaincre un homme *déchu* ?).

Toutefois, le fragment que nous venons de citer (et cela constituera l'hypothèse de notre article) peut être interprété dans une perspective différente.

Nous soutenons donc qu'il existe aussi une lecture en *clef politique* de ce fragment pascalien et que cette lecture offre un fil permettant de déceler, dans l'apparent désordre des *Pensées*, une *critique pascalienne cohérente du phénomène politique (tant de la fondation, que du fonctionnement du politique)*, qui se déploie en marge de la réflexion strictement religieuse.

Il y a un rapport étroit chez Pascal entre la visée religieuse et celle qui se réfère à l'ordre politique, mais ce rapport n'est pas facilement repérable, puisque l'auteur réfléchit sur le politique sans faire toujours usage explicite d'une conception religieuse.

Il y a là une difficulté méthodologique fondamentale, qui ne se laisse pas facilement reconduire à une relation „univoque” entre la religion et la politique. Disons-le franchement: lorsqu'il pense au phénomène politique, Pascal ne le fait pas sans penser à la religion, mais les considérations religieuses restent presque toujours en arrière-plan. Ainsi, il y a une certaine autonomie du politique par rapport à la religion, mais la réflexion sur le politique reste toujours la conséquence d'une anthropologie qui ne se sépare jamais de son point de départ augustinien.

S'ajoute à cela le fait que Pascal élabore non pas une, mais *deux* anthropologies (Carraud 1992, 226), dont seulement la première est religieuse dans le sens fort du terme (celle qui est constituée sur la célèbre opposition constitutive de la *grandeur* et de la *misère* de l'homme (Pascal 1963, §116). Ce n'est que dans la deuxième anthropologie (qui, a en croire Vincent Carraud, n'obéit à aucun principe théologique (Carraud 2007, 242) que Pascal avance sur le terrain „existentiel” grâce à quatre thèmes fondamentaux, que sont: la gloire, l'imagination, la justice-force, le divertissement (Carraud 2007, 240) qui circonscrivent la *finitude*

² Pour une discussion plus approfondie sur les difficultés méthodologiques inhérente au projet apologétique pascalien, voir Bouchilloux (2002, 37): „Troisièmement, il faut en finir avec l'idée que les *Pensées* sont réductibles à une Apologie de la religion chrétienne, et avec l'idée que Pascal n'est pas philosophe mais apologiste. Il n'est cependant guère possible de dépasser la perspective apologétique tant qu'on n'aperçoit pas la perspective explicative et tant qu'on ne décèle pas la portée anticartésienne de cette dernière perspective”.

humaine (sans son soubassement théologique) et, partant, la réflexion sur le politique³.

Nous voulons donc retrouver, à travers les quatre thèmes fondamentaux de la seconde anthropologie, l'unité conceptuelle de ces fragments. L'hypothèse qui oriente notre recherche est que ces quatre thèmes constituent un réseau conceptuel très serré et cohérent qui décrivent non seulement l'anthropologie, mais aussi la réflexion pascalienne sur la constitution et le fonctionnement de l'ordre politique.

Commençons par signaler l'interprétation en clef morale profondément pessimiste que fait Pascal du *moi*. Vu la manière peu obligeante dont Pascal décrit *le moi*, il devient difficile de concevoir la fondation d'une société politique, c'est-à-dire d'un ordre minimal des intérêts *communs*, car l'orientation originaire de chaque moi est profondément *égo-centrique* et *injuste*. Dans le fragment §597, le *moi* est écrit comme haïssable, en vertu de son orientation foncièrement tyrannique à l'égard des autres. Bien évidemment, on retiendra, au passage, l'extraordinaire coup de force métaphysique que consiste en l'invention⁴, par Pascal, du terme „le moi”:

„Le moi est haïssable [...] Mais si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres” (Pascal 1963, §597).

³ Nous utilisons la distinction entre *le* politique et *la* politique, telle qu'elle est employée par Julien Freund: „La politique, c'est l'activité historique par laquelle les hommes organisent leur cité. Elle s'apparente donc à l'art, à l'économie, à la religion. Cette activité qu'est la politique est variable, adaptée aux circonstances. Elle s'exerce cependant sur un fond de lois constantes qui constituent ce qu'on appelle *le politique*. Ces lois existent du seul fait que l'être humain vit en société (nous soulignons, C.M.) La politique est donc l'ensemble de l'activité politique concrète et historique” (Freund 1978); pour une discussion plus large sur le couple conceptuel *la* politique – *le* politique, se reporter à Freund (2004).

⁴ Nous devons à Vincent Carraud une analyse exemplaire qui prouve l'invention, par Pascal, du moi (*le moi*, comme substantif) et les conséquences métaphysiques de ce coup de force philosophique: „la substantivation du moi est le point de départ de sa désubstantialisation. C'est pour disqualifier la substantialité de *l'ego* que Pascal a commencé à ériger le moi en substantif. Autrement dit, c'est pour destituer l'acquis cartésien („ego autem substantia”, AT VII, 45, 7) que Pascal a d'abord solennellement fixé dans la langue la substantivation du moi, avant de prétendre le trouver autrement, c'est-à-dire non métaphysiquement, mais dans la dépravation de la volonté” – (Carraud 2007, 115).

Il ne faut pas confondre „égocentrisme” et „injustice”, même s’il s’agit de deux défauts *moraux* qui ont une racine *métaphysique* commune (à savoir le caractère substantiel que lui avait conféré Descartes⁵). En effet, l’injustice est la conséquence naturelle de l’égocentrisme. Chaque *moi* se veut le centre de tout, non pas seulement du monde, mais aussi et surtout des autres *moi*. Pascal récrit donc (en clef morale) la primauté métaphysique de l’*ego* cartésien et la transforme en une culpabilité originaire (non seulement envers Dieu, mais aussi envers les autres). Ce qu’on peut imputer à l’*ego métaphysique* n’est pas son solipsisme (une reproche qui ne s’affranchit pas des limites du cartésianisme), mais son *égo-centrisme* sans limites (qui est la marque de la transformation de l’*ego* en un *moi*).

Le *moi* s’affirme d’emblée comme „centre de tout” (y inclus des autres *moi*), de sorte que la relation entre *les moi* ne saurait éviter le conflit. Voilà la raison pour laquelle Pascal glisse de la métaphysique à la politique et parle du désir d’asservissement des autres dont *le moi* se nourrit.

Le *moi* ne veut pas tout simplement *anéantir* les autres *moi*. Ce serait une solution radicale mais dont l’efficace la rendrait en même temps...excessive. Chaque *moi* a besoin des autres *moi* (même si, au fond, il les tient pour des ennemis) afin de les asservir. Au fond, l’injustice dont parle Pascal n’est que la volonté du *moi*, qui ne reconnaît plus le statut d’égaux et dont il veut faire ses sujets afin de les tyranniser à son gré.

Dans le fragment §597 Pascal parle en effet de *l’essence du politique*, qui se manifeste comme *injustice*. Or, il peut sembler étrange de voir que Pascal ne veut pas offrir un critère qui puisse servir à définir ce qui est juste de ce qui ne l’est pas. Cela est inutile, puisqu’il pense que le *moi* est „injuste *en soi*”. Ce n’est donc pas par rapport à quelques préceptes divins, moraux ou légaux que l’on peut évaluer la situation politique du *moi*, c’est par rapport à l’ordre même que le *moi* veut fonder (qui est un *ordre politique*) où il s’agit d’un rapport de *pouvoir* et de *domination*.

Chaque *moi* est donc, par définition, *politique*, parce qu’il ne désire qu’une seule chose: l’instauration d’un rapport tyrannique avec les autres *moi*. La marque de la tyrannie est l’*incommodité*. Dans la langue

⁵ „L’*ego* n’est devenu un objet – le *moi* – que pour perdre la substantialité que la métaphysique cartésienne lui avait conférée, avec la triple abstraction de la substance de l’âme d’une personne. Voilà la naissance éminemment paradoxale de l’expression „le moi” (Carraud 2007, 116).

française du XVII^e siècle, „incommoder” signifie „faire du mal, donner de la peine, du chagrin”, mais aussi „blesser, offenser”, parfois même „appauvrir, tomber dans la pauvreté” (Furetière 1690, 331-2).

Le *moi* instaure donc avec les autres *moi* une relation tyrannique qui va de l'appauvrissement domestique jusqu'à la douleur physique.

Le politique, c'est avant tout la possibilité du faire du mal, et non pas du bien, à autrui. Toute la politique n'est que „l'aménagement” quotidien de cette possibilité. De ce point de vue, Pascal n'est pas un optimiste qui croirait volontiers en la coopération „naturelle” des hommes. Un autre fragment le dit explicitement:

„Qui ne hait en soi son amour-propre et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité. Car il est faux que nous méritions cela, et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire. Cependant aucune religion n'a remarqué que ce fût un péché, ni que nous y fussions nés, ni que nous fussions obligés d'y résister, ni n'a pensé à nous en donner les remèdes” (Pascal 1963, §617).

Tous les *moi*, remplis d'amour propre, „demandent la même chose”, à savoir être les rois des autres. De ce choc des volontés „dépravées” il ne peut y résulter un ordre politique non-violent, mais un désordre général :

„Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. Si nous naissons raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté. Nous naissons pourtant avec elle, nous naissons donc injustes. Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme. La volonté est donc dépravée. Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général dont elles sont membres. L'on doit donc tendre au général. Nous naissons donc injustes et dépravés” (Pascal 1963, §412).

Ce fragment avance dans l'éclaircissement de la situation originnaire du *moi*. Tout comme dans le fragment §617, Pascal joint les considérations sur l'injustice au problème de la vérité. L'égo-centrisme est opposé non seulement à la justice, mais aussi à *la vérité*. Dans ce sens, le

vocabulaire pascalien marque le changement de perspective et le point de vue moral et politique bascule vers une description théologique, la seule („aucune religion n’a remarqué”) qui puisse jeter une lumière sur la nature originaire du *moi* („c’est donc une manifeste injustice où nous sommes nés”, „nous naissons pourtant avec elle”). La théologie est la seule à connaître la véritable nature du *moi*, qui naît avec une volonté *déjà dépravée*.

La dépravation de la volonté explique l’injustice originaire, c’est elle qui génère et entretient l’égocentrisme du *moi*. Pascal ne pense pas que la volonté de l’homme se corrompt sous l’influence des conditions sociales (comme le croirait Rousseau⁶), mais que l’homme naît avec cette volonté dépravée qui cause tous les désordres: „*la pente vers soi* est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l’homme”.

La pente vers soi ou l’inclination *centripète* de la volonté est une présupposition théologique fondamentale de la pensée pascalienne, qui appartient à la première anthropologie (Carraud 2007) et doit expliquer l’origine de l’amour propre. On la retrouve aussi dans la *Lettre à M. et à Mme Perrier*:

„Je suis obligé de vous dire en général quelle est a source de tous les vices et de tous les péchés. La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l’homme avec deux amours, l’un pour Dieu, l’autre pour soi-même, et que l’amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. [...] Depuis, le péché étant arrivé, l’homme a perdu le premier de ses amours; et l’amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d’un amour infini, cet amour propre c’est étendu et débordé dans le vide que l’amour de Dieu a quitté; et *ainsi il s’aime seul et toute chose pour soi*, c’est-à-dire infiniment. Voilà l’origine de l’amour-propre” (Pascal 1963, 277).

Pascal interprète dans ce texte la chute d’Adam et la doctrine des deux amours, qu’il reprend à saint Augustin (Sellier 1970, 117-39). Selon Antony McKenna (2004, 44), la point de départ augustinien, qui est initialement théologique, sert à édifier une analyse proprement philosophique du *moi*. Cette thèse peut être admise avec certaines réserves, car les fragments strictement philosophiques auxquels se réfère l’exégète coexistent avec d’autres fragments comme, par exemple, le

⁶ Rousseau allait écrire, dans les *Confessions*: „Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous” (Rousseau 1958, 389).

célèbre fragment où Dieu lui-même décrit (dans une vision quasi-mystique) le péché originel de l'homme – la présomption – comme générant l'égo-centrisme du moi: „Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu *se rendre centre de lui-même* et indépendant de mon secours” (Pascal 1963, §149).

Toutefois, une fois assumée la racine théologique de l'égo-centrisme (le péché originel, traduit en clef philosophique comme „dépravation” ou comme inclination centripète de la volonté), la question devient politique et peut être formulée de cette manière: *comment une société humaine peut se constituer à partir des moi foncièrement égo-centriques? Y a-t-il une analyse pascalienne qui prend en compte, à la fois, le politique dans son fonctionnement quotidien et l'inclination centripète de la volonté ?*

Deux fragments pascaliens nous servent de guide méthodologique: „On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice” (Pascal 1963, §211) et „On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public” (Pascal 1963, §210).

Ces fragments parlent de la concupiscence (et Pascal emploie encore le terme religieux qu'il hérite de la tradition augustinienne), mais leur visée est strictement politique, puisque l'auteur pose une relation explicite entre le fond égo-centrique du *moi* individuel et le règlement nomothétique d'une société (police, morale et justice) qui doit conduire vers un bien commun.

On comprend donc qu'il existe, si paradoxalement que cela puisse paraître, une *bonne instrumentalisation* de l'égo-centrisme humain, qui peut être mis au service de la communauté et qui obéit à la règle annoncée dans le §74: „trouver un moyen de satisfaire la concupiscence *sans faire tort aux autres*”. Cela semble, *a priori*, une mission impossible. Le *moi* doit cependant édifier une société politique (ce qui suppose la mise en retrait, du moins pour un certain temps, de sa volonté dépravée), afin de ne pas se retrouver tout seul et incapable d'assouvir sa concupiscence.

Pour décrire la naissance de l'ordre politique, Pascal ne manquera pas d'employer un autre terme qui provient de sa première anthropologie, à savoir la *grandeur*. Au moins deux fragments peuvent être invoqués:

„Grandeur. Les raisons marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un *si bel ordre*” (Pascal 1963, §106).

„Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un *règlement admirable* et en avoir fait un tableau de charité” (Pascal 1963, §118).

On remarquera, au passage, l'ironie à peine dissimulée, qui consiste à louer comme „bel” ou „admirable” l'ordre politique édifié par la concupiscence où la misère. L'ironie est d'autant plus manifeste que Pascal avait signalé dans le fragment §617 le caractère égocentrique du *moi* qui est „contre tout ordre”, et aussi „la pente vers soi (qui) est le commencement de tout désordre”.

Il semblerait donc que ce qui est l'origine de tout désordre (l'égocentrisme) peut engendrer un ordre „admirable” et que la misère (théologique) de l'homme peut se métamorphoser en grandeur (politique).

Pour comprendre ce paradoxe, il faut analyser les stratégies que le *moi* déploie dans le but d'asservir les autres. Il y a deux critères d'action selon lesquelles l'égocentrisme du *moi* constitue l'ordre politique: „La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires” (Pascal 1963, §597).

Commençons par la concupiscence (nous traiterons ensuite la question de la force dans le domaine du politique).

Ne pouvant pas changer sa nature méprisable, pleine de „défauts et de misère”, et désirant être „l'objet de l'amour et de l'estime des hommes” (§978), le *moi* est confronté avec deux options: ou bien il renonce à sa nature égocentrique et à sa volonté dépravée (ce qui ne peut pas se faire, vu qu'il s'agit de sa nature corrompue par la chute), ou bien il change de perspective et essaie de couvrir ou de maquiller ses défauts. C'est la deuxième option qui s'imposera. Nous citons à nouveau le fragment §978:

„Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie”.

L'imagination (un des quatre thèmes de la seconde anthropologie pascalienne) entre en jeu et permet au *moi* de se forger un être illusoire qui sert à couvrir son égocentrisme. L'imagination est présentée par Pascal dans le fragment §44 comme „la partie dominante dans l'homme”, et comme „maîtresse d'erreur et de fausseté”. Dans cette qualité, elle établit dans l'homme une *seconde nature*, qui est celle du *paraître* (qui

couvre son *être* dépravé et égo-centrique). Cette seconde nature n'efface pas la nature déchue, mais du moins, lui fournit un masque qui la dissimule sur le plan social et politique. Le *moi*, sachant que son véritable être est toujours misérable et plein de défauts, se forge un être social imaginaire dont la qualité est de *paraître* bon et aimable: „Nous voulons vivre dans les idées des autres d'une vie imaginaire et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable” (Pascal 1963, §806). La logique du *paraître* comme quête de l'estime sociale ou de la gloire politique est dénoncée dans le fragment où Pascal critique le principe d'action qui gouverne chaque homme en société: „vouloir être estimés... autres que nous ne sommes en effet” (Pascal 1963, §978).

Certes, il peut y avoir un *bon* usage de l'imagination (notamment dans la contemplation mystique), comme le montre Tamás Pavlovits (Pavlovits 2010)⁷, mais, dans le domaine politique, l'imagination ne fonctionne que sous le régime du *paraître* et de l'aversion pour la vérité de l'*être*. Ainsi, l'imagination est inséparable de l'amour propre, parce qu'elle qui occulte la dépravation de la volonté et pourvoit au *moi* un visage politiquement acceptable, quoique trompeur:

„L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son coeur” (Pascal 1963, §978).

Par un retournement de situation, l'égo-centrisme du *moi*, racine de la haine, se transforme en lien politique, car, pour *paraître* bon, plein de qualités, aimable, le *moi* requiert le regard trompé et trompeur d'un autre *moi*. Le désir de paraître et l'estime recherchée pour des fausses qualités outrepassent l'égo-centrisme.

Ainsi, la haine, camouflée par l'imagination et la recherche de la gloire, „la plus grande bassesse de l'homme” (§470), se transforme en liant politique.

Il y va de la constitution du politique lorsque deux *moi* qui se haïssent au fond de leur coeurs dépravés décident qu'il doivent cependant

⁷ Selon Pavlovits (2010, 135) le bon usage de l'imagination consisterait à rendre possible l'expérience personnelle du Dieu caché: „Mais il faut voir en même temps qu'elle ne provoque pas seulement l'effroi, mais aussi le sentiment de l'admiration. Pascal affirme plusieurs fois que l'infini est admirable aussi bien qu'effroyable”.

fonder un ordre commun non-violent parce qu'il ont besoin de s'entretromper et s'entre-flatter réciproquement pour leur fausses qualités: „*l'union* qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette *mutuelle tromperie*” (Pascal 1963, §978). On comprend maintenant le bien-fondé de l'ironie pascalienne qui sous-tend les deux fragments où l'ordre politique généré par la concupiscence est décrit comme „bel” et „admirable”. L'ordre est digne d'admiration parce qu'il *dissimule* la concupiscence et l'instrumentalise à son profit: „Le moi est haïssable. Vous Mïton le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela” (Pascal 1963, §597).

On peut alors se demander quel lien s'établit entre l'imagination, la concupiscence et le politique. Une observation du genre „l'imagination n'est pas l'apparence du politique, mais sa réalité même” (Clair 2003, 420) peut sembler excessive, mais elle ne l'est pas. En effet, pour comprendre la relation consubstantielle entre l'imagination et le politique, il faut se rapporter à l'usage de l'imagination en politique et à la relation que celle-ci entretient avec le *paraître* de l'homme.

Une importante clef de lecture nous est fournie par le concept de „seconde nature”, tel qu'il est employé par Pascal. On le sait, la chute et le péché originel instaurent dans l'homme une „seconde nature”, celle marquée par la concupiscence (le fragment §616 le dit: „La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature”) et la misère. Dans le fragment §149 *la concupiscence et la misère* sont synonymes, selon leur charge théologique: „Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Ils leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature”.

En même temps, du point de vue anthropologique, Pascal se plaît à décliner cette „seconde nature” de plusieurs manières. Ainsi, dans les *Pensées*, deux occurrences traduisent ce concept: *l'imagination* et la *coutume*. Y a-t-il une relation de causalité entre ces deux termes ou s'agit-il d'un simple effet stylistique?

Si on se rapporte au fragment §44, le conflit entre la raison et l'imagination ne finit presque jamais par la victoire de la première: „Jamais la raison (ne surmonte) totalement l'imagination, (mais le) contraire est ordinaire”.

Pour Pascal, l'imagination accomplit ce que la tyrannie ne peut pas achever.

N'oublions pas que la tyrannie est définie, dans le fragment §58, comme „le désir de domination, universel, et hors de son ordre”. De ce point de vue, la tyrannie est un défaut tant métaphysique que politique de

chaque *moi*, mais aussi de chaque *ordre social* (de chaque *classe sociale*, dirait-on aujourd'hui), comme il est écrit dans le même fragment:

„[...] le fort et le beau se battent sottement à qui sera le maître l'un de l'autre, car leur maîtrise est de divers genre. Ils ne s'entendent pas. Et leur faute est de vouloir régner – partout. Ainsi ces discours sont faux, et tyranniques : je suis beau, donc on doit me craindre, je suis fort, donc on doit m'aimer, je suis...”.

Le politique (comme ordre non-violent constitué par des *moi* tyranniques) est toujours menacé par l'irruption brutale de l'égo-centrisme du *moi* qui veut „régner partout”, même là où il n'a pas la compétence de le faire.

Le politique doit alors devenir l'art de contenir la tyrannie du moi et c'est l'imagination qui doit intervenir.

Pour ne pas laisser le *moi* rompre violemment la frontière qui sépare les ordres, l'imagination doit assumer le mécanisme de la tyrannie, à savoir „vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre” (une autre définition de la tyrannie, dans le §58). L'imagination devient donc le masque de la propension tyrannique du *moi* et pourvoit à celui-ci, de manière indirecte, ce qui ne peut pas être obtenu directement: la reconnaissance, le respect, la vénération:

„Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante. Toutes les richesses de la terre [sont] insuffisantes sans son consentement” (Pascal 1963, §44).

L'imagination détient une force persuasive plus grande que la raison (même chez les plus sages, comme on lit dans le fragment §44: „que je parle des plus sages, et c'est parmi eux que l'imagination a le grand droit de persuader les hommes”), parce qu'elle fait appel au *paraître*, c'est-à-dire à l'image de soi trompeuse que chaque *moi* répand dans la société.

Le reste du fragment §44 fournit une longue liste d'exemples de persuasion (réussie ou non) gouvernée par le *paraître*. Citons seulement deux situations (le prédicateur devant son audience et le philosophe suspendu au-dessus d'un gouffre).

„Que le prédicateur vienne à paraître, si la nature lui (a) donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal

rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelque grandes vérités qu'il annonce je parie la perte de la gravité de notre sénateur. Le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer" (Pascal 1963, §44).

L'importance du *paraître* ne saurait être sous-estimée lorsqu'il s'agit de l'obtention du respect des autres et de l'instauration de la justice, car la vérité ne saurait s'imposer d'elle-même. En effet, l'imagination est la clef des autres vertus sociales, y compris de la justice, („l'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde" - §44), grâce à sa capacité d'exhiber un *paraître* trompeur, mais aussi et surtout de *simuler la causalité*. Etablissant une „seconde nature" (celle du *paraître*) dont la fonction est de couvrir et cacher l'égoïsme, elle établit aussi une autre „seconde nature", *la coutume*.

La coutume est un concept clef des *Pensées*, même s'il semble être en retrait par rapport à d'autres concepts plus visibles. Toutefois, son rôle architectonique ne saurait être nié ou sous-estimé (le fragment §419 lui attribue même le titre de „notre nature" : „La coutume est notre nature"). Elle joue le rôle de charnière entre la raison et les sens, entre l'esprit et le corps, entre le respect raisonné et le mimétisme aveugle, instaurant un ordre du *paraître* où la normativité est remplacée par l'habitude commode.

Le fragment §821 joue un rôle essentiel dans la réflexion pascalienne sur la coutume. Pascal y reprend la thèse cartésienne de l'automatisme du corps, qui est l'effet de la distinction réelle des deux substances, et l'exploite dans le domaine social et politique, faisant de la coutume un *effet mécanique* qui affecte seulement le corps (mais non point l'esprit), et qui s'oppose à la persuasion par les arguments :

„Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a(-t-) il peu de choses démontrées? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. C'est donc la coutume qui nous en persuade [...] Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. [...] Il faut donc faire croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en

sa vie et l'automate par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire" (Pascal 1963, §821).

La coutume possède donc un rôle bien défini, celle de fixer, grâce au mimétisme, le masque social et politique trompeur que l'imagination fournit à chaque *moi*. A cet effet, le rôle de la coutume est double: premièrement, il s'agit d'épargner à la force son exercice de et permettre que celle-ci obtienne des effets sans se manifester en tant que telle; ensuite, la coutume perpétue, à travers les générations, une fausse image des institutions politiques et des principes de la société (qui semblent naturels et qui ne le sont pas). Nous avons vu que toutes les actions humaines trouvent leur sources soit dans la concupiscence, soit dans la force (le fragment §597). Si l'imagination fournit au *moi* égo-centrique un masque social qui lui permet de feindre la respectabilité et de poser les fondements d'un ordre politique centré sur la tromperie mutuelle communément acceptée, la coutume permet la justification (non-violente) du pouvoir politique. Reprenant l'idée hobbesienne de la nature humaine violente dans l'état pré-politique (même si on ne trouve, dans les écrits pascaliens, aucun indice direct d'une lecture de Hobbes), Pascal explique le passage de la nature au politique et le rôle conjoint de l'imagination et de la coutume :

„Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont des cordes de nécessité; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant. Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. 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 a un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît [...] et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la force pure l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers. Or ces cordes qui rattachent donc le respect à tel ou à tel en particulier sont des cordes de l'imagination" (Pascal 1963, §828).

La domination politique commence par la force brute, se déploie grâce à l'imagination qui fournit l'image cérémoniale de cette force et se perpétue par la coutume, qui établit dans l'esprit des gens le respect mimétique de l'image que la force brute originaire avait resplendit dans la société. Dans ce sens, nous invoquons un fragment où Pascal dénonce le

paraître d'une institution politique (la royauté) qui se perpétue grâce à la coutume qui reprend l'image de la force originaire:

„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 quelquefois 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” (Pascal 1963, §828).

Le rôle de la coutume (mécanisme mimétique qui permet la transmission d'une injustice originaire, masquée par les effets de l'imagination) est décisif pour l'ordre politique. Sans la coutume, le moi tyrannique devrait toujours recourir à la force brute (pour imposer chaque décision et le respect de celle-ci) et la justice ne serait pas l'effet de la loi universelle, mais le droit du plus fort.

Si paradoxal que cela puisse paraître, Pascal pense que l'ordre politique s'appuie, en réalité, sur une idée de justice qui n'est autre que *la justification de la force*. Le fragment §81 le dit clairement: „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 est le souverain bien”. L'incapacité de la société humaine à imposer de manière naturelle la justice est expliquée dans le §85, qui dévoile l'aversion naturelle de l'homme déchu pour la justice non-violente.

„Si l'on avait pu l'on aurait mis la force entre les mains de la justice, mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une *qualité palpable*, au lieu que la justice est une *qualité spirituelle* dont on dispose comme on veut. On l'a mis entre les mains de la force et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer”.

Malgré la dichotomie entre le matériel et le spirituel (qui est l'effet de la corruption de la nature de l'homme, une nature qui a perdu son unité originaire et qui peut être décrite, dans le fragment §131, comme „monstre, chaos, *sujet de contradictions*, prodige”), l'ordre politique est obligé de tenir ensemble *la force* et *la justice*. Deux fragments le confirment:

„[...] afin que le juste et le fort *fussent ensemble* et que la paix fût, qui est le souverain bien” (Pascal 1963, §81);

„La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. La justice sans la force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée” (Pascal 1963, §103).

En même temps, nous pensons qu'il y a aussi une autre raison pour laquelle la justice n'est en effet que *la force justifiée*. Il s'agit du caractère originellement tyrannique du *moi*, qui se manifeste à travers toutes les institutions politiques. Ce *moi*, dont la principale qualité est de ne s'aimer qui soi-même, est réfractaire à l'idée de justice (qui lui est devenue étrangère après la chute). Il appelle „justice” sa propre volonté dépravée qu'il veut imposer aux autres et qu'il justifie par la force (au début) ou par l'imagination et la coutume (une fois l'ordre politique fondé). Au fond, la „justice” humaine (et Pascal ne manquera pas de signaler plusieurs fois que sa critique vise seulement la justice humaine, et non pas la justice divine) se réduit la satisfaction de la concupiscence et à la dissimulation de ce processus.

Nous touchons donc au deux derniers thèmes de la seconde anthropologie de Pascal, à savoir *la gloire* et *le divertissement*. Ce sont deux aspects complémentaires de l'égoïsme humain, car ce les hommes cherchent, lorsqu'ils revêtent un masque trompeur plein de fausses qualités, c'est leur propre gloire. La recherche de l'estime et de la gloire est le signe de l'insatiable égoïsme du *moi*, et toutes les actions humaines doivent être vues comme une perpétuelle quête pour l'assouvissement de l'insatiable désir du *moi* d'être „centre de tout”. Ainsi, le fragment §470 est édifiant:

„La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence; car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne le peut détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme”.

Pascal ne pense pas que la gloire (définie dans le fragment §628 grâce à une série de termes qui décrivent la phénoménalité quotidienne de

cette gloire: „vanité, jeu, chasse, visites, comédies, fausse perpétuité de nom”) est l’apanage exclusif de ceux qui s’occupent de la politique, car le cœur de chaque homme est corrompu par la concupiscence et celle-ci se manifeste dans toutes les catégories sociales. Ainsi, nous pouvons invoquer un autre fragment décisif:

„La vanité est si ancrée dans le cœur de l’homme qu’un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs et les philosophes mêmes en veulent, et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d’avoir bien écrit, et ceux qui les lisent veulent avoir la gloire de les avoir lus, et moi qui écris ceci ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront...” (Pascal 1963, §627).

Cependant, Pascal ne manque pas de signaler un effet contraire de cette quête effrénée de la gloire: plus le cœur corrompu de l’homme cherche à se remplir de signes extérieurs d’une gloire éphémère (obtenue au milieu d’ordre social et politique où les *moi* dépravés se flattent réciproquement pour leurs fausses qualités), plus il sent son vide intérieur lorsqu’il se retire chez soi. Lorsqu’il reste seul, il tombe en proie de l’*ennui*, une maladie spirituelle qui rappelle sa concupiscence:

„Rien n’est si insupportable à l’homme que d’être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme, l’ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir” (Pascal 1963, §622).

Il existe un remède contre l’ennui, mais celui-ci s’avère efficace à court terme et ne réussit pas à guérir entièrement la racine de la maladie. Il s’agit du *divertissement*, de tout ce que le moi fait à l’extérieur de soi-même grâce à l’ordre politique: „Les misères de la vie humaine ont fondé tout cela. Comme ils ont vu cela ils ont pris le divertissement” (Pascal 1963, §10). Le divertissement est tout ce qui empêche l’homme de voir et de penser à sa véritable nature, c’est un complexe d’actions et de pensées qui l’occupe chaque jour dans un seul but, celui de ne pas lui laisser le temps de réflexion; l’ennui se *sent* avec le cœur (Pascal 1963, §36), et la raison ne doit pas y réfléchir: „Les hommes n’ayant pu guérir la mort, la misère, l’ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n’y point penser” (Pascal 1963, §133).

Le long fragment §136 (qui fait partie de la liasse appelée *Divertissement*) nous semble d'un grand intérêt notre propos, car Pascal y déplore le sort des rois, ceux qui ont su arriver au sommet de leur gloire où tout leur égo-centrisme semblerait assouvi par la gloire et le respect qu'on leur prête. Toutefois, ces rois s'ennuient et cherchent à se divertir:

„De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement. De là vient que la prison est un supplice si horrible, de là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible. Et c'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de ce qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toutes sortes de plaisirs. Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi et à l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux tout roi qu'il est s'il y pense”.

Le paradoxe du divertissement est qu'il force le *moi* à „sortir” de son égo-centrisme pour aller chercher la compagnie des autres *moi*, dans le but de le faire oublier sa condition déchu. Le divertissement semble combattre l'égo-centrisme, mais en réalité il l'entretient, parce qu'il fonctionne comme une autre cause de la genèse de l'ordre politique (qui s'ajoute à la première cause, la quête de la gloire). Or, l'ordre politique est, à l'origine, l'expression du désir d'assouvissement de l'égo-centrisme (par la mise en retrait de la haine envers les autres, dont on cherche les flatteries mensongères). En fin de compte, le divertissement s'avère aussi impuissant que la gloire à guérir le *moi* de son égo-centrisme, car plus l'homme cherche à se divertir, plus il ressent son vide et craint la solitude qui lui dévoile sa condition dépravée:

„Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte [...] Ainsi s'écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et si on les a surmontés le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte” (Pascal 1963, §136).

On serait tente, en fin de compte, à soutenir, que Pascal n'offre qu'une lecture en clef négative du politique. Cela est partiellement vrai, mais l'observation manque un aspect essentiel. Pour boucler le cercle et saisir la complexité de la critique pascalienne à l'égard du politique, il

faudrait encore expliquer l'énigmatique expression du fragment §118 où il critique l'ordre politique édifié sur la concupiscence:

„Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait *un tableau de charité*” (Pascal 1963 §118).

En effet, qu'est-ce qu'un *tableau de la charité*? C'est l'image en trompe l'oeil de la charité, une figure mensongère qui imite les *effets visibles* de la charité, à défaut de pouvoir imiter l'essence. Car, imiter la charité signifie, proprement dit, *être vraiment charitable*, ce qui ne saurait faire un *moi* dont le fond est constitué par la haine envers les autres et l'amour de soi-même.

Dans bref fragment théologique et non moins énigmatique du point de vue de l'exégèse biblique, Pascal explique le caractère non-figuratif (impossible à représenter par une autre réalité) de la charité:

„La charité n'est pas un précepte figuratif. Dire que Jésus-Christ, qui est venu ôter les figures pour mettre la vérité, ne soit venu que mettre la figure de la charité pour ôter la réalité qui était auparavant, cela est horrible” (Pascal 1963, §849).

Pascal refuse la tentation d'interpréter l'Évangile en clef strictement littérale et comme une anti-Révélation qui cacherait aux hommes la vérité (au lieu de la leur découvrir)⁸. La charité est la vertu théologique impossible d'être réduite à „la figure”, c'est-à-dire à une interprétation qui la viderait de son sens réel. Pour Pascal, la figuration est un processus de dissimulation d'une réalité spirituellement élevée par un réalité moins élevée⁹. Même si dans ce fragment Pascal combat la tentation d'interpréter en clef judaïsant le Nouveau Testament (de Lubac 1960, 109), l'interdiction de „figurer” la charité opère là où il est question de

⁸ C'est le contemporain de Pascal, l'oratorien Nicolas Malebranche, qui aura l'audace de soutenir que l'Évangile contient des *figures* (il les nommera „anthropologies”) qui cachent, sous l'aspect grossier des paraboles et des préceptes moraux, des vérités métaphysiques trop subtiles pour être comprises par le peuple. Pour Malebranche, même la charité de Dieu et l'Incarnation peuvent être considérées des *figures* (dans le sens pascalien du terme) dont la signification réelle est avant métaphysique, et nullement théologique. Voir, pour plus de détails, Moisuc (2015, 225-242).

⁹ Mesnard (1992, 227) montre que „si nous voulons définir la tradition à l'époque de Pascal, nous dirons qu'autant elle se méfiait de l'allégorie, autant elle se montrait favorable à l'emploi de la figure”.

la charité, y inclut dans le domaine politique. Le fragment §276 pose la charité comme la visée finale de l'Écriture et interdit l'assimilation de la charité à tout autre réalité qui essaierait de l'imiter sans en assumer l'essence:

„Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique bien en est la figure. Car puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figure”.

Tout ce qui n'est pas proprement dit exemple de charité en est *la figure*. Ou, pour reprendre les mots de Pascal, il en constitue „le tableau”. Tel est le cas du politique et de l'égo-centrisme qui édifie un ordre apparemment „beau” et „admirable”, mais qui n'est qu'une *illusion qui imite les effets sociaux et politiques de la charité, mais non pas sa visée théologique*. Nous refusons de suivre des interprétations comme celle de Laurent Thirouin qui ratent la saisie de l'intention pascalienne:

„Les règles dérisoires de la société humaine acquièrent alors une double valeur: dans leur grossièreté, leur souci étroitement technique d'écarter le désordre, elles humilient l'homme et le ramènent constamment à la conséquence de sa chute [...] Elles édifient ainsi un ordre artificiel qui *figure l'ordre véritable* et attestent que l'homme en garde la nostalgie, en quoi Pascal *voit la marque manifeste de sa grandeur*” (Thirouin 1991, 78-9).

Rien de plus contraire à la pensée pascalienne du politique, car nous venons de voir que l'ordre humain artificiel, constitué par le *moi* égo-centrique, n'est que le tableau ou le masque trompeur de l'ordre divin. Mieux vaut-il se rallier aux interprétations plus subtiles, comme celles de Călin Pop (2011, 173), qui parlent d'une *figuration négative (en creux)* que la concupiscence entretient avec la charité¹⁰.

L'ordre politique figure donc en creux l'ordre véritable et ne réussit jamais à faire oublier son enracinement égo-centriste. Pascal en est conscient et c'est la raison pour laquelle le célèbre fragment §368, qui ouvre notre article, doit être lu comme *le renversement du paradigme*

¹⁰ Pop (2011) cite, à juste titre, le fragment §615: “Figuratif. Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité” et revient encore une fois sur la figuration „négative” lorsqu'il soutient (p. 187), avec acuité, quel le divertissement est „une figure *négative* de la grâce” (nous soulignons). Ses réflexions sur le rôle du divertissement (pp. 169-191) comme „projet” d'une nature déchuée peuvent être lues comme autant de remarques pénétrantes sur l'enracinement métaphysique de la dimension politique de l'homme. L'homme pascalien est politique parce qu'il s'*ennuie* (Pop), et non *par amour des autres* (Thirouin).

classique du politique: „Membres. Commencer par là. Pour régler l’amour qu’on se doit à soi-même, il faut s’imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres de tout, et voir comment chaque membre devrait s’aimer, etc”. Le remède à cet ordre politique consiste non pas à „gérer” ou à „s’accommoder” avec cette tendance naturelle de l’homme, mais à „régler” l’égoïsme humain sur l’amour de Dieu: le membre pensant doit s’aimer non plus pour soi-même, mais en tant que *membre du corps du Christ* : „On s’aime parce qu’on est membre de J.-C.; on aime J.-C. Parce qu’Il est le corps dont on est membre. Tout est un” (Pascal 1963, §372). C’est la seule manière de sortir de la logique de la concupiscence et de la haine qui détermine l’homme à „n’aimer une autre chose sinon pour soi-même et pour se l’asservir” (Pascal 1963, §372).

On appréciera la singularité pascalienne (Frigo, 2010) d’autant plus que Pascal prend ici le contre-pied d’une tradition théologico-politique qui commence avec son contemporain, le janséniste Pierre Nicole, qui, lecteur de Hobbes, pouvait écrire:

„Les hommes étant vides de charité par le dérèglement du péché, demeurent néanmoins pleins de besoins, et sont dépendants les uns des autres dans une infinité de choses. La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait d’une manière que l’on n’admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre [...] C’est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s’en mêle. De sorte que dans les États où elle n’a point d’entrée, parce que la vraie Religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autan de paix, de sûreté et de commodité, que si l’on était dans une république de saints” (Nicole 2011, 214 ; 384-5).

Sans insister sur l’ancrage augustinien de cette perspective¹¹, il

¹¹ On peut invoquer en effet le *Tractatus in Epistulam Ioannis ad Parthos*, où saint Augustin observe que les effets visibles de la *vanité* ressemblent à merveille aux effets de la *charité*, au point de rendre impossible une distinction: „Voyez quelles œuvres accomplit la vanité : considérez dans votre cœur combien ses effets sont ressemblants, et presque semblables à ceux de la charité. La charité nourrit l’affamé, la vanité le nourrit aussi : la charité pour que Dieu en soit loué, la vanité pour en recevoir elle-même des louanges. La charité habille celui qui est nu, la vanité l’habille aussi ; la charité jeûne, la vanité jeûne aussi [...]. Observons les œuvres [...]. Nous ne pouvons discerner à travers les œuvres [...]. La charité va à la mort [...], elle confesse le nom du Christ, elle endure le martyre : la vanité le confesse aussi, elle endure aussi le martyre” - Saint Augustin, *In Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus decem* (407), Traité 8, section 9, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, t. 35, col. 2040-2041. Nous devons cette référence et la

convient de souligner à quel point Nicole s'inscrit déjà, de ce point de vue, dans la longue tradition qui allait être inaugurée par Bernard de Mandeville („La fable des abeilles” - 1729) et Adam Smith („Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations” – 1776), eux-mêmes très redevables aux spéculations de Pierre Bayle (influencé par Nicole) et qui allait décrire l'ordre politique comme *le résultat bénéfique pour tous des vices privés*. Ici encore, Nicole est un des premiers penseurs à laïciser la perspective augustinienne (Viner 1991, 176) et à écrire, littéralement, que l'on peut avoir un ordre politique et économique „admirable” (je reprends: „d'une manière que l'on n'admire pas assez”) où la charité ne joue plus aucun rôle.

L'histoire retiendra cette perspective où l'égo-centrisme jouera désormais le rôle central (Béraud et Faccarello, 1992), mais il faut encore une fois souligner que Pascal avait déjà attiré l'attention sur les conséquences de ce jeu trompeur de l'égo-centrisme (dont il convient de déchiffrer les signes) qui imite à merveille les effets de la charité sans cependant en assumer la nature et la visée.

On ne peut pas fonder une société sur une *figure* de la charité, car ce *tableau* cache toujours un moi égo-centrique qui menace de rompre à tout moment l'ordre politique qu'il établit afin s'instaurer comme „centre de tout”, et non pas comme „membre d'un corps”.

References

- BERAUD, A., Gilbert FACCARELO (dir.). 1992. *Nouvelle histoire de la pensée économique*. Tome premier. Paris : La Découverte.
- BOUCHILLOUX, Hélène, 2002. « Apologie et théologie dans Les Pensées de Pascal ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2002 (127): 3-19. Texte accessible en ligne à l'adresse www.cairn.info/revue-philosophique-2002-1-page-3.htm. Consulté le 30 mai 2016.
- CARRAUD, Vincent. 1992. *Pascal et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- CARRAUD, Vincent. 2007. *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. Paris : J. Vrin.
- CLAIR, André. 2003. « Justice, imagination et symbole. Sur la pensée politique de Pascal ». *Revue Philosophique de Louvain*. 2002 (101, 3): 413-433. Consulté le 30 mai 2016.
- FRIGO, Alberto. 2010. « Pascal et les membres pensants : penser l'Église, régler l'amour ». *Courrier du Centre International Blaise Pascal* 2010 (32): 56-

60. Texte accessible en ligne à l'adresse <https://ccibp.revues.org/411>. Consulté le 24 mai 2016.
- FREUND, Julien. 1997. « La mésocratie » (interview). *Critères* 1978 (22) : 31-46. Texte accessible en ligne à l'adresse : http://agora.qc.ca/documents/MesocratieLa_mesocratie_par_Julien_Freund. Consulté le 20 mai 2016.
- FREUND, Julien. 2004. *L'essence du politique*. Postface de Pierre-André Taguieff. Paris : Dalloz.
- FURETIERE, Antoine. 1690. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et les arts ... le tout extraits des plus excellents auteurs anciens ou modernes*, recueillis et compilés par Feu Messire Antoine Furetiere, Abbe de Chalvoy, de l'Académie Française. Tome second. Rotterdam : Arnout et Reinier Leers.
- LUBAC de, Henri. 1960. *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*. Quatrième tome. Paris : Aubier.
- McKENNA, Anthony. 2004. « Pascal et le coeur ». *Treize études sur Blaise Pascal*. Edités par Centre d'Etudes sur les Reformes, l'Humanisme et l'Age classique et le Centre International Blaise Pascal. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
- MESNARD, Jean. 1992. « La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal ». *Culture du XVIIe siècle*. Paris : Presses Universitaires de France.
- MOISUC, Cristian. 2015. *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionalisme*. Bucharest : Zeta Books.
- NICOLE, Pierre. 1999. *Essais de morale*. Introduction de Laurent Thirouin. Paris : Presses Universitaires de France.
- PASCAL, Blaise. 1963. *Œuvres Œuvres complètes*. Présentation de Louis Lafuma. Paris : Editions du Seuil.
- POP, Călin, Cristian. 2011. *Problema infinitului la Pascal*. Cluj-Napoca : Eikon.
- PAVLOVITS, Tamás. 2010. « Imagination et contemplation : le bon usage de l'imagination selon Pascal ». *Philonsorbonne* 2010 (4) : 123-137. Texte accessible en ligne à l'adresse <http://philonsorbonne.revues.org/292>. Consulté le 25 mai 2016.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1958. *Œuvres complètes*. Publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et de Marcel Raymond. 5 tomes. Paris : La Pléiade.
- SELLIER, Philippe. 1970. *Pascal et Saint Augustin*. Paris : Armand Colin.
- THIROUIN, Laurent. 1991. *Le hasard et les règles: le modèle du jeu dans les Pensées de Pascal*. Paris : J. Vrin, 1991.
- VINER, Jacob. 1991. *Essays on the Intellectual History of Economics*. Dirigé par Douglas A. Irwin. Princeton: Princeton University Press.
- WEBER, Dominique. 2007. « Le « commerce d'amour-propre » selon Pierre Nicole ». *Astériorion* 2007 (5) : 1-16. Texte accessible en ligne à l'adresse <http://asterion.revues.org/848>. Consulté le 25 mai 2016.