

Petite revue de philosophie

La théorie du pouvoir politique chez Pascal

Louis-Charles Denault

Volume 3, Number 2, Spring 1982

COLLOQUE : comment être révolutionnaire, aujourd'hui ? Sélections de communications

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1105606ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1105606ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Denault, L.-C. (1982). La théorie du pouvoir politique chez Pascal. *Petite revue de philosophie*, 3(2), 75–88. <https://doi.org/10.7202/1105606ar>

**La théorie du pouvoir politique
chez Pascal**

Louis-Charles Denault

*Étudiant au doctorat en philosophie
à l'Université de Montréal*

Sans doute le choix de Pascal est-il pour le moins étonnant dans le cadre de ce colloque et appelle-t-il, de ce fait, quelques remarques préliminaires.

En premier lieu, notons qu'en matière de critique politique Pascal est, au XVII^e siècle, l'auteur à la fois le plus corrosif et le plus conservateur. Il y a là un paradoxe, mais qui n'est pas unique dans l'histoire. À titre d'exemple nous verrons, un siècle et demi plus tard, l'empereur Napoléon accomplir la Révolution française en prolongeant, dans ce qui allait devenir l'État moderne, les institutions de l'Ancien Régime. De même, la Révolution russe de 1917, loin de dissoudre l'autoritarisme tsariste, n'a-t-elle fait que le consolider sous d'autres formes. À ce propos, il est opportun de noter que les critiques récentes de certains «nouveaux philosophes» concernant le rapport de nécessité entre

marxisme et goulags peut être étendu à la phase pré-révolutionnaire de manière à englober non seulement le tsarisme, mais encore toute l'histoire humaine. Dans cette perspective, Rousseau pouvait écrire: «L'homme est né libre et partout il est dans les fers».¹

Contrairement à Rousseau, Pascal établit que l'homme naît corrompu et que l'histoire humaine tout entière n'est, en fait, que le récit de cette corruption. Cependant, si dès l'origine l'homme est corrompu, sa raison l'est également. Contre Descartes et saint Thomas d'Aquin, Pascal affirme l'impossibilité pour la raison humaine de se représenter par idée claire et distincte, par évidence ou par analogie entre universaux, ce que sont la vérité et la justice.

«La justice et la vérité, écrit-il, sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe et appuient tout autour plus sur le faux que sur le vrai.»²

Dans un autre exemple, emprunté à l'art de la peinture, il souligne que, s'il est impossible de bien voir un tableau lorsque l'on est trop loin ou trop près, il existe cependant un point à partir duquel ce tableau prend forme. Si toutefois, en peinture, c'est la perspective qui assigne ce point, «dans la vérité et la morale qui l'assignera?»³

Pascal ne nie pas qu'il puisse y avoir une essence de la justice. Cependant, de par la corruption qui affecte

1. Rousseau, J.J., *Du contrat social*.

2. Pascal, *Pensées*, éd. M. Le Guern, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1977, fragment 41.

3. *Ibid.*, fr. 19.

tout le donné humain, il n'est plus guère possible de se représenter cette essence, de la concevoir de manière claire et distincte. Ce ne sont donc ni l'autorité du législateur ni la commodité du souverain ni la coutume présente ni même la loi naturelle qui pourront rendre justice des lois. Celles-ci reposent, en leur commencement, sur une usurpation dont le pouvoir s'appuie sur la force.

«Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, écrit Pascal, on a fait que ce qui est fort fût juste».⁴

Ce que les hommes appellent justice n'est donc, au mieux, qu'une coutume établie et qui «fait toute l'équité, pour cette seule raison qu'elle est reçue».⁵ C'est là seulement ce qui fonde son autorité et qui la sonde pour en trouver les premiers principes ne peut que l'anéantir, puisqu'alors il découvre la manifestation première de l'usurpation.

«Mien, tien, dit Pascal.

«Ce chien est à moi», disaient ces pauvres enfants.

«C'est là ma place au soleil». Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.»⁶

L'histoire humaine apparaît, dès lors, comme la manifestation du règne des plus forts qui, ne pouvant légitimer leur usurpation, tentent d'en cacher le commencement et de la produire aux yeux de tous comme authentique et éternelle, sous peine de la voir bientôt s'achever.⁷ Tout leur art consiste à tisser des «cordes

4. *Ibid.*, fr. 94.

5. *Ibid.*, fr. 56.

6. *Ibid.*, fr. 60.

7. *Ibid.*, fr. 56.

d'imagination»⁸ par lesquelles ils s'attachent l'obéissance du peuple et la lui rendent raisonnable. Ainsi, rappelle Pascal,

«je croyais que notre justice était essentiellement juste, et que j'avais de quoi la connaître et en juger, mais je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi, et puis des autres. J'ai vu tous les pays et hommes changeants; et ainsi après bien des changements de jugement touchant la véritable justice, j'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement, et je n'ai plus changé depuis.»⁹

Pour Pascal, il ne peut et ne saurait y avoir, comme chez Kant, une maxime universelle qui fonde l'obligation morale ou la justice. La maxime la plus générale qu'il y ait ne peut qu'inviter à suivre les mœurs de son pays.¹⁰ S'il en était autrement, «l'éclat de la véritable équité aurait assujéti tous les peuples».¹¹ Or, il suffit d'un changement de méridien, de planète ou de rivière pour que le droit change. «Vérité au-deça des Pyrénées, erreur au-delà».¹²

Au sujet des lois naturelles, il ne s'en rencontre pas une qui soit universelle. Ces lois, semées par le hasard, varient également selon les pays et les climats.

«Le larcin, écrit Pascal, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune contre lui?»¹³

8. *Ibid.*, fr. 677

9. *Ibid.*, fr. 468.

10. Cf. *Ibid.*, fr. 56.

11. *Ibid.*, fr. 56.

12. *Ibid.*, fr. 56.

13. *Ibid.*, fr. 56.

Si effectivement il y a des lois naturelles, poursuit Pascal, «cette belle raison corrompue a tout corrompu».14 C'est dire que le problème de la justice ne peut être solutionné, en aucune manière, par la métaphysique. Impuissante, la raison humaine ne peut que décrire la grandiose caricature qui porte le nom de justice et s'entoure, pour s'exercer, des plus beaux habits et des plus fortes troupes. La justice, en conséquence, ne peut qu'être assimilée au règne de la force. «Rien suivant la seule raison n'est juste de soi»,15 écrit-il. Et «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».16

Impressionné et bouleversé par le spectacle de la Fronde, Pascal dira des guerres civiles qu'elles sont «le plus grand des maux».17 Malgré son empirisme critique et son scepticisme à l'endroit des effets d'imagination dont use le pouvoir, il n'accédera pas lui-même à la conscience révolutionnaire qui caractérisera la seconde moitié du XVIIIe siècle. Rappelons, à ce propos, que le pouvoir royal sort renforcé de la crise provoquée par la Fronde, tant sur le plan politique que populaire.

Nous avons mentionné précédemment que, pour Pascal, l'histoire des sociétés humaines ne représente que le spectacle de la force qui, en tout pays, se déploie indifféremment. Se révolter contre le pouvoir établi n'est donc, dans cette perspective, qu'oeuvre de

14. *Ibid.*, fr. 56.

15. *Ibid.*, fr. 56.

16. *Ibid.*, fr. 76.

17. *Ibid.*, fr. 87.

demi-habile. Pascal appelle, en effet, demi-habiles ceux qui ont sondé les lois dans leurs principes et, ce faisant, les ont anéanties, puisqu'ils ont mis à jour l'usurpation qui fonde ces lois. Sachant donc ce que le pouvoir établi cherche à cacher au peuple, qui obéit aveuglément, prisonnier qu'il est des «cordes d'imagination», les demi-habiles vont tenter de renverser l'ordre établi pour instituer leur propre usurpation. En voulant par la suite rendre celle-ci authentique et éternelle, ils seront la source d'un autre code de lois, pas moins injuste que le précédent et qui suscitera tout autant la révolte d'autres demi-habiles. «De là vient le droit de l'épée, écrit Pascal, car l'épée donne un véritable droit. De là vient l'injustice de la Fronde, qui élève sa prétendue justice contre la force».¹⁸

Il semble que Pascal n'approuve ni le peuple d'obéir aveuglément ni les demi-habiles de vouloir renverser l'ordre établi pour lui en substituer un autre de même nature. «Il faut avoir une pensée de derrière, dit-il, et juger de tout par là en parlant cependant comme le peuple».¹⁹ Pascal juge «habile» celui qui a une telle «pensée de derrière». Mais en quoi donc consiste cette «habileté» qui consiste à respecter l'ordre établi tout en voyant ses limites et en désapprouvant ses moyens?

D'une part, si je rencontre un duc vêtu de brocattelle et que je ne le salue point, puisque sur le seul plan humain je m'estime, sinon supérieur à lui, du moins son égal, ses huit laquais me donneront les

18. *Ibid.*, fr. 78.

19. *Ibid.*, fr. 84.

étrivières. Et moi qui ne suis point duc et qui n'ai point de laquais, je devrai me soumettre et le saluer. Ce qui prouve que son habit seul est une force.²⁰ De même pour le chancelier «grave et revêtu d'ornements»;²¹ de même également pour les médecins et les juges dont l'habit seul suffit et qui n'ont point besoin de laquais pour faire imaginer au peuple qu'ils disposent de la force. L'habileté, en ce cas, serait donc d'obéir comme le peuple, mais à cette différence près que le peuple ignore ce pourquoi il obéit. En effet,

«il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il lui faut dire en même temps qu'il faut obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là voilà toute sédition prévenue, si on peut faire entendre cela et que proprement c'est la définition de la justice».²²

Le peuple obéira donc aux lois parce qu'elles sont lois et l'habile obéira parce que «la justice est ce qui est établi: et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies».²³ L'ordre établi sera donc considéré par l'habile comme respectable puisque, nous l'avons vu, la paix est le souverain bien et que la guerre civile est le pire des maux.

D'autre part, l'habileté repose sur une «lumière» qui est celle du «coeur» et non de la raison. Pascal écrit en effet:

20. *Ibid.*, fr. 82.

21. *Ibid.*, fr. 80.

22. *Ibid.*, fr. 62.

23. *Ibid.*, fr. 545.

«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 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 succédantes du pour au contre selon qu'on a de lumière.»²⁴

Le «coeur», en effet, «a ses raisons que la raison ne connaît point».²⁵ Il a son ordre, qui tient du sentiment et non des principes et démonstrations. L'ordre du «coeur» est appelé par Pascal «ordre de la charité»: c'est l'ordre des habiles. Par lui, l'homme accède à l'Église, seul lieu où règne la véritable justice et nulle violence.²⁶ Nous avons ici le thème des deux cités enchevêtrées, qui se trouve chez saint Augustin. L'Église, de ce point de vue, désigne moins un lieu précis de ce monde qu'une réalité eschatologique, c'est-à-dire un idéal en voie de réalisation et qui ne s'accomplira qu'à la fin des temps.

La critique extrêmement vigoureuse que fait Pascal du pouvoir politique ne débouche donc pas, nous le voyons, sur une «praxis» révolutionnaire où il appartient à la collectivité de renverser l'ordre établi pour lui substituer un gouvernement conforme à ses vœux.

24. *Ibid.*, fr. 83

25. *Id.*, *Les Pensées*. éd. L. Lafuma, coll. Points, Paris, Seuil, 1962, fr. 423. Nous citons d'après Lafuma, puisque l'édition Le Guern ne compte pas ce fragment.

26. *Ibid.*, éd. Le Guern, fr. 78.

L'entreprise de Pascal, il faut le préciser, s'insère dans une anthropologie qui vise à décentrer le cartésianisme, à déraciner le cogito et les certitudes qui s'y rattachent. Pascal entend montrer que la raison humaine est impuissante à «composer la machine»,²⁷ c'est-à-dire à fournir un système achevé de l'énigme humaine. «Cela, écrit-il, est ridicule, incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine».²⁸

Exiger ainsi de la raison l'aveu de son impuissance, c'est affirmer qu'aucune explication rationnelle ou raisonnable ne peut satisfaire entièrement l'homme. D'où la nécessité de parier sur le sens de sa vie; pari qui porte sur l'exigence et l'existence d'une totalité extérieure à l'homme en laquelle il peut trouver un espoir de vérité et de justice et, hors de laquelle, en vertu de cette prémisse que tout le donné humain est livré à la corruption, il ne peut régner que le pessimisme le plus grand au sujet de la condition humaine.

«La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse. Et ce fondement-là est admirablement sûr car il n'y a rien de plus que cela que le peuple sera faible.»²⁸

En sorte que, s'il est «habile» de ne point se révolter, il faudra vivre dans le monde «selon Dieu, et sans y prendre de part et de goût».²⁹ C'est ainsi, nous le voyons, au modèle janséniste que réfère Pascal au niveau socio-politique. Le retrait du monde, la pratique

27. *Ibid.*, fr. 77.

28. *Ibid.*, fr. 24.

29. *Ibid.*, fr. 587.

individuelle de la charité, ainsi que la prière dans le détachement et la solitude seront donc, pour le seul chrétien, les moyens d'échapper un tant soit peu à la vanité et la misère intramondaines.

En conclusion, nous pouvons voir que l'analyse lucide et implacable que mène Pascal sur le politique donne lieu à une réponse «tragique»,³⁰ qui n'a pas été sans inspirer d'autres philosophes, tels que Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Camus et, plus près de nous, les recherches de Manuel de Dieguez, Clément Rosset et Lucien Goldmann, pour ne citer que ceux-là.

Toute analyse socio-politique vise à démonter les rouages du pouvoir. Mais, pour reprendre Kant, que dois-je faire et que m'est-il permis d'espérer une fois établies les limites de la raison? Ou bien, semble-t-il, ce questionnement suscite une «praxis» qui vise à transformer en tout ou en partie des structures considérées inadéquates ou injustes, ou bien il mène à la constatation de la corruption totale et de l'absurdité de la situation faite à l'homme, constatation suivie d'un engagement pour l'homme (Camus), pour le surhomme (Nietzsche), pour l'individu (Kierkegaard), malgré la conscience tragique qui accompagne ce choix.

À l'égard du monde, Pascal manifeste une double attitude. D'abord un attachement, qui est celui de l'honnête homme du XVIIe siècle et qui est fait de curiosité scientifique et culturelle; ensuite, un oubli, une renonciation qui sont conséquence de l'impuissance humaine à connaître les premiers principes. La conscience de cette misère et de la futilité de tout savoir constitué

30. Cf. L., Goldmann *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.

amène Pascal à vouloir se réfugier dans un ordre extérieur à ce monde, ordre indéfinissable par raison, puisque caché. Vouloir croire en l'existence de cette métaphore du monde qui ne paraît que de manière figurée, c'est aussi admettre combien ce monde est vide et combien il est vain de s'engager à le transformer. Toute tentative en ce sens ne peut qu'aboutir, écrit Pascal, à «faire l'essai, mais non l'emploi de notre force». ³¹

L'esprit de finesse qui est le propre de l'habile permet de comprendre que «tout le monde est dans l'illusion». ³² Mieux vaut cependant respecter l'ordre établi qui, malgré les sottises et les injustices des gouvernants, n'en est pas moins le rempart de la collectivité contre les caprices des particuliers. Il faudra donc ne pas s'attaquer à cette force fragile qui assure la stabilité de l'État et garantit la paix, ce «souverain bien» que Pascal dit préférer au pire de tous les maux: la guerre civile.

Le véritable révolutionnaire sera donc, aux yeux de Pascal, l'habile qui rentre en lui-même et travaille à se transformer avec l'aide de Dieu.

«Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, écrit Pascal, et les périls et les peines où ils s'exposent dans la cour, dans la guerre..., j'ai souvent dit que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place, ou n'achèterait une charge à l'armée si cher que parce qu'on trouverait

31. Pascal, Lettre à Fermat, 10 août 1660, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1974, p. 522.

32. *Id.*, *Pensées*, fr. 126.

insupportable de ne bouger de la ville, et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir.»³³

C'est donc dire que le service de l'État, tout autant que la révolution, se réduisent à des divertissements qui ne font que mieux prouver combien l'homme est né misérable et combien il le demeure en croyant en changer.

33. *Ibid.*

Références bibliographiques

E. Auerbach, «On the Political Theory of Pascal», dans *Scenes from the Drama of European Literature*, New-York, Meridian Books, 1959, p. 101-129.

P. Benichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

J. Conihl, «L'homme, animal politique?», *Esprit*, 25 (juillet 1957), p. 1-18.

L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.

R. Guardini, *Pascal*, Paris, Seuil, 1951, p. 107-117.

J. Maritain, «La politique de Pascal», *La Revue universelle*, 14 (1er août 1923), p. 257-268.

L. Marin, *La critique du discours*, Paris, Ed. de Minuit, 1975.

R. Mortier, «Les idées politiques de Pascal», *Revue d'histoire de la France*, 58 (juil.-sept. 1958), p. 289-296.

Pascal, *Pensées*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1962.

Pascal, *Pensées*, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1977.

J. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 22-29; 60-69.

J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris, P.U.F., 1971, p. 354-356.

