

Le bien et le mal dans la pensée politique de Pascal*

Hirotsugu YAMAJO (Université d'Osaka)

• Table des matières •

1. La pensée politique dans les Pensées — la politique comme un mal moins mauvais que la guerre civile
 - 1) La justice et la coutume
 - 2) L'ignorance savante
2. La pensée politique dans les Discours sur la condition des Grands — la place de la charité dans la politique
 - 1) L'éthique du prince
 - 2) La concupiscence et la charité dans la politique

D'après Pascal, « le plus grand des maux est les guerres civiles »¹⁾, alors que « le souverain bien » est « la paix ». ²⁾ Or, il affirme qu'il

* Communication au colloque annuel de la Société coréenne de langue et littérature françaises, « Le mal dans la littérature française », le 6 décembre 2014 à l'Université Ajou. Je tiens à remercier tous les membres de cette société, et surtout Monsieur Lee Young-Mock ainsi que ses collègues au département de langue et littérature françaises à l'Université Nationale de Séoul, pour leur invitation et leur chaleureux accueil. Ma reconnaissance va aussi à Mademoiselle Hyun Miae, traductrice des Pensées de Pascal en coréen, d'avoir fourni de précieux commentaires à mon intervention. J'exprime également ma gratitude à Madame Agnès Disson, collègue à l'Université d'Osaka, qui a eu l'amabilité de relire mon manuscrit pour y apporter des améliorations.

1) S128-L94.

faut dissimuler l'usurpation qui est à l'origine de l'État, pour éviter que le peuple se révolte contre le tyran. Il en vient même à approuver – non sans ironie – la concupiscence humaine, la *libido dominandi* (le désir de dominer, de se faire aimer des autres), puisqu'elle permet à « un si bel ordre » de s'établir dans la cité terrestre.³⁾ Alors que la concupiscence, insiste l'auteur, n'est rien d'autre que le principe qui fait obstacle à la charité (l'amour de Dieu, l'amour d'autrui), le suprême précepte de la religion chrétienne. Pascal serait-il un politologue pragmatiste comme Machiavel, ou un défenseur implacable de la raison d'État à l'instar de Richelieu ? Nous considérerons la contradiction – ou la cohérence latente – entre la théorie politique et la croyance religieuse de Pascal, en nous appuyant notamment sur les *Pensées* et les *Discours sur la condition des Grands*.

1. La pensée politique dans les *Pensées* – la politique comme un mal moins mauvais que la guerre civile

1) La justice et la coutume

Tout d'abord, nous allons entrevoir la pensée pascalienne sur la politique à travers certains fragments des *Pensées*.

D'après Pascal, comme l'homme n'est pas en mesure de connaître la justice, chacun est obligé de se soumettre aux « mœurs

2) S116-L81.

3) S138-L106.

de son pays », qui changent avec le temps et diffèrent de celles d'autres pays.

Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier, quelle confusion ! Sera-ce sur la justice, il l'ignore. Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes : que chacun suive les mœurs de son pays.⁴⁾

Ici les « mœurs », que Pascal appelle ailleurs les « coutumes », désignent la forme du gouvernement (monarchie, oligarchie ou démocratie) ou la législation (« les lois », « le droit », « le règlement »). C'est donc la coutume qui fournit le fondement du règne de l'État, comme on le constate dans le fait qu'aucune loi n'est commune à tous les pays, à toutes les époques. On pourrait supposer que toutes les lois positives, extrêmement variées en apparence, se conforment tout de même aux « lois naturelles », définies comme les préceptes acceptés par l'humanité dans son ensemble. Mais Pascal rejette cette conjecture résolument, car « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses ».⁵⁾ Si la coutume, bien

4) S94-L60, p. 867.

5) S94-L60, p. 868. Gérard Ferreyrolles tente pourtant de démontrer qu'on peut reconnaître la connaissance du droit naturel chez Pascal (G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984, ch. IV « La Loi naturelle », pp. 147-201). Ce raisonnement est contesté par Christian Lazzeri (*Force et Justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, pp. 203-205, note 42) et Martine Pécharman (« Pascal et le politique », in *L'État classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, 1996, pp. 122-125).

qu'elle soit en contradiction avec la vraie justice, qui est constante par définition, s'attribue le statut de loi, c'est « par cette seule raison qu'elle est reçue ». ⁶⁾ Ce n'est pas parce qu'elle est juste que la loi soumet le peuple, mais c'est parce qu'elle le soumet que la loi est censée juste. ⁷⁾ « Qui leur obéit parce qu'elles sont justes, écrit Pascal, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi ». ⁸⁾ Une loi acquiert d'autant plus d'« autorité », sous l'effet de l'imagination humaine, qu'elle règne longtemps. On peut dire ainsi que la police de la cité humaine s'établit grâce à deux ignorances du peuple : l'ignorance de la véritable justice et l'ignorance du fait que l'autorité des lois est illusoire.

Pascal appelle cette seconde ignorance la « folie » : « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie ». ⁹⁾ C'est donc l'ignorance du peuple qui assure l'ordre de la cité. S'il en arrive à découvrir que les lois auxquelles il est contraint d'obéir sont des inventions purement arbitraires, il se révoltera contre le souverain pour le pousser à réformer la législation ou tout simplement pour l'éliminer par la force. Pascal en a connu un exemple : la Fronde. ¹⁰⁾ Or, qui a

6) S94-L60, p. 870.

7) Comme le remarque G. Ferreyrolles, « la seule justification de la coutume est tautologique. [...] Non seulement la coutume fait la "preuve" de ce qui revient régulièrement [...] mais elle fait la "preuve" de ce qui est attaché arbitrairement à ce qui revient : si la force se transmet par contact assidu, il n'est rien ni personne qu'on ne puisse à ce jeu rendre fort, et du coup respectable. » (G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, H. Champion, 1995, pp. 27 et 29).

8) S94-L60, p. 870.

9) S60-L26.

tiré profit de ces multiples brutalités ? Les révoltés, constitués d'aristocrates et de peuple, une fois vaincus, ont fini par être opprimés davantage. Le pouvoir royal s'est lui aussi trouvé abîmé par les combats de plusieurs années contre sa propre nation. La perte a été immense pour tout le pays. Toute tentative pour rechercher la genèse des lois actuelles s'avère donc nuisible pour l'État : en effet, « C'est un jeu sûr pour tout perdre ». ¹¹⁾ C'est ainsi que l'auteur des *Pensées* apprécie « le plus sage des législateurs » (Platon) qui prétend que « pour le bien des hommes il faut souvent les piper ». ¹²⁾ Tout en sachant que chaque État a été fondé par les plus forts qui ont su s'approprier les biens des plus faibles, Pascal assure qu'il ne faut pas mettre le peuple au courant de cette vérité, afin de ne pas perturber la paix de la nation : « Il faut la faire regarder [*l'usurpation*] comme authentique, éternelle et en cacher le commencement si on ne veut qu'elle ne prenne bientôt fin ». ¹³⁾

Considérons le fragment très connu des *Pensées*, sur les groupes divers classés selon le degré de « lumière » — de sagesse — qu'ils atteignent. Pascal y souligne la différence de leurs attitudes envers l'institution politique actuelle :

Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la

10) Cf. S119-L85 : « De là vient l'injustice de la Fronde, qui élève sa prétendue justice contre la force. »

11) S94-L60, p. 870.

12) S94-L60, p. 871.

13) S94-L60, p. 871.

pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots, qui ont plus de zèle que de science, les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure.

Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière.¹⁴⁾

« Le peuple » respecte la noblesse, croyant que son administration de l'État se justifie par des vertus adéquates. Cette illusion ou « folie » populaire s'avère positive du point de vue de l'apologiste, qui considère la paix comme le suprême bien. En effet, « les habiles » et « les chrétiens parfaits » acceptent également le règne de l'aristocratie — même s'ils adoptent « la pensée de derrière », c'est-à-dire un motif différent de celui du peuple —, bien qu'ils comprennent que les lois actuelles aient été établies suivant la volonté de la classe dominante. À l'inverse, « les demi-habiles » et « les dévots, qui ont plus de zèle que de science », se moquent des nobles et s'opposent à leur gouvernement, justement parce qu'ils savent que leur autorité n'est que fictive. Or il est évident pour Pascal que ces prétendus réformateurs enthousiastes ont tort : le nouveau régime qui s'installera après la réforme n'en sera pas moins injuste, tant qu'il n'est fondé que sur la volonté particulière des nouveaux dominateurs.¹⁵⁾

14) S124-L90.

15) C'est la remarque également de Montaigne : « Il y a grand doute, s'il se peut trouver si évident profit au changement d'une loy receue, telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer : d'autant qu'une police, c'est comme un bastiment de diverses pieces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'en sente. » (*Essais*, éd. P. Villey,

Il faut bien noter ici que l'auteur des *Pensées*, lorsqu'il parle de politique, ne s'intéresse pas à la bonté ou à la malice des hommes. Ce qui compte pour lui, c'est l'effet bénéfique à l'administration stable de la cité. Comme nous l'avons vu, Pascal avance qu'il faut dissimuler au peuple l'usurpation qui est à l'origine de l'État. Cet artifice se conforme au désir égocentrique du roi et des princes qui veulent pérenniser leur situation. Cependant, Pascal condamne ailleurs avec véhémence cette *libido dominandi* (le désir de dominer), assimilée à l'amour de soi, qui s'oppose donc à la charité, la vertu la plus importante de la religion. Il tolère pour ainsi dire que la concupiscence intervienne dans la communauté humaine, tant qu'elle contribue à maintenir son ordre : « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité. »¹⁶⁾ De leur côté, « les demi-habiles » et « les dévots » se consacrent sincèrement à la réalisation d'une société meilleure. S'ils se révoltent contre le tyran, c'est pour sauver les opprimés au risque même de leur vie. Mais aux yeux de Pascal, ces comportements apparemment magnanimes ne sont pas louables, mais au contraire condamnables : en effet, ils engendreront des conflits entre les classes différentes, et finiront par remplacer un mal par un autre. Pour l'apologiste, « Le plus grand des maux est les guerres civiles ». Pour éviter celles-ci, il faut supporter tout autre détriment : « Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr ».¹⁷⁾

réimprimés sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 1965 ; « Quadrige », 1992, 3 vol. ; I, 23, p. 119)

16) S150-L118.

Même l'assassinat est autorisé s'il permet de « conserver les sociétés des hommes, et [...] punir les méchants qui les troublent ».18) Et l'oppression par la force sera justifiée pour sauvegarder « la paix », qui est « le souverain bien ».19) Tout acte contre ce bien public est donc abominable, même s'il est guidé par un zèle charitable.20)

2) L'ignorance savante

C'est ainsi que, dans la pensée politique de Pascal, l'ignorance et la dissimulation ne sont guère des vices : c'est l'ignorance du peuple qui, en lui permettant de voir la justice dans l'autorité il-

17) S128-L94.

18) *14^e Provinciale*, p. 500.

19) S116-L81.

20) Ce principe de la primauté de la paix sociale est confirmé par une maxime chrétienne que Pascal vénère, même s'il ne s'y réfère guère dans les *Pensées*. Saint Paul la formule ainsi : « Que tout le monde soit soumis aux puissances supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui a établi toutes celles qui sont sur la terre » (*Épître de saint Paul aux Romains*, XIII, 1, in *Bible*, traduction de Lemaître de Sacy, éd. Ph. Sellier, Paris, R. Laffont, « Bouquins », 1990, p. 1472). Comme pour Pascal l'ordre de l'État est l'image de l'ordre de Dieu, on ne peut manquer de respect envers le roi « que par une espèce de sacrilège ». D'après sa sœur Gilberte Périer, il disait qu'« on ne pouvait assez exagérer la grandeur de cette faute, outre qu'elle est toujours accompagnée de la guerre civile, qui est le plus grand péché que l'on puisse commettre contre la charité du prochain » (Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal*, MES, I, p. 594). Aussi Pascal exige-t-il la soumission aux autorités terrestres, même injustes. Il fait remarquer, dans la 14^e lettre des *Provinciales*, que l'Église a toujours enseigné qu'il faut « obéir aux magistrats et aux supérieurs, même injustes », « parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu qui les a établis sur nous » (*14^e Provinciale*, p. 511).

lusoire des lois positives, a pour effet de préserver la communauté des guerres internes. Or, il y a deux sortes d'ignorance selon l'apologiste : l'ignorance naturelle et l'ignorance savante. En voici l'explication :

Le monde juge bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle, qui est le vrai siège de l'homme. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante, qui se connaît.²¹⁾

L'« ignorance naturelle » est l'état d'ignorance totale où se trouvent tous les hommes à leur naissance, tandis que l'« ignorance savante » est l'état de l'homme le plus sage mais qui se perçoit comme ignorant. Ces deux états « se touchent », mais l'un est aussi le « même » que l'autre, ce qui suggère que le savoir tout entier que l'homme peut atteindre est insignifiant (en comparaison avec la sagesse divine). La différence entre l'ignorant naturel et l'ignorant savant, s'il y en a une, consiste en la conscience ou non de leur propre ignorance. L'ignorant savant sait qu'il ne sait rien : c'est l'état socratique de savoir ne pas savoir. Celui-ci est bien entendu accompagné d'une sincère humilité: l'homme orgueilleux ne peut se reconnaître ignorant.

On comprend maintenant que l'ignorance naturelle est la con-

21) S117-L83.

dition du «peuple» dans le fragment que nous avons cité plus haut sur la «Gradation»²²⁾, et l'ignorance savante, celle où l'on trouve les «habiles» et les «chrétiens parfaits». La «lumière» que l'on obtient en parcourant cette «gradation» de la sagesse, c'est la conscience de son ignorance et de sa médiocrité.

À la différence de ces deux groupes d'ignorants savants, écrit Pascal, «Ceux d'entre-deux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout».²³⁾ Ces gens qui sont à mi-chemin de la sagesse sont aberrants en ce qu'ils ne savent pas que leur science est négligeable et en ce qu'ils s'enorgueillissent de ce peu de connaissances. Inutile de dire que c'est le cas des «demi-habiles» et des «dévots, qui ont plus de zèle que de science».

Pour Pascal, la politique et la religion sont des activités appartenant à différents «ordres», dont les principes et les finalités sont incommensurables : ce que prouve le fameux fragment des *Pensées* sur les «trois ordres»²⁴⁾, selon lequel les rois, les gouverneurs par excellence de la cité humaine, relèvent de l'«ordre des corps», tandis que les saints et Jésus-Christ ressortissent à l'«ordre de la charité». Si Pascal, lorsqu'il parle de politique, exalte la valeur pragmatique de l'ignorance et de la dissimulation, c'est parce qu'il considère la politique comme absolument indépendante de la religion, où importent avant tout la charité et la recherche de la vérité.

22) S124-L90.

23) S117-L83.

24) S339-L308.

Ainsi, d'après l'auteur des *Pensées*, la politique est l'art de garder le peuple ignorant de l'absence de justice inhérente aux lois qui l'oppriment, afin d'éviter qu'il se révolte contre le monarque. La sagesse est donc de tenter de conserver à tout prix l'arbitraire de l'institution actuelle, par le moyen de la « pensée de derrière », absente chez les « demi-habiles », francs et enthousiastes mais nuisibles à la police de la cité.

Mais peut-on réduire la pensée politique pascalienne à un tel machiavélisme ? Nous allons considérer par la suite l'écrit politique par excellence de Pascal, les *Discours sur la condition des Grands*.

2. La pensée politique dans les *Discours sur la condition des Grands* – la place de la charité dans la politique

1) L'éthique du prince

Dans ces *Discours* constitués de trois parties, Pascal enseigne à un « enfant de grande condition » (qu'on identifie au futur duc de Chevreuse, fils du duc de Luynes) comment se comporter avec le peuple quand il sera prince.²⁵⁾ Il commence le *I^{er} Discours* par

25) Cet écrit a été publié par Pierre Nicole dans son traité *De l'Éducation d'un Prince*, paru en 1670. Les trois « discours » sont attribués à Pascal, mais, selon la notice de Nicole, ils ont été rédigés « sept ou huit ans après » par « une personne » – identifiée à Nicole lui-même – qui les avait entendus prononcer et qui a utilisé ses souvenirs. D'après l'analyse de Jean Mesnard, la date des discours de Pascal se situerait entre l'automne 1660 et le début

une fable dramatique, que l'on peut résumer ainsi : un homme est jeté dans une île inconnue par la tempête, alors que les habitants étaient à la recherche de leur roi, qui venait de disparaître mystérieusement. Comme cet homme ressemblait beaucoup au roi par son apparence, le peuple l'a pris pour son souverain et l'a traité avec diligence. Le pseudo-roi, confus au début, s'est soumis à cette bonne fortune, tout en gardant en tête « une double pensée », qui lui permettait à la fois d'agir comme le vrai roi, et de ne pas oublier que c'était le hasard qui l'avait mené à sa situation actuelle.

Pascal tire de ce récit les trois leçons suivantes pour son élève. D'abord, c'est par hasard que celui-ci est fils d'un duc, et ce hasard est non moins grand que celui par lequel ce naufragé est devenu le roi de l'île. Ensuite, le garçon est héritier des richesses de ses ancêtres, non grâce au droit naturel, mais grâce à la volonté arbitraire du législateur. Enfin, il possède son bien non pas en raison de sa qualité ou de sa vertu qui l'en rendraient dignes, ce qui est le cas aussi pour le pseudo-roi. Voici le passage suivant :

Que s'ensuit-il de là ? Que vous devez avoir, comme cet homme dont nous avons parlé, une double pensée ; et que si vous agissez extérieurement

1661, l'époque où il a fini de rédiger la plupart des fragments des *Pensées*. J. Mesnard suppose que Nicole avait gardé des notes des discours de son ami, voire qu'il possédait un texte écrit par celui-ci. En effet, certains fragments des *Pensées* (entre autres S649-L796, S650-L797) concernent clairement les idées présentées dans les *Discours*. Ceux-ci comportent certaines idées contraires à la pensée de Nicole présentée dans son traité. Nicole se serait efforcé de restituer aussi fidèlement que possible les mots prononcés par Pascal. Voir *MES*, IV, pp. 1013-1027.

avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître, par une pensée plus cachée mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux. [...]

Le peuple, qui vous admire, ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle et il considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez ; mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence ; et surtout ne vous méconnaissez pas vous-même en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres.²⁶⁾

Ce *Discours* présente quelques idées communes avec la théorie politique pascalienne que nous venons de voir dans les *Pensées*.

Premièrement, Pascal exalte la duplicité de l'acte et de la pensée. Dans le *Discours*, il conseille au prince de garder la « double pensée », pour lui permettre de se dévouer à sa fonction de gouverneur tout en reconnaissant qu'il en est chargé fortuitement. Tandis que dans les *Pensées*, l'auteur valorise « la pensée de derrière », qui exige du sujet qu'il accepte la législation présente, dont il décèle pourtant l'iniquité.

Deuxièmement, l'orateur insiste sur l'importance de se connaître soi-même. En effet, avoir « une pensée [...] plus véritable » pour le futur duc, c'est reconnaître qu'il est un homme comme les autres. Au contraire, il « se méconnaît » s'il croit que « [son] être a quelque chose de plus élevé que celui des autres ». Ainsi, reconnaître son véritable être, c'est s'humilier. Pascal prêche à son jeune interlocuteur la vertu de la modestie, tout comme dans les *Pensées*, où prône l'« ignorance savante », l'état du sage qui se

26) *I^{er} Discours sur la condition des Grands*, MES, IV, p. 1031.

reconnaît ignorant par humilité.

Troisièmement, dans le *Discours*, comme dans les *Pensées*, notre auteur recommande de garder le peuple dans son état d'ignorance ou de « folie ». Le peuple honore la noblesse et s'y soumet, en croyant qu'elle est « d'une autre nature ». Pascal politologue n'hésite pas à profiter de cette illusion populaire pour maintenir la police de la cité.

Ainsi, le *I^{er} Discours de la condition des Grands* se montre cohérent avec les idées politiques des *Pensées*. Mais on peut y reconnaître un argument important qui n'était pas manifeste dans les fragments de *l'Apologie de la foi chrétienne*: il s'agit de l'argument qui suggère l'intérêt de la charité du prince envers le peuple. La « double pensée » du prince, nous l'avons vu, s'impose pour atteindre la reconnaissance de son véritable être, voire son humiliation. Pourquoi l'orateur exige-t-il cette vertu chez le souverain de la cité terrestre ? C'est que d'après lui, elle permet au prince d'éprouver de l'amour envers le peuple et de se retenir d'abuser de son pouvoir pour son profit personnel. Pascal valorise cet amour d'autrui, c'est-à-dire la charité, afin d'établir le gouvernement optimal de la communauté. La leçon de la « double pensée » a une valeur pratique et politique, comme on peut le voir dans le passage final du *I^{er} Discours* :

Que cet avis est important ! Car tous les emportements, toute la violence et toute la vanité des grands vient de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont : étant difficile que ceux qui se regarderaient intérieurement comme égaux à tous les hommes, et qui seraient bien persuadés qu'ils n'ont rien en eux qui mérite ces petits avantages que Dieu leur a donnés

au-dessus des autres, les traitassent avec insolence.²⁷⁾

Pascal fait remarquer ici que le respect des sujets envers le monarque ne relève pas tant de l'autorité assurée par sa souveraineté, que de sa personnalité, de sa vertu intérieure. Le peuple a du mal à obéir au tyran et en vient parfois à lui résister au détriment de la paix du pays. Celle-ci ne s'établit que sur le fondement de l'amour réciproque entre le souverain et ses sujets. La présomption et l'insolence du premier ne manquent pas de causer le désordre. Pascal écrit dans les *Pensées* : « 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 ».²⁸⁾

Notre auteur, dans le *II^e Discours de la condition des Grands*, distingue deux sortes de respect du sujet envers le prince : « les respects d'établissement », qui sont purement formels par soin de ne pas perturber l'ordre social, et « les respects naturels », qui se produisent chez le sujet lorsqu'il voit des vertus naturelles chez le souverain. Le peuple n'accorde un respect naturel qu'au prince pourvu de « qualités réelles et effectives de l'âme ou du corps ».²⁹⁾ Il faut certes exprimer au moins un respect d'établissement devant le supérieur qui manque de ces grandeurs intérieures. Mais le peuple s'assujettit de façon plus spontanée au prince qui suscite chez lui un respect naturel. L'orateur conseille ainsi à son élève de s'appliquer à se connaître soi-même pour s'humilier,

27) *I^{er} Discours sur la condition des Grands*, MES, IV, p. 1031.

28) S680-L421 p. 1216.

29) *II^e Discours sur la condition des Grands*, MES, IV, p. 1032.

ce qui le rendra généreux envers ses futurs sujets. Il va de soi que l'humilité est associée à la charité, l'amour d'autrui.

S'il en est ainsi, il nous faudrait réinterpréter les notions d'« ignorance » ou de « folie » dans la pensée politique de Pascal. L'apologiste qualifie le peuple de fou et d'ignorant en le voyant obéir aux lois qui ne sont que d'arbitraires inventions humaines. Or cette folie joue un rôle primordial pour l'ordre de la cité. Par ailleurs, c'est surtout le peuple lui-même qui jouit du bien dans cet état paisible et sans conflits. Une fois qu'il échappe à la pure ignorance et acquiert une certaine sagesse — qui reste la sagesse des « demi-habiles » —, il va contester la classe dominante et se rebeller contre elle, ce qui amènera une guerre civile et ruinera finalement l'État ainsi que tous ses membres. Ainsi, si le prince doit se défendre d'éclairer le peuple, c'est pour assurer le bien et la sécurité de celui-ci. En politique, la dissimulation de la vérité peut être un acte de charité. L'apologiste avance dans un fragment des *Pensées* : « C'est aussi un faux zèle de conserver la vérité en blessant la charité ».³⁰⁾

Ce n'est pas l'ignorance mais la science médiocre — celle qui n'atteint pas la reconnaissance de son ignorance — qui contrarie la police de la cité. Or, la paix reste précaire si elle ne se fonde que sur la naïveté du peuple. Pour que la cité persiste durablement, le souverain doit s'humilier par une « double pensée » et traiter ses sujets avec charité. C'est ainsi que ceux-ci porteront au prince en retour un « respect naturel ».

Pour Pascal dans les *Pensées*, la cité terrestre est le lieu de la con-

30) S787-L950, p. 1338.

cupiscence, tandis que la cité de Dieu est le royaume de la charité. Il tolère ainsi dans la première l'appropriation et la dissimulation pour le bien des dominateurs. Mais, dans les *Discours de la condition des Grands*, il insiste sur l'importance des vertus chrétiennes par excellence – humilité³¹⁾ et charité – comme qualités du souverain. Quelle est la relation entre les vertus politiques et les vertus religieuses ? Quelle est la place de la charité dans la politique ? Pour finir cette intervention, nous réfléchissons à cette question par la lecture du *III^e Discours de la condition des Grands*, un texte problématique et quelque peu mystérieux.

2) La concupiscence et la charité dans la politique

Dans ce texte, Pascal appelle Dieu « le roi de la charité », et son interlocuteur « le roi de concupiscence », afin surtout d'apprendre à ce dernier son devoir et les bornes de sa puissance : d'après lui, son disciple, en tant que « roi de concupiscence », doit se contenter de ne dispenser à ses sujets que des biens temporels – des richesses ou des fonctions élevées – puisque ceux-ci seuls sont à sa disposition.

31) Cf. « [...] le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation [...] ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'*humilité*, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même » (S690-L449, pp. 1235-1236 ; nous soulignons). La notion d'« humilité » chez Pascal est un sujet intéressant à étudier. Le terme apparaît assez souvent dans les *Pensées*. Voir notamment S67-L33, S182-L149, S249-L216, S539-L655, S751-L936, L756-L928.

[...] en connaissant votre condition naturelle, usez des moyens qu'elle vous donne, et ne prétendez pas régner par une autre voie que par celle qui vous fait roi. [...] Contentez leurs justes désirs [*des gens sur qui vous réglez*] ; soulagez leurs nécessités ; mettez votre plaisir à être bienfaisant ; avancez-les autant que vous le pourrez ; et vous agirez en vrai roi de concupiscence.³²⁾

Le prince, en tant que gouverneur de la cité terrestre relevant de l'« ordre des corps », n'a aucun rapport avec l'« ordre de la charité », et ne dispose évidemment pas de biens spirituels. S'il tente de se conduire comme s'il était roi de la charité, ce sera une transgression importante que Pascal qualifie de « tyrannie ». En effet pour lui, « La tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre ». ³³⁾ Le *désir* ou l'*intention* d'envahir le domaine d'autrui, même avant de tenter de le faire, est donc déjà condamnable. La morale du prince consiste à reconnaître les bornes de son ordre et à ne jamais entreprendre de les surpasser. Et pourtant, Pascal poursuit :

Ce que je vous dis ne va pas bien loin ; et, si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre ; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme. Il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par les débauches, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes ! Le moyen que je vous ouvre est

32) III^e *Discours de la condition des Grands*, MES, IV, p. 1034.

33) S92-L58. G. Ferreyrolles note : « La politique pascalienne rejette les deux erreurs symétriques de l'étatisme, qui entend asservir l'Église à l'État, et de l'augustinisme, qui souhaite asservir l'État à l'Église » (*Pascal et la raison du politique*, op. cit., p. 228) — erreurs puisqu'ils sont des tentatives « tyranniques ».

sans doute plus honnête ; mais en vérité c'est toujours une grande folie que de se damner. Et c'est pourquoi il n'en faut pas demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité.³⁴⁾

Pascal présente trois types de prince. Premièrement, le prince qui exploite son peuple pour satisfaire ses propres passions terrestres en s'autorisant à faire recours à la violence. Deuxièmement, le vrai « roi de concupiscence », qui essaie de fournir autant de bienfaits que possible à ses sujets, même aux dépens de ses propres biens. Et troisièmement, le souverain qui « méprise la concupiscence et son royaume » et aspire à accomplir le « royaume de charité ». L'orateur avertit son élève que le deuxième prince est plus « honnête » que le premier, mais qu'il est tout de même destiné à la damnation, c'est-à-dire aux peines de l'enfer. Il exhorte ainsi le futur duc à tendre à tout prix de devenir le troisième type de gouverneur : le « roi de la charité ».

Ce texte nous déconcerte. Il comporte deux assertions qui semblent contradictoires : celle selon laquelle il faut se contenter d'être roi de concupiscence, et celle selon laquelle il faut aspirer à la réalisation du royaume de charité. Comment pourrait-on à la fois demeurer roi de la concupiscence tout en méprisant celle-ci, et chercher à être roi de la charité ? L'orateur s'abstient de toute explication, en disant : « D'autres que moi vous en diront le chemin ». ³⁵⁾ Se moque-t-il du jeune garçon ?

34) *III^e Discours de la condition des Grands, MES, IV, p. 1034.*

35) *III^e Discours de la condition des Grands, MES, IV, p. 1034.*

Pas du tout. Les deux conseils peuvent s'associer de manière cohérente. Il peut même être légitime de comprendre que l'on ne puisse être fidèle au premier enseignement qu'en suivant le deuxième. En effet, « aspirer à ce royaume de charité » signifierait s'efforcer de réaliser une communauté semblable au royaume de Dieu tout en étant conscient de l'éloignement désespérant entre la cité humaine et la cité divine. L'aspiration est d'autant plus vive que son objet est difficile à atteindre. Tandis que « agir en vrai roi de concupiscence », c'est reconnaître son devoir de gouverneur de la cité temporelle et s'appliquer à s'en acquitter ; autrement dit, se convaincre toujours que sa condition élevée n'est pas la conséquence de sa propre « grandeur naturelle » et s'efforcer de distribuer ses biens à son peuple afin de le soulager de sa misère. Or, comme nous l'avons vu, la vertu qui importe le plus à ce « roi de concupiscence » est l'humilité, qui ne se produit que lors de la reconnaissance de sa propre indignité, à savoir le « mépris » de soi-même. L'aspiration à la charité n'est que l'autre face de ce « mépris » de soi.

Ainsi la concupiscence et la charité, la politique et la religion, restent-elles incommensurables dans les *Discours de la condition des Grands* comme dans les *Pensées*. Mais les *Discours* exhortent le futur prince à suivre l'exemple du roi de la charité, c'est-à-dire de Dieu lui-même. La charité est pour ainsi dire une vertu *en puissance* du souverain terrestre. La théorie politique de Pascal, purement pragmatiste en apparence, est imprégnée toutefois de sa conviction religieuse : la charité, le principe du royaume divin, se révèle indispensable pour le gouvernement harmonieux de la cité

terrestre.³⁶⁾

Dans la communauté temporelle, « les chrétiens parfaits » acceptent la domination de supérieurs injustes à l'aide de la « pensée de derrière », tandis que le souverain exemplaire tente de remplir ses devoirs en tant que « roi de concupiscence » mais veut régner par la charité dans sa « pensée plus cachée ». S'il en est ainsi, la police de la cité humaine s'établit par la mutuelle dissimulation du dominateur et de ses sujets, qui tous deux vénèrent la charité. Chez Pascal, la charité s'exerce dans la politique, mais de manière virtuelle.

36) Cho Myung-Ai indique que saint Augustin nie la rupture totale entre la cité terrestre et la cité céleste. En effet pour l'évêque africain, tant que Dieu est le fondement essentiel de la légitimité du pouvoir politique, « Quant à ceux qui, doués d'une vraie piété, vivent bien, s'ils connaissent l'art de gouverner les peuples, rien n'est plus heureux pour les choses humaines que si par la miséricorde divine le pouvoir leur échoit » (*Cité de Dieu*, V, 19). Ceci signifie qu'il est possible, même dans le monde d'ici-bas, que les chefs et les sujets se rendent mutuellement service par charité, les uns en dirigeant et les autres en obéissant (*Cité de Dieu*, XIV, 28). Le commentateur résume ainsi l'idée d'Augustin : « bien qu'il soit impossible d'établir sur la terre la Cité de Dieu, où la domination et la soumission s'anéantissent, il ne faut tout de même pas renoncer aux efforts pour établir une communauté semblable à celle de la cité céleste, par le changement qualitatif du lien de domination et de soumission » (Voir Myung-Ai Cho, « La théorie des deux cités et le pouvoir politique selon saint Augustin », dans *Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 11-16). À en croire l'interprétation de Cho Myung-Ai, la convergence est nette entre la pensée d'Augustin et la pensée de Pascal dans les *Discours*.

□ Références

FS : Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Librairie Générale Française, « La Pochothèque », 2004.

MES : Pascal, *Œuvres complètes*, tomes I-IV, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.

Pour les références des *Pensées*, nous signalons le numéro de fragment de *FS* à l'aide du sigle S (Sellier), et celui de l'édition Lafuma (Paris, éd. du Luxembourg, 1951) avec le sigle L. S'il s'agit d'un long fragment, nous ajoutons le numéro de page du passage cité selon *FS*.

Pour les références des *Provinciales*, nous mentionnons la lettre dont il s'agit, suivie directement du numéro de page du passage cité selon *FS*.

Pour les références des *Discours sur la condition des Grands*, nous précisons le discours dont il s'agit, avec le numéro de page du passage cité selon *MES*, tome IV.

□ Bibliographie

- Myung-Ai CHO, « La théorie des deux cités et le pouvoir politique selon saint Augustin », in *Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 11-16.
- Gérard FERREYROLLES, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1984.
- _____, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », Paris, 1995.
- Justice et Force. Politique au temps de Pascal*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand 20-23 septembre 1990, recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, « Port-Royal », 1996.
- Christian LAZZERI, *Force et Justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1993.
- Martine PÉCHARMAN, « Pascal et le politique », in *L'État classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, « Histoire des idées et des doctrines », 1996, pp. 113-132.
- Roger TEXIER, « La nature du pouvoir politique dans les trois Discours de Pascal sur la condition des Grands », in *Religion*

et Politique. Les avatars de l'augustinisme, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 317-331.

Hirotsugu YAMAJO, *Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique*, *Memoirs of the Graduate School of Letters*, Osaka University, vol. LII-II, mars 2012, Première Partie, Ch. 1 : « L'amour selon Pascal : charité, concupiscence et amour-propre », pp. 39-60 ; Deuxième Partie, Ch. 1 : « La coutume dans la vie profane », pp. 109-143.

« 국문요약 »

파스칼의 정치적 사유에서의 선과 악

히로츠구 아마조
(오사카 대학교)

파스칼은 그의 저작 『팡세 *Pensées*』에서 “가장 최고의 선”은 “평화”라고 하는 반면, “가장 최고의 악은 내전”이라고 주장한다. 따라서 그는 백성들이 전제군주에 대해 봉기하는 것을 막기 위해서, 국가의 근원이 되는 왕위 찬탈 의도를 숨겨야 한다고 주장한다. 그러므로 지혜라는 것은 입법자인 군주의 독단으로써 구축한 현 체제를 유지하는 데에 있는데, 이는 “*pensée de derrière*”라 불리는 한발 물러선 생각을 통해 가능하다. 파스칼에 따르면, 이런 능력은 이성적이나 완전한 성찰에는 이르지 못한 사람들, 즉 “*demi-habiles*”에게 결핍되어 있는데, 이들은 솔직하고 열정적이나 국가의 질서체계에 해를 입힐 수 있는 자들이다.

그러나 파스칼의 또 다른 저서, 『위대한 사람들의 조건에 대한 담론 *Discours de la condition des Grands*』에서는, 『팡세 *Pensées*』에서 나타나지 않았던 논지가 발견된다. 즉, 백성에 대해 군주가 가져야 하는 자선 *charité*의 이점을 제시하는 부분이다. 군주에게는 “이중적 사고”가 필요한데, 이를 통해 그의 진정한 존재를 확인할 수 있고, 나아가 창피함을 알 수 있게 된다. 실제로, 군주는 창피함을 아는 것을 통해 백성들에게 사랑을 느낄 수 있게 되며, 자신의 사욕을 위해 권력을 남용하는 것을 자제하게 된다. 파스칼은 이와 같은 타자에

대한 사랑, 즉 자선을 강조하는데, 이는 공동체에게 가장 이상적인 정부를 구성하기 위함이다. 게다가 이 책은 미래의 군주에게 “욕망의 왕 *roi de la concupiscence*”이자 동시에 “자선의 왕 *roi de la charité*”이 되어, 하나님의 모범을 따를 것을 요구한다. 이처럼 파스칼의 정치적 이론은 겉으로 매우 실용주의적으로 보이지만 종교적인 신념을 바탕으로 한다. 즉 신의 왕국의 원칙이 되는 자선이라는 덕목이, 지상의 국가에서 조화로운 정부를 만들기 위해 필수적인 요소로서 나타나는 것이다.

인간 공동체에서, “완벽한 기독교인들”은 한발 물러선 성찰, 즉 “*pensée de derriere*”를 통해, 부당한 기득권들의 지배를 받아들인다. 반면 모범적인 군주는 “욕망의 왕”으로서 그의 의무를 다하기 위해 노력하면서도 “더 숨겨진 생각”에서는 자선을 통해 군림하고자 한다. 따라서 사회의 통치는 자선의 가치를 존중하는 지배자와 피지배자들의 상호적 은폐에 의해 구축된다. 이렇듯 파스칼에게 자선은 가상적인 방식으로 정치에서 작용된다고 볼 수 있다.

주제어 : 파스칼, 정치적 사유, 선과 악, 자선, 팽세, 위대한 사람들의 조건에 대한 담론

Mots-clés : Pascal, pensée politique, le bien et le mal, charité, *Pensées, Discours de la condition des Grands*

논문 투고일 : 2014년 10월 30일

심사 완료일 : 2014년 11월 29일

게재 확정일 : 2014년 11월 30일