

PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI

Collection dirigée

par

Paul-Laurent Assoun

PIERRE GUENANCIA

Descartes
et l'ordre politique

CRITIQUE CARTÉSIENNE
DES FONDEMENTS
DE LA POLITIQUE

Philosophie d'aujourd'hui

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DU MÊME AUTEUR

Du vide à Dieu. Essai sur la physique de Pascal,
F. Maspero, 1976.

Contribution à l'ouvrage *Méthodes chez Pascal*,
PUF, 1979.

JC
155
D42
G84
1983



190657

AVANT-PROPOS

A ANDRÉ LÉCRIVAIN

En commençant ce travail sur la constitution des théories politiques à l'époque classique, j'étais loin de me douter qu'il me conduirait à remettre profondément en question quelques convictions que je croyais alors inséparablement philosophiques et politiques. Parti à la recherche d'une sorte de logique de la déduction philosophique de la politique au XVII^e siècle, je rencontrais le cartésianisme comme une singularité qu'il me fallait d'abord comprendre pour poursuivre ce projet. Je m'y arrêtais ; je ne devais plus en sortir.

ISBN 2 13 037930 9

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1983, août

© Presses Universitaires de France, 1983
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Au lieu de considérer le cartésianisme comme une philosophie à laquelle manquait un achèvement politique, je soumis à un examen critique l'idée même d'un rapport essentiel de la philosophie à la politique et par conséquent ce primat qu'inconsciemment j'accordais à la politique. Je trouvais chez Descartes la réfutation anticipée des théories politiques qui allaient multiplier et rendre naturelle l'idée d'une appartenance communautaire de l'individu et faire de l'engagement dans des totalités soi-disant objectives un dogme inébranlable. J'entrevois alors les implications d'une conception de l'individualité et de la liberté que les philosophies modernes et contemporaines, à de rares exceptions près, rejetaient au nom d'un objectivisme dont les fondements me semblaient plus métaphoriques que théoriques. Les images du « corps social » ou du « corps mystique » que le dualisme cartésien ne peut évidemment pas favoriser circulent en revanche librement dans certaines représentations politiques et religieuses pour symboliser une liaison organique qu'on se dispense ainsi de devoir justifier rationnellement. Le peut-on seulement ?

Sûrement pas si l'on accorde que la découverte essentielle du cartésianisme est celle du pouvoir constituant et fondateur de la subjectivité connaissante. L'individu, instituteur du vrai qu'il reconnaît dans l'acte unique et indubitable de l'évidence, ne saurait former, en s'assemblant avec les autres, d'autres rapports qu'interindividuels et libres ni d'autres liens que ceux que forge la volonté, par estime, dévouement ou générosité. Le rationalisme cartésien rend possible une société composée d'individus et non de membres, c'est-à-dire une démocratie, concept plus philosophique que politique. Comme le notait A. Koyré, « la seule chose qu'on puisse opposer à l'évidence de l'autorité... est... l'autorité de l'évidence, c'est-à-dire l'indépendance de l'individu abstrait »¹. Or les théories politiques — et surtout celles qui sont philosophiques — s'ingénient à imaginer toutes sortes de contraintes pour retirer a priori aux individus le droit tout cartésien de se retrancher derrière leur jugement et de « s'abstraire » d'une totalité, d'une union, d'un consensus qu'elles s'obstinent toujours à rechercher ou à renouveler.

On appelle quelquefois « cartésienne » l'organisation politique qui résulterait d'une gestion « rationnelle » des hommes, dont le projet de maîtrise serait celui d'une volonté disciplinaire. On impute étourdiment un tel projet à Descartes qui, en invitant les hommes à se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature », aurait donné le signal d'une conquête qui devait nécessairement s'achever par une maîtrise exercée sur les hommes. Et l'on ajoute à cette condamnation une seconde (sans s'inquiéter de leur contradiction) en dénonçant le conformisme timoré de la morale cartésienne qui nous

recommande de changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde. Il faudrait savoir, et choisir : si la morale temporaire et temporelle de Descartes n'est qu'une retouche du stoïcisme, elle devrait persuader les hommes de suivre l'ordre de la nature (et non du monde) et les amener à la constance du sage antique qui limite sa demande aux seules offres de la Providence. Si, au contraire, on reproche à Descartes d'avoir ouvert la voie à un pillage généralisé de la nature qui, à la longue, chasserait les hommes de leur demeure nourricière, la conséquence voudrait qu'on relevât dans l'éthique cartésienne un désir de puissance directement contraire à ladite morale conformiste. Or Descartes est, en son siècle, un des rares philosophes qui n'emprunte pas, si peu que ce soit, la voie de l'anthropologie où conduit par contre une philosophie fondée sur le désir et la puissance, désir de puissance et puissance du désir.

S'il faut se rendre comme maître et possesseur de la nature, c'est injustement parce que l'homme, n'en étant pas le créateur, n'a aucun moyen d'en connaître les prétendues fins et doit faire comme s'il n'en existait pas d'autres que celles qu'il s'assigne afin de se libérer non seulement de la sphère des besoins mais surtout de cet esprit de soumission qu'engendre la recherche d'une tutelle qui nous épargnerait une « difficile liberté ». Maîtrise et possession expriment plutôt l'impossibilité de comprendre une nature qui nous dépasse. Elles sont les palliatifs rendus nécessaires par cette impossible compréhension. Elles nous mettent définitivement à l'écart et à distance d'une nature dont nous n'imaginons plus être les rejetons choyés. On peut alors se tourner vers soi-même dont il faut chercher, là seulement mais là vraiment, à se rendre maître et possesseur. Comment ? Précisément en tâchant « toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ». Seulement quelques dizaines de pages séparent le renoncement à changer l'ordre du monde de l'invitation à se rendre maître de la nature, ce qui nous oblige à comprendre ces deux célèbres formules ensemble ou pas du tout.

La nature se caractérise par la régularité et l'uniformité des opérations qu'elle répète identiquement et indéfiniment. Lorsqu'on connaît celles-ci, on peut les prévoir et donc les devancer. La nature, qu'il connaît, pas plus que les machines, qu'il construit, ne prend l'homme au dépourvu. Mais si les mécanismes naturels ou artificiels ne changent pas pour être connus, par contre on peut, lorsqu'ils le sont, imaginer une infinité d'usages auxquels on les fait servir, et les hommes s'enrichissent sans que la nature s'appauvrisse. La maîtrise suppose la connaissance des lois de processus qu'on sait être totalement indépendants de l'action humaine. On ne maîtrise que ce qui échappe totalement à notre volonté — d'où le « comme ». Ainsi des passions et de tous les mouvements involontaires qui nécessitent ruses et dispositifs

1. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, p. 145 (Gallimard).

pour les faire servir aux usages que seule la volonté choisit. Ainsi des désirs dont nous pouvons changer l'objet mais non arrêter, suspendre ou provoquer le cours. On ne peut donc changer ses désirs — c'est-à-dire changer de désirs — que si l'on est maître de soi, maître de ce qui en moi ne m'appartient pas — de la nature.

A la différence de la nature, le monde n'est pas un ensemble homogène régi par des lois connues de nous. Il ne nous est pas non plus étranger puisqu'en un sens nous le façonnons par nos actions, nos conduites et nos croyances. L'ordre ne signifie pas ici régularité mais succession, non pas unité mais diversité ; ici l'ordre est changement incessant. C'est pourquoi la volonté de changer l'ordre du monde, c'est-à-dire de s'en rendre le maître, exprime le désir que nous ne maîtrisons pas d'être à soi tout seul le monde ou d'être seul au monde. Nous faisons du monde et donc d'autrui un étranger, autrement dit une nature dont nous instituons les lois et en exigeons la répétition afin d'exorciser le changement et l'altérité qui contrarient ce désir d'identité du monde à soi. La maîtrise ne peut s'exercer que sur un monde que le désir d'un seul a rendu inhumain. La terreur et la violence y sont les seuls moyens d'une domination qui rêve de s'achever en possession.

Au contraire, renoncer à changer l'ordre du monde c'est accepter que le monde change et changer le désir qui s'en offusque parce que en son fond il veut être la seule loi. La conscience d'un monde humain, c'est-à-dire d'emblée mien, ne peut susciter le désir de maîtrise qui s'alimente au contraire de l'idée que le monde n'est pas encore ni totalement le mien. Le rationalisme cartésien nous amène plutôt à nous représenter l'ordre du monde comme un inévitable désordre qui est, mieux que tout « contrat », la plus sûre garantie de la liberté de chacun et d'un monde vivable ; il est exactement le contraire d'un autoritarisme. La célèbre formule cartésienne n'est donc « réactionnaire » qu'aux yeux de ceux qui pensent que le désir est « révolutionnaire ».

Qu'il me soit permis de rappeler ici la conclusion qu'A. Koyré donnait à ses Entretiens sur Descartes : « Pour ma part, je crois que l'injonction cartésienne, que le message cartésien n'ont jamais été aussi actuels qu'aujourd'hui. » C'était en 1937, peu de temps après qu'un autre grand philosophe eut évoqué la crise qui menace toujours la Raison dont dépend, selon Descartes, « la plus grande félicité de l'homme ».

J'ai conçu ce travail dans le seul but de faire un peu plus de clarté en moi sur des problèmes que beaucoup de gens de ma génération ont rencontrés ces dernières années. Chacun suit son propre itinéraire et il arrive quelquefois

que l'on se croise. Pour moi, l'étude de la philosophie classique est le lieu où j'expérimente les questions que notre époque nous contraint à poser. La présence de cet horizon téléologique m'a prescrit de procéder seul et à découvert, renonçant à chercher des cautions ou des abris dans les excellents ouvrages, anciens ou actuels, consacrés à Descartes. La démarche que j'ai suivie s'est souvent écartée des stricts préceptes de l'histoire de la philosophie dont elle ne relève d'ailleurs pas vraiment. Je n'en ai que plus apprécié les encouragements de tous ceux qui ont accepté de lire le manuscrit et qui par leurs conseils, remarques et critiques m'ont permis de surmonter bien des difficultés : Paul-Laurent Assoun, Martine Collin, Jean-Toussaint Desanti, Frédéric Ferney, Didier Franck, Marcel Gauchet, André Lécivain, Bernard Manin, Jean-Luc Marion, Alexandre Matheron et Jean Svalovski. Il est juste que le dernier mot soit pour eux et qu'il leur signifie toute ma reconnaissance.

Note bibliographique. — Afin de faciliter le report du lecteur aux textes de Descartes, les références ont été données d'après l'excellente édition de Ferdinand Alquié en trois volumes chez GARNIER. Le premier chiffre indique le tome, le second, la page.

Toutefois, pour les œuvres incomplètement publiées dans l'édition Alquié et pour certains passages de la *Correspondance*, nous renvoyons à l'édition Adam-Tannery (CNRS-VRIN) en 11 volumes que nous citons : A-T, tome, page.

CRITIQUE CARTÉSIENNE DE LA POLITIQUE

I

Excepté une lettre, Descartes ne nous a pas laissé de texte sur la politique. Ce vide quasiment total est bien plus singulier qu'on ne l'imagine, car il est rare qu'un philosophe n'ait pas dit au moins quelques mots sur des problèmes qui, dit-on, sont ceux de tout le monde. Il ne semble pas en tout cas qu'ils aient été ceux de Descartes. Ce « manque » — si c'en est un — ne retire rien à la philosophie cartésienne et n'est sans doute pas responsable de ses insuffi-

sances, de ses échecs ou de ses impasses. L'autonomie de la philosophie par rapport à la politique est tout à fait concevable ; on peut même douter de la pertinence des vues philosophiques sur ce sujet. D'autant que les philosophes ne se contentent pas d'exprimer leurs opinions ou de justifier leurs préférences pour telle ou telle forme d'organisation politique ; ils pensent et prétendent tous avoir trouvé la seule façon de résoudre les maux de la société et les seuls principes selon lesquels elle doit être gouvernée. L'abstention de Descartes est d'autant plus remarquable que sa philosophie n'est pas particulièrement encline à respecter les nuances, à accueillir l'hésitation et à avouer son ignorance. Descartes a tout de même pensé avoir fait définitivement le tour de questions très nombreuses et très variées. Mais sur la politique, pas un mot ou presque. On parlerait de prudence si sur des sujets tout autant complexes Descartes en avait fait preuve. Assurément, si Descartes eût pensé avoir trouvé les « vrais principes » de politique, il nous en aurait fait part. Après tout, il s'est bien risqué à expliquer par les principes de sa physique le mystère de l'Eucharistie auprès duquel les problèmes politiques sont des jeux d'enfants.

Mais il faut lire entre les lignes, dira-t-on ; qu'avez-vous donc retenu de la leçon des « maîtres du soupçon » si vous ignorez que les révélations les plus intéressantes se trouvent dans les « blancs » du discours et que l'essentiel tient dans le « non-dit » ?

Postulat pour postulat, nous choisirons celui pour lequel la signification d'une pensée doit être cherchée dans les mots dans lesquels elle s'exprime et non dans ceux qu'elle est censée éviter. De plus, on se donnerait un mal inutile à faire avouer à l'impensé cartésien les raisons de son silence politique puisqu'il en existe au moins trois, toutes explicites et chacune d'elles suffisante.

La première, c'est que pour Descartes, toute science étant une connaissance certaine et évidente, il vaut mieux renoncer à étudier les choses qui ne détiennent aucun indice de certitude et diriger sa recherche vers les vérités simples et peu nombreuses que l'on possède déjà, quitte à la restreindre, que de se lancer témérairement à la conquête des « mystères de la nature » et de maquiller son ignorance en sentences obscures. En rejetant ainsi hors du domaine de la philosophie les questions portant sur l'influence des cieux sur la terre ou la prédiction de l'avenir, Descartes a conscience de frustrer le désir de ceux qui attendent de la science des révélations sensationnelles. De même, l'absence de considérations politiques prive la

philosophie de Descartes de l'audience qu'on obtient aisément en évoquant gravement la question de l'Etat, du Pouvoir, de l'Histoire ou de la lutte des classes. C'est donc pour les mêmes raisons que Descartes exclut l'astrologie et la politique de la sphère de la connaissance humaine. On remarquera qu'il ne s'agit pas, comme pour la morale, d'une clause de réserve dans l'attente d'une connaissance parfaite et achevée. La première raison d'écarter la politique vient de ce que les questions qui y sont débattues semblent, *par leur nature*, condamnées à demeurer indécidables. Elle est donc *a priori*.

La deuxième raison est tout aussi objective que la première, mais elle est plus empirique. Prenant le contre-pied du postulat de l'observation à distance, dont se recommandent depuis Machiavel au moins les théoriciens politiques, et qui consiste à dire que voit mieux les actions celui qui n'y participe pas, Descartes souligne le caractère inaperçu et imperceptible des motifs ou des mobiles qui guident les actions humaines : « mais les principaux motifs des actions des princes sont souvent des circonstances si particulières que, si ce n'est qu'on soit prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer »¹.

Cette affirmation va à l'encontre de la croyance typiquement « historiciste » selon laquelle les actions des hommes, quelles qu'en soient les déterminations particulières, s'insèrent dans des schémas préformés et obéissent, sans le savoir, à des lois. L'adhésion à un mécanisme minimum est la condition de la « science » politique. Et il n'est pas inutile de rappeler que c'est en plein siècle de mécanisme que percent les premières théories modernes de la politique.

Il existe enfin une troisième raison, apparemment subjective, pour laquelle Descartes a cru devoir renoncer à l'étude de la politique. Il estime en effet qu'il n'appartient pas à un particulier de réformer un Etat, en y changeant tout pour le redresser² et que la disproportion qui existe entre une partie et un tout rend impossible le projet d'aligner le tout sur la partie, ce à quoi se ramène pour Descartes les entreprises « réformatrices ». Cette attitude de retrait vis-à-vis de la chose publique montre à quel point Descartes était soucieux de respecter la diversité qu'on observe sur le théâtre du monde et de limiter son expérience philosophique et les « réformes »

1. *Lettre à Elisabeth*, septembre 1646 (III, 670).

2. *Discours de la Méthode*, II^e partie (I, 581).

qu'elle serait susceptible d'engendrer à lui et à lui seul. Contrairement aux philosophes qui prétendent trouver la seule voie qui convienne à faire sortir les hommes du désordre, de l'injustice, de l'aveuglement ou de l'oppression, Descartes s'est toujours bien gardé d'ériger en loi générale des choix qu'il pensait être inséparables de son tempérament. Pour lui, la philosophie ne peut viser qu'un but « privé » vers lequel s'achemine « un homme qui marche seul et dans les ténèbres ».

On aurait pourtant tort de croire que la politique n'était pas de ces questions qui intéressaient Descartes. Il n'hésite pas, lorsqu'on le lui demande, à développer des considérations sur la situation politique de l'Europe déchirée par les guerres, sur les vicissitudes des souverains déchus de leur trône, et autres sujets qui relèvent plus de l'actualité historique que de la spéculation théorique. Même s'il consent à commenter *Le Prince* ou à dire ce qu'il pense du *De Cive*, Descartes ne prend jamais un point de vue théorique sur la politique et la lecture de ces deux bibles de la science politique ne lui ouvre pas des horizons dont il n'aurait pas soupçonné l'existence. De toute façon, l'abondante littérature politique de l'époque et l'extrême tension entretenue par les luttes de fractions, l'affrontement incessant des clans et l'instabilité de la situation politique ne pouvaient pas, même assourdis, ne pas parvenir jusqu'à notre philosophe, fût-il retranché dans son désert. Mais on peut s'intéresser à des problèmes politiques concrets, et même descendre dans l'arène, et ne pas juger utile ou possible de procéder à une idéalisation théorique de la société et de l'Etat, à en déduire l'origine et les principes et à en assigner les fins. On dira peut-être qu'un philosophe comme Descartes, exclusivement préoccupé de questions scientifiques et métaphysiques, absorbé par sa recherche des principes de la connaissance humaine, n'avait pas l'esprit tourné vers les considérations politiques; qu'après tout, la division du travail intellectuel est nécessaire, peut-être même utile, et qu'il est bon que des philosophes s'attachent à la politique quand d'autres s'enferment dans la logique ou les mathématiques. Une telle explication serait quelque peu anachronique : au XVII^e siècle, la classe de ceux qu'on appelle les « philosophes politiques » est vide. Ce n'est qu'à partir du siècle suivant que la philosophie politique proprement dite devient autonome et se sépare de l'étude théorique de la nature humaine, des affections, etc., qui forme au contraire l'indispensable préambule aux théories politiques de Hobbes, de Spinoza, de Locke

et, un peu plus tard, de Hume. Quant à Grotius, il se veut seulement juriste et procède, pour la première fois sans doute avec une telle netteté, à une séparation du droit et de la politique. Au fond, il serait peut-être préférable pour éviter toute ambiguïté de ne pas parler de philosophie politique mais de théories du droit naturel pour ces philosophes qui sont avant tout des philosophes et qui, en outre, empruntent la plupart de leurs principes au mécanisme cartésien.

La question reste donc ouverte : pourquoi Descartes, qui dispose d'un matériau théorique et d'instruments d'analyse sensiblement identiques à ceux de Hobbes ou de Spinoza, a-t-il refusé *a priori* de déduire la politique d'une science de la nature humaine alors que, par ailleurs, il élabore une théorie des passions qui, chez les autres penseurs de ce siècle, constitue soit le fondement, soit l'équivalent des théories politiques ? Le cas de Descartes est aussi étrange que le serait celui d'un philosophe qui, au siècle de la psychanalyse, ne tiendrait aucun compte de l'hypothèse freudienne d'un inconscient psychique, ce qui n'est même pas le cas de Sartre malgré sa durable aversion pour la psychanalyse. Mais l'exemple de Sartre est tout de même instructif, car sa philosophie, comme celle de Descartes, rôde sans cesse autour du problème de la liberté humaine. Sartre est l'un des rares philosophes français qui ait osé tenir tête à la formidable pression exercée conjointement par les déterminismes marxiste et freudien sur la réflexion philosophique contemporaine. Pour lui, les hommes ne sont jamais totalement de simples produits de la société ou de leur famille; ils conservent toujours le pouvoir de déjouer les schémas de conditionnement qui, s'ils s'appliquaient sans résistance, devraient produire des classes d'individus identiques entre eux. Sartre a toujours été curieux de savoir ce qui faisait d'un homme un individu singulier ou, selon son expression, ce qu'un homme fait de ce qui l'a fait. Aucun déterminisme, qu'il s'agisse du behaviorisme, du marxisme ou de la psychanalyse, ne peut expliquer pourquoi un conditionnement identique produirait des individus malgré tout différents. Car le déterminisme ne consiste pas à dire que les hommes ont une même nature mais qu'ils réagissent de la même façon à des stimulations identiques. Le déterminisme ne porte pas sur la nature humaine mais sur les comportements humains, produits d'une mécanique aussi implacable que la mécanique terrestre ou céleste. On comprend pourquoi les théories politiques comme les idéaux communautaires ont besoin de supposer les

hommes aliénés. D'abord parce que l'aveuglement de la nature humaine est tel qu'il rend urgent et nécessaire l'institution d'un pouvoir politique qui met un terme aux conflits interindividuels par la menace de la force qu'il concentre entre ses mains. Ensuite parce que ce pouvoir parvient, s'il est habilement institué, à conditionner les individus et à leur faire adopter le comportement souhaité; à la limite, une société bien équilibrée produira des individus équilibrés. Une formule célèbre reflète bien cette conception typiquement politique de la nature humaine : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou. » Cette pensée pourrait avoir une tout autre signification que celle qu'on lui prête ordinairement si l'on parvenait à se défaire de l'évidence qui nous la rend tellement accessible et plaisante. Mais nous sommes à ce point hantés et même obsédés par l'idée d'aliénation humaine qu'il nous semblerait sacrilège de remettre en question le postulat selon lequel les hommes, les autres bien sûr, sont nécessairement aliénés. Telle est la chiquenaude qui met en branle les théories politiques qui, étant chargées de produire de l'aliénation négative (conditionnement inversé), doivent être des théories de la contrainte. La médiation politique n'a donc rien d'accidentel chez Hobbes ou Spinoza, et elle confère à l'Etat un pouvoir que les hommes sont incapables de trouver en eux-mêmes. Mais l'absence de médiation politique n'est pas non plus accidentelle chez Descartes qui non seulement ne suppose pas les hommes aliénés, mais les crédite d'un pouvoir et d'une liberté précisément inaliénables.

II

Malgré les divergences profondes qui séparent les doctrines individualistes, elles s'accordent toutes pour enseigner que la raison se confond avec ce qui est, le droit avec la puissance et la morale avec l'intérêt de chacun. Le rayonnement de l'idée de nature signifie superficiellement seulement la continuité de ces philosophies avec la rationalité issue de Galilée et de Descartes; profondément, il exprime la résurgence d'un déterminisme antérieur à l'apparition de l'humanisme occidental et qui ne lui est pas seulement étranger mais hostile. Lorsqu'on applaudit aux efforts de Hobbes ou de Spinoza pour expurger la philosophie de toute trace d'anthropocentrisme ou de finalisme, on croit généralement saluer l'avènement

d'une réflexion authentiquement scientifique qui libère définitivement la philosophie de la théologie et même de l'idée de Dieu. Mais c'est surtout l'idée d'homme que paradoxalement les doctrines de l'individualisme visent à détruire en grossissant démesurément l'idée de nature afin d'y inclure l'homme au même titre et au même rang que les êtres et les objets naturels. Dans le sillage de la toute nouvelle science de la nature apparaît alors, calquée sur elle, une science de la nature humaine dans laquelle la politique trouvera les vrais principes dont l'inobservation l'avait jusque-là empêchée de devenir une science.

L'existence de la science moderne de la nature a fourni assurément le modèle qui permettait à la « science » politique de se constituer en discipline rationnelle; mais ce qui a rendu possible une telle « science » et légitime le transfert de méthode qu'elle a effectué, c'est d'abord et surtout l'idée typiquement antique d'une détermination absolue des actions humaines par des causes inflexibles signifiées par d'insaisissables abstractions telles que le Destin, les Dieux, la Nature ou plus tard l'Histoire. La représentation mécaniste du monde et de l'homme défait l'association entre l'idée d'ordre et celle de perfection et dérobe à la morale traditionnelle le support objectif d'un univers hiérarchiquement disposé¹. Mais elle exclut également tout recours à un fondement subjectif puisque l'individu emboîté dans l'ordre de la nature ne fait jamais qu'exécuter le plan d'un mécanisme qui rend compte des projections imaginaires des hommes mais n'en est nullement affecté. Désirs, croyances et imaginations sont alors rapportés aux causes qui les produisent et qui maintiennent nécessairement les hommes dans un état de servitude et d'aliénation. Aucun secours ne peut venir d'une liberté humaine que l'univers dans son indifférence aurait laissée entière puisque

1. « La vaste idée de l'étendue de l'univers » doit pour Descartes libérer l'esprit humain de la limitation à l'ordre de la nature : « car si on s' imagine qu'au-delà des cieux, il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles et on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries » (Lettre du 15 septembre 1645, III, 606).

Pour Descartes, l'esprit humain n'a pas d'inscription *en nature*; l'intériorité est une dimension sans mesure, aussi n'y a-t-il pas entre les âmes des rapports de force ou des conflits de puissance par lesquels elles s'évalueraient mutuellement.

l'ordre de la nature comprend l'homme et l'explique et ramène à la surface les idées, les valeurs et les normes que le désir, reproduisant au niveau humain la loi générale de conservation, forge à l'insu de la conscience. Les hommes ont donc appelé bien ce qui leur convenait et mal ce qui leur était nuisible et la diversité des circonstances explique que ce ne sont pas toujours les mêmes choses qui sont signifiées par ces termes. La politique prend alors la place de la morale, d'une morale impossible à fonder tant objectivement que subjectivement. La convention est la source des valeurs qu'un peuple adopte et qu'il est contraint de respecter parce qu'elles sont inséparables de l'ordre social qui les a engendrées. L'intérêt est en dernière analyse l'ultime ressort de toutes les actions humaines, et l'individu n'obéit à rien d'autre qu'à son intérêt qui le dirige et l'aveugle.

Personne ne peut donc vouloir autre chose que son intérêt, et si les hommes se sont associés pour former une société, s'ils ont accepté d'obéir à des lois qui les contraignent et qui entravent leurs désirs, s'ils ont renoncé à la jouissance plénière de leurs libertés, c'est qu'ils n'avaient pas le choix et que leur intérêt leur commandait impérativement d'agir ainsi. On voit qu'un tel homme, loin d'être libre, est continuellement poussé par ses passions et qu'il cède à la plus forte qui est de ce fait la plus rationnelle parce qu'elle est le moteur le plus puissant et qu'il est normal de se laisser emporter par la force la plus grande. Comment un tel homme trouverait-il en lui-même une idée du bien, du juste qui puisse valoir universellement puisque son être se confond tout entier avec son intérêt qui le porte à tout ramener à lui ? Seul le pouvoir politique pourra lui faire comprendre et admettre que, s'il veut tirer profit de la société des hommes, il faut qu'il accorde aux autres ce qu'il veut qu'on lui accorde et qu'il respecte chez autrui le droit qu'il revendique pour lui-même. Cet homme sera un être moral lorsqu'il comprendra enfin que la justice qui recommande de ne pas porter atteinte à l'intérêt d'autrui va dans le sens de son intérêt et qu'elle en est le plus sûr garant. La morale n'est pas seulement conditionnée par la politique mais elle n'est pas concevable hors des lois et des institutions qui en inculquent la notion dans l'esprit des citoyens.

Progressivement s'insinue l'idée que seule une organisation politique bien conçue peut maîtriser le jeu aveugle des mécaniques passionnelles et amener les hommes à leur insu vers un état d'équilibre qu'ils sont bien incapables de trouver d'eux-mêmes. Avant même

qu'elle ne soit explicitement formulée, l'idée d'une ruse de la raison côtoie les philosophies politiques où elle occupe une place et une fonction exactement inverses de celles du libre arbitre. Les individus peuvent bien croire qu'ils n'agissent que pour eux-mêmes et qu'ils sont les auteurs libres de leurs actes ou de leurs pensées, il n'empêche qu'ils concourent sans le savoir à la réalisation de l'équilibre social alors même qu'ils s'entêtent à ne rechercher que leur intérêt. Cette conversion quelque peu magique est pourtant l'argument clef que les théoriciens de la politique et de l'histoire opposent à l'idée et au sentiment communément éprouvé de la liberté. Le finalisme qu'on croyait aboli par une réflexion théorique qui prétendait répondre aux exigences du mécanisme réapparaît, mais cette fois sur la scène de l'histoire collective, voire mondiale, qui devient alors porteuse de sens, réalisant le vaste projet dont les consciences enfermées dans leur individualité ne perçoivent que des traces fragmentaires qu'elles prennent, abusées qu'elles sont par leurs œillères, pour des effets du hasard. Mais si le hasard peut être aussi facilement chargé de mission et apparaître comme l'auxiliaire de la nécessité, c'est que le présent est considéré comme l'aboutissement obligé d'un cheminement souterrain, comme le produit d'une sélection qui l'a élu et en a fait le seul et unique critère : de ce qui est bien, de ce qui est juste, du réel, de l'effectif. C'est au nom de l'effectif, c'est-à-dire de ce qui est passé à l'existence, car l'existence est une réussite, que se trouve désormais disqualifié l'ensemble des valeurs et des idéaux de la conscience. La fin justifie les moyens car le résultat est la seule fin, celle qui a le mérite — et c'est le seul qui soit — d'exister. C'est celui qui gagne qui a raison, c'est la guerre qui décide de la vérité et de la justice, le jugement de l'histoire prenant la suite du jugement de Dieu¹.

On conseille à la philosophie de prendre des leçons auprès de la politique qui s'est elle-même d'abord instruite du spectacle de la guerre. Le zèle déployé par les philosophes jusqu'à nos jours pour sonder les mystères de la politique et s'interroger à perte de vue sur le Pouvoir et l'Etat témoigne de la progressive absorption de la philosophie dans la politique qui devient le lieu d'épreuve de la vérité purement et simplement identifiée à l'effectivité. Après Kant, la plus petite référence à la liberté du vouloir, la moindre évocation d'un devoir-être et d'un progrès éthique dégagés de préoc-

1. Cf. MACHIAVEL, *Le Prince*, chap. XVIII, p. 343 (Bibliothèque de la Pléiade).

cupations politiques immédiates sont proscrites au nom de la Réalité, de la Vie ou de l'Histoire et des multiples déterminismes qui conditionnent l'existence et la pensée des individus. Lorsque la philosophie devient la servante de la politique, il ne faut pas attendre d'elle qu'elle apporte aux hommes les moyens de former librement leurs jugements. Si, la première, elle n'a pas le courage de s'émanciper de cette tutelle, elle s'attirera des sarcasmes mérités en recommandant à chacun de penser par soi-même. La chasse aux idéologies dont elle fait depuis quelque temps son occupation favorite l'a conduite à débusquer en toute chose de l'idéologie et à dépister partout des rapports de force ou des traces de lutte. Que cette philosophie, dominée par la méthode dialectique, ait complètement échoué à trouver des lois communes au fonctionnement de la nature et de la société et à montrer en quoi l'action et la connaissance humaines s'organisent à partir de ce qu'elle appelle « la pratique sociale », c'est une chose bien établie depuis longtemps déjà et il est d'ailleurs très révélateur qu'on ait renoncé à la défendre contre l'évidence et même l'honnêteté à partir du moment où les objectifs politiques qui l'avaient dictée étaient devenus caducs ou trop compromettants. Mais ce qui est plus important et plus grave encore, c'est que la philosophie dialectique sous tous ses maquillages successifs se soit volontairement et consciemment mise en travers de la connaissance scientifique et de la rationalité pour ne pas renoncer à l'anthropologie qui justifiait la politique à laquelle elle était liée. C'est ainsi que l'on a pu dire que les hommes étaient entièrement conditionnés par leur appartenance sociale, qu'il n'existait pas de nature humaine, que nous étions forcément engagés dans la lutte qui oppose les classes sociales et qui détermine la moindre de nos pensées, que la politique concernait tout le monde, y compris ceux qui prétendent y échapper, que la « science » indiquait clairement quels étaient les porteurs de la libération de l'humanité et qu'il fallait donc s'aligner sur les positions du prolétariat, de ses représentants éclairés bien sûr; la philosophie était donc elle aussi, elle surtout, affaire de militantisme et c'est la raison majeure, à mes yeux, de son aveuglement systématique. Dès lors qu'elle s'aligne dans l'axe d'une perspective politique, la philosophie ne s'intéresse à la connaissance que pour des intérêts stratégiques, afin de conforter l'image de l'homme dont la politique qu'elle soutient a besoin. Une philosophie politique attend de la science qu'elle remplace l'éthique pour pouvoir souder directement l'anthropologie à la politique;

c'est pourquoi il y est toujours question de lois, de déterminations, de nécessité et presque jamais de choix, de décision ou d'expérimentation. La philosophie politique cherche la science là où elle n'est pas et l'ignore là où elle existe; son « surrationalisme » est une forme d'irrationalisme.

Je reconnais qu'il est injuste d'attribuer à la pensée politique seule la responsabilité de la confusion entre rationalité scientifique et déterminisme. Mais elle a été la première, et donc pendant quelque temps la seule, à construire les schémas qui ensuite allaient profondément et durablement imprégner les « sciences de l'homme ». Sans ouvrir ici une discussion sur des questions qui nous éloigneraient trop de notre sujet, il nous paraît important pour la suite de formuler le postulat — que seule son hégémonie sur le savoir contemporain rend indiscutable — selon lequel les comportements des hommes en société obéissent à des lois d'une universalité tout aussi stricte que celles qui déterminent leur existence biologique. De même que la science a affaire à des types et non à des individus, la science sociale doit considérer des groupes d'hommes ou plus exactement les hommes au sein des groupes et s'attacher comme la première à la découverte des invariants. Pour les sciences sociales et humaines en général, les individus ne sont que les échantillons des collectivités dans lesquelles ils puisent leur identité. Comme ils sont, pour la biologie, des échantillons de la nature humaine. C'est comme si la culture prenait en main les individus dès qu'ils sortent de celle de la nature qui les a produits, pour les créer une deuxième fois et ajouter un autre déterminisme au premier. Si bien que la culture, pensée en termes de règles, d'institutions et de rites, désigne *superficiellement* la figure provisoire que l'activité créatrice des hommes rend possible et *essentiellement* le système formé par les structures sociales qui modèlent inconsciemment le comportement et la pensée des individus qui ne peuvent par conséquent jamais rompre le cordon de leur appartenance communautaire.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la pensée moderne est attirée et comme aimantée par la politique : c'est qu'elle y voit l'unique moyen de substituer un conditionnement à un autre et donc le seul espoir de changer et d'améliorer les rapports humains, étant entendu qu'ils sont tout à fait indépendants des volontés humaines. La multiplication des travaux depuis le siècle dernier sur l'origine et la fonction du religieux, des mythes, des rites, des cou-

tumes et des règles sociales montre que c'est sans aucune résistance que s'est imposée à nous l'idée que les hommes sont les produits des sociétés, et que le thème manifeste des diverses institutions refoule, pour la rendre plus efficace, la fonction de cohésion qu'elles ont pour charge de perpétuer. Les sciences humaines découvrent des choses que les hommes sont bien incapables de produire et révèlent les secrets des vastes machineries sociales qui non seulement se passent du concours conscient des hommes mais ne fonctionnent « bien » qu'à cette condition. Mais alors sont justifiées toutes les pratiques sociales et de préférence les plus absurdes et les plus contraignantes : les multiples et petites tyrannies communautaires, les croyances qui paralysent l'entendement, les superstitions jalousement entretenues dans les terroirs qui fournissent aux hommes toujours de bonnes raisons pour se haïr et se repousser. Toutes les aberrations que secrète la peur de la raison sont rehaussées au rang de facteurs qui maintiennent l'équilibre et l'ordre social, même si c'est au détriment de la liberté et de la conscience individuelles. La manie contemporaine de trouver du sens partout s'accompagne de l'interdiction d'en trouver plus ici que là et l'on se moque du rationalisme qui cherche avec sa naïveté congénitale à faire la lumière quand il faut laisser dans l'obscurité l'atelier où se tissent les liens communautaires.

Les philosophies politiques comme les sciences humaines accordent en général une grande importance au fondement des sociétés humaines et elles le cherchent du côté de ce qui leur semble être la détermination ultime de la nature humaine, passion dominante ou pulsion primitive : désir de pouvoir, désir d'imitation, meurtre du Père ou instinct de mort, violence fondatrice, etc. Il ne s'agit pas d'un invariant biologique au sens strict mais de l'instance où le culturel s'articule sur le biologique. Il faut une loi ou un événement fondamental qui commande le déroulement des sociétés dans le temps et qui leur communique une unité dans l'espace. Nous tenterons ultérieurement de montrer pourquoi la métaphore du corps, appliquée à la société ou à l'Etat, est la trouvaille inespérée des théories qui placent le fait communautaire bien au-dessus de l'existence individuelle jugée contingente, voire insignifiante.

Bien avant les découvertes freudiennes, les théoriciens de l'anthropologie politique ont relevé l'*ambivalence* de cette instance fondatrice d'un ordre proprement humain : d'un côté la pente naturelle du désir ou de l'instinct et de l'autre la crainte confusément entrevue

de la destruction résultant de son accomplissement. Hobbes est peut-être le premier à l'avoir énoncé aussi clairement : le désir de rechercher pouvoir après pouvoir accroît sans cesse le risque de la mort violente alors même qu'il tend à l'écarter. C'est au bord de la destruction mutuelle que les hommes se résignent à s'entendre et se résolvent à avoir un maître commun. Même chez Spinoza qui situe dans une tout autre perspective la naissance de la société, l'anthropologie et la politique reposent sur l'ambivalence des affections humaines et notamment du sentiment de ressemblance qui réunit les hommes mais aussi les divise lorsqu'ils veulent posséder seuls l'objet commun de leur désir. C'est aussi un schéma fondamental d'ambivalence que Freud dans *Totem et Tabou* découvre à l'origine des sociétés humaines. Cette convergence s'explique à notre avis par la volonté, commune aux théoriciens de la politique et de l'anthropologie, de faire surgir la société du jeu des passions contradictoires dont elle utilise l'énergie après les avoir endiguées. Il est alors tentant de prêter aux institutions et aux rites sociaux plus de rationalité qu'ils n'en ont et de les atteler à une fonction de maintien d'un ordre toujours menacé par la turbulence des désirs humains.

C'est au nom de cette « pensée de derrière la tête » que les apôtres de l'identité culturelle trouvent dans les pratiques rituelles et magiques de communautés tournées sur elles-mêmes le facteur de conservation et d'unité qui ferait défaut aux sociétés occidentales poussées vers un inéluctable déclin par la perte des différences culturelles, les méfaits de la communication et la prise en charge par les individus de leur propre destin. Il paraîtrait que l'absence de sacré serait, tout bien pensé, la cause profonde de la « crise des valeurs » qui mine les démocraties et les prive de cet unanimisme produit par la fusion des individus dans des idéaux qui les transcendent et les terrorisent. La démystification est aujourd'hui très mal vue, on se moque des « demi-habiles » et de leur sottise obstination rationaliste à vouloir toujours tout critiquer sans même se douter que les mythes occupent une place fondamentale dans toute société. L'heure est à la re-mystification; Dieu n'avait donc fait qu'une fausse sortie, ou du moins il faut s'efforcer de le croire et surtout de le faire croire. Trop de lumière éblouit, disait Pascal qui recommandait déjà aux « habiles » de ne pas révéler au peuple la raison cachée de son obéissance. Pour la pensée politique ou religieuse, les hommes ne sont jamais assez mûrs pour entendre la vérité et pour accéder à la liberté auxquelles ils prétendent aspirer. Il y a toujours une raison qui

dépasse la raison et lui fait un pied-de-nez. Les crises de la raison qu'on invoque périodiquement pour donner libre cours à la déraison ne sont jamais, comme nous l'enseigne Platon, que des crises de confiance envers la raison provoquées par ce qu'on croit être le succès historique de démences collectives telles que le fascisme, le totalitarisme ou le fanatisme religieux. A ces moments tout semble vaciller et on a tendance à voir dans la force qui triomphe de la raison une raison supérieure et peut-être aussi plus véritable.

III

La situation actuelle, que nous avons décrite telle que nous la ressentons, présente quelque analogie avec l'époque historique que notre étude considérera prioritairement. La première moitié du xvii^e siècle est le moment où la science concerne pour la première fois directement l'existence des hommes. Nous oublions facilement un fait qui est devenu tellement familier mais qui en lui-même n'a rien d'évident. L'idée de science a été d'abord intimement liée à celle de spéculation et à une attitude purement contemplative. Faire des mathématiques ou observer les mouvements des corps avaient pour but de révéler l'ordonnance de la Nature et d'en percer les secrets, de trouver l'ordre qui perpétue identiquement l'univers. La science vise donc à établir la signification inaperçue des choses et à donner du monde qui entoure l'homme une version cohérente et systématique. Aussi le concept de science recouvre-t-il l'ensemble des activités théoriques, et seulement elles, qui forment une pyramide au sommet de laquelle s'installe naturellement la philosophie. Le savoir ne pouvait donc pas avoir d'autre objet que lui-même et se distinguait, de ce fait, de toutes les autres occupations humaines qui visent des objets extérieurs à elles à l'aide de techniques distinctes. Tant que la science restait liée à la spéculation et la connaissance à l'interprétation de la Nature, le savoir n'avait pas besoin d'être justifié, la question de sa finalité ne se posait même pas.

Lorsque Descartes annonce qu'il est temps de substituer à la philosophie spéculative qui règne dans les écoles une philosophie pratique qui fera de l'homme l'artisan de la nature, c'est toute une conception de la science qui est en train de changer et qui deviendra la nôtre.

Il ne s'agit pas pour autant d'une conception étroitement technologique du savoir, mais d'une inversion du rapport de l'homme à la nature; celui-ci ne dicte pas seulement le programme des recherches qui l'intéressent directement, il est surtout conscient que la connaissance de la Nature et de ses lois doit, pour être véritable, satisfaire les exigences théoriques de l'esprit humain. Bien évidemment, cette conception fait de la science une technique plus efficace que les « métiers des artisans » dont elle décuple l'utilité, mais sa principale fonction est d'instituer l'entendement comme seul juge de la vérité. L'homme trouve en lui-même les critères du vrai et du faux et il n'est rien donné de supérieur à cette *expérience* originaire et constante. Nous essaierons, dans le chapitre suivant, de montrer le rôle fondamental de l'expérience dans cette conception nouvelle de la science mais, pour l'instant, retenons seulement ce qui en fait la nouveauté : la science concerne l'existence des individus parce qu'elle a le pouvoir de l'améliorer en la rendant plus facile, et cette utilité est sa seule et profonde finalité. N'allons pas trop vite taxer cette conception de pragmatique et d'utilitariste; la recherche de l'utilité n'a rien de déshonorant lorsqu'elle n'est pas le prétexte pour écarter ce qui n'est pas « rentable ». Or, pour Descartes, la principale utilité de la science, et avec elle de la philosophie, est de donner aux hommes les moyens de se déterminer par eux-mêmes et d'échapper aussi bien à l'autorité des maîtres de toutes sortes qu'aux habitudes consignées par la tradition. Jacques Monod a très bien remarqué la signification du *Discours de la Méthode* : « Il propose, dit-il, une épistémologie normative, mais il faut le lire aussi et avant tout comme une méditation morale, comme ascèse de l'esprit »¹.

En plein essor de la science, Descartes n'a pas songé à remplacer l'éthique par la connaissance, ni à l'en déduire; il a cherché au contraire à ouvrir la connaissance sur l'éthique en ramenant l'une et l'autre à leur source commune : la conscience libre. Ce n'est nulle part ailleurs qu'en lui-même que le sujet trouve la règle de son action et la mesure de son estime. Dans les grands textes du cartésianisme, l'orientation de la connaissance vers l'éthique est nettement perceptible mais elle n'est pas encore la préoccupation essentielle de Descartes comme elle tend à le devenir dans les *Lettres à Elisabeth* et le *Traité des Passions* qui en est le prolongement théorique. Tout laisse à penser que c'est à partir du moment où Des-

1. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, p. 221 (Le Seuil, « Points »).

cartes s'est penché « en physicien » sur les passions et sur le problème de l'union de l'âme et du corps qu'il a entrevu la perspective morale ouverte par la connaissance scientifique de la nature de l'homme. Quoi qu'il en soit de l'histoire de la pensée de Descartes, l'éthique de la liberté que le cartésianisme propose ne prend tout son sens et toute sa portée qu'à partir de la problématique de l'âme et du corps située à mi-chemin entre la métaphysique et la médecine. Nous avons là un exemple à peu près unique de la contribution que peut apporter la connaissance scientifique à l'éthique lorsqu'elle n'est pas subordonnée à une perspective politique comme chez Hobbes ou Spinoza. On verra, je l'espère, comment chez ces deux philosophes la question de l'âme et du corps sur laquelle se greffe la science des passions sert de préambule à une anthropologie politique taillée d'après le modèle déterministe. Or le mécanisme, tel que le conçoit Descartes, n'est ni contraire ni conforme à la liberté humaine, il lui est tout à fait étranger. Par lui-même il ne signifie rien et n'indique à l'homme aucune direction particulière. D'où la conscience, et l'effroi qui peut en résulter, d'être placé dans un univers ordonné mais non fléchi et d'avoir l'entière responsabilité de sa vie et de son destin, de n'être supporté ni guidé par rien. Aussi est-ce sur le fond d'une identité de fonctionnement et de composition commune à tous les êtres naturels que se détache la différence proprement humaine signifiée par l'indifférence de l'Univers envers les problèmes que se pose l'homme seul. La conséquence la plus manifeste de la représentation mécanique du monde c'est que l'homme n'a pas d'autre possibilité que celle de se déterminer par lui-même. Le mécanisme expulse donc l'homme de l'Univers après l'avoir réglé sur son mode de fonctionnement uniforme. Double conséquence :

1 / Puisque rien ne distingue le corps humain du reste des êtres vivants et des machines que composent l'art et la nature, il devient possible d'imaginer une structure identique traversant l'organisation de la matière, depuis les objets les plus simples jusqu'aux êtres hautement complexes : les sciences de la vie s'ordonnent sur les sciences physico-chimiques et deviennent de ce fait des sciences.

2 / Puisque l'homme ne participe à l'ordre de la nature qu'en tant qu'être physique et biologique, l'ordre proprement humain commence au-delà du règne du mécanisme et de la nécessité, dans le royaume des fins instauré par la liberté de la volonté et gouverné d'après les lois qu'elle se donne à elle-même.

On mesure à quel point la conception mécaniste de l'univers, en acculant l'homme à une liberté dont *a priori* il ne sait que faire, a bouleversé les repères et la représentation traditionnels qui permettaient aux individus de se situer dans le monde créé par Dieu, dans l'Etat que le Roi incarne par la grâce de Dieu, dans une société pétrée de traditions et de coutumes multiséculaires, dans un terroir et dans une famille qui les lient à une origine et à une appartenance, et tout cela « naturellement ». Bien sûr, historiquement, la nouvelle philosophie escortée par les « sciences nouvelles » ne modifie pas, ou si peu, les rapports entre les hommes, et pour des millions de gens la vie se passe comme avant, et même plus mal d'après les historiens. Mais au niveau d'une histoire plus latente et dont les cycles demeurent encore largement inconnus, les premiers signes de la fissure qui commence à s'ouvrir sont nettement perçus et exactement diagnostiqués par des philosophes et hommes de sciences, et au plus haut point par le premier d'entre eux : Pascal. Sa critique du rationalisme cartésien n'a pas du tout le même sens que celle que Spinoza ou même Malebranche peuvent faire en prenant à défaut la cohérence du système philosophique de Descartes. La critique de Pascal est, elle, une critique de la raison fondée sur l'illégitimité de ses prétentions. Elle est par certains aspects pré-kantienne et par d'autres carrément positiviste mais dans le fond elle est essentiellement mystique; elle tente d'enfermer la raison dans un cercle de telle sorte que pour sortir de celui-ci il faille aussi abandonner celle-là. Ainsi au moment même où les techniques du calcul s'appliquent à l'infini, Pascal multiplie les acrobaties « dialectiques » pour en condamner l'accès à la connaissance. De même il ne tient aucun compte du prodigieux effort cartésien pour fournir une explication strictement « physiologique » de la relation entre le corps et l'esprit et tenter de localiser le siège des incessants échanges d'informations dans cette région du cerveau — l'hypophyse — dont la science, aujourd'hui seulement, démontre qu'elle est « l'horloge centrale » sur laquelle se règlent les rythmes des systèmes et organes complexes des organismes supérieurs¹. Quand il évoque ce

1. Voir l'article du Dr ESCOFFIER LAMBIOTTE intitulé Hormones féminines et horloges biologiques (*Le Monde* du 21 mai 1980). Citons seulement sa conclusion : « Descartes avait, dès 1649 et avec une prescience stupéfiante, postulé le rôle essentiel d'intégration et de commande que devait jouer le carrefour cerveau-glande pinéale. Il aura fallu plus de trois siècles pour que cette prescience connaisse enfin l'ébauche de sa démonstration scientifique. »

problème, dans les *Pensées*, c'est pour épingler une nouvelle fois la faiblesse et l'impuissance de la raison humaine devant ce « mystère » inépuisable en paradoxes. Enfin, son entreprise de « démystification » du mensonge et de la violence inhérents à la vie sociale et aux rapports humains fait un demi-tour sur elle-même et ensevelit aussitôt des fondements qui doivent rester cachés. Pascal a très bien perçu, sous l'inoffensif souci scientifique et le légalisme empressé des théoriciens du droit naturel depuis Grotius, la menace que l'examen rationnel du fondement du droit et du pouvoir politique représentait pour les croyances, les coutumes et les traditions qui perpétuent l'ordre dans les communautés. Là encore, il oppose à cette recherche l'impossibilité *a priori* de trouver une seule loi qui soit naturelle, un seul pouvoir vraiment légitime, une justice qui soit entièrement juste.

Derrière ces combats d'arrière-garde tout comme derrière l'irrationalisme du passéisme contemporain, nous voyons pour notre part des symptômes communs à une même crise de confiance envers la raison au moment précis où le savoir et la technique ouvrent de nouvelles perspectives et permettent une individualisation plus poussée de la vie sociale. C'est sans doute la peur de l'« atomisation » et l'anxiété accompagnant souvent un surcroît d'indépendance qui ravivent les mythes communautaires et les parent d'irremplaçables vertus. Menacées d'éclatement par la dispersion des individus dans une société dont les rythmes et les échanges s'accélèrent, les totalités abritant les particularismes se rassurent en se disant qu'elles seules possèdent le monopole de l'affectivité et que de toute manière les hommes ne peuvent rester trop longtemps éloignés de la terre nourricière, privés de ce sentiment d'unité communiqué par son tissu protecteur. Aussi les sciences, les techniques et tout ce que les hommes entreprennent pour comprendre et améliorer progressivement, point par point, par essais et rectifications successifs leur existence apparaissent comme des efforts dérisoires, inutiles et incapables d'apporter le bonheur total dont les hommes ont seulement besoin et que procure par son efficacité magique la totalité.

Deux modes d'intervention et d'explication s'opposent ici catégoriquement : le premier est ponctuel, limité, expérimental; le second, global et purement spéculatif, repose sur ces deux axiomes réducteurs : seul ce qui est total est radical; seul ce qui est radical est efficace. Appliqués au savoir, ils requièrent que la connaissance du tout précède celle des parties dont les relations sont de mutuelle

dépendance. Le rationalisme classique est étranger à cela car, d'une part, l'unité du savoir à partir des mathématiques réfléchit l'unité de l'esprit humain et, d'autre part, l'idée claire et distincte ou l'idée adéquate de Spinoza donne une connaissance complète de chaque chose qui la distingue de toutes les autres. En revanche, Pascal évoque à la fin du fragment sur les deux infinis l'articulation des parties au sein d'un tout pour conclure à l'impossibilité *a priori* d'une connaissance distincte de chaque chose et préfigure ainsi l'idée, chère à la philosophie dialectique, de « totalité organique ». Mais, si dans le domaine de la connaissance ces axiomes enferment la pensée dans un dogmatisme spéculatif, ils engendrent, rapportés aux problèmes de la pratique et de la société, des entreprises irrationnelles et dangereuses.

Il arrive parfois que l'on se demande pourquoi le discours politique est tellement fastidieux et à la limite exaspérant. Il donne fréquemment l'impression d'avoir déjà été entendu mais de ne pas craindre pour autant de se répéter indéfiniment, de marteler inlassablement, quel que soit le sujet, la même et unique chose. On peut rapporter ces effets à l'état d'extrême fossilisation atteint par la plupart des organisations politiques et consolidé par la discipline collective qu'elles exigent, mais cela n'explique pas pourquoi la pensée politique, même libre de toute servitude à l'égard d'un parti ou d'une cause, a une tendance invincible à inscrire tout problème particulier dans une vision globale de la société et à écarter sans même les considérer des solutions qui ne seraient pas politiques. On voit déjà mieux d'où vient la monotonie du discours politique : c'est qu'il est toujours politique. Il ne peut donc pas concevoir plus d'une cause à tous les effets rencontrés et il la tient par conséquent pour radicale comme le remède qu'il propose pour y mettre fin. C'est alors naturellement que s'impose l'image d'une totalité qui répartit sa signification sur chaque chose et dont l'intelligibilité requiert une lecture d'ensemble. Chaque parcelle « concerne » l'ensemble comme il est concerné par elle, et la moindre perturbation en un point du système social est perçue comme la secousse qui précède le séisme ou, selon le bord sur lequel on se tient, les premières clameurs de la lutte finale. Et puisque seul le tout est autonome, il n'existe pas dans cette représentation d'affection locale ni de remède spécifique : chaque point, si minime soit-il, s'inscrit dans une « stratégie d'ensemble » et, en retour, une stratégie d'ensemble est nécessaire en chaque point.

On ne remarque pas suffisamment que la représentation de la société comme une totalité et l'association totalité-radicalité sont communes aux extrémismes politiques, révolutionnaires ou conservateurs. La recommandation de ne toucher à rien ou l'aspiration à faire table rase procèdent de la croyance, redoutée ou espérée, que si on remue le petit doigt tout s'effondre. La vision globalisante dont s'inspirent ces attitudes qui sont également et simultanément paralysantes et explosives intègre toute action ou situation particulière dans un cycle figurant une totalité. La signification ou l'efficacité des objets techniques, artistiques ou culturels dépendent alors de leur position stratégique en fonction de laquelle ils seront jugés, comme au tribunal; condamnés pour être complices d'aliénation (sur l'autre bord, c'est plutôt l'anarchie) ou célébrés comme conquêtes. L'interprétation totalisante n'a pas besoin de plusieurs clefs, un passe-partout lui suffit. Et si par hasard une serrure résiste, on condamne la porte et on nie son existence, comme dans le cas de faits récalcitrants et rebelles à la totalisation qui voudrait en radicaliser la signification, c'est-à-dire l'aligner dans la perspective unique du système.

Quelle que soit la nature du mal, le diagnostic sera identique et il sera facile d'en conclure à l'inefficacité d'un traitement local et à la nécessité de généraliser le remède à l'ensemble du « corps social ». Pour toute une tradition de penseurs, il ne fait aucun doute que le remède aux maux dont souffrent les sociétés humaines est politique et que la cause de toutes les injustices, des désordres, des abus tient à l'organisation politique de la société, au système de distribution du pouvoir. La volonté de changer la vie des hommes trouve dans la politique un moyen à la mesure de son ambition, le seul vraiment efficace. Depuis l'Antiquité, les projets de société n'ont cessé de se multiplier car la conviction que la politique, c'est-à-dire l'Etat, décide du sort des individus n'a en fait presque jamais été ébranlée. Jusqu'à une date récente, l'histoire n'a guère été autre chose qu'une histoire des événements politiques et la périodisation des époques de l'humanité, notre cartographie du passé suit le rythme du calendrier des règnes et des régimes politiques. Aurait-on apposé leurs signatures au bas des pages de l'humanité si l'on ne croyait pas qu'ils en étaient sinon les auteurs, du moins les inspireurs principaux? Parallèlement, dans la systématisation philosophique, la politique définie comme science architectonique coiffe l'édifice des connaissances utiles à la vie et enferme

les principes de cet art suprême qu'est le commandement. De Platon à Rousseau, la philosophie politique charrie les mêmes convictions. La Révolution de 1789 constitue une des premières expériences cruciales pour la pensée politique demeurée jusque-là spéculative, mais les images-chocs et les slogans d'une propagande qui dure encore en ont profondément altéré la leçon et l'on s'est saisi de cet exemple pour jucher un peu plus haut encore la politique sur l'Histoire. Seul Tocqueville, le premier des analystes politiques, en se penchant sur d'humbles documents, démontre que le pouvoir politique révolutionnaire a supprimé les limites du pouvoir monarchique mais non son absolutisme, afin d'agrandir démesurément sa surface d'application, et que la pratique autoritaire et centralisatrice de réformes et de décrets a démultiplié les ressorts et les pouvoirs déjà forts de l'administration royale¹.

D'autres expériences sont venues et il faudrait ajouter aux conclusions toujours exactes de Tocqueville un enseignement que l'histoire, encore à ses coups d'essais, ne lui a pas permis de tirer et qui est en un sens rassurant : c'est qu'après des dizaines d'années de pouvoirs révolutionnaires et malgré les moyens gigantesques et terribles employés pour mettre les hommes au nouveau pas, on observe, lorsque c'est possible, une stupéfiante réaction de rejet, une résistance passive et massive au « bonheur » homologué.

Il faut croire que le pouvoir politique n'est pas aussi efficace qu'on le dit et qu'il ne peut faire des hommes ce qu'il veut; il a la puissance de les détruire mais non la faculté de les transformer. Il les emprisonne sans les posséder. Des philosophes du droit naturel

1. L'admiration, légitime, que Tocqueville portait à ceux qui ont voulu remplacer le règne des injustices et des privilèges par celui de la liberté et de la loi commune, à ces hommes qui, les premiers, ont fait de l'universalité la plus éminente des valeurs morales, n'enivrait pas son jugement au point de lui faire admettre la « nécessité historique » d'une *politique* qui, piétinant éhontément les idéaux de 89, avait engendré une forme effectivement inédite de « gouvernement », la dictature.

« Lorsque... l'amour de la liberté se fut découragé et alangui au milieu de l'anarchie et de la dictature populaire, et la nation éperdue commença à chercher à tâtons son maître, le gouvernement absolu trouva pour renaître et se fonder des facilités prodigieuses, que découvrit sans peine le génie de celui qui allait être tout à la fois le continuateur de la Révolution et son destructeur...

« On ressaisit la centralisation dans ses ruines et on la restaura; et comme, en même temps qu'elle se relevait, tout ce qui avait pu autrefois la limiter restait détruit, des entrailles même d'une Nation qui venait de renverser la royauté on vit sortir tout à coup un pouvoir plus étendu, plus détaillé, plus absolu que celui qui avait été exercé par aucun de nos rois » (*L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 318-319 (coll. « Idées »). Voir également p. 145, 192, etc.)

comme Hobbes ou Spinoza ne s'y sont pas trompés et les solutions quelquefois un peu brutales qu'ils imaginent pour assurer l'ordre dans la cité découlent d'une conception strictement coercitive du pouvoir souverain qui doit compenser sa faible influence sur l'esprit des citoyens par la discipline qu'il a les moyens d'imposer à leur comportement social¹. Pour eux comme pour Locke, le rôle de l'Etat consiste presque exclusivement à protéger les intérêts des particuliers, donc leurs droits, et à empêcher qu'ils ne se portent mutuellement atteinte, mais surtout pas à leur inculquer une conception du monde et à leur montrer leur « véritable » intérêt. L'Etat ne crée pas à proprement parler la société, il lui permet seulement de durer; la grandeur de Locke est d'avoir montré que la société civile possédait une autonomie de fonctionnement et qu'elle pourrait se passer de l'intervention de l'Etat s'il n'existait pas des individus toujours prompts à user de la violence. Le libéralisme de Locke, y compris sous sa forme économique, cherche à protéger et à étendre la liberté individuelle et non à la réduire sous prétexte qu'elle favorise les injustices ou l'indiscipline; sans liberté individuelle, la justice est aussi désirable qu'une purge administrée de force et il y a entre la justice recherchée et la justice imposée la même différence qu'entre le désir de solitude et la réclusion. Il est possible qu'en ôtant à chacun sa liberté on supprime une des causes des injustices et des inégalités, mais il ne faut pas espérer un consentement intérieur à une action qui n'a pas été faite librement. Alors on ne s'étonnera pas du rejet « du dogme de la liberté individuelle » ou du « mythe du libre arbitre » chez ceux qui sont toujours en manque d'engagement ou en retard d'une adhésion : c'est en effet le principal obstacle à l'édification de totalités qui retirent toute initiative à leurs « membres » et exigent d'eux une conversion de tout leur être à l'intérêt collectif, un dépassement de soi dans le projet commun qui les transcende tous. La leçon du rationalisme classique, comme toutes les idées vraies, ne se rapporte que d'une façon purement contingente à son contexte historique; elle fait partie de ces choses analytiquement contenues dans le développement de l'esprit humain et qui se détachent, aussitôt découvertes,

1. Rappelons tout de même que pour Spinoza un Etat gouverné par la crainte est toujours proche de la tyrannie et que, contrairement à Hobbes, le meilleur Etat est pour Spinoza celui où règne la concorde *dans la liberté*. Mais précisons aussi que pour HOBBS la loi civile doit régler les actions et non les pensées des hommes (*Léviathan*, chap. XLVI, p. 691, Ed. Sirey).

des circonstances particulières de leur apparition. Il n'est d'ailleurs pas concevable qu'avant Descartes, Spinoza ou Locke il ne se soit pas trouvé quelqu'un pour dire que la liberté est le plus grand de tous les biens humains et que sans elle tout ce qu'on appelle un bien devient une insupportable contrainte. Mais c'est l'incomparable mérite de ces philosophes d'avoir fait de cette idée le double inséparable de la pensée rationnelle. Ethique et raison sont liées d'avoir pour origine commune la liberté.

« La grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder »¹.

Relisons cette phrase de Descartes et demandons-nous sincèrement si elle est de celles que pourrait non pas écrire mais seulement accepter un seul penseur de la totalisation politique, historique ou mystique? Si le libre arbitre semble nous exempter d'être les sujets de Dieu lui-même, il est *a fortiori* certain qu'il nous exempte d'être les sujets, les fidèles ou les membres d'un Souverain, d'une Eglise, d'un Etat ou d'une Nation.

IV

L'affirmation du libre arbitre engendre alors une conception de l'homme, des rapports interhumains, de la société et de la politique qui écarte une à une les perspectives dont les analyses précédentes ont montré l'affinité avec l'idée de totalité. De ce point de vue, et malgré les restrictions que nous ferons plus tard, la philosophie de Spinoza et même celle de Hobbes nous apparaissent, surtout dans leur aspect politique, infiniment plus proches de l'esprit cartésien que des métaphysiques de la politique et de l'Etat de Platon, Rous-

1. *A Christine de Suède*, 20 novembre 1647 (III, 747-748). Voir également, dans une autre perspective qui recoupe celle-ci, la *Lettre à Clerselier* qui suit les *Réponses aux cinquièmes objections* (II, 844).

seau ou Hegel. Si l'on cherche l'antithèse de l'individualisme rationnel de Descartes, on la trouvera dans le mysticisme communautaire de Pascal plutôt que dans la philosophie politique classique. Celle-ci s'accorde avec le cartésianisme au moins sur un point essentiel : limiter le rôle de la politique et du pouvoir politique. Il ne s'agit pas d'une limitation qui s'obtiendrait par une répartition du pouvoir entre des institutions indépendantes les unes des autres ou par une multiplication des centres de décision. Il ne faut pas entendre par « limité » le contraire d'absolu car c'est une caractéristique commune à tous ces penseurs de concevoir un pouvoir souverain absolu dans son exercice mais limité dans son étendue, son rôle et surtout dans son efficacité. La limitation de la politique signifie que celle-ci ne concerne qu'un aspect indispensable de la vie sociale; elle la rend possible, la dirige mais ne la détermine pas. Il en est de même pour le pouvoir politique dont la *fonction* est de garantir une paix civile ou plutôt d'empêcher la guerre civile afin que les citoyens puissent exercer librement leurs activités sans être sans cesse sur leurs gardes.

Il est vrai que chez Hobbes le danger de l'insécurité devient vite un prétexte pour confisquer le peu de liberté qu'il reste aux citoyens du Léviathan, mais lui aussi partage cette conception négative de la politique et du pouvoir politique, et c'est peut-être parce qu'il est le plus sceptique sur l'efficacité de ce pouvoir qu'il recherche avec tellement de soin les moyens de le rendre absolu. Pour Hobbes comme pour Spinoza, la politique n'est pas une science ayant pour objet le bonheur ou la libération des individus. Le pouvoir politique n'a pas les moyens de rendre les hommes libres ou heureux; son rôle consiste seulement à protéger ce qu'ils ont, non à leur faire miroiter ce qu'ils auront, plus tard. C'est pourquoi la politique est précédée par le droit qu'elle a pour tâche de faire respecter et appliquer. Le pouvoir politique devient alors le dépositaire des lois que les hommes se sont données par son intermédiaire; il n'est plus l'instituteur d'une société qu'il devrait animer par son intervention continuelle. L'auréole magique qui entoure la fonction de commandement symbolisée par l'image du chef commence à ternir à mesure que la raison la délimite par rapport aux autres fonctions de la société, défaisant progressivement l'association entre l'idée de chef et celle d'un guide à la fois berger et quasi-Dieu, investi de la mission de conduire les hommes jusqu'à la société promise.

On a dit que les philosophes du droit naturel concevaient l'homme comme un être éminemment passionnel. Cela ne les incite pourtant

pas à confier au détenteur du pouvoir la tâche de les rendre rationnels malgré eux mais seulement à lui donner les moyens — et on comprend pourquoi certains comme Hobbes ne lésinent pas — d'empêcher que les comportements passionnels des individus ne dégénèrent en violence destructrice. Pour le reste, convaincus que les hommes ne recherchent jamais que leurs intérêts propres — ils possèdent pour le voir des loupes à la place des yeux, dira Hobbes — ils écartent d'emblée l'hypothèse que quelqu'un d'autre, fût-ce le Souverain, puisse savoir mieux que les intéressés (à tous les sens du terme...) ce qu'ils veulent, ce qu'ils font et où ils vont. La tyrannie commence lorsque le pouvoir politique, se mêlant de ce qui ne le regarde pas, tente d'imposer par la force, son principal moyen, une conception du monde ou de la société, un ordre moral, et rêve de régénération de l'humanité. Son efficacité, l'expérience le montre suffisamment, est alors plus négative que jamais; découvrant qu'il ne peut sans la volonté des hommes ni instruire ni construire, le pouvoir détruit tout ce à quoi il touche. Il vaut alors mieux préciser, c'est-à-dire limiter, dès le départ, la fonction de la politique et du pouvoir politique afin de ne pas la confondre avec l'édification de la société qui procède des efforts multiples et diversifiés de tous les hommes et non d'un « projet » d'ensemble, et qui progresse à l'aide de réajustements successifs et dispersés incomparablement plus efficaces qu'une volonté unique entêtée dans sa radicalité et sourde à tout ce qui pourrait l'en distraire¹.

Ce sont les hommes qui font quotidiennement la société par leurs travaux et leurs inspirations; le pouvoir politique ne fait

1. Il faudrait alors reconnaître qu'en matière de théorie politique, l'histoire marche quelquefois à reculons car est-il tellement certain que les penseurs du XVIII^e siècle qui systématisent radicalement la politique sont plus proches des idéaux de liberté et de droits individuels que des philosophes comme Hobbes ou Spinoza qui limitent la politique aux strictes fonctions gouvernementales tout en accordant au pouvoir politique un caractère quasi absolu? Un Etat éducateur des hommes vaut-il mieux qu'un Etat qui veille seulement à la sécurité des citoyens?

Écoutons à nouveau Tocqueville :

« Quand le long malaise qui précède la Révolution commence à se faire sentir, on voit éclore toutes sortes de systèmes nouveaux en matière de société et de gouvernement. Les buts que se proposent les réformateurs sont divers, mais leur moyen est toujours le même; ils veulent emprunter la main du pouvoir central et l'employer à tout briser et à tout refaire suivant un nouveau plan qu'ils ont conçu eux-mêmes; lui seul leur paraît en état d'accomplir une pareille tâche. La puissance de l'Etat doit être sans limite comme son droit, disent-ils, il ne s'agit que de lui persuader d'en faire un usage convenable » (*op. cit.*, p. 141).

qu'enregistrer un processus qu'en aucune façon il ne commande. La vraie question n'est pas de donner le pouvoir aux citoyens ou d'en donner davantage à chacun, mais de soustraire la société à l'influence de la politique afin que les individus n'attendent pas de l'Etat qu'il les prenne en charge, ne comptent que sur eux-mêmes pour améliorer leur existence commune et placent dans le seul concours de leurs volontés libres l'espoir d'une société un peu plus humaine.

Ce n'est pas en se donnant un Roi qui serait de surcroît philosophe que les hommes résoudre les problèmes qu'ils rencontrent dans la société, mais c'est en devenant eux-mêmes philosophes qu'ils ne chercheront plus à tout instant celui qui détiendrait la solution à leurs problèmes. Le sage est celui qui respecte les hommes, leur liberté et leurs intérêts non par crainte du châtiement mais par le seul effet de sa détermination intérieure et de sa force d'âme. Les lois, dit à peu près Descartes, sont faites « pour remédier à l'inconstance des esprits faibles » et, dans un autre texte, « pour ne pas se faire de mal les uns aux autres ». Cette phrase résume toutes les conceptions des philosophes du droit naturel qui s'accordent pour dire que la place de la politique dans la cité est inversement proportionnelle à celle que la raison occupe chez les individus. Au lieu de considérer la fonction de commandement comme la plus haute de toutes et la politique comme la clef ultime des problèmes sociaux, il faudrait au contraire s'arracher à la mythologie du pouvoir et de son efficacité magique et se demander si sa principale fonction, aujourd'hui tout au moins, n'est pas de coordonner plutôt que diriger les activités sociales particulières, de capter les informations émises par chacune d'elles pour y répondre par des moyens adéquats et précis, de rendre compatibles les revendications et les changements.

Il est probable qu'en devenant plus technique le pouvoir politique perdra son prestige illusoire et ne pourra plus appâter les individus par des recettes magiques. L'appréhension politique des problèmes est un des moyens les plus usités pour s'épargner leur analyse précise et rigoureuse. L'expérience courante en témoigne : chacun sait qu'à partir du moment où la politique s'empare d'un problème il devient un enjeu et il est vain d'en attendre une solution adéquate puisqu'il donnera lieu au mieux à un « compromis ». Si bien qu'on finit par se demander en paraphrasant Nietzsche s'il existe des problèmes politiques ou seulement une interprétation politique des problèmes de la vie sociale. En tout cas il est hautement

probable que les problèmes que pose la politique ne sont pas ceux que les individus rencontrent communément dans leur existence quotidienne dont l'amélioration était le but que Descartes avait fixé à sa philosophie et qu'il pensait atteindre en recourant à la mécanique, à la médecine et à la morale. Il est pourtant plus tentant de reporter sur la politique la totalité de cette tâche dont la réalisation paraît compromise par sa répartition entre différentes disciplines et d'appeler bonheur son plein accomplissement. Mais pour Descartes il ne peut être question de bonheur pour celui qui cherche à l'obtenir par procuration. Il préfère même parler de béatitude plutôt que de bonheur qui, par son étymologie, évoque la chance ou le hasard alors que toute la philosophie cartésienne s'efforce d'établir que notre contentement ne dépend que de nous-mêmes. La politique, comme art de conduire les affaires de la cité et donc les hommes qui y participent, vise au contraire à gérer les intérêts de chacun dans le sens du « bien commun » qu'elle discerne infailliblement depuis le sommet d'où elle surplombe la société. La médecine et la mécanique — l'ensemble des arts qui diminuent le travail humain ou le rendent plus facile — produisent des effets dont chacun bénéficie et accroissent par là la maîtrise sur les choses et non sur les hommes. L'intuition fondamentale de Descartes, comme celle de Marx, c'est que la maîtrise de la nature est la condition indispensable de la libération des hommes. Maîtrise de la nature hors de l'homme par la mécanique, maîtrise de la nature dans l'homme par la médecine. Les difficultés de l'existence quotidienne, des travaux abrutissants et pénibles, un corps miné par la souffrance et les maladies sont les leviers secrets qui poussent les hommes vers les cités radieuses et les jettent dans les bras des prophètes de la vie future. On en appelle aux solutions totales quand on n'a pas les moyens de trouver les solutions précises de problèmes concrets.

Descartes a remarquablement saisi la portée de la technique à une époque où l'on entrevoit seulement son incidence éventuelle sur la vie des individus; au lieu de céder à cette rhétorique facile qui, contre toute évidence, soutient que les applications technologiques ne modifient pas la « nature » (laquelle ?) des problèmes sociaux, il invitait ses contemporains à raccourcir la distance qui les séparait de ce qu'il appelle *métaphoriquement* « la maîtrise et la possession de la nature ». La technologie n'est pas seulement l'instrument le plus efficace pour diminuer la part des travaux de force et des tâches à juste titre nommées machinales, mais elle nous révèle

que la puissance que nous imaginons derrière les éléments naturels n'est que la projection inversée de notre impuissance à les connaître et les utiliser. Mécanique et médecine dissipent les craintes entretenues par l'ignorance des processus naturels qui nous affectent doublement, en les subissant d'abord et en les redoutant après. Les mystères suscitent les magiciens chez qui les hommes pris d'angoisse vont chercher un secours mais non une explication. L'efficacité du devin, du sorcier, de l'exorciste vient en partie de ce qu'ils gardent secrètes les recettes qu'ils emploient pour prédire l'avenir ou chasser les maux et les maléfices. La science au contraire procède à visage découvert, et toute explication, aussi difficile soit-elle, fait perdre à celui qui s'y plie le prestige magique qu'il conserverait peut-être en se taisant. Les techniciens et les médecins le savent fort bien et cherchent quelquefois à rivaliser avec le prestidigitateur en gardant le silence sur les raisons de leurs manipulations.

Descartes attendait de la mécanique et de la médecine, indépendamment de leur utilité pratique, qu'elles provoquent un changement dans la relation que l'homme entretient avec la nature et son corps, et que les connaissances qu'elles en procurent lui permettent de les considérer plus rationnellement, comme des machines et non comme des puissances mystérieuses. C'est pourquoi on trouve dans la dernière partie du *Discours de la Méthode* cette prédiction où s'exprime le plus nettement l'alliance, fondamentale dans le cartésianisme, entre l'éthique et la connaissance :

« S'il est possible de trouver quelque moyen qui rend communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'il faut le chercher »¹.

Mais si les connaissances utiles à la vie des hommes éclipsent le rôle ordinairement dévolu à la politique, elles n'absorbent pas la morale, à l'inverse de ce qui se produit lorsqu'on présente la politique comme l'ensemble des connaissances utiles à la vie des hommes en société.

Fondée sur la raison, la morale institue des règles d'action éclairées par les principes de la connaissance; elle invite l'homme à se servir de son jugement pour « se guider dans la vie », à se déterminer par lui-même et à faire la part de la tradition, de l'exemple et de l'autorité de façon à ne pas la confondre avec ce que lui dicte sa conscience. Pleinement responsable de lui-même, le sujet cartésien

1. I, 634-635.

n'est aussi responsable que de lui-même. L'échec ou la réussite d'une action ne sont pas les critères de sa rectitude morale qui réside bien plutôt dans la détermination de la volonté à suivre ce que le jugement recommande à un moment donné.

« On n'a point sujet de se repentir, lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être meilleur au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, encore que, par après, en y repensant avec plus de loisir, on juge avoir failli. Mais on devrait plutôt se repentir, si on avait fait quelque chose contre sa conscience, encore qu'on reconnait, par après, avoir mieux fait qu'on l'avait pensé : car nous n'avons à répondre que de nos pensées »¹.

« Si nous faisons toujours ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés »².

La morale, dont Descartes se préoccupe de plus en plus dans les dernières années de sa vie, poursuit autrement le projet qu'il pensait accomplir par la médecine et la mécanique et auquel il a dû renoncer. Ces sciences nous rendront peut-être « comme » maîtres de la nature, mais la morale est indispensable pour acquérir la maîtrise de soi qui seule peut nous rendre durablement « contents ». Il semble que le moi s'éloigne du monde alors que sur le plan de la connaissance il en entreprend la conquête et que le cercle du pouvoir sur soi se rétrécisse quand s'ouvre celui du pouvoir sur la nature. D'un côté spectateur du monde et de l'autre artisan de la science, le sujet cartésien paraît condamné à un dédoublement chronique. Dans les deux cas pourtant il se recommande de la raison et semble en faire le même usage si ce n'est que le temps de la connaissance diffère du temps de l'action et que dans la pratique nous devons souvent suivre le critère de la vraisemblance alors que la théorie requiert évidence et certitude. Le champ de l'action est bien moins étendu que celui de la réflexion mais n'est pas moins important que lui; il est même en un sens prioritaire. L'action limite ma liberté en exigeant de moi, souvent, une décision immédiate, un choix rapide entre des possibilités qui peuvent cesser de l'être un instant après. Les situations de la vie pratique m'obligent à répondre sans que je puisse examiner une à une les données que pour la plupart j'ignore parce qu'elles résultent de circonstances

1. Lettre à Elisabeth, 6 octobre 1645 (III, 612).

2. Lettre à Elisabeth, 4 août 1645 (III, 589).

multiples, lointaines, imperceptibles. Lorsque je réfléchis à un problème théorique, là, c'est moi qui interroge l'objet tout le temps que mon esprit se le représente et cette expérience se répète identiquement jusqu'à ce que la vérité se manifeste. « Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense » (*Seconde Méditation*). Je peux donc suspendre mon jugement tant que durera l'examen de l'objet, celui-ci ne risque pas de se volatiliser au cours de l'élaboration du jugement.

Rien de tel dans la pratique où tout semble indécidable et changeant. Aucune action ne serait continue et encore moins cohérente si elle suivait les zigzags d'un jugement évoluant au gré des circonstances. A moins d'être irrémédiablement butés, nous changeons souvent d'opinions et nos jugements se rectifient avec le temps et la réflexion. Faut-il alors que l'action se conforme au jugement théorique et qu'elle répercute à tout moment les doutes et les hésitations souvent salutaires de l'esprit ? Cela aurait pour principal effet de décontenancer ceux avec qui nous vivons et dont cette attitude ne tiendrait aucun compte puisque, si nos jugements ne concernent que nous-mêmes, nous agissons avec les autres ou parmi eux et leur existence est notre limite. Si autrui n'existait pas ou s'il n'était qu'un élément décoratif, je pourrais me livrer à des expérimentations dans le domaine pratique et établir une corrélation entre mes actes et mes opinions : les échecs m'instruiraient autant que les réussites. Dès qu'autrui est là, une exigence plus impérieuse que celle de la vérité se fait entendre : appelons-la le besoin, la nécessité, le désir de vivre ensemble. L'introduction de ces paramètres permet alors de réfuter *a priori* le parallélisme entre la théorie et la pratique et de prendre conscience des dangers de ce qu'on nomme communément la « cohérence ».

Il existe une vérité établie qui veut que nous mettions en pratique nos idées et que la cohérence, voire l'honnêteté, consacre l'alliance entre nos actes et nos pensées. Pour ceux qui se mêlent de donner des leçons aux gens, c'est une excellente recommandation, mais considérer la concordance entre nos jugements et nos actes comme le critère absolu de leur commune vérité, c'est faire preuve d'une réflexion hâtive. D'abord parce que nos jugements, concernant les choses de la vie pratique — les conduites, les opinions, les préférences de chacun, etc. — ne sont jamais si sûrs qu'ils ne puissent être démentis par l'expérience ; ce serait compromettre la liberté de notre jugement que l'engager à tout moment dans nos

actions et de faire de celle-ci les témoins, presque les garants de nos pensées. Ensuite parce qu'on peut parfaitement se conformer à des conduites sociales courantes et même s'y tenir sans croire qu'elles sont « vraies » ni même meilleures que d'autres ; il suffit qu'elles soient commodes pour entretenir des relations plus différenciées avec ceux que l'on côtoie. Pour agir parmi les autres il n'est pas nécessaire d'avoir une doctrine pour guide mais il paraît indispensable de s'efforcer de les respecter et de censurer le censeur qui est en chacun de nous. Le plaisir qu'on retire de la vie sociale vient de ce qu'on n'a pas besoin de s'y investir totalement pour ne pas la dédaigner : il suffit de donner le change en sachant qu'il est fluctuant. La vérité ne blesse que si l'on veut blesser par elle. La franchise sert souvent de prétexte à ceux qui n'ont pas la force de retenir leur violence et leur brutalité, de même que la dénonciation du mensonge a souvent permis aux inquisiteurs de sanctifier l'extorsion d'aveux.

Il me paraît inévitable que l'alignement de la pratique sur la théorie conduise à aligner les hommes sur des idées considérées comme supérieures à eux. Si l'on se fait de la vérité une idole, selon l'expression de Pascal, on n'hésite plus à sacrifier les hommes sur son autel et à les considérer comme le combustible qui alimente éternellement le foyer d'un Idéal. L'avènement de l'Idéal dans le monde se produira au terme d'une lutte entre ceux qui le servent et ceux qui s'y opposent ; c'est l'Idéal qui fait des hommes des moyens ou des obstacles de part et d'autre du chemin qui mène jusqu'à lui. Mais comme la théorie est par elle-même impuissante à convertir les hommes à la vérité qu'elle détient, on charge le pouvoir politique de l'imposer et la mettre en pratique contre le gré mais pour le « bien » des gouvernés. C'est ainsi qu'on forcera les hommes à être libres, justes ou heureux par des méthodes — institutionnelles, coercitives, éducatives, etc. — qui feront de la pratique le reflet fidèle de la théorie. La projection de la théorie sur la pratique élimine la morale ou plutôt la réduit à la politique qui devient le confluent de l'éthique, de la philosophie et même de la religion.

Or l'existence même de la morale tient à ce que la théorie ne peut s'articuler directement sur la pratique, les actions humaines n'étant pas analogues aux phénomènes de la nature. Si les hommes ont besoin de règles et de lois pour vivre, c'est justement parce qu'aucune nécessité naturelle ou historique ne leur en procure en

tant qu'êtres intelligents. La morale s'interpose entre la théorie et la pratique; l'éthique n'est pas séparable de la connaissance objective qui propose justement le modèle de l'objectivité et de la rigueur. Mais la pratique humaine n'est pas concevable sans la morale qui en l'absence de connaissances donne des règles pour l'action qui tendent essentiellement à la restreindre. Si la pratique seule ou l'« expérience » suffisaient, l'opportunisme serait la seule règle. Si la théorie seule suffisait, le dogmatisme doctrinal l'emporterait. La morale, entre la théorie et la pratique, symbolise le seuil où la conscience relaie l'entendement. C'est pourquoi l'action parmi les hommes ne nécessite pas la connaissance de ce qu'ils sont et encore moins la science de ce qu'ils veulent, mais la conscience de notre devoir envers chacun et le respect de son libre arbitre.

Le but de la morale n'est donc pas d'atteindre la vérité. Plus exactement, la morale ne se définit pas par rapport à un but lointain ou extérieur à elle; substitut de la connaissance sur le plan pratique, elle donne des règles à l'action et d'abord celles de se déterminer à agir en l'absence de certitudes théoriques. La fermeté de la volonté compense l'indécision du jugement et permet d'agir avec résolution. Le doute et l'hésitation dans l'action engendrent des regrets et des remords parce qu'au lieu de faire ce que notre conscience nous dictait lorsque c'était possible nous avons cherché à diminuer les risques d'un échec et pour en prendre moins nous n'avons rien entrepris. La conscience peut se tromper mais l'échec n'est rien en comparaison de la satisfaction d'avoir fait son devoir et d'y avoir épuisé tout son pouvoir. La morale n'a pas d'autre but que de réaliser cet accord intérieur, cette adéquation entre l'action et la conscience qui est, peut-être, la définition pratique de la vérité.

On le voit, agir ce n'est pas transformer ni même intervenir. Ce serait plutôt s'adapter aux autres et aux diverses situations qui résultent de leurs rencontres. A l'idée d'engagement on peut, en s'inspirant de Descartes, opposer celle de détermination dans l'action. Détermination qui ne me lie à rien si ce n'est à poursuivre ce que j'ai entrevu, à un moment donné et éphémère, comme étant mon devoir, quitte à changer de direction si j'en aperçois une meilleure, mes « réformes » n'engageant que moi. Au lieu de reprocher à Descartes de n'avoir pas osé étendre à la pratique la révolution qu'il a, comme d'autres, provoquée dans la science et la philosophie, on ferait bien de se demander si la principale conséquence de cette révolution qu'on célèbre n'a pas été de défaire l'unité entre le monde et l'homme,

de rendre celui-ci seul maître d'un destin qui n'est écrit nulle part, d'instituer la liberté comme seule loi de la société humaine.

Descartes a fort bien aperçu la tentation à laquelle céderait même le rationalisme de calquer la politique sur le tracé tout frais des sciences de la nature et s'il s'en est écarté, c'est que cette politique-là est contraire à la raison comme à la liberté.

V

Je ne crois pas pour autant qu'il appartienne au philosophe de révéler la politique qui serait enfin conforme à la raison mais il me semble beaucoup plus conforme à la philosophie de se servir de la raison pour prescrire les limites de la politique. On trouve vite périmées les doctrines qui prétendent dire ce qu'est ou doit être la politique, mais on retourne toujours à l'école de ceux qui nous enseignent ce qu'elle n'est pas et qu'elle ne doit surtout pas être. En premier lieu, Kant :

« Assurément, s'il n'existe pas de liberté, ni de loi morale fondée sur elle, et si tout ce qui arrive ou peut arriver résulte d'un pur mécanisme de la nature, dans ce cas la politique (en tant qu'art d'utiliser ce mécanisme pour le gouvernement des hommes) constitue toute la sagesse pratique et la notion de droit n'est plus qu'une idée dépourvue de toute réalité. Si, toutefois, on considère comme absolument nécessaire d'unir cette notion à la politique et même de l'élever jusqu'à en faire la condition limitant cette dernière, il faudra bien admettre la possibilité de leur accord. Or, je puis bien me représenter *une politique morale*, c'est-à-dire un homme qui conçoit les principes de la politique comme conciliables avec la morale, mais non un *moraliste politique* qui se fabrique une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'Etat »¹.

Mais aussi Descartes dont les mises en garde du *Discours de la Méthode* ont une résonance toute particulière lorsqu'on les confronte aux essais de métaphysique et d'éthique politiques qui déferleront à partir du siècle suivant. Dans la deuxième partie — « Principales règles de la méthode » — on observe dès le point de départ un balancement entre deux séries de considérations qui semblent égale-

1. *Projet de paix perpétuelle*, Appendice I : « Du désaccord entre la morale et la politique relativement à la paix perpétuelle » (Vrin, trad. J. GIBELIN, p. 58-59).

ment rationnelles. Le texte débute, on s'en souvient, par une comparaison familière à Descartes entre l'entreprise du philosophe et celle de l'architecte :

« Je m'avisais de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et plus ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommo-der, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins » (I, 579).

Descartes n'est donc pas partisan du travail de groupe. Bien. Il pense que l'unité de conception est nécessaire à la cohérence de l'œuvre réalisée et recommande à chacun de prendre seul l'initiative et la responsabilité d'une éventuelle entreprise de rénovation pratique ou théorique. Il est favorable à ce qu'on pourrait appeler une autogestion intellectuelle à une époque où l'érudition et la parole des maîtres paralysent la science, la philosophie ou tout simplement l'exercice du « bon sens » — qui ne s'identifie pas forcément au sens commun. Jusque-là, rien qui ne s'inscrive aisément dans le droit fil de la philosophie cartésienne. Mais poursuivons la lecture :

« Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, (...) qu'on dirait que c'est plutôt la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés » (*ibid.*).

Le ton change, dirait-on, il semble même que Descartes ait eu à ce moment précis comme une vision anticipée du temps qui n'est plus très lointain où des penseurs politiques, choqués par la diversité, le désordre, l'incohérence des institutions, remonteront à l'origine des sociétés (*au commencement*) et en attribueront la cause à un « funeste hasard » (*la fortune* dit Descartes); les choses étant mal parties depuis le début, le remède est de changer d'origine et le mieux est de donner un autre fondement à la société et à l'Etat, celui de la volonté générale éclairée par un sage législateur.

Descartes pense peut-être tout simplement à ces grands travaux auxquels s'attellent les architectes du Roi pour donner au pays la régularité d'un plan géométrique, comme cette ville de Richelieu

tracée au cordeau sur une plaine et ignorant toute autre ligne que la ligne droite¹.

Si tel est le cas, comme c'est possible, cela voudrait dire qu'il souhaite que la politique urbaine de la table rase soit le modèle de la politique rationnelle. Une société qui ressemblerait à une ville nouvelle, n'est-ce pas un beau projet, le rêve de toute cervelle politique ! D'ailleurs Descartes, décidément plein d'audace, ajoute aussitôt :

« Ainsi je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont rassemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur »².

Il n'y a plus de doute cette fois; par le truchement de comparaisons et d'analogies, Descartes, le prudent Descartes, glisse un message où l'on peut sans peine authentifier son testament politique. Les termes en sont clairs et on trouve même les principaux paramètres de l'équation que les penseurs politiques s'efforceront de résoudre : un peuple rassemblé au commencement, l'érection d'une constitution, le législateur. On se demande comment avec des données si précises Descartes n'a pas découvert la solution du Contrat social. Et comme pour rendre le tableau encore plus figuratif qu'il n'est, il se réfère à Sparte, exemple de cité libre comme chacun sait.

On mettra alors sur le compte du souci cher à Descartes de ne pas s'attirer d'ennuis les rétractations qui suivent ces analogies et

1. Le goût de l'uniformité va de pair avec la volonté d'égaliser les parties au sein d'un « tout » qui reflète en chaque point la régularité. On dispose ainsi les hommes dans la société comme les enfants assemblent les cubes dans un volume qui en impose et le nombre et la disposition. Vers les années 1660, prolifèrent des utopies qui essaient de généraliser la « rationalisation » de la vie sociale à l'exemple de ces ingénieurs qui quadrillent une plaine. Dans une étude très intéressante parue dans le n° 387-388 de *Critique* (août-septembre 1979), Alain PONS écrit :

« La conception du langage qui est celle de Foigny est parfaitement cohérente avec celle de la Société. Les Australiens pratiquent le communisme intégral, ignorent le droit de propriété, vivent dans une égalité parfaite et mènent une vie ascétique organisée de façon géométrique. Au nivellement des conditions correspond le nivellement physique du territoire : le sol est plan car toutes les montagnes ont été rasées » et, plus loin, « la société utopiste fait table rase du passé. »

2. I, 580. Cf. MACHIAVEL, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, livre I, p. 383 (Pléiade).

qui ressemblent fort à ce qu'on appelle en politique des démentis de confirmation. Tout se passe comme si Descartes, s'apercevant qu'il avait été trop loin en imaginant une politique conforme à la raison, avait jugé opportun de devoir protester de ses bonnes intentions envers le pouvoir établi. Commence alors la seconde série de considérations, exactement symétrique à la première, mais en sens inverse :

« Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir... A l'exemple de quoi je me persuadai qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fît dessein de réformer un Etat, en y changeant tout dès les fondements, et en les renversant pour le redresser... Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes » (I, 581).

S'agit-il d'un recul stratégique ou de la concession résignée d'un théoricien à la pratique ? Serait-ce une de ces situations qui font dire que ce qui est bon en théorie ne vaut rien dans la pratique ? Doit-on se résoudre à abandonner le schéma abstrait qui satisfait pleinement la raison théorique à cause des difficultés insurmontables qui s'opposeraient à son application ? A moins que toutes ces questions et les dilemmes qu'elles suscitent ne témoignent plutôt de la présence dans nos têtes d'une représentation typiquement politique de l'action et de la réflexion qui fausse la signification du raisonnement de Descartes.

En effet, les analogies que nous accordons si facilement avec un commentaire politique tendent toutes à suggérer l'incomparable supériorité de la détermination d'une volonté unique par rapport à la conjonction fortuite d'éléments qui se superposent en couches hétérogènes. Descartes veut convaincre progressivement le lecteur, par des exemples concourant au même point, qu'il est préférable de conduire sa vie et sa pensée plutôt que de se laisser porter au gré de la tradition, influencer selon les circonstances diverses, conditionner par ses préjugés et son éducation. Tout son raisonnement tend à inverser le rapport entre l'autorité et la raison et à encourager les hommes à se montrer plus confiants envers eux-mêmes que respectueux à l'égard de ce qui se dit ou ce qui se fait. Par quel cheminement de pensée arrivons-nous à convertir cette exhortation

à se guider par soi-même en une conception directiviste du changement qui repose sur l'identification entre la rationalisation et la planification uniforme, je ne vois à cela pas d'autre explication que l'association spontanée entre l'idée de société et celle de totalité, où s'enracine la conviction que la libération de chacun ne peut résulter que de la libération de tous. Or c'est précisément l'inverse qui ressort des textes que nous considérons : c'est à la source d'une volonté individuelle, et dans ses limites, que naît et se développe le dessein de conduire autrement sa vie et ses pensées. Ainsi je n'attendrais pas que tous aient démoli leurs maisons pour oser refaire la mienne mais je n'exigerais pas non plus que toute la ville soit rasée pour être reconstruite d'après le plan de ma nouvelle demeure. Si les choses se sont passées rationnellement dès le départ, comme dans le cas de ces « peuples policés », tant mieux, sinon, ne pouvant remettre à zéro le compteur du temps, il ne nous reste plus qu'à chercher dans le présent d'autres matériaux pour l'avenir. A moins de décréter l'amnésie obligatoire on ne fait pas du passé table rase mais l'histoire ne nous interdit pas de nous représenter l'avenir comme une page blanche. Un homme n'abolit pas son enfance lorsqu'il cherche à se défaire des préjugés qu'il y a contractés; en revanche il ne dépend que de lui de concevoir une éducation différente pour ses propres enfants.

En définitive, le refus cartésien de la politique de la table rase ne se comprend que par son souci de ne pas emprisonner la liberté individuelle dans un projet collectif. S'il ne conseille à personne de l'imiter, c'est que l'objet de la théorie, la vérité, n'est pas concevable sans le sujet individuel et libre de la pratique. Il n'existe pas de « sujet » collectif de la pratique à qui l'individu réel déléguerait la recherche de la vérité comme la conduite de sa vie, et les « idéaux » qui en requièrent le sacrifice sont des mensonges.

Ce chapitre introductif s'achève là où il a commencé, par l'analyse des raisons de l'abstention politique de Descartes. Mais alors que certaines d'entre elles semblaient, au début, subjectives, on s'aperçoit maintenant que leur fondement est beaucoup plus solide que celui des théories qui prônent l'engagement politique et considèrent la politique comme l'accomplissement ultime de la rationalité. Descartes nous apprend au contraire que l'usage de la raison est la seule force qui nous permette de résister à la tentation, voire à l'obsession de la politique et de ne pas exposer notre liberté à la

convoitise d'un projet communautaire. Les chapitres V à VIII seront consacrés à l'analyse de ce conflit qui n'est pas nouveau, qui n'est même pas tellement compliqué mais qui est peut-être le plus menaçant qui soit. Auparavant, l'élucidation des conditions de possibilité proprement philosophiques de cette alternative s'avère indispensable, pour peu que l'on y voie autre chose qu'un simple « conflit d'opinions ».

II

L'EXPÉRIENCE ET LA CONNAISSANCE

I

Le xvii^e siècle « découvre » la Raison comme, à l'articulation des deux siècles suivants, on « découvrira » l'Histoire, sur le mode d'un idéal scientifique à constituer. Ce n'est pas que de telles notions soient passées inaperçues jusqu'à leur manifestation miraculeuse devant la curiosité humaine, ni même qu'elles n'aient pas été l'objet d'interrogation ou de recherche systématiques. Les procédures du discours rationnel, les formes de la démonstration, les règles métho-

diques et logiques, les instruments de preuve et de vérification sont apparus dès l'Antiquité grecque, quand le Logos a été conçu comme discours, quand le concept de la Vérité a rompu ses attaches avec la divination, le présage et l'oracle et a désigné cette faculté capable de produire en toute clarté des discours démontrés et fondés.

Mais que la raison grecque n'ait pu se défaire de la seule forme de rationalité qu'elle a constituée et qui a fini par se confondre avec elle, que cette réduction ait été possible et que, excepté le champ euclidien-archimédien, les « sciences » qu'elle a produites soient pour nous irrecevables, tout cela montre assez que la pensée grecque n'a pas pu ou su résoudre la dichotomie Raison-Nature. Croyant étudier la Nature, les philosophes grecs n'ont fait que l'interpréter et ne nous ont laissé que des doctrines dans lesquelles les observations croulent sous le poids des commentaires. Si la science grecque a, sans doute pour la première fois, ordonné le concept de vérité à un idéal de rationalité mathématique toujours présent, elle n'a pas étendu au champ de la nature et de l'expérience les exigences grâce auxquelles un discours authentiquement rationnel a vu le jour.

C'est un lieu commun que de dire qu'il ne reste rien *aujourd'hui* de ces « savoirs » sur les objets, les êtres vivants, les astres et les plantes; rien de ce qui *pour nous* constitue un savoir. Et si nous nous situons ainsi, c'est parce que le XVII^e siècle a coïncidé avec l'apparition d'une science de la nature qui a étendu l'objectivité mathématique au domaine de l'expérience. La question ontologique de la nature des choses devient totalement inutile et tombe très vite en désuétude, tout au moins chez les savants, titre auquel peuvent encore prétendre la plupart des philosophes classiques. La vraie question est celle de la *mesure* et toute recherche qui n'établit pas entre les choses un rapport numérique rejoint les spéculations des astrologues qui attendent en vain de la nature qu'elle réponde à leurs questions insensées et *démesurées*.

S'il fallait, pour schématiser, dater le début d'une histoire des sciences de la nature, nous désignerions Galilée et Descartes, toutefois moins le Descartes du *Discours de la Méthode* que celui du *Traité du Monde* pour la célèbre définition de la nature par laquelle commence le chapitre VII¹. La nature est désormais un concept galiléen, elle

1. « Par la nature, je n'entends point ici quelque déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai

devient, selon l'expression de Husserl, une multiplicité mathématique¹. Cette nouvelle représentation de la Nature, la substitution à l'idée d'un concept, le découpage qu'il implique dans le champ du savoir en inaugurant quelque chose comme la physique « science-rationnelle-de-la-nature », contribuent donc à défaire les hiérarchies épistémologiques qui ont jusque-là structuré l'espace de la « science ». Le concept de Nature en tant que concept galiléen est subsumé sous celui de loi. Et, conséquence directe, la physique devient le domaine privilégié de rencontres et donc de conflits entre les différentes conceptions de la Nature. Le lieu de l'interrogation se déplace; ce n'est plus la métaphysique qui donne à des questions théoriquement épuisées un horizon nouveau d'intelligibilité. Au XVII^e siècle, la physique est un peu « l'épreuve de réalité » des « problèmes » métaphysiques, elle joue le rôle d'un nouvel indice théorique sur l'échelle d'une raison qui se constitue dans sa découverte. Il faut ici distinguer entre l'usage régional et différencié de la science physique (problèmes de méthodes et d'objets, statut des positivités engendrées par la pratique des physiciens, etc.) dont rend compte l'historien des sciences et sa fonction réflexive, inductrice de représentations nouvelles concernant le statut, le sens et la position d'éléments sans lesquels il n'était pas possible de tenir un discours physique. Prolongeant l'entreprise de purification sémantique avec laquelle elle ne se confond pourtant pas, cette fonction vise à défaire l'épaisseur et l'obscurité des représentations dans lesquelles ces éléments étaient des complexes (la nature, le mouvement, la figure, l'étendue) pour en produire l'idée claire et distincte. L'exigence de simplicité par la méthode répond à l'existence des natures simples, qui sont moins des natures premières (au sens d'une origine) que l'ultime produit de décomposition du complexe, son analyse. Si la physique comme science a été possible à l'aube du XVII^e siècle, c'est moins en raison d'un nouveau « regard » de l'homme sur la nature ou d'une attitude technologique de possession et de domi-

distribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée » (I, 349).

Définition nominale qui vide le mot « Nature » de tout recel imaginaire ou culturel pour le faire *signifier* un concept (la Matière). Définition dont la positivité se marque davantage par ce qu'elle nie, ce qu'elle cache, que par ce qu'elle pose. A vrai dire, elle ne pose rien, elle rappelle un ensemble de propriétés et apporte un nom sur cette collection devenue unité.

1. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 9, p. 27 (trad. de G. GRANEL, Gallimard, 1976).

nation qu'en fonction d'un nouveau partage entre l'abstrait et le concret, le possible et l'existence.

La décomposition du complexe en ses éléments les plus simples pose en effet un problème de coupure : à partir de quel moment franchit-on la limite au-delà de laquelle la chose cesse d'exister pour la représentation et devient un être de raison, une notion strictement conçue, une abstraction ? Et, inversement, comment restitue-t-on la figure réelle du complexe en additionnant ou en joignant les éléments en lesquels on l'a décomposé ? Ce problème rejoint celui, dont il part, du rapport établi entre la dimension et la mesure. Si la dimension n'est rien d'autre que « le rapport sous lequel un sujet quelconque est considéré comme mesurable »¹, elle n'est *réelle* qu'à la condition de ne pas la dissocier des unités de mesure qui en permettent la composition ou la décomposition ; le nombre qui la mesure n'étant à son tour rien de *réel* en dehors de la chose nombrée. La présence de la chose dans toute opération invalide le procès d'abstraction qui a refoulé l'aspect purement méthodologique de son indépendance ou de son autonomie pour donner à croire à sa réalité.

Or seule la chose est réelle ; le mode ou le rapport ou la proportion n'en présentent que les aspects sous lesquels il est plus *commode* de l'envisager. L'erreur ne consiste pas dans l'isolement d'un aspect ou dans le choix d'un point de vue mais dans la confusion de cet aspect ou de ce point de vue avec la réalité pleine et entière de la chose ou, métaphysiquement parlant, son essence. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de relations d'entre-expression entre la partie et le tout pour une rationalité mécaniste. Mais on risquerait de méconnaître gravement la signification d'un tel problème à n'y voir qu'un simple effet du mécanisme. Si la partie n'exprime pas le tout, c'est d'abord parce que, aux yeux d'une représentation de l'ensemble, le tout n'est que le résultat d'une disposition ordonnée des parties les unes à côté des autres — *partes extra partes* — l'inverse du chaos où les parties étant identiquement et numériquement les mêmes ne se joignent pas, ne s'emboîtent pas ; la partie n'étant considérée qu'au regard de ses contours, de sa configuration, son rapport au tout est de l'ordre du constituant et non de l'expressif. Mais plus profondément, la partie n'exprime pas le tout en ce que son être propre de partie, lorsqu'il s'agit d'une individualité telle que l'homme,

conserve foncièrement son identité, sa particularité lors même qu'il est joint par hasard ou par volonté, par naissance ou par serment, à cette terre, à cet Etat, à cette société, à cette famille¹. Si cette partie ne peut subsister seule, c'est de la même façon qu'un aspect ne peut être tenu pour séparé de la chose d'où il est extrait ; l'abstraction est ici une extraction, c'est une découpe sur le réel.

Ne pas pouvoir subsister veut donc dire strictement ne pas pouvoir exister réellement. Mais si la partie, considérée seule, est privée de réalité, et d'abord de cette réalité immédiate qu'est l'existence, elle n'est pas dépourvue, seule encore, de signification. Ce n'est pas un membre, c'est une partie. L'âge des métaphores, c'est-à-dire des déplacements organicistes n'est pas celui de la Raison cartésienne. Aussi tout en sachant qu'en tant que partie séparée des autres l'individu est une abstraction, et là l'abstraction est une séparation, je peux néanmoins reconnaître à cette personne une individualité signifiante. La partie n'exprime pas, elle signifie. Pas le tout, mais elle-même. Il n'y a donc pas d'opposition ni de conflit *réel*, sur le plan politique, entre ces deux termes, mais une différence béante et irréductible. Ces réalités ne sont pas antagonistes pour la suffisante raison que ce ne sont pas des réalités. L'une et l'autre ont un sens qu'il appartient à l'une et à l'autre de trouver pour chacune d'elles. Ne pouvant subsister seules, elles n'existent qu'en coexistant. Pour le reste, les intérêts de chaque partie sont en « quelque façon » distincts de ceux du reste du monde, c'est-à-dire des autres parties et de l'ensemble qu'elles forment par leur réunion.

Epistémologiquement, cette conception, rapidement esquissée, du rapport de la partie au tout est cruciale puisque c'est d'elle que partiront les théories politiques (surtout celles du contrat) et c'est elle qu'éviteront les philosophies classiques de la politique. Si le concept rousseauiste d'état de nature est fictif, c'est d'abord parce que la notion de partie et donc d'individu n'a pas d'existence propre ; la société civile historiquement réelle représente alors le tout au sein duquel les volontés particulières s'affrontent et s'isolent les unes des autres parce que chacune d'elles se soustrait arbitrairement à la totalité. L'égoïsme est le début du désordre, la négation de l'objectivité au nom d'une subjectivité dérisoire et inessentielle. On *doit* au contraire envisager la véritable communauté (l'Etat ou le Peuple) comme ce tout dont chaque partie serait consciente en

1. *Règles pour la direction de l'esprit* (trad. J. BRUNSCHWIG), XIV (I, 178).

1. *Lettre à Elisabeth*, 15 septembre 1645 (III, 607).

substituant à sa volonté propre la volonté générale qu'elle exprime d'une manière uniforme et indivisible. Mais comment passer de la somme et de la réunion additive des parties à une telle totalité et union ? Un changement de modèle s'impose. Le modèle mécanique fait alors place au modèle organique, l'automate au corps *vivant* : la partie devient un *membre*.

Pour la pensée classique l'organisation sociale n'a pas l'épaisseur qu'un organisme possède pour les théoriciens qui, tels Rousseau ou Hegel, feront de l'Etat une véritable totalité distincte de cette aggrégation sans vie et amorphe à laquelle s'arrête selon Hegel la pensée d'entendement incapable de franchir le seuil de la société civile et d'accéder à l'Etat¹. La philosophie classique ignore une autre raison que la raison analytique ; pour elle, connaître c'est analyser et les seuls rapports qu'elle considère entre les choses sont des rapports qui d'une façon ou d'une autre se laissent mesurer. La réalité des choses ne change pas lorsqu'elles sont autrement disposées, il s'agit seulement de relations différentes qui n'affectent pas la « nature » des choses. Il existe une multiplicité de points de vue qui donnent chacun un aspect différent de la chose visée mais non une synthèse ultime dans laquelle cette pluralité fusionnerait en nouvelle unité accessible seulement à une compréhension ou une rationalité rebelle à l'analyse. Au contraire, pour cette raison-là, l'individu n'existe pas distinctement, en face d'une organisation sociale ou, parmi elle, comme une unité. C'est le propre de la rationalité analytique et « abstraite » de former des rapports sans substance, de concevoir des êtres sans vie, de considérer des collections et non des organismes. Les critiques que la raison dialectique fait à la raison analytique reviennent toujours à accuser celle-ci de méconnaître ces synthèses irréductibles à l'analyse produite par l'histoire, la temporalité ou la pratique.

Pour la raison dialectique qui croit trouver dans le modèle organique l'incontestable exemple d'une totalité synthétique, on ne peut, comme font les philosophes classiques, aller de la partie au tout et redescendre du tout à la partie que s'il s'agit de choses inertes, abandonnées à la pure matérialité². Dès qu'il y a vie et action on

trouve des individus situés dans leur temps, modelés par l'histoire et orientés d'une façon irréversible sur la ligne du devenir ; ces hommes appartiennent à une société déterminée, à des groupes, à des classes plus concrets qu'eux-mêmes puisqu'ils forment les réalités au sein desquelles ils apparaissent. Ils ne peuvent donc se dégager de ces liens qu'en cessant d'être ; en aucun cas ils ne parviendront à se penser comme des réalités distinctes et à extérioriser les relations qui les inscrivent dans des totalités infiniment plus complexes que la simple réunion additive de parties juxtaposées. Cette critique va de pair avec la dénonciation de « l'universel abstrait » auquel les penseurs dialectiques prétendent substituer « l'universel concret » qui désigne, si on les comprend bien, l'Etat national ou la classe sociale seuls porteurs d'universalité. Il n'y a alors plus de scission entre la réalité et l'idéal, l'être et le devoir-être puisque la seule universalité authentique doit être produite dans l'histoire par un groupe à qui échoit mystérieusement une telle mission. Finies les oppositions stériles entre la diversité phénoménale et l'universalité de la loi morale ou de la raison, aboli le conflit entre les hommes concrets, différents et inégaux et la représentation abstraite d'une humanité présente en chaque homme et partagée également par tous. L'homme est situé avant même qu'il ne soit, il reçoit de la communauté, groupe ou autre totalité, les attributs qui le font être ce qu'il est et qu'aucun imaginaire retour en arrière ne peut effacer. C'est sans aucune difficulté que se greffe sur l'idée de totalité la question de l'engagement puisqu'il est entendu que les hommes sont toujours situés quelque part et qu'ils n'ont de choix qu'entre s'engager dans un camp ou dans un autre.

Les théories politiques classiques empruntaient leur cadre théorique aux sciences de la nature, essentiellement à la physique ; les théories politiques modernes et contemporaines se recommandent la plupart du temps des sciences de la vie et jouent sur l'opposition entre la matière et l'organique, entre l'analyse « atomistique » et la compréhension synthétique. L'appel à l'histoire dans la pensée politique issue de la philosophie dialectique ressemble étrangement à

1. HEGEL, *Principe de la philosophie du droit*, § 278.

2. On sait que les biologistes aujourd'hui reconnaissent plus volontiers l'objet de leur science dans le modèle de la machine que dans une quelconque notion vitale. Ainsi Jacques MONOD écrit :

« Le système tout entier est totalement conservateur, fermé sur soi-même

absolument incapable de recevoir quelque enseignement que ce soit du monde extérieur. Ce système, par ses propriétés, par son fonctionnement d'horlogerie microscopique qui établit entre ADN et protéine, comme aussi entre organisme et milieu, des relations à sens unique, défie toute description « dialectique ». Il est foncièrement cartésien et non hégélien : la cellule est bien une machine » (*op. cit.*, p. 145).

la force vitale qu'évoquaient les vitalistes au siècle précédent pour narguer les sciences de la matière. Pour un rationaliste classique, de telles notions recèlent toujours un fond inacceptable d'obscurité et d'irrationnel. Rejetant toute idée d'irréversibilité, il croit possible de parcourir à tout moment et dans les deux sens la relation entre les parties et le tout. Appliquée à la politique, cette conviction entraîne la philosophie classique à considérer l'individu comme la raison (au sens de *ratio ultima*) de l'Etat et l'Etat, ou plutôt la société, comme une association d'individus dont le seul but est d'assurer leur sécurité. L'Etat n'a aucune mission historique, il n'est imprégné d'aucune conception du monde qui en ferait une unité substantielle. Ainsi lorsque Rousseau déclare que « nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens »¹ il rompt au moins sur ce point avec Hobbes et Spinoza pour qui on est homme avant d'être citoyen tout comme Descartes s'oppose à Pascal, théoricien de la communauté « spirituelle », en disant que nous sommes hommes d'abord et chrétiens ensuite. On voit combien il est vain et faux de confronter entre elles les théories politiques sans les rapporter à la conception de la rationalité qu'elles soutiennent et à quel point il est nécessaire pour comprendre la politique des philosophes classiques de dégager les principes de la raison analytique.

Nous reviendrons plus en détail dans le dernier chapitre sur le rapport entre le tout et les parties qui sous-tend toute pensée politique et que nous n'avons qu'esquissé ici. On verra alors comment le cartésianisme permet d'éviter à la fois la représentation substantialiste propre aux théoriciens de la totalité politique et la formule de l'association artificielle à laquelle s'arrêtent les philosophies « individualistes » de Hobbes ou de Locke. Il nous paraît en effet possible de trouver dans la philosophie cartésienne les ressources nécessaires à la constitution d'une véritable théorie de l'*individualité humaine* dont nous énonçons tout de suite les trois caractères essentiels avant de les développer dans ce chapitre et dans les deux suivants :

1 / C'est dans l'expérience d'une subjectivité que se découvre le fondement de la vérité; mais cette expérience est nécessairement

1. *Manuscrit de Genève*, p. 287 (*Œuvres complètes*, t. III, Pléiade).

individuelle et ne peut être échangée contre une autre ni valoir pour une autre subjectivité.

2 / De ce fait, les individus ne sont pas équivalents et le concept de nature humaine rassemble superficiellement seulement les propriétés communes à tous les hommes sans atteindre vraiment ce qui fait l'unité de l'homme et son identité.

3 / Celles-ci doivent être cherchées plutôt dans l'union de l'âme et du corps conçue d'abord comme distinction entre une âme intellectuelle et un corps en extériorité qui reçoit comme toute chose son sens et sa finalité d'une utilisation pratique. Cette conception de la conscience et du jugement comme « donateurs de sens » réfute à notre avis par avance l'idée de finalité objective que détiendraient des totalités telles que l'Histoire, l'Etat, etc., et qui serait insoupçonnée par les individus enfermés dans leur particularité. Nous examinerons cette question au terme de ce livre lorsqu'il sera possible de faire converger ces analyses sur l'idée architectonique d'*estime*.

II

Chez Descartes, l'expérience n'est absolument pas une notion dévalorisée ni même secondaire. Lorsqu'il récuse les expériences de Galilée ou qu'il critique les physiciens qui bâtissent sans fondement, il récuse avant tout l'empirisme aveugle dépourvu de toute base déductive, d'un ordre et d'une méthode constitutifs du concept même de science. L'idée d'une science nouvelle, d'une science universelle, d'une science enracinée dans la certitude et l'évidence des raisons qui rythment, enchaînent des énoncés, cette idée entraîne une refonte réflexive du concept d'expérience. Si l'on s'engage dans le projet de substituer à la rhapsodie des arts techniques et savoir-faire, à la multitude non ordonnée des « applications » de l'esprit humain, un système guidé et fondé par l'idée directrice de la science, idée puisée à la source même de toute connaissance, alors le philosophe se trouve devant la tâche d'avoir à redéfinir dans l'unité de ce prolongement épistémologique le concept d'expérience.

On a très souvent remarqué que la physique de Descartes, apriorique et déductive, réduisait, voire annulait, la part de l'expérience et qu'une telle sous-estimation était à l'origine de la fausseté de la plupart des affirmations sur lesquelles pourtant Descartes

n'hésitait pas à jouer le sort de sa philosophie. Cette vision familière est foncièrement inexacte.

A aucun moment, Descartes ne rejette l'expérience ni n'en sous-estime la fonction dans les sciences de la nature. Son extrême prudence, voire méfiance, envers les expériences « des autres » n'est que l'expression de la volonté constamment soutenue de conférer à l'expérience un statut strictement rationnel, un statut qui n'est pas seulement compatible avec celui de la déduction, mais qui lui est foncièrement identique. Pour se faire de la science cartésienne une idée approximativement adéquate, il faut sans doute distinguer deux plans, le plan de la science effective, positive que dégage et périodise l'histoire des sciences et le plan strictement épistémologique ou métaphysique.

On peut parfaitement dire que la physique cartésienne doit peu de chose à une pratique expérimentale et même qu'elle se situe en dehors des vastes mouvements d'expérimentation d'où émerge l'idée nouvelle d'une science expérimentale de la nature. Les quelques expériences que rapporte Descartes, par exemple¹ l'essai de preuve expérimentale de la transmission instantanée de la lumière par l'observation des éclipses de lune et de soleil, ne permettent pas de parler d'une expérimentation cartésienne. Son originalité en tout cas ne saute pas aux yeux. En revanche, on est surpris par la naïveté, la simplicité, la légèreté des expériences qui servent à confirmer le propos déductif, que ce soit pour la percussion dans les *Principes* ou pour le mouvement dans le *Monde*. Pour expliquer un phénomène, par exemple celui de la combustion, Descartes se situe au ras de la chose et ne retient d'elle que ce qui se voit. Le critère de la description, c'est la vue : « Nous voyons... que chacune d'elles agit en son particulier »...². Aucune expérience n'étaye cette affirmation, et lorsqu'il est, dans ce texte et dans d'autres, question d'expérience, on est surpris de leur trivialité. Par exemple :

« Même plusieurs expériences favorisent cette opinion : car en se frottant seulement les mains, on les chauffe... » (I, 323). La surprise vient moins de ce qui est relaté — la réalité n'est jamais banale — que de la fonction d'expérience attribuée à ce qui n'est qu'un fait et un fait brut. La croix de la physique cartésienne, ce n'est ni son apriorisme ni son « géométrisme » outrancier, ce n'est même pas

1. Lettre de janvier 1630 à Mersenne (I, 240).

2. *Le Monde ou Traité de la Lumière*, chap. II (I, 321).

sa « fausseté » ; l'inexplicable paradoxe résulte du parallélisme entre l'horizon galiléen de la science cartésienne de la nature et le caractère incritiqué, brutal, trivial de ce type d'expérience. Cela vaut bien sûr pour la pratique effective de l'expérience. Sur ce plan, il est incontestable que Descartes est passé à côté de l'expérimentation scientifique et qu'il n'a pas eu conscience, théoriquement, de l'apparition et de l'importance de cette nouvelle rationalité. Boyle atteint Descartes tout autant que Spinoza, qu'il vise, lorsqu'il dit, selon Oldenburg, qu'il y a « une grande différence entre des expériences de rencontre dans lesquelles nous ignorons ce qu'apporte la nature et quelles circonstances interviennent, et des expériences disposées de telle sorte que l'on sache avec certitude quelles conditions sont réunies »¹.

Un épistémologue contemporain n'aurait pas un mot à ajouter ou à retrancher à une aussi précise formulation du principe d'expérimentation. Boyle, involontairement, met le doigt sur une des plus importantes ruptures du savoir classique : l'expérience n'est pas une rencontre, ni même une trouvaille ; c'est une question. Mais cette rupture, elle est d'abord cartésienne. D'où la réserve et la méfiance de Descartes envers l'expérience, isolée et ponctuelle².

Le savoir épouse alors la forme d'un système mais non d'un organon ; bien plus, il est système parce qu'il n'est pas qu'instrument ou art d'exposer les vérités déjà connues ou simplement disponibles dans le champ des sciences et des techniques. La critique constamment réanimée par Descartes de la dialectique, du syllogisme, de ces chaînes qui ne sont pas celles des raisons mais des mots dans lesquels l'esprit immanquablement s'empêche, cette critique vise avant tout la dualité entre science et méthode, découverte et exposition, c'est-à-dire l'extériorité du savoir à lui-même, le retrait de l'art devant la chose elle-même. Cette exigence qui donne au savoir classique sa perspective originale, se propage instantanément dans toute la pensée philosophique du siècle ; elle est celle que Spinoza revendique dans le seul texte méthodologique qu'il ait composé, le *Traité de la réforme de l'entendement*, celle que Leibniz relève dans

1. SPINOZA, *Œuvres*, IV, Lettre XI Oldenburg à Spinoza, 3 avril 1663 (Garnier).

2. Parmi d'autres, cette réflexion de Descartes à propos d'autres domaines que la physique : « Les expériences mêmes nous donnent souvent l'occasion de nous tromper, lorsque nous n'examinons pas assez toutes les causes qu'elles peuvent avoir » (*La Description du corps humain*, A-T, XI, 242).

les opuscles de 1684 afin d'en redéployer les réquisits sous la forme d'une caractéristique universelle. La position marginale de l'épistémologie pascalienne s'explique en partie par le rejet et la critique d'une telle exigence et par le recul qu'implique la constitution sur le modèle aristotélicien d'un art de persuader, d'un organon, d'une méthode prescriptive et formelle, pédagogique et non heuristique. L'expérience ne se conçoit alors que dans le prolongement du système, porté par la méthode. S'il n'y a pas pour Descartes comme pour Spinoza de méthode expérimentale, c'est parce que la méthode, comme la science, comme l'esprit et comme la vérité est une. Il faut alors repérer dans l'ordre que déploie la méthode la place, la fonction et l'enjeu de l'expérience. Le croisement de l'éthique et de l'épistémologie vient ici révéler dans toute sa portée la signification d'une notion également engagée dans ces deux domaines.

III

Dès les *Règles*, Descartes, en donnant l'esquisse fondamentale de la théorie de la connaissance, rencontre à plusieurs reprises le concept d'expérience et en explicite le contenu de façon quasi définitive. Descartes et Spinoza ne constituent pas de théorie positive de l'expérience comme on en peut trouver l'essai chez Pascal ou, à un moindre degré, chez Galilée. Ils appréhendent l'expérience de façon critique, de sorte à en délimiter l'usage et préserver les sciences déductives d'une stérile confrontation avec elle. Il s'agit pour les deux philosophes d'assurer l'autonomie d'un domaine de rationalité qui ne relève que de l'entendement, c'est-à-dire de dégager un usage spécifique de la Raison concernant les problèmes de métaphysique ou, plus généralement, la science procédant par concepts et articulation de concepts. Pour être passés à côté de la signification et de la portée de la pratique expérimentale physique, Descartes, et à un moindre degré Spinoza, n'en reste pas moins celui qui fait sortir la philosophie du commentaire et du livre pour la confronter à l'expérience et la nourrir de ses enseignements.

C'est ce qu'en d'autres termes Husserl a admirablement aperçu en voyant dans la découverte de la subjectivité le thème constitutif du cartésianisme, bien au-delà de Descartes lui-même. L'expérience dont il est d'abord question dans la philosophie du cogito, c'est l'expérience d'une subjectivité, d'un entendement, l'expérience d'un

esprit qui se donne sans restriction comme individualité irréductible, non pas en raison de son histoire qui le déterminerait à être tel qu'il est et qui en fin de compte ne vaudrait pas grand-chose parce qu'elle vaut toutes les autres, ni même par la conscience de sa particularité ou de son originalité — nulle postulation de ce type ne peut animer un penseur depuis Montaigne —, mais pour la raison plus profonde que l'expérience de la pensée ne se délègue pas et que personne ne peut se dispenser de faire lui-même le chemin critique que croise toute entreprise philosophique, « au moins une fois dans sa vie ». On voit alors que la critique de l'autorité est moins la marque de la contestation, en un siècle qui en connaît par ailleurs si peu, que l'exigence épistémologique d'une nouvelle pratique de la philosophie.

Philosopher, c'est apprendre à dire je. L'ego est aussi essentiel que le cogito; il en souligne l'indéclinabilité. En séparant le sujet de son histoire particulière, Descartes nous donne à comprendre une individualité dégagée de toute empiricité mais qui ne bascule pas pour autant dans l'universalité du sujet connaissant, effaçant ainsi toute déterminabilité. On a cherché à caractériser la pensée classique par un soi-disant renoncement à la personne, par le retrait du sujet derrière son discours, par la recherche d'une écriture qui se plie aux règles prêtes à l'accueillir mais aussi à la dresser, bref par une neutralisation de l'individu, alors que jusque dans l'entreprise de la science le sujet revendique l'initiative et s'installe à l'origine. Ce n'est pas dans la pensée classique, mais justement à ses bords, à sa limite, dans ses marges et dans sa contestation que se développe une *critique* de l'amour-propre qui tend à la dissolution du moi et de son identité fictive. Et c'est en menant une telle critique que Pascal et le jansénisme échappent à la rationalité classique qui accorde à la subjectivité l'inquiétant pouvoir de fonder. D'ailleurs Pascal propose un *Art de persuader*, conçu comme un ensemble de règles destinées à structurer le discours et valable, en raison de son artificialité, universellement.

Descartes et Spinoza n'exposent la méthode qu'en déroulant l'itinéraire d'une subjectivité individuelle et déterminée, la leur. C'est en cela qu'elle est au plus près de la science et de la vérité et au plus près aussi d'une universalité intellectuelle, aussi loin de l'individualité empirique que de l'universalité formelle et canonique. Aussi ne s'agit-il pas de persuader mais de chercher la vérité. Le récit qui dévoile l'entreprise ne la propose pas tant comme exemple à suivre ou modèle à imiter que comme témoignage de son lien

originale avec un entendement qui tantôt persévère tantôt se réforme dans le seul but d'être le seul à se donner les règles à suivre dans la quête intellectuelle du vrai. C'est en ce sens précis que l'expérience a un rôle fondateur qui dissout le legs de la tradition et de l'enseignement, opère la mise en suspens de toute la reconnaissance qui s'y rapporte et enracine le sujet au degré zéro de la connaissance qui en est le seul et véritable point de départ. Fondatrice, l'expérience l'est de ne pas pouvoir être déclinée ou échangée contre l'incertain témoignage d'une autre. On comprend au passage pourquoi la pensée classique a rendu difficile la tâche, souvent revendiquée après elle, d'avoir à constituer une morale dite « objective »¹. C'est parce que l'expérience est le lieu obligé de tout apprentissage qu'elle annule *a priori* la valeur de tout enseignement et de toute règle qu'elle ne s'est pas donnée à elle-même. Il ne faut sans doute pas chercher ailleurs l'échec de tous les essais qui, se réclamant du marxisme, veulent après lui et contre lui le prolonger d'une éthique ou d'une morale collective. Si une telle entreprise ressemble à s'y méprendre à celle d'un Sisyphe, c'est précisément pour cette raison qu'une pensée qui s'enracine dans l'expérience ou dans la pratique ne peut pas reconnaître sans risque de se nier un système de règles ou d'exigences qui en annulerait forcément le caractère original et constitutif.

Jusqu'à Descartes, l'individu-sujet n'habitait qu'en certaines formes du discours et ne franchissait que rarement la circonscription du récit autobiographique, de l'essai ou de la confession. La philosophie, après les Grecs, était entrée dans l'âge des manuels; la réflexion vivante s'élaborait donc ailleurs et précisément dans l'espace, qu'elle avait déserté, des formes mineures et littéraires du discours. En ses textes essentiels, le cartésianisme feint d'ignorer tout antécédent philosophique; il fait comme si la philosophie n'existait pas avant le moment vivant où elle s'anime dans une pensée individuelle. Le procès d'engendrement de la vérité s'origine dans une subjectivité sans histoire, dans l'expérience toujours neuve d'un entendement pur. Jusque dans son langage, le texte cartésien déjoue toute parenté et efface toute trace d'antériorité. Et lorsque la clarté exige l'utilisation de concepts sémantiquement surchargés

comme ceux de réalité formelle et de réalité objective, de cause éminente, etc., Descartes indique aussitôt qu'il s'agit là du langage des philosophes², tout comme Marx introduit le terme d'« aliénation » dans un développement de *L'Idéologie allemande*³, afin que son exposé reste intelligible aux philosophes !

La mise hors jeu de la tradition et de son héritage est affirmée avec force dès les *Règles* dans un texte qui éclaire la signification de toute l'œuvre, et particulièrement métaphysique, de Descartes :

« Au reste, pour éviter que certains peut-être ne s'alarment de cet usage nouveau du mot d'*intuition*, comme de celui de quelques autres, que par la suite je serai contraint de détourner de la même manière de leur signification courante, j'avertis ici, d'une façon générale, que je ne me soucie guère de l'utilisation qu'on a faite de certains vocables dans les écoles ces derniers temps, parce qu'il serait bien difficile de se servir des mêmes noms, tout en ayant des sentiments profondément différents; et que je tiens seulement compte de ce que signifie chacun de ces mots en latin; ainsi, quand les mots propres font défaut, je transpose pour les accommoder à mon sens ceux qui me paraissent les plus adaptés à cet usage »³.

C'est le même acte qui attache la physique à la spéculation et qui soustrait la philosophie à l'école; dans les deux cas, le privilège de l'expérience est d'être une reconduction au réel par le biais d'une pratique incontournable et qu'il est du pouvoir et du devoir de chacun d'effectuer. Descartes a donc fait en philosophie ce que cette même philosophie lui interdisait de faire en physique, un procès d'expérimentation. La méthode n'est que l'accomplissement d'un ordre que l'entendement découvre dans son déploiement réglé et dont l'unité sert de fondement au savoir lui-même. Désormais la philosophie ne peut plus être autre chose que l'apprentissage de la pensée, de la sienne bien entendu. La philosophie est une praxis dans laquelle l'individu-sujet découvre son propre pouvoir qui est d'être à la racine de toute vérité. L'expérience qui en procure la mise au jour est toujours individuelle. C'est-à-dire qu'elle ne peut ni être échangée ni même conjuguée à celle des autres.

Au contraire, c'est dans la pluralité des expériences, dans leur multiplication et dans leur diversité qu'apparaît l'erreur; c'est sur

1. N'est-ce pas cette même difficulté qu'indique A. MATHERON lorsqu'il écrit dans une formule aussi rapide que précise : « La raison est normative dans son usage pratique parce qu'elle est abstraite dans son usage théorique » (*Individu et communauté chez Spinoza*, p. 225, Ed. de Minuit, 1969).

1. *Troisième Méditation* (II, 438).

2. MARX-ENGELS, *L'Idéologie allemande*, I, Feuerbach, p. 63 (Editions Sociales).

3. *Règles*, III (I, 88).

cette souche que croissent incertitude et vraisemblance; c'est précisément dans le croisement d'expériences forcément incontrôlées que l'illusion s'engendre. Parce qu'elle est individuelle, elle n'est pas échangeable. Parce qu'elle est unique et vraie par cette unicité, elle devient fausse ou incertaine dès qu'elle se multiplie, se diversifie et se compare. Voilà pourquoi le champ de la pratique garde foncièrement cette indétermination, cette approximation, cette incertitude que la théorie ignore parce qu'elle a les moyens de s'en préserver : la méthode.

Il peut sembler curieux qu'un rehaussement de l'expérience et de la subjectivité laisse subsister comme un poids mort une praxis frappée à jamais du sceau du vraisemblable, de l'incertain et de l'aléatoire. De fait, les règles adoptées par Descartes en matière de morale sont de ce point de vue différentes de celles qui dirigent l'entendement. Celles-ci sont universelles comme le sujet-connaissant qui les puise à sa source; celles-là sont relatives comme l'est le sujet qui fait écran d'elles pour préserver une liberté que tout menace, tout, c'est-à-dire les autres. L'enjeu n'étant pas ici la vérité, bien que son atteinte en droit reste possible, donc n'étant pas *pour l'instant* la vérité, mais la liberté et la sécurité de mon existence, il s'ordonne tactiquement et ponctuellement à ces règles que leur vraisemblance apparente davantage aux maximes qui circulent sans cesse dans le sens commun qu'aux produits de la méthode.

Alors ? Devons-nous finalement nous rabattre, faute de mieux et en attendant les dialectiques réconciliations, sur le partage entre la théorie et la pratique, affectées de déterminations différentes, voire opposées, quant à leur source, leurs objets et leurs prétentions ? En ce cas, l'expérience aurait une efficace très limitée, sa valeur épistémologique s'annulant au seuil de la pratique. Cette notion n'aurait en fin de compte subi que de très légers remaniements, laissant intacte la problématique même du savoir. Or, le savoir se modifie, en surface comme dans ses dispositions plus fondamentales, et c'est cette modification qui a rendu possible une science de la nature, une mathématique de la mesure appliquée au réel. On ne pourrait parler de rationalité classique si par l'effet de son propre régime la question de la vérité ne se posait pas aussi dans le champ de la pratique. C'est ici qu'il faudrait différencier deux usages distincts du concept d'expérience.

a / D'abord son usage épistémologique. Descartes, on le sait, situe l'expérience à la source de la connaissance que nous pouvons

avoir des choses, au même titre que la déduction¹. Mais si seuls ces deux « chemins » mènent à la connaissance, ils ne conduisent pas à la même chose. Les expériences, dit Descartes, sont souvent trompeuses, mais la déduction, ou la simple inférence d'une chose à partir d'une autre, peut sans doute être omise si on ne l'aperçoit pas, elle ne saurait être mal faite même par l'entendement le moins capable de raisonner². Dans ce paragraphe, nous avons à peu près toute la théorie cartésienne de la connaissance. La *Quatrième Méditation* n'apparaît sous cet angle que comme le développement et l'amplification des théories dont ce texte brosse l'esquisse fondamentale.

L'erreur ne peut jamais provenir d'un acte de l'entendement, considéré en lui-même, mais seulement lorsque, dans son mécanisme, s'introduisent, de façon suspecte et illicite, les anticipations de la volonté. La déduction apparaît comme l'acte le plus général de l'entendement qui, pour peu qu'il soit seul à composer son objet, d'une part le retient par une attention qui résulte de son indépendance par rapport aux sens et de la détermination qu'il impose à la volonté, et d'autre part sépare et isole les éléments qui le constituent afin de poursuivre l'ordre de l'analyse, c'est-à-dire de la décomposition du complexe en ses termes les plus simples. Pour que la déduction se déroule, il faut donc que toute la volonté soit contenue et circonscrite dans l'attention qu'exige d'elle l'entendement qui ne fait que concevoir. Le déroulement de la déduction étant de fait identique à la structure d'ordre que dévoile le procès de la connaissance, l'intuition partage avec cette opération la même certitude qui les préserve de tout risque d'erreur³. Entre l'intuition et la déduction, il n'y a qu'une différence de temporalité. L'intuition est une déduction instantanée; la déduction, une intuition répétée.

L'erreur vient donc d'ailleurs, « de ce qu'on *admet* certaines expériences mal comprises ou que l'on porte des jugements à la légère et sans fondement »⁴, toujours d'un acte de la volonté qui devance en quelque sorte l'examen de l'entendement, qui le court-circuite. Comme il n'est pas possible de repérer ce pour quoi la volonté tend à anticiper sur l'entendement⁵, il faut « retourner »

1. *Règles*, II (I, 83).

2. *Ibid.*

3. *Règles*, III (I, 87).

4. *Règles*, II (I, 84). *Souligné par nous.*

5. Au niveau des *Règles*, cette question n'est même pas abordée. Lorsqu'elle le sera, dans la *Quatrième Méditation*, le climat métaphysique assignera précisément les raisons d'un tel clivage.

la question de l'origine de l'erreur et voir du côté des objets ce qui en leurs dispositions favorise ou sollicite l'erreur. Si l'arithmétique et la géométrie sont les seules des sciences connues à être exemptes de fausseté et d'incertitude¹, c'est qu'elles sont tout entières déductives, échappant ainsi *a priori* à l'erreur qui ne se rencontre qu'au niveau des expériences dont Descartes dit qu'elles sont souvent trompeuses.

Déductives, elles le sont pour enchaîner les conséquences en une suite continue et de les disposer dans un ordre tel que la série des termes considérés soit liminaire, régulière et progressive². Mais en elle-même la déduction n'est ni simple ni composée; ce sont là des propriétés de l'objet sur la nature duquel la déduction ne nous renseigne pas. Au mieux, la déduction totalement achevée et ressaisie par une énumération complète peut faire voir la chose décomposée par l'analyse, donc complexe, d'un seul coup d'œil, comme si elle était simple³. Donc c'est indépendamment du fait d'être déductives, qu'arithmétique et géométrie « traitent d'un objet assez pur et simple », comme le sont l'étendue, la figure, le mouvement ou, dans un autre registre, l'unité⁴, « pour n'admettre absolument rien que l'expérience ait rendu incertain ». Voilà le problème. Il est donc ici question du rapport entre l'expérience d'une part et la simplicité, l'unité ou la composition, la dépendance d'autre part, question de plein droit épistémologique. Or, le parallélisme est en ce point des plus stricts, c'est la même question qui se pose au niveau pratique lorsqu'il s'agit de déterminer en quoi et dans quelles limites l'expérience peut être authentique et fondatrice.

Par rapport à l'entendement, l'expérience n'est sûre que lorsqu'elle porte sur des choses « parfaitement simples et absolues »⁵; la plupart des expériences sont trompeuses parce que nous ne sommes jamais sûrs qu'elles soient complètes ou complètement effectuées. Mais s'il se présente une expérience parfaitement simple et dont la seule idée, quelle qu'elle soit, que nous nous en faisons suffit à en procurer la connaissance entière, alors, au même titre que l'intuition, elle serait aussi un acte constitutif de notre entendement. Une telle situation est bien sûr un cas idéal ou un cas limite. Nier à l'expé-

1. Règles, II (I, 84).

2. Réponses aux secondes objections (II, 581).

3. Règles, XI (I, 131).

4. Règles, XII (I, 144).

5. Règles, VIII (I, 116).

rience la moindre valeur sous prétexte qu'elle risque d'être incomplète n'est assurément pas le fait d'une philosophie expérimentale, ce que de toute évidence le cartésianisme n'est pas parce qu'il ignore, à son niveau le plus fondamental, le caractère probabiliste de la rationalité physique.

Epistémologiquement, dans le système de la connaissance, l'expérience n'a qu'une fonction limite; l'exigence principale d'une certitude pleine et entière la repousse sur les bords les plus reculés du savoir. Elle est par rapport à l'intuition ce qui s'en approche et ce qui s'en éloigne le plus; elle en est l'image exacte mais renversée.

C'est donc moins pour des raisons qui tiendraient au caractère a priorique, déductif et abstrait de la science cartésienne que pour des exigences de structure de la pensée elle-même que l'expérience n'a pas été considérée comme la pierre de touche de la science nouvelle. Il y a en effet dans le cartésianisme, et bien au-delà de son épistémologie, l'idée maintes fois formulée que seul le simple est entier (d'où le privilège accordé très vite aux natures simples), mais il y a aussi l'idée à peine implicite que ce qui est simple, et donc entier, est également un et seulement un. Le drame de l'individu, c'est-à-dire ce qui l'empêche d'être toujours content, c'est d'être l'union conflictuelle de deux natures radicalement distinctes. L'énigme métaphysique du composé substantiel est avant tout un décalage existentiel, dont la résorption s'avère impossible dans l'expérience, entre des exigences qui ne cessent de se combattre. La tranquillité de l'individu et même celle du philosophe est sans cesse menacée, quand elle n'est pas perturbée, par cette dyarchie, par la dualité des pouvoirs de l'âme et du corps.

Aussi, être maître de soi, c'est assurer l'hégémonie d'une partie sur l'autre, de l'âme sur le corps. Hégémonie et non suppression car le pouvoir ne vit que de se voir obéi. On dira : l'âme n'est pas logée dans le corps ainsi qu'un pilote dans son navire¹, elle lui est « étroitement » liée. Certes, mais il faut faire en sorte que cette liaison soit une dépendance et que j'en aie le contrôle; en ce sens, les deux substances seront l'une à l'autre et l'une par l'autre comme « des ennemies domestiques ». Aussi, cette union serait mieux dite une unification de deux régions distinctes mais limitrophes qui formeraient « comme un seul tout »².

1. Sixième Méditation (II, 492).

2. Ibid.

Pour cette raison, parce que l'expérience pour être certaine et univoque doit être une et simple, la signification épistémologique de cette notion nous conduit comme à sa limite en nous invitant à considérer un autre usage, promis à un grand avenir philosophique, l'usage transcendantal. Entendons seulement par ce terme l'ensemble des conditions de possibilité que réunit l'expérience.

b / Nous avons vu précédemment comment la philosophie s'originait dans l'acte fondateur de l'ego cogito à partir duquel le sujet « expérimente » le procès de dévoilement du vrai. Pour mieux comprendre en quoi l'expérience dont il est ici question diffère du tout au tout avec l'usage et la signification traditionnellement attachés à ce terme, revenons un instant sur les *Règles* qui sur ce point aussi anticipent d'une façon fulgurante sur ce que les *Méditations* élaboreront systématiquement. Un survol du texte nous apprend qu'il existe deux types d'expériences, celles qui sont trompeuses et celles qui peuvent être considérées comme sûres, celles qu'un trop grand nombre de données rend incertaines et celles qui portent sur des choses parfaitement simples et absolues. Une telle répartition en simples et complexes serait donc d'elle-même un tracé épistémologique déterminant le vrai du faux, le sûr de l'incertain. Cela n'est que partiellement vrai.

Il est vrai que l'entendement ne peut faire fonds d'un sol d'expériences multiples, diverses et quelquefois contradictoires. Il serait sans cesse ballotté de l'une à l'autre et ses déductions s'annuleraient en se relativisant aux objets. Aucun doute de ce côté, il vaut mieux *arbitrairement* considérer un petit nombre d'expériences, celles que l'on voudra, et limiter observations et déductions au champ restreint qu'elles composent. Vraies ou fausses, ces expériences pourront au moins nous mener à une connaissance solide, celle de leur vérité et de leur fausseté. Ainsi, sur l'aimant, je peux si je le veux ne considérer que les expériences que Gilbert dit avoir faites et ignorer toutes les autres. Pour qu'il y ait question, il faut d'abord qu'il y ait des données précises et limitées; sinon, elle demeure constamment indéterminée¹. Sous cet angle, rien de commun entre cette démarche et les réquisits de l'épistémologie pascalienne qui suspend toute affirmation générale à la considération de tous les cas d'expériences. Un tel clivage engage bien plus que les effets de surface du savoir; il en modifie la problématique même. N'y

1. *Règles*, XIII (I, 159).

revenons pas : dans l'épistémologie cartésienne, l'expérience est trop questionnée, trop soupçonnée, pour qu'elle puisse quelquefois surprendre, ce qui est aussi une façon d'apprendre. Pourtant, à regarder les choses d'un peu plus près, l'expérience n'est pas disqualifiée quand elle porte sur le complexe et retenue lorsqu'elle s'applique au simple.

D'abord, l'expérience touche également natures simples et natures composées ou complexes. Nous pouvons en effet avoir l'intuition première, particulière et indépendante des natures simples par des expériences comme celle de la lumière naturelle. L'expérience est alors sûre puisqu'elle porte directement et sans médiation sur le simple. Mais l'entendement apprend aussi par expérience ce que sont les natures composées et là aussi, et c'est plus surprenant, il ne risque pas de tomber dans l'erreur. *A priori*. Bien plus, l'entendement ne peut jamais, dit Descartes, être trompé par une expérience (notons au passage le singulier significatif de l'expression), mais seulement lorsqu'il compose lui-même les choses qu'il croit percevoir sans aucune expérience. Curieux renversement qui semble rehausser une notion au point d'en faire le seul critère de distinction du vrai et du faux. Et pourtant, Descartes réaffirme dans ce même texte que nous commentons qu'intuition et déduction sont les deux seuls moyens de parvenir à une connaissance entière de la vérité. La déduction n'étant pas ici en question puisqu'il s'agit de natures simples considérées isolément et que les natures composées le sont de rassembler plusieurs éléments indécomposables, il faut chercher à nouveau dans le rapport qu'elle entretient avec l'intuition, la signification et la fonction précises de l'expérience.

IV

L'intuition s'applique aux natures simples comme aux natures composées¹ et dans les deux cas l'instantanéité de son acte préserve l'entendement de l'erreur, l'en garantit. En tant qu'acte de l'entendement seul et considéré en lui-même, l'intuition ne peut être trompeuse puisque l'erreur ne vient qu'avec le jugement qui affirme ou nie quelque chose de l'objet sans en avoir la claire et distincte représentation. En distinguant la faculté de concevoir, l'entendement, de celle de juger, c'est-à-dire d'affirmer ou de nier, Descartes exile

1. *Règles*, XIII (I, 161).

dans celle-ci la source de l'erreur dont celle-là est désormais préservée puisque son activité se résume à percevoir sans médiation et en dehors de la durée l'idée d'une chose ou la chose même, à dire ce qu'elle est, avant d'en préciser quoi que ce soit. L'intuition est une présentation directe, instantanée et authentique de la chose; plus exactement, c'est la présentation, sur le mode originaire d'une donnée, d'une représentation qui ne laisse aucun doute sur la nature de l'objet représenté en tant qu'il est représenté. L'intuition n'est donc pas un constat d'existence qui affirmerait au moins de la chose qu'elle existe, outrepassant ainsi les limites de la pure représentation avec laquelle elle s'identifie dès lors que l'entendement se trouve séparé et préservé de cette faculté qui juge et que Descartes appelle plus précisément volonté dans les *Méditations*.

L'intuition est ou n'est pas; elle ne trompe pas. On voit d'un seul coup d'œil la chose ou on ne la voit pas. Je me représente par elle telle ou telle idée, telle ou telle nature, simple ou composée et j'en ai ainsi l'idée claire et distincte qu'il est impossible de confondre avec toute autre. En elle-même, cette représentation ne peut être fautive puisqu'elle n'est pas, absolument parlant, vraie. Son être est d'être pure représentation, et l'idée en tant qu'idée ne peut être dite vraie ou fautive; c'est une idée. Si, par après, je porte sur cette idée quelque jugement que ce soit, j'entre alors, et seulement alors, dans la sphère du vrai et du faux, de l'affirmation d'une propriété, à commencer par l'existence. L'intuition coïncide alors avec le pur acte de décrire ce que je vois, ce que je ne peux manquer de voir si mon entendement s'applique avec force à considérer la seule représentation qu'il se forme de la chose ou de l'idée. Parvenu à un tel degré de concentration qui, en raison de son intensité, ne peut être qu'instantané, l'esprit coïncide parfaitement avec la représentation de l'objet qui par conséquent ne peut être que simple. L'expérience est ici immédiate et s'effectue sans transition. Elle est la pure et ponctuelle conscience d'une représentation; expérience et intuition ne font qu'un. L'expérience du cogito en est aussi l'intuition. Expérimentant en moi-même l'acte de penser, j'ai l'intuition immédiate que c'est moi qui pense quand je pense. Sans médiations discursives, l'expérience est d'elle-même évidence¹. L'expé-

rience du cogito est constitutive de l'intuition de l'ego cogito, et tant que je ne transgresse pas le pouvoir de l'intuition qui n'est que de représenter je ne risque pas de me tromper ni d'être trompé. Intuition et expérience échappent donc *ensemble* et d'un même mouvement à l'erreur.

Mais s'il n'y a pas d'intuition sans expérience, en quoi cet acte tient le privilège d'être le plus sûr, en revanche l'expérience peut ne pas être accompagnée d'intuition. C'est même ce qui se produit pour la plupart des choses dont nous avons l'expérience; en vrac : « de tout ce que nous percevons par les sens », de tout ce que nous apprenons d'autrui, c'est-à-dire de tout ce qui parvient à notre entendement du dehors. En toutes ces rencontres, qu'il n'est pas en mon pouvoir de solliciter ou d'éviter, je risque de me tromper ou d'être trompé parce que ici l'expérience est en quelque sorte livrée à elle-même et qu'elle parvient à mon entendement sans que j'aie pu filtrer son contenu par l'intuition nette de chaque chose, considérée isolément¹. Ce sont donc des complexes d'expériences qui débordent le pouvoir de mon entendement en le forçant à se prononcer sur des choses dont il n'a pas le contrôle.

C'est alors qu'au couple-constitutif de la vérité, expérience et intuition, se substitue le couple générateur d'erreurs, expérience et jugement. D'où la nécessité de la clause épistémologique que nous relevions plus haut : il n'est pas possible de porter des jugements à partir des contenus d'expérience, ils ne sont ni suffisamment complets, ni authentiquement originaires pour que... Contrevenant à cette règle, l'entendement se trompe lorsqu'il juge « que l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets des sens, ... que les sens se [font] les porteurs de la vraie figure des choses, ... que les choses externes enfin [sont] toujours telles qu'elles apparaissent; car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur »². Et il se trompe d'autant plus qu'il ne croit pas juger alors que c'est en jugeant qu'il ne juge pas qu'il commet la première erreur. D'où la nécessité de la mise en suspens de ce rapport pseudo-évident à la réalité, et de la réalité elle-même, exigée par la radicalité du doute. Aussi,

1. En ce sens, l'expérience du libre arbitre en est aussi l'évidence (cf. *Réponses aux cinquièmes objections*, II, 825). On trouve chez HUSSERL une reprise décisive de cette corrélation entre expérience et évidence, notamment dans les *Méditations cartésiennes* (Troisième méditation, § 24, p. 48, Vrin).

1. On retrouve ici la distinction faite par SPINOZA entre l'expérience vague et celle qui est déterminée par l'entendement. La première est « ainsi nommée seulement parce que, s'étant fortuitement offerte et n'ayant été contredite par aucune autre, elle est demeurée comme inébranlable en nous » (TRE, § 12, p. 186 (*Œuvres*, I, Garnier)).

2. *Règles*, XII (I, 149-150).

pour que l'expérience conserve intacte sa validité, pour qu'elle ne soit pas compromise par l'erreur qui semble s'attacher à elle, il suffit de l'isoler du jugement et de la reconduire à l'intuition, y compris lorsqu'il s'agit de natures composées qui ne sont rien d'autre qu'une agrégation de natures simples dont la réunion favorise souvent plus qu'elle n'empêche la connaissance de chacune d'elle¹. Aucune différence de nature ne séparant les choses simples des choses composées, bien plus, une structure commune engendrant leur constitution, la connaissance du composé prolonge celle du simple et se trouve suspendue à l'exigence fondamentale d'une expérience accompagnée d'intuition, d'une expérience sûre et d'une intuition nette.

Si l'entendement se borne à avoir une idée de chacune des natures qui entrent dans la connaissance d'une chose, il en possède la connaissance tout entière; l'erreur ne peut donc provenir que de la liaison qu'il fait entre ces natures. A ce niveau, deux possibilités sont offertes : soit l'esprit a l'expérience de ce que sont ces natures, soit il les compose lui-même. Que veut dire « avoir l'expérience de quelque chose » ? C'est en connaître la provenance, l'origine et prévenir ainsi l'erreur qui peut naître de la confusion entre cette chose, considérée en elle-même, et l'idée que j'en ai. Avoir l'expérience des choses revient donc à pouvoir les distinguer les unes des autres. C'est très exactement le contraire de l'association coutumière que l'empirisme désigne à tort comme le produit sédimenté de l'expérience.

L'expérience, c'est la distance entre la chose et nous quand notre esprit est affecté du dehors, par la réalité extérieure; c'est la distance entre nous et nous-même quand l'entendement réfléchit sur lui-même. Généralement, c'est la conscience de quelque chose comme différence. L'expérience nous apprend que l'image des choses jaunes que nous formons dans notre imagination est réelle pour elle mais qu'elle n'est pas la reproduction fidèle de ces mêmes choses en dehors d'elle; elle nous apprend qu'entre ces choses et leur représentation en nous il existe une distance et des relais (perception, sens, etc.) et donc des risques d'altération. Si nous savons tout cela : qu'il y a une expérience imaginative et une expérience sensorielle et une expérience intellectuelle et qu'elles sont toutes distinctes, alors toute possibilité d'erreur disparaît avec l'intuition de

1. *Règles*, XII (I, 148).

chacune d'elles séparément. L'expérience nous suggère que nous voyons les choses jaunes parce que nous avons peut-être la jaunisse.

L'expérience n'est pas une connaissance puisque tout l'effort de l'entendement vise à neutraliser en elle la possibilité de l'illusion; elle ne possède donc pas de valeur épistémologique. Mais en rendant possible l'intuition de la chose qu'elle *présente*, elle découvre son pouvoir constitutif qui est de dissocier les synthèses passives de la perception et de l'habitude. Elle se situe alors aux antipodes de l'habitude puisqu'elle est d'abord un apprentissage réglé et non le produit de rencontres hasardeuses. Elle trouve aussi son efficace maximum dans ce qu'elle rend possible au niveau de l'entendement, savoir sa réflexivité. En se prenant lui-même pour objet, l'entendement prend conscience de l'authenticité et de l'originalité de l'expérience qui témoigne de son pouvoir constitutif qui est d'être à la source du savoir et de la vérité. La « contemplation réflexive » de l'entendement indique que c'est dans une expérience que se dévoile ce que la phénoménologie a appelé la conscience réflexive. La méthode repose tout entière sur ce dévoilement de l'expérience elle-même; ce n'est donc pas un « art », mais, selon l'expression de Husserl, une praxis théorique¹. Elle apparaît pour la première fois liée à la prise de conscience par le penseur de la « justification absolue » qu'exige envers elle-même la philosophie, en tant qu'elle est réflexivité du savoir à partir de la subjectivité, « source absolue unique »². Ce qu'il y a peut-être de plus fondamental pour nous dans cette notion c'est son rapport à l'individualité. C'est encore plus clair au niveau éthique et pratique, l'expérience n'est valable que d'être celle d'un individu déterminé; l'échanger c'est l'annuler car elle enseigne moins qu'elle ne constitue, et d'abord l'individualité. Elle représente pour l'individu le seul mode d'accès à la réalité, à commencer par la sienne. A se conjuguer, les expériences s'annulent car ne pouvant que croiser leurs modestes enseignements, elles ne cessent de se contredire. L'expérience qui individuellement est déterminante ne vaut plus rien collectivement. La pensée politique peut bien chercher à fonder la communauté sur l'intérêt universel, indépendant des intérêts particuliers; elle ne

1. HUSSERL, *La crise des sciences européennes*, p. 52 et sq., notamment : « Le processus de modification de la méthode, qui se déroule dans la praxis théorique de façon instinctive et irréfléchie, commence déjà à l'époque de Galilée. »

2. HUSSERL, *Philosophie première*, 2^e partie, p. 4 et 5 (traduction de A. L. KELKEL, PUF, 1972).

pourra pas éliminer le coefficient d'illusion qui affecte désormais le collectif dans la conscience désormais assumée de l'individualité, dans la revendication et la protestation de la différence. Les théories de la démocratie auront bien du mal à sauver les apparences en maintenant une dualité entre le « privé » et le « public »; quant aux autres, elles s'essouffleront à justifier un Etat en invoquant une « objectivité » dont le caractère transcendant échappe à toute expérience, c'est-à-dire à toute critique possible.

L'expérience qui, dans la recherche de la vérité, coïncide avec la conscience de la distance, des choses aux images, des images à l'entendement, de l'entendement à lui-même, sera sur le plan éthico-pratique la conscience de la lucidité et consiste principalement à ne pas confondre ce qui est distinct, par exemple la personne et les biens qu'elle possède. En ayant de chacune de ces choses une idée distincte, je ne risque pas d'être trompé par l'expérience qui me les présente comme liées et perdre l'estime que je me porte en faisant dépendre de l'incertitude de la fortune et de ses vicissitudes l'expérience de mon pouvoir. Et il en va ici de toute autre chose que de stoïcisme puisque l'individu est seul à être concerné par son salut et que c'est en lui-même qu'il trouve le témoignage de son *estime*.

III

NATURE HUMAINE ET COGITO

I

Des analyses précédentes il résulte que l'expérience n'est légitime qu'à la condition de se confondre avec une certitude. Mais à côté de ces expériences originaires et pures dont celles du cogito est la plus exemplaire il existe d'autres expériences, ce sont les plus fréquentes, qui ne procèdent jamais de l'observation attentive de l'esprit par lui-même mais bien plutôt d'anticipations ou de préventions, d'habitudes invétérées. Telles sont les expériences com-

munes, « mal faites » parce que incomplètement faites par chacun. Nous en tirons des « maximes » utiles pour la vie sociale mais peut-on aller plus loin et déduire des comportements communs aux hommes l'organisation politique qui s'y conformerait le plus ? Autant vouloir bâtir sans fondement. Une science du « vivre ensemble » (la politique) ne peut résulter que d'un savoir de ce qui est commun à tous les individus, savoir de ce qu'ils sont, de ce qu'ils craignent et de ce qu'ils désirent. Or le premier mot de la science cartésienne est pour rejeter le jeu trompeur des ressemblances et des similitudes¹. Il n'est de science que du commensurable. Seule la mesure est commune aux choses et seules sont mesurables les choses étendues. A proprement parler nous ne connaissons rien d'autrui si ce n'est son corps qui justement n'est pas propre à lui. Les *Passions de l'âme* élaborent cette science du corps humain qui permet à chacun de connaître, c'est-à-dire de *distinguer* ses passions afin de mieux les maîtriser². On y chercherait en vain le catalogue de ce que les hommes désirent ou craignent, aiment ou détestent et qui permettrait à ceux qui les gouvernent de mieux les maîtriser. De même, les *Méditations métaphysiques* n'exposent pas des vérités déduites de l'évidence universelle du cogito mais sollicitent du lecteur l'effort pour découvrir en lui le principe qui fera de ces vérités les actualités de sa propre pensée. Si Descartes commence par le cogito, c'est que la vérité exige de chaque individu l'expérience d'un nouveau commencement.

Au contraire, en partant d'une totalité — Histoire ou Substance — on découvre la nature avant la nature humaine, et la nature humaine avant les hommes; et de la connaissance commune des hommes on déduira sans peine les règles de leur vie communautaire. La présupposition d'une totalité s'accompagne de l'ambition d'un savoir total — ou absolu. Le cogito et, plus encore, la volonté qui en est inséparable distinguent de prime abord le cartésianisme aussi bien du rationalisme intégral que de l'empirisme. Un tel fondement rend incertaine et approximative l'idée de nature humaine d'où les uns déduisent et les autres induisent leurs théories politiques. Nous ne disons pas que Descartes a ignoré une telle notion mais seulement qu'elle n'a pas chez lui une signification anthropologique, parce que, d'une façon plus générale, l'anthropo-

logie demeure liée à la considération « d'une subjectivité mondaine » à laquelle la philosophie cartésienne a substitué, pour la première fois, « la subjectivité transcendantale ».

II

Procédons par différence en commençant par noter les propriétés spécifiques du concept de nature humaine et les perspectives qu'ouvre sa découverte sur le champ du savoir, l'originalité de Descartes sur ce point apparaîtra par contraste et comme en relief dans l'espace relativement homogène de l'anthropologie classique.

Le thème du droit naturel et la notion de loi de nature ou loi naturelle ne sont pas, bien sûr, contemporains de l'anthropologie classique. Mais jusque-là ils étaient liés à une réflexion de style théologique qui s'efforçait d'originer en Dieu la nature et, par voie de conséquence, la société. Le droit, apparaissant comme une institution de type divin, perdait ce caractère conventionnel et arbitraire qui accompagne tout autre type d'institution. Le droit était fondé en nature parce qu'elle-même, la nature, était fondée en Dieu. La loi, expression d'un commandement, traversait alors la nature de part en part, y posant le sceau de la nécessité et de l'incompréhensibilité. L'espace social n'était pas porteur de sa propre intelligibilité, il était suspendu à l'arbitraire d'une volonté; ses lois, fondées avant même qu'il existe, ne vont à la rencontre d'aucune expérience, ni pour se rectifier, ni même pour se vérifier. De telles lois, qui précèdent les phénomènes et les dirigent, sont des décrets. Le droit n'est pas l'expression d'une exigence, il n'est pas la revendication têtue du fait; il est dispensé comme une permission ou une obligation. Adam n'avait pas le droit de prendre le fruit défendu et pour l'avoir fait il s'est vu condamné, et avec lui tous les hommes, à la peine suprême, celle d'avoir à supporter son humanité. D'où l'obstination des penseurs politiques à défaire Adam de sa tutelle en y voyant, tel Spinoza, un homme comme les autres (aucun état *avant* l'état de nature, aucune nature avant la nature humaine), en lui retirant, tel Locke, toute autorité et donc toute responsabilité vis-à-vis des hommes (le pouvoir du père, du Père, n'est pas le pouvoir politique : aucune naturalité du pouvoir)¹.

1. *Règles*, I (I, 77).

2. « Ces choses sont utiles pour donner à un chacun d'étudier à regarder ses passions » (*Passions de l'âme*, 50).

1. LOCKE, *Deuxième traité de gouvernement civil*, 1690 (Vrin, trad. B. GILSON, chap. 1, p. 75).

Rompant avec cette tradition et dissociant soigneusement ordre divin et ordre humain, les penseurs politiques du XVII^e siècle élaborent de la nature humaine un concept limite, qui détermine le seuil de la rationalité. Comme on l'a souvent remarqué, cette notion n'a rien d'historique. En ce sens elle n'est nullement l'objet d'une recherche anthropologique qui tenterait de reconstituer le profil d'une structure à partir de ses variations enregistrées. Nulle enquête n'en conditionne l'analyse. Et s'il se trouve que certains philosophes, comme Locke par exemple, se soucient par moments de rechercher un témoignage dans les récits d'historiens, c'est avant tout pour montrer la non-contradiction avec la réalité historique des principes analytiquement dégagés. L'Ancien Testament est souvent sollicité mais pour confirmer une analyse ou une déduction qui s'appuie sur une tout autre origine, la nature présente des hommes. Ce n'est pas (pas encore) une entreprise génétique à laquelle se livre la pensée politique; si genèse il y a, elle est d'ordre égologique et non historique. C'est en observant l'homme qu'on découvre les traits de la nature humaine. L'homme actuel, l'homme présent, celui que le penseur a sous les yeux, mieux encore celui qu'il observe en lui. Si cet homme appartient à une société, à une histoire, si sa socialité a progressivement enfoui l'état qui la précédait, il est analytiquement possible de soustraire arbitrairement de cette unité les caractères socialement acquis. L'homme à l'état de nature, la nature humaine, c'est l'homme moins l'histoire. Il est désormais possible, et on a vu que les conditions épistémologiques étaient réunies, de placer alors cet *objet* abstrait dans le laboratoire de l'analyse et d'en observer le comportement. La nature humaine est ainsi placée sous expérience, c'est-à-dire dégagée de toute histoire.

En de tout autres domaines, l'expérience ou plutôt l'expérimentation joue une nouvelle fois contre l'histoire, elle est la production d'un regard rectifié. La nature humaine, c'est l'équivalent anthropologique du mouvement rectiligne uniforme. De tels objets ne sont pas *donnés* dans la nature, ils n'existent qu'à titre de composants mais, en raison de leur abstraction et de leur portée, ils détiennent la fonction de principes. Quelles sont les propriétés de cet objet singulièrement détaché des complexes vécus? Trois d'entre elles sont particulièrement nettes, et importantes en ce qu'elles combinent des déterminations issues du politique et du passionnel.

1 / La nature humaine est *un mixte de raison et de passions*; cette coexistence n'est pas pacifique mais constamment perturbée et

conflictuelle; ces conflits ne s'apaisent et ne se régulent qu'avec la domination d'une instance sur l'autre. Idéalement, on peut envisager la situation dans laquelle grâce au *contrôle* qu'exerce l'instance rationnelle sur l'instance passionnelle les deux instances concourraient à un même but, l'épanouissement de l'individu, sa libération. Cette disposition n'est évidemment jamais identique dans les théories les plus marquantes au XVII^e siècle; elle est au contraire chaque fois infléchie par sa présence et sa fonction dans des conceptions distinctes de la rationalité. Le composé appétits-raison n'est pertinent qu'en ce qu'il rend possible l'intériorisation à l'individu de ces déterminations extrinsèques que sont la raison et les passions. En effet, si l'individu possède du fait de sa nature, sans aucune antériorité ni extériorité, la puissance rationnelle (puissance entendue à la fois comme virtualité et comme force), les conflits qui l'agitent peuvent trouver à se résoudre sans qu'il faille chercher ailleurs qu'en lui-même les instruments de cette « pacification ».

Dans toutes les théories considérées, l'émergence du politique (de la simple réunion au corps constitué) n'est pas un phénomène imposé de l'extérieur aux individus qui n'auraient qu'à l'admettre et le constater, ni la manifestation d'une volonté plus rationnelle que la leur, ni même la trame ourdie secrètement et inconsciemment par la raison dans le tumulte des antagonismes individuels; cette émergence résulte de l'exigence de l'individu lui-même et signifie en même temps l'existence d'une raison *en lui*. La société, c'est la preuve que les hommes sont aussi rationnels; qu'elle soit le résultat d'un calcul qui évalue les risques et évite les plus grands (Hobbes), de l'aspiration à une possession sûre et durable (Locke) ou seulement, et plus essentiellement, de la recherche de l'utile (Spinoza), l'institution sociale procède de la raison naturelle des hommes¹. Ce qui ne veut pas dire que société et raison se superposent exactement, loin de là, sinon pourquoi y aurait-il des lois? Mais le couple raison-passion, intenable au niveau individuel dans l'état de nature, devient soluble en se déplaçant sur le plan social, et, si la loi témoigne de l'impuissance de la Raison à gouverner les hommes, elle en est cependant le substitut et l'expression plus efficaces. L'équilibre raison/passion devient alors le problème que doit résoudre la poli-

1. Les textes sont très nombreux; mentionnons particulièrement : HOBBS, *Léviathan*, chap. XVII *passim*; LOCKE, *Deuxième traité*, § 123 et 124; SPINOZA, *Éthique*, IV, scolie P. 18, scolie P. 35, scolie 2 P. 37.

tique, la société la plus harmonieuse étant celle qui réussit à résoudre pour le mieux le problème où l'individu a achoppé.

Si la raison ne sort pas de l'individu, inversement l'individu ne s'en défait jamais totalement; la raison se suffit à elle-même bien qu'elle ne puisse subsister seule. Le politique se circonscrit dans les limites de la rationalité même s'il est continûment alimenté, soutenu, voire conservé par le passionnel. Une telle présence de la nature humaine à elle-même sous la forme de la Raison prévient les risques et les absurdités où conduisent les représentations éthico-religieuses de l'individu.

En effet, la raison, dans ces représentations, n'est jamais intériorisée à l'individu; elle est une pellicule, une enveloppe qui n'adhère à l'homme qu'en surface et que déchire le moindre conflit passionnel. L'impuissance de la raison tient moins à l'impossibilité d'une maîtrise sans relâche des passions (une telle problématique relève davantage d'un rationalisme « moyen ») qu'à l'instabilité de son fondement. Si l'esprit s'y enlise dès qu'il veut y prendre appui, c'est que la raison est par nature étrangère à l'homme. Son dépassement est exigé dès lors qu'elle entre en conflit avec elle-même et entretient l'illusion de détenir ses propres principes. Les vrais principes, on le sait, sont *ailleurs*; ils sont cachés à la raison et soustraits à la nature humaine qui pour se comprendre doit avant tout se nier. La critique de la raison se prolonge, s'approfondit et s'achève en critique de l'amour-propre. De l'ordre de l'esprit à l'ordre du cœur, il y a une totale discontinuité. Plus, un renoncement. Notons au passage que dans les représentations éthico-politiques, c'est l'amour de soi et non l'amour propre qui va commander à titre de principe de conservation et, dans l'interprétation « dynamiste », d'expansion, le développement simultané de la Raison et de la socialité¹.

La dualité raison/passion ne ressortit pas à une problématique morale. Inscrite comme propriété de la nature humaine, elle ne peut fonctionner qu'en politique précisément parce qu'elle exprime à un niveau individuel le conflit et l'exigence d'équilibre qui, sur le plan politique, sont les éléments du problème que le contrat social a pour charge de résoudre. Il faut prendre au pied de la lettre les

métaphores répétées avec insistance : la réunion d'individus forme un *corps* politique unique.

2 / La sphère des passions étant considérée d'un point de vue gnoséologique, on peut en déduire des lois universellement valables, ce sont *les lois de la nature humaine ou lois naturelles*. L'ensemble de ces lois forme un droit, le droit de la nature humaine ou droit naturel. Les clivages entre les théories considérées se rencontrent bien sûr au niveau de cette seconde propriété, mais là aussi ils entament moins la cohérence et même la cohésion du bloc passions-droit naturel qu'ils ne le singularisent encore davantage en insistant sur la connexion de l'anthropologie (analyse des passions) et de la politique. L'individu mesure, fondement et justification de son propre droit, voilà qui exclut toute transcendance, qu'elle soit d'ordre divin ou d'ordre politique. Le droit de nature repose tout entier sur la loi fondamentale de l'individu, expression immanente d'un strict principe de conservation. Or, la raison étant intériorisée à l'individu ou à la nature humaine, le droit naturel est égal à l'affirmation de la puissance de l'individu, en tant qu'il cherche à se conserver; le droit positif exprime cette même puissance qui, dégagée du souci de conservation, dévoile son instance rationnelle. Loi et raison coïncident¹. Le droit ne recouvre alors aucun contenu juridique. Insistons sur ce point, il est capital.

Droit de nature, nature humaine, conservation de soi, ces notions ne sont pas toutes jeunes. Pourquoi insister si souvent sur l'importance « du principe d'inertie » (dans son sens strictement mécanique), et son expression sur le plan humain, le *conatus*, et y voir le départ des puissantes théories du politique, alors que Hobbes, Spinoza et Locke ne font que redire ce que tout le monde sait, au moins depuis le stoïcisme comme en témoigne, par exemple, le *De finibus* ?

« Selon ceux dont j'approuve la doctrine, écrit Cicéron, l'être vivant, dès sa naissance (...), voué à lui-même et confié à lui-même,

1. Dans la célèbre définition de la loi donnée par MONTESQUIEU dans *L'Esprit des Lois* (liv. I, chap. 3 : « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »), on peut voir non seulement l'approfondissement de l'identification opérée par les théories de la nature humaine du XVII^e mais aussi une radicalisation au niveau des implications de l'équation loi/raison, notamment dans la distinction des lois selon les ordres de réalité (lois divines, lois du monde matériel, lois des bêtes et lois humaines). Toutes les lois exprimant « des rapports nécessaires », leurs différentes espèces sont subsumées sous la catégorie générale de Raison. Arbitraire et fatalisme s'effacent pour faire place au règne de la nécessité rationnelle.

1. Ces questions seront reprises et développées aux chap. V, VI et VII. Pour l'instant, il ne s'agit que de considérations « topiques ».

est enclin à se conserver, à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver; mais il déteste l'anéantissement et tout ce qui peut y conduire... or, il ne serait pas possible qu'ils fissent une pareille recherche, s'ils n'avaient pas conscience d'eux-mêmes et ne s'aimaient ainsi eux-mêmes; d'où l'on doit conclure que le principe de leurs actions est dérivé de l'amour de soi »¹.

Le triangle du droit naturel y est clairement tracé : exigence d'autoconservation, recherche de l'utile propre et amour de soi. La raison ne demande rien d'autre, dit Spinoza en accord sur ce point avec les penseurs anglais. Mais voilà, pour le stoïcisme elle demande tout autre chose et d'abord de dépasser ce stade instinctuel où l'homme se distingue assez peu de la bête pour entendre les commandements de la raison. Or cette raison impose une morale et situe d'emblée l'homme dans une perspective qui le déborde très largement. « L'acte honnête, poursuit Cicéron un peu plus loin, ne réside pas dans les premiers penchants naturels. » Seule la raison, en accord avec la *nature*, peut émettre un tel jugement et de plus cette raison est si l'on peut dire « socialisée ». L'objet « nature-humaine » n'existe donc pas en tant que tel puisque la raison, la nature et la cité constituent un bloc sans faille, expriment un ordre unique, une *homologia* dans lequel l'homme doit chercher sa place pour y demeurer. Le politique est justifié avant même qu'il en soit question. La séparation individuelle est strictement impensable. L'homme est fait pour l'homme, affirme Cicéron et là aussi Spinoza acquiesce. La seule différence c'est que pour le stoïcisme cette entente est le résultat, l'expression d'une finalité qui conspire dans tout l'univers, l'univers humain n'étant qu'un cas particulier de l'attrait du semblable par le semblable qui dénote l'harmonie générale du Cosmos alors que pour Spinoza l'accord des hommes entre eux est la conséquence directe de la recherche de l'utile par chacun d'eux. Aucun finalisme; le point de départ c'est l'individu. Aussi cette « seule » différence est-elle un abîme. Pour faire court, dégageons ce qui nous paraît être le principe général de cette opposition.

Dans la philosophie grecque, la nature est généralement conçue comme une puissance agissante; mais ce dynamisme est à son niveau le plus profond une harmonie, un ordre, un Cosmos. Si le monde grec est fini, comme l'a montré Koyré, c'est parce qu'il est aussi un monde de fins. Le problème qui se pose alors à toute

pratique humaine consiste à trouver la fin qui la légitime doublement, pour elle-même et par rapport aux autres. Il y a une sorte de retour de la pratique sur elle-même qui coïncide avec la découverte de son intelligibilité; c'est-à-dire que la pratique n'est pas à l'origine du monde qu'elle crée. Elle est découverte d'un ordre, elle n'en est pas l'invention. La liberté n'est rien d'autre que cette marge dans laquelle l'homme évolue et progresse à la recherche de son équilibre, de sa *juste* place. Justesse et justice. Pourquoi y a-t-il des fins et pourquoi des devoirs? Précisément parce que cette place est délimitée avant même que nous ne l'occupions. Il en va du monde humain comme du monde physique : chaque chose et chaque être tend vers son lieu naturel. Car la cité est de nature. Aristote nous explique qu'elle préexiste même à l'individu qui chronologiquement la trouve naturellement et nécessairement au cours de son développement.

Alors, la distinction entre nature et nature humaine n'a aucun sens pour les Grecs, en tout cas pas celui que le xvii^e siècle a rendu évident pour nous¹. Ce n'est pas pour autant une opposition que dressera la pensée classique entre les deux domaines, mais une distinction qui préserve, apparemment, l'autonomie de la nature humaine. Ce qui veut dire qu'elle ne va pas trouver sa fin en débouchant sur la communauté politique, la politique étant en définitive l'écart entre un droit naturel et un droit positif. Fondement et variations sont pensés ensemble.

Finalement, c'est l'individu et lui seul qui sait ce qu'il fait lorsqu'il s'associe. Aucun dessein de la nature derrière cet acte, aucune ruse de la raison dans son résultat. La « légalisation » de la Nature et de la nature humaine confère à chacune d'elle une autonomie relative. L'idée de loi supprime celle de fin. En ce sens, le droit n'est que l'ensemble des lois qui spécifient la nature d'un objet; ce n'est pas l'autre face du devoir. Il n'impose rien, il exprime seulement les lois de la nature humaine. Or ces lois ne sont pas projetées sur elle à partir d'un point qui lui serait extérieur et dans sa perspective. C'est justement parce qu'il n'y a aucun plan que le politique se trouve être strictement rabattu sur l'objet « nature-humaine », qu'il en est le déploiement et la réalisation. Toute marque d'exté-

1. V. GOLDSCHMIDT a parfaitement indiqué « la continuité et l'homogénéité » de ces deux notions et exprimé à notre avis l'essentiel de la conception stoïcienne quand il écrit que « la nature universelle enveloppe la nature humaine, la régit et la détermine » (Notice au *De finibus*, Pléiade, p. 259).

1. Des fins des biens et des maux, in *Les Stoïciens*, Pléiade, p. 267.

riorité s'étant évanouie, le finalisme se trouve expulsé et avec lui la morale et son royaume des fins. Il n'y a pas de contrat avant celui que l'individu réalise de son plein gré; la nécessité de le respecter n'en sera que plus forte, ressourcée à cette liberté originaire. Où trouver la moindre trace de cette liberté dans un monde et une cité dont les fins se révèlent à l'homme qui découvre en elles la justification de sa fonction et de sa place déterminées? Ainsi Cicéron écrit :

« De même que nous nous servons de nos membres avant d'avoir appris pour quel usage nous les possédons, de même c'est la nature qui nous a liés et associés en vue d'une communauté politique : s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait place ni pour la justice ni pour l'honnêteté »¹.

3 / La troisième propriété de l'idée de nature humaine, c'est de s'originer à l'état de nature, degré zéro de son développement. Cet état n'est pas une origine perdue dont seules quelques traces perdureraient dans la mémoire de l'humanité socialisée. C'est l'état d'un système — la nature humaine — d'où seraient absentes un certain nombre de causes expressément déterminées, une sorte de comportement provoqué, une situation expérimentale. L'état de nature n'est pas l'expression adéquate de la nature humaine. Il n'en recouvre qu'un aspect qui n'est rien moins qu'historique. L'état de nature, c'est l'état où serait conduite la nature humaine si les hommes ne vivaient pas réunis autour d'un pouvoir commun.

Les théoriciens du xvii^e siècle semblent brosser de cette notion un profil historique dans la mesure où ils donnent souvent l'impression de rechercher l'épreuve et la confirmation expérimentales de leur description hypothétique. Aussi les voit-on quelquefois désigner le cas de sauvages ou d'hommes isolés de la société et vivant dans les bois et, faisant fond de ces témoignages incertains, apporter la preuve que les hommes ne peuvent vivre longtemps dans l'état de nature. La description diffère de l'un à l'autre selon le point de vue commandé par les différentes théories du politique. Et c'est, avant tout, de cela qu'il s'agit : l'état de nature est le *point imaginaire* d'où sortent les théories politiques, leur origine si l'on veut, mais au sens strictement mathématique ou mécanique de ce terme. Au contraire, au xviii^e siècle, la nature humaine sera accrochée à une problématique et à une recherche de l'origine, cette fois en un sens

1. CICÉRON, *op. cit.* in *Les Stoïciens*, Pléiade, p. 287.

anthropologique. Au xviii^e siècle, la nature humaine, dont l'étude ouvre le champ de l'anthropologie, est saisie dans l'acte des différentes opérations de la pensée (désir, imagination, entendement...). Il y a une sorte d'autarcie de l'individu qui joue comme le modèle fermé de la nature humaine. Ce qui rend possible le double mais identique procès de connaissance de l'homme et de sa socialisation, c'est la présence immédiate du semblable dans le semblable, l'attrait de la similitude, la tendance à aimer et comprendre ce qui nous ressemble et nous imite.

La similitude précise la signification strictement anthropologique du semblable en la dissociant de la problématique morale du prochain. Le semblable n'est pas le prochain; on ne se porte pas vers l'autre par altruisme parce qu'il est autrui et un autre moi-même, mais on l'aime comme un double, comme le reflet de notre propre tonalité que nous voyons partagée et donc reconnue. Mais cette reconnaissance acquise, le conflit ne s'apaise pas; au contraire, il commence à ce moment. Car si je ne peux m'unir qu'avec ce qui me ressemble, c'est aussi parce que je ne peux rivaliser qu'avec lui, qu'à l'intérieur d'un ordre qui nous est commun, l'ordre de la nature humaine. C'est précisément à partir de cette découverte du semblable que s'amorce la rivalité pour la possession des mêmes objets. C'est parce que l'autre désire ce que je désire que je le désire aussi mais contre lui. Le partage des mêmes passions interdit celui des objets de ces passions. Le reflet et la transparence du semblable, sa répétition enferment la connaissance de l'homme dans les limites d'un continuuel présent. L'état de nature n'est pas le témoignage de ce que l'homme n'est plus mais de ce qu'il est dans les limites d'une variation, si l'on modifie quelques-unes des données de l'expérience. Au xviii^e siècle, on cherche à l'origine ce qui ne peut plus se trouver dans l'homme actuel. Recherche historique et non expérimentale. En un sens, la problématique de la philosophie des Lumières est plus proche de l'analyse pascalienne de la nature humaine, de l'origine, de la rupture et de la trace.

Inversement, dans le sens d'une origine-point, l'état de nature rend possible un espace dans lequel ce concept n'a d'autre fonction que celle de le définir, de lui donner ses coordonnées et les conditions de sa représentation. La politique apparaît alors comme un espace construit, de part en part intelligible à partir des relations élémentaires qui définissent son existence. Construit, cet espace est neuf ou idéal ou pur. Sa représentation ne dépend d'aucun élément intuitif, d'au-

cune donnée préalable à la réflexion instrumentale, à l'activité opératoire qui ne s'exprime qu'à l'intérieur du cadre conceptuel purifié de toute donnée sensible ou empirique qui en garantit l'intelligibilité. La représentation de la nature et des objets physiques présuppose l'existence d'un tel cadre procuré par la géométrie algébrique. L'état de nature est un concept dont la situation est incertaine.

Chronologiquement, dans l'exposition du devenir politique de l'humanité, sa place est liminaire. Les exposés classiques suivent pour l'essentiel cet ordre qui consiste à partir des déterminations intrinsèques de ce concept (déterminations qui relèvent exclusivement du champ passionnel) pour s'élever par la complexification du schéma initial et idéal à la description génétique des différents états de socialité afin de déterminer le centre de gravité de tout système politique.

Théoriquement, dans le mode d'investigation du politique, le concept d'état de nature est d'emblée sous-tendu par les déterminations que son exhibition manifeste. Les différentes « versions » de l'état de nature dans les philosophies classiques ne sont rien d'autre que les indices de diversité des théories du politique. En regroupant sous quelques rubriques générales les caractéristiques de l'état de nature, nous n'obtiendrions pas autre chose que la répartition des choix politiques et théoriques dont nous serions partis. En revanche, en considérant la *structure formelle* de ce concept, nous nous situons à ce niveau originaire d'ouverture d'un espace épistémologique arbitrairement vidé de tout son contenu historique et positif, d'un espace au relief totalement estompé. Et nous constatons qu'il partage avec certaines régions du savoir des propriétés remarquables : il est, nous le disons plus haut, le *point imaginaire* des constructions projectives, le *point aveugle* de la représentation architecturale et picturale, le *point fixe* d'Archimède. Sa fonction est semblable à celle du cogito cartésien : il n'est pas le point de départ véritable du savoir (il n'est pas au nombre des vérités premières ni des premiers principes puisqu'il est, comme le cogito, sous-tendu par des déterminations qui le rendent possible), il est le point d'annulation du savoir acquis, l'épreuve critique et abstraite qui évide et nettoie le lieu de la tradition, de la croyance, de l'illusion et des préjugés, il consiste dans la découverte de la coïncidence tangentielle entre l'essence et l'existence.

Le cogito, c'est l'affirmation d'existence de la pensée en tant que telle; l'état de nature met à nu l'exigence d'association qu'éprouve

l'homme dans le mouvement de sa propre découverte. Dans les deux cas, la découverte n'a qu'un temps, son propre temps qui n'est pas celui de l'histoire ni de la succession mais celui de son abstraction. On ne séjourne pas plus dans le cogito que dans l'état de nature; on n'y fait que découvrir la certitude de son existence, comme différentielle de pensée ou de socialité. Vient ensuite et immédiatement l'intégration qui seule donne corps et réalité à cet acte pur et ponctuel : se saisir comme pensée, c'est aussi se saisir comme désir, comme volonté, comme imaginaire, c'est parcourir la gamme des modalisations du cogito hors desquelles il n'existe pas; on découvre son individualité dans l'état d'isolement et, du même coup, on affirme celle-là en niant celui-ci.

Etat de nature, *conatus*, cogito partagent cette propriété *structurale* d'être des principes de reconstitution analytique. Il faut bien prendre garde à ne pas considérer les intégrations qu'ils appellent (état civil, individu, âme) comme les produits d'additions à cet élément simple de propriétés de rencontre. Si ces principes n'assemblent pas dans leur ponctualité la totalité des propriétés que leur développement distingue et sépare, ils enferment analytiquement la *loi de la série*, et non la succession, de ses différents moments. Ils sont, à tous les sens du terme, la *raison* des développements dans lesquels ils se manifestent concrètement. Autrement dit, on ne procède à partir d'eux que par déduction. Aussi, dans toutes les théories du droit naturel au xvii^e siècle, l'état civil se déduit-il de l'état de nature, sans qu'il soit nécessaire de recourir à quelque détermination extrinsèque. On n'en sort pas par « un funeste hasard ». Pour la bonne et seule raison qu'on n'y est jamais entré.

Pour Locke, l'état civil résulte de l'instabilité de l'état de nature; il n'en est surtout pas la négation mais seulement son existence rationnelle. C'est un état de nature rectifié et approfondi. L'état civil, c'est l'ensemble des conditions qui affermissent et rendent durables les déterminations fondamentales de l'état de nature, les aspirations essentielles de l'homme en tant qu'homme : la liberté, l'égalité, la propriété. Les hommes naissent libres et égaux et, pour le demeurer, ils s'associent. « Si les hommes qui s'associent, écrit Locke, abandonnent l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif, qu'ils avaient dans l'état de nature, aux mains de la société, pour que le pouvoir législatif en dispose selon que le bien social l'exigera, chacun agit de la sorte à seule fin de mieux protéger sa liberté et sa propriété, car on ne saurait prêter à une créature raisonnable l'in-

tention de changer d'état pour être plus mal; *il ne faut donc jamais présumer* que le pouvoir de la société, ou *pouvoir législatif*, qu'ils ont institué, *s'étende au-delà du bien commun* »¹.

En s'associant, l'individu conserve son libre arbitre; il renonce seulement à être son propre arbitre. La raison y gagne encore puisqu'à l'état de nature nous n'avons affaire qu'à des individus passionnels qui ne peuvent réellement être maîtres d'eux-mêmes. On perd décidément bien peu de chose dans ce « passage » ! Est-ce encore un passage, c'est-à-dire un changement, chez Spinoza qui déclare dans un texte célèbre que la cité n'est que « la continuation de l'état de nature »² ?

Mais Hobbes ? Hobbes qui pour Spinoza et dans ce même texte voit dans ce passage une rupture radicale. Y a-t-il entre les deux états un hiatus tel que pour passer de l'un à l'autre il faudrait totalement rejeter le premier pour adhérer au second et se soumettre à ses lois comme à celles d'une divinité toute-puissante ? L'état de nature serait alors le repoussoir qui, contredisant à la nature de l'homme, servirait de contre-épreuve à la théorie de la société civile. Et si rien ne pouvait être déduit de l'état de nature hobbesien, véritable catastrophe de l'histoire humaine, il faudrait pour le moins déduire la nécessité pour l'homme de sortir d'un état qui nuit à sa propre conservation et inéluctablement la détruit.

Il est vrai que chez Hobbes le problème se complique par l'existence d'une certaine dualité, voire opposition entre l'état de nature et les *lois de nature*. Ces lois ne suivent pas comme chez Locke ou chez Spinoza de la considération exclusive de la nature humaine, indépendamment de toute organisation politique. Pour l'essentiel, ces lois expriment bien la nécessité pour l'homme de se conserver par tous les moyens qu'il juge utiles à cette fin, signifiant par là l'essence du droit naturel — droit de se défendre par tous les moyens dont on dispose — mais elles entrent en conflit dans leurs applications dérivées avec la nature humaine, régie exclusivement par l'appétit personnel. Comment comprendre un conflit qui oppose nécessité de se défendre et volonté de se conserver ? Voilà précisément ce que l'homme livré à lui-même dans l'état de nature ne comprend pas et comprend si peu que, mû par cette volonté, il risque à tout instant de se détruire. Les intérêts particuliers sont irréduc-

tibles, comme les individus eux-mêmes. Aucune perspective d'intégration rationnelle pour réduire la rivalité motrice de toutes les actions humaines.

Aussi les lois de nature s'étendent-elles bien au-delà du simple état de nature qui en est presque l'éclipse; elles ne découvrent leur pleine effectivité qu'une fois la société instaurée et garantie par un pouvoir commun, quelle qu'en soit par ailleurs l'origine. Expressions de la pure raison, les lois de nature sont donc entravées par le jeu des passions qui se donnent libre cours dans l'état de nature. Mais elles n'en sont pas pour autant la négation; elles s'imposent et se découvrent au moment où les contradictions internes à l'état de nature s'approfondissent au point de menacer l'existence des individus. Ces lois apparaissent alors comme le moyen le plus sûr de remédier à la précarité et à l'instabilité de cette existence. La société civile devient l'ultime recours qu'ont les individus pour sauvegarder leur droit. Non certes intégralement puisque, s'ils perdent le droit d'être seuls juges de leurs actions et source du bien comme du mal, ils gardent le droit de se conserver. La société civile se trouve alors être le rempart le plus efficace de ce droit naturel menacé à sa racine par un état de guerre généralisé.

D'une certaine manière, les hommes n'ont le choix qu'entre obéir sans restriction à un pouvoir commun — et vivre, ou rester leur propre maître — mais pas longtemps. Autant dire qu'il n'y a pas de choix. L'état de nature porte *en lui* l'exigence de la société civile dont il est la condition. En effet, pour accepter de se soumettre sans réserve à une autorité commune, pour déléguer de son plein gré le pouvoir entre les mains d'un corps unique, il faut que l'enjeu soit de taille, il faut qu'il en aille de sa vie et de sa sécurité.

Le « passage » de l'état de nature à l'état civil suit chez Hobbes de tout autres voies que chez Locke ou Spinoza, mais il est également une déduction. Il ne fait pas de doute que chez Hobbes l'état de nature est avant tout une menace, constamment rappelée dans *Le Léviathan*, et une justification de l'absolutisme. Les couleurs de l'enfer rehaussent celles du paradis. On espère celui-ci quand on craint celui-là. Nietzsche a bien montré que tout idéal est le produit d'un ascétisme. Mais l'évidente fonction de ce concept d'état de nature dans le choix politique de Hobbes ne doit pas cacher la structure plus générale qui rend possible cette fonction et ce choix : c'est parce que ce concept est *posé* comme origine du politique que

1. LOCKE, *Deuxième traité*, § 131.

2. SPINOZA, *Lettre L. à Juring Jelles*.

le politique devient le problème qu'énonce et résout l'individu sans sortir de lui-même. Toute problématique relative aux fins se trouve par conséquent annulée et expulsée¹. Dans sa situation déterminée, l'individu voit désormais la conséquence d'un choix qui s'est imposé à lui et qui s'impose chaque fois qu'il y réfléchit; dans ses obligations contraignantes, il discerne sans peine la logique de son consentement initial et toujours recommencé. La conscience de l'état de nature c'est la représentation de l'origine et du fondement impliqués dans chacun de mes comportements sociaux. C'est la co-présence du fondant au fondé. Ce n'est donc qu'à son niveau le plus apparent et le plus superficiel que le concept d'état de nature longe l'histoire. Comme structure, il est toujours présent en tout point de la socialité dont il est l'envers indéchirable. C'est pourquoi l'état de nature est moins un fait qu'une expérience, à tout moment effectuable pour se convaincre de la légitimité du pouvoir et pas seulement de son existence nécessaire.

N'y a-t-il pas là une homologie de structure avec le cogito cartésien? N'est-ce pas de plein gré et à tout instant que je peux *fonder* les croyances qui m'accompagnent sans que j'y prenne garde touchant la réalité du monde, de ce papier, de ce feu, de cette chambre? Dans les deux cas, cette expérience principielle et fictive, ou mieux, feinte, n'exige pas d'être continuellement reconduite. Il suffit de l'avoir faite au moins une fois dans sa vie pour être convaincu de la réalité de ces choses qu'un brouillage dû à l'habitude et aux préjugés ne permet pas d'*authentifier*. L'état de nature, n'est-ce pas cette expérience faite une fois pour toutes et par tous et qui empêche à jamais que nous ne doutions de l'authenticité, c'est-à-dire de la légitimité, d'un pouvoir dont nous nous découvrons être l'origine? L'état de nature, n'est-ce pas un peu le cogito de l'état civil? le cogito d'une société dont l'existence, un moment suspendue, dévoilerait son origine et son essence sur le mode d'une évidence réactivée?

1. HOBBS, *Léviathan*, chap. XI, p. 95 (trad. TRICAUD) : « Car n'existent en réalité ni ce *finis ultimus* (ou but dernier) ni ce *summum bonum* (ou bien suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes. Celui dont les désirs ont atteint leur terme ne peut pas davantage vivre que celui chez qui les sensations et les imaginations sont arrêtées. La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à l'autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. »

III

Cette substitution permettrait de comprendre pourquoi les penseurs politiques, brûlant l'étape du cogito, ramènent à des déterminations corporelles (désir, besoin) l'essence de la nature humaine. Livré à lui-même, l'individu isolé prend à peine conscience de l'agitation passionnelle dont il est l'objet; il en ressent seulement l'insupportabilité et fait par là l'expérience de la nécessité de l'organisation politique. Il peut bien, comme chez Locke, posséder d'emblée les caractères de tout homme, dans tous les cas il ne saurait récuser l'évidence imposée par l'état de nature : sans société, l'homme ne peut espérer jouir de la raison ni prendre durablement conscience de lui-même. S'il est vrai que la Cité repose désormais sur l'individu et que le droit institué doit se déduire des droits naturels de l'homme, il est vrai aussi que l'individu n'accède à la conscience de lui-même qu'en présence d'autres individus qui lui ressemblent et qu'il imite. La reconnaissance par autrui précède alors la connaissance de soi-même et la détermine.

L'idée de nature humaine est suggérée par la fréquence des analogies et la similitude des comportements humains mais aussi et surtout par le caractère « monopolistique » des biens que chaque individu espère posséder seul. L'identité individuelle se découvre sur le fond d'une lutte d'égoïsmes. Je veux être supérieur aux autres donc j'existe en tant qu'être singulier, l'anthropologie est une physique de la nature humaine. Corps parmi les corps, l'individu est homme avec les hommes. La science de la nature humaine s'oriente délibérément vers l'examen des relations interhumaines et relègue à la physique l'analyse de ce qui en l'homme relève de la nature seulement. C'est une sorte de culturalisme avant la lettre qui se développe et qui ramène à la société des hommes l'établissement des valeurs morales, l'étiologie des passions, l'origine du langage et le développement de la rationalité. Les propriétés de l'homme sont décrites sous l'angle de leurs fonctions sociales si bien que l'analyse des philosophies politiques laisse déjà entrevoir la possibilité ultérieure d'une réduction de ces propriétés à leurs fonctions sociales. L'idée de nature humaine perdra alors toute signification et ne sera plus qu'un vestige des temps où l'on ignorait que l'homme est avant tout le produit de son activité sociale. Les théoriciens classiques poursuivaient bien sûr un tout autre but et estimaient néces-

saire de dégager de tout contexte historique les propriétés inhérentes à la nature humaine qui forment comme le noyau axiomatique de leurs théories du droit naturel et du droit positif. Seulement, leur concept de nature humaine était trop tributaire du concept de société pour ne pas disparaître derrière celui-ci et il ne sera plus possible de s'y référer lorsqu'il s'agira de défendre, non pas l'Etat laïque contre les ambitions de l'Eglise romaine, mais l'individu contre toute forme d'oppression communautaire, dont celle de l'Etat¹.

La perspective cartésienne sans aucun doute moins audacieuse et même un peu rétrograde à son époque nous semble aujourd'hui plus actuelle et plus incisive que tout usage politique de l'idée de nature humaine.

D'abord Descartes n'a jamais détourné l'exigence scientifique d'une connaissance de l'homme au profit de conceptions anthropologiques préétablies mais en élargissant les considérations physiques à la physiologie et ébauchant même une psychophysique, il a ouvert la voie aux recherches capitales portant sur les structures innées de la connaissance, du langage, de la sensibilité.

Deuxième point : le rationalisme cartésien, rebelle à la logique des synthèses totalisantes, s'abstient de toute incursion dans le champ social le jugeant trop complexe pour en faire un relevé d'ensemble, trop confus pour qu'il s'ordonne à un petit nombre de principes, affecté d'une diversité telle qu'on ne peut espérer le rendre conforme à une idée ou à un idéal. Descartes fait partie de ces penseurs profondément étrangers à l'esprit des philosophies politiques et convaincus que les sociétés humaines résistent à l'analyse de la raison, qu'il n'existe pas de vérité première ou dernière à laquelle se réduirait l'organisation sociale, que l'« imagination » est un des principaux ressorts de l'autorité et l'habitude sa courroie de transmission. Mais Descartes n'a pas versé sur la pente ordinaire à ce genre de réflexion qui fait de la soumission une vertu. Refusant la tentation de réformer les hommes, il juge plus difficile de parvenir à les accepter tels qu'ils sont et s'engage résolument dans la recherche des moyens techniques qui allègent le poids des souffrances quoti-

diennes et qui permettent à ceux qui les possèdent de mieux se discipliner et d'atteindre cet équilibre qui dispense d'exercer sur les autres le pouvoir que nous avons sur nous-mêmes.

La notion de nature humaine prend un tout autre sens que dans les théories politiques. Elle ne désigne pas les propriétés communes aux hommes du fait de leur communauté mais les propriétés spécifiques à l'homme du fait plus fondamental de la pensée. Aussi les passions ne sont pas tant la source d'énergie des relations humaines que la modalité d'existence de l'esprit avec le corps. Leur règlement est donc la condition d'un équilibre d'abord individuel, ensuite inter-humain. Et de la même façon que l'idée anthropologique de nature humaine requiert la médiation politique, l'idée d'un dualisme inhérent à la nature humaine engendre une éthique sans arrière-pensée politique. A toutes les utopies politiques, ce n'est pas un réalisme politique qu'il faut opposer, mais le principe intellectuel et non « vital » d'une nature humaine saisie dans l'acte pur de la pensée, principe « uchronique » et abstrait. Contre l'état de nature, le cogito.

Descartes découvre l'existence du cogito en même temps que le sujet universel que chacun porte en lui lorsqu'il s'abstrait de ses particularités et de ses préjugés pour être le seul sujet possible de toute science possible. Mais ne l'est-il pas aussi, seul sujet, lorsqu'il met de côté la part incompressible des exigences sociales dans l'attente d'une morale enfin soustraite à l'autorité des directeurs de conscience ou à l'impératif de la raison d'Etat ? On passe en général sous silence le caractère réducteur des maximes de la morale provisionnelle pour n'en retenir qu'un plat conformisme assorti de prudence, mais en ne retenant qu'elles, Descartes n'attache sa croyance à aucun dogme et se libère de tout engagement. Descartes n'est certainement pas un homme révolté mais rien ne dit que l'homme révolté soit un homme juste. Par contre en contestant, comme il le fait dans ses maximes, la valeur des institutions et coutumes, en réglant sa conduite mais non son jugement sur elles, Descartes sépare l'obéissance de la foi ou de l'adhésion qui la précipitent dans le fanatisme. Le doute est le principal dissolvant de l'autorité, qui le sait d'ailleurs tellement bien qu'elle lui préfère encore la révolte.

Mais on peut encore creuser davantage l'opposition entre ces deux usages du concept de nature humaine et se demander avec H. Bracken et N. Chomsky¹ s'il ne s'agit pas essentiellement du

1. N. CHOMSKY, *Réflexions sur le langage*, p. 155 et sq. (Maspero, 1977).

conflit entre l'empirisme et le rationalisme qui va dominer la question de la connaissance jusqu'à nos jours. Si l'on excepte Spinoza dont la philosophie est trop complexe à notre sens pour être l'objet de cette alternative, toutes les philosophies politiques classiques sont massivement empiristes et traquent sans répit l'innéisme cartésien et sa conséquence directe, le dualisme substantiel.

Si l'esprit n'a rien en lui-même et que toute idée complexe est une association d'idées simples produites par des sensations originaires, alors il n'est donné en l'homme aucune faculté qui lui permette de découvrir *par lui-même* le vrai et le bien; on évoquera seulement un instinct commun à tout être vivant organisé qui le porte à rechercher ce qui lui est utile et à fuir ce qui pourrait lui nuire. Tout ce que l'homme apprend, il l'apprend dans le cadre d'une société dont les normes, les coutumes et les lois sont relatives à l'espace et au temps. La loi est désormais le seul critère, puisqu'il en faut un, de la justice. Le droit public peut bien être rapporté au droit privé, le devoir ressortit exclusivement à la morale collective.

Ce qui, de manière générale, enraye les théories politiques de la nature humaine, c'est l'idée typiquement cartésienne d'un principe intérieur à l'homme échappant à tout contrôle comme à toute prévision, susceptible de déjouer les calculs ou les attentes qu'une science des affections, aujourd'hui baptisée psychologie, permettrait de prévoir et peut-être même de provoquer; c'est qu'il y ait une lacune dans les règles du mécanisme et que l'homme ait une nature qui ne soit pas qu'une seule complication de la nature en général, une nature qui ménage quelque part en lui l'existence d'un principe actif et créateur, par exemple le langage, conçu par les cartésiens comme la manifestation irrécusable d'une raison innée et propre à l'homme. Rien n'est plus instructif que de confronter les conceptions opposées du langage des empiristes et des rationalistes.

Pour les premiers, sa nature se découvre dans son origine, dans le besoin de communiquer aux autres nos pensées et de les échanger par des signes communs. Sa fonction éminemment sociale en fait un produit arbitraire et seulement conventionnel qui suffit à le destituer de toute prétention à exprimer la vérité des choses ou l'essence des idées. D'où l'empressement des empiristes à souligner l'importance du contrat linguistique que passent entre eux ceux qui parlent une même langue et à prévenir les conséquences socialement désastreuses de la violation des clauses par l'abus des mots que l'individu détournerait de leurs significations reçues.

Mais il y a plus grave. Si les mots n'ont pas d'objectivité, c'est que les idées n'en ont pas davantage, se rapportant toutes à des perceptions individuelles et donc variables. Hobbes l'exprime dans un raccourci saisissant : « Par la raison, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire que, par elles, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal le nom des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être du mouvement des organes corporels; et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique »¹.

« S'il en est ainsi », alors rien n'empêche, comme le lui fait remarquer Descartes, de conclure au caractère national de l'esprit et à l'enracinement de l'âme dans un corps, humain d'abord, social ensuite. Et la porte est ouverte aux élucubrations romantiques sur le « fœtalisme » de la langue et de la culture. En tout cas le même conventionnalisme pèsera sur le langage et la société, privant l'individu d'un libérateur recours aux choses mêmes et à lui-même. Au contraire, le rationalisme nous semble consister dans la découverte et la garantie de ce double et identique recours. Le raisonnement n'est pas un assemblage de noms mais de choses signifiées par les noms, le langage, « raisonné », représente l'ordre naturel de nos pensées qu'il faut bien d'abord posséder pour pouvoir parler. La diversité des langues n'empêche pas la « généralité » des règles grammaticales qui apparaissent comme les contraintes spécifiques de l'esprit humain. Le jugement peut alors espérer soustraire la morale à la tradition et à l'autorité et discerner le bien comme il discerne le vrai, par cette lumière naturelle qui est tout le contraire d'une inclination naturelle.

L'âme, conçue pour la première fois par Descartes comme pure pensée, principe inassimilable au mécanisme, connu avant toute connaissance et indépendant de toute perception, l'âme est à la fois, et sans qu'on puisse le prévoir, ce qui suspend le cours habituel de l'autorité en nous, le poids des préjugés, habitudes, coutumes, croyances qui territorialisent l'individu dans une nature, dans un Etat, une société ou un terroir.

1. *Troisièmes objections*, Objection quatrième (II, 608).

L'âme, c'est aussi la possibilité d'arrêter en nous le cours des choses et l'ordre du monde et d'opposer l'immanence de la justice à la dialectique des justifications et des entraînements collectifs. L'âme est donc ce principe inné en chacun de nous qui empêche que nous soyons entièrement historialisés et que notre être se réduise à une succession de comportements sociaux ou psychologiques. L'âme, qui échappe à la juridiction de la nature en nous, échappe aussi aux appartenances auxquelles nous devrions, sans elle, notre identité. Elle est ce pouvoir exorbitant à tout pouvoir et qui est le seul à n'en revendiquer aucun autre.

Elle n'a rien de fortuit l'unité des doctrines qui rejettent l'autonomie de l'âme et la possibilité du libre arbitre. Du côté des « politiques » l'âme est une notion superflue puisque tout est l'effet de mécanismes sociaux, eux-mêmes produits des mécanismes naturels. On vient de le voir pour Hobbes. Mais la substitution spinoziste du parallélisme au dualisme exprime également la volonté de déduire les propriétés de la nature humaine de celles de la nature tout entière. L'automatisme de l'âme et du corps et leur réunion dans un mécanisme unique ouvrent la possibilité d'une politique conçue comme règlement mécanique des affections humaines et comme le strict jeu des rapports de force, expression idoine d'une physique du choc et d'une anthropologie du conflit. Mais Spinoza, s'il supprime le libre arbitre, préserve, grâce au concept d'éternité, l'intériorité humaine. Pour lui, le pouvoir politique ne peut jamais abolir la conscience ni le jugement de chacun même lorsqu'il les « oriente » et l'Etat le meilleur est celui où l'uniformité des lois sauvegarde la liberté de pensée et de philosopher des citoyens. Les théories politiques classiques ne vont d'ailleurs jamais jusqu'à supprimer la part du jugement individuel, elles ne conçoivent pas un règlement uniforme des corps et des âmes. « L'homme civilisé, pourrait-on dire avec R. Lenoble, n'est pas simplement celui qui appartient à un groupe organisé, car ce groupe peut être barbare, mais celui qui accepte consciemment les lois de ce groupe tout en sauvant son intériorité »¹.

La nature a son ordre et l'homme le sien : telle est la découverte ou la re-découverte qui sépare Descartes de la plupart des philosophes classiques qui tentent de fonder plutôt l'inscription en nature de l'homme. Ils n'ont que faire d'une âme étrangère à ses lois, d'une

âme hors la loi de la nature. Il était important de penser l'homme sur le fond de la nature humaine, mais il l'était encore plus d'éviter la confusion de la nature humaine avec la nature; et cela, seul Descartes l'a vraiment compris. Si Descartes n'a pas écrit sur la politique, c'est que l'âme et la société ne peuvent pour lui s'expliquer par un mécanisme et qu'il n'y a de science que mécanique. La société est une création de la liberté et non une déduction de la nature. Mais peut-être que son abstention nous indique aussi qu'une théorie de la liberté humaine est incompatible avec une théorie politique et que philosopher c'est apprendre à demeurer libre.

Ce n'est pas ignorer l'existence ni la nécessité des obligations sociales que de s'efforcer de dégager à tous les niveaux la liberté et la créativité de l'esprit humain. C'est plutôt reconnaître le droit inhérent au sujet d'être juge de la nature et des limites de la part qu'il doit au « public ». Descartes n'a pas défait les assujettissements à la tradition pour les reporter au contrat social; il a posé, peut-être le premier, l'autonomie du sujet par rapport à tout donné, le droit d'être « spectateur plutôt qu'acteur » devant ce qu'il estime être quelquefois une « comédie », le droit d'être sans être situé sur un quelconque point d'un espace qui ne le comprend pas forcément. Ce face-à-face irréductible entre l'individu et la politique peut s'interpréter comme la préfiguration du dédoublement homme privé/citoyen, bien qu'il s'agisse de tout autre chose que d'une dualité dans ce processus d'extériorisation, de désengagement, de recul et de mise hors jeu. L'interpellation réciproque de l'individu et de la politique ne fait que commencer. L'engagement devient un problème qu'il est désormais possible de poser et de se poser dans la mesure où l'on se découvre libre de choisir ou de rejeter, libre d'être concerné, libre d'être indifférent.

« J'avoue qu'il est difficile, écrit Descartes dans un très grand texte, de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public; mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact : il suffit de satisfaire à sa conscience et on peut en cela donner beaucoup à son inclination »¹.

Pourquoi ce problème se pose-t-il dans le même temps où la philosophie politique s'ingénie à composer l'intérêt général en fractionnant les intérêts privés et à souligner le caractère *préalable* de l'engagement que tout acte de la vie sociale suppose? Est-ce vrai-

1. R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, p. 59 (Albin Michel).

1. Lettre du 6 octobre 1645 (III, 619).

ment difficile de comprendre pour quelles évidentes raisons un tel problème ne peut être formulé dans les doctrines qui démontent minutieusement les mécanismes « objectifs » de l'intégration de l'individu à la société et en font voir l'inéluctable nécessité ?

Happé par la spirale des obligations qu'il n'a jamais personnellement contractées, l'individu a les mains liées avant même d'avoir des mains et le droit dont on le dit porteur l'attache à une collectivité dont on imagine mal comment il pourrait s'abstraire sans lui déclarer la guerre. Mais s'il est de la plus haute nécessité que la société s'interpose entre les individus dans leurs rapports privés, il est trompeur d'étendre cette nécessité aux relations entre les individus et l'Etat et d'insinuer par là l'idée de leur dépendance organique. Il n'existe alors plus d'indépendance du droit par rapport à la politique et la justesse des lois se mesure à la légitimité du pouvoir politique. Le droit ne risque-t-il pas d'être confondu avec l'ordre social lorsqu'on lui fixe comme but de l'établir et de veiller à sa conservation ?

On associe fréquemment l'intérêt pour la politique avec la volonté d'améliorer le cours des choses et il est vrai que l'apolitisme est une attitude assez typiquement conservatrice. Mais l'idée d'une indépendance de l'individu vis-à-vis de la politique peut sûrement contribuer à détruire le mythe moderne de l'omniprésence et de l'omnipotence de la politique qui s'est répandu grâce à une propagande de réduction et d'intimidation. De plus, cette idée cartésienne suggère que le jugement de chacun, si méprisé par les politiques, est la seule garantie possible contre les embarquements à destination inconnue que nous ne pourrions pas refuser parce que, paraît-il, nous ne sommes pas libres de ne pas parier. Que voulez-vous ? Vous êtes embarqué, dit-on à ce libertin de la politique rencontrant sans aucun hasard, nous le verrons, le protocole d'engagement pascalien que toute Eglise s'empresse de faire remplir pour son compte. Mais c'est la politique, entendons le mysticisme politique, qui va progressivement supplanter la religion dans la pratique du maniement des âmes et dans la course aux adhésions. Machiavel pour tous les jours, Comte, entre autres cathéchismes, pour le sermon dominical. Le discours apostolique et les pratiques inquisitoriales ne peuvent décidément pas se passer de leur mutuel concours. Si Spinoza est l'un des seuls à avoir tenté de penser la politique en dehors de toute religion, Descartes est sans doute le premier athée de cette nouvelle religion, la politique. Ni l'Eglise, ni la Cité mais le Sujet Universel;

ni promesse ni menace mais confiance dans l'entendement et la générosité des hommes.

N'est-il pas étrange qu'en politique comme en religion il y ait toujours des clercs pour invoquer contre la raison la raison d'Etat ou la volonté de Dieu, une raison pour le pouvoir qui accule la raison à renoncer au sien ? Descartes et Spinoza ont bien vu que la raison, tout en étant ce qu'il y a de plus difficile à garder, est la seule chose que l'individu puisse posséder, et ces deux philosophies ont ainsi retenu la raison dans les limites de son exercice individuel.

Revenons sur le texte de Descartes précédemment cité : « Jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public... »

Personne ne peut se mettre à ma place pour définir la nature, les limites et la fréquence de mon « intérêt » pour le public. Il n'existe aucune obligation de principe à s'aligner sur le tout et à choisir la voie de l'intérêt général.

Descartes refuse tout principe qui abolirait *a priori* le recours individuel à la raison et la recherche par chacun de ce qui lui paraît être le meilleur, même s'il se trompe, ce qui est inévitable. On comprend alors pourquoi Descartes a souligné plus que tout autre l'incertitude foncière des actions et des décisions humaines et a placé en deçà d'elles les frontières de la science : c'est qu'il est vain et quelque peu paresseux de s'en remettre aux prétendues leçons de l'histoire ou aux décrets pris au nom de l'intérêt général pour résoudre les problèmes concrets, quotidiens, individuels que rencontre chacun de nous.

Certes il faut préférer, concède Descartes, les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier. Mais il ajoute aussitôt, conscient des dangers d'une telle maxime sur des esprits trop enclins à l'obéissance : « toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver »¹.

Descartes hésite à formuler un principe général et il ne pense pas qu'il y en ait un seul qui sur le plan de l'action ne produise pas des effets catastrophiques dans des situations particulières. Le mieux est donc de s'en remettre au jugement de chacun, à sa conscience

1. *Lettre à Elisabeth* du 13 septembre 1645 (III, 607).

et à ses inclinations et de choisir une rationalité concrète mais irrégulière plutôt que des principes uniformes mais aveugles. Encore une fois la présence de l'âme dans l'homme dispense d'imaginer des mécanismes qui donneraient aux actions humaines la régularité observée par les pièces d'une machine. Or sans principes d'action généraux il n'y a pas de théorie politique possible.

On a beaucoup parlé du conformisme de Descartes qui accepte tel qu'il est l'ordre du monde, les coutumes, les lois, l'Etat, bref le monde comme il va ! Pour lui, les questions relatives à la politique, c'est-à-dire au préalable de l'action politique, sont foncièrement indécidables, on ne sort pas du vraisemblable et de l'approximatif qu'une philosophie éprise de certitude assimile au non-vrai. Peut-on encore parler de raison à ce niveau ? Descartes en doute et sur ce point il s'écarte définitivement des théories politiques de ses contemporains. La raison cartésienne n'emprunte pas le chemin de la politique sans renoncer pour autant au projet d'une éthique rationnelle. La politique peut bien être soustraite à la juridiction de la raison ; c'est en ce sens qu'elle relève de la coutume et de la convention. Cela, sur un plan général et abstrait. Mais dans le rapport immédiat et concret qu'entretient nécessairement un individu avec elle, le problème se pose tout autrement. « En dernière instance », c'est l'individu qui a non le dernier mais le premier mot. C'est lui qui juge et qui estime, lui qui mesure, lui qui évalue « jusques où... » il s'engagera et se sacrifiera pour le bien public si sa conscience et son inclination lui enjoignent de le faire. A condition d'éviter le rapport de force qui ne peut manquer d'être défavorable à l'individu, donc à condition d'accepter de se conformer à l'usage commun, il garde une autonomie et un pouvoir de décision vis-à-vis de la chose politique.

C'est l'aspect positif de cette réduction d'exigence : ayant accepté les usages communs, je me trouve libre de tout engagement supplémentaire et mon libre arbitre reste entier et entièrement circonscrit dans l'aire de mon pouvoir. Le « contrat », s'il y en a un, ne touche finalement que la périphérie de mon être, mon comportement ; ma liberté déjoue tous les pièges et toutes les promesses (deux façons de voir la même chose) et me donne l'initiative du choix. Ici il ne sera question que de générosité et de grandeur d'âme. Nous sommes loin du régime d'obligation généralisée. Le contrat est très lointain, en tout cas limité, puisque, me concernant au même titre que tout le monde, il laisse intacte mon individualité qui pourra se développer

conformément à la raison et tantôt s'exposer, tantôt s'effacer, l'action étant solidement retenue par le jugement.

Conformisme si l'on veut, et si l'on ne peut décidément pas s'émanciper d'un certain catéchisme politique. *Extériorisation* conviendrait mieux à cette problématique qui ignore le stade du conflit, dépasse celui de la contrainte, évite la « solution » de l'échange contractuel pour se resserrer sur l'exigence d'une indépendance rationnellement assumée. Moins la promesse qui me lie que la générosité de l'acte que j'aurais pu me garder d'accomplir. Moins la recherche de garanties, l'espoir d'une récompense ou la revendication têtue d'un droit que la satisfaction qui suit le témoignage de la résolution intérieure. Moins une société d'assistés qu'une société d'individus responsables d'eux-mêmes. Voilà pourquoi Descartes ne peut manquer d'apparaître et d'être un athée de la religion politique. Il en refuse le dogme fondamental, la transsubstantiation de l'individu en *membre*.

Descartes avait les mêmes « moyens » théoriques que la plupart des philosophes qui se sont attachés à construire une science de la politique. Mais ses préoccupations étaient différentes ; elles étaient d'abord scientifiques, puis, et de plus en plus, éthiques. Il pensait que l'éthique ne pouvait avoir de fondement plus solide que celui que procure la connaissance scientifique du monde et de l'homme. Il n'a jamais cru que la politique pût apporter quelque connaissance que ce fût sur la nature humaine, ni, réciproquement, que l'étude de la nature humaine pût servir de préambule à celle de la politique. Il a plutôt trouvé dans cette étude les « moyens » et les raisons de se dispenser de toute considération politique.

IV

Nous pouvons maintenant conclure l'analyse du concept de nature humaine propre aux philosophies politiques classiques. Des trois propriétés schématiquement dégagées de l'objet « nature humaine », Descartes ne retient que les deux premières qui, modifiées par l'exclusion de la troisième, donnent de cet objet une tout autre configuration. L'élimination du concept d'état de nature provoque du même coup l'effacement de la perspective politique dont ce concept est l'origine.

L'instance dans laquelle l'homme découvre son essence commu-

nautaire dans l'expérience douloureuse du manque, manque de l'autre et manque de la loi, manque de l'autre dans la loi et par la loi, autre qui s'efface comme danger et s'offre comme partenaire, cette instance porte ensemble la politique et le droit soudés par leur réciprocité. C'est le rapport du juridique au politique qui disparaît chez Descartes alors que l'effort des philosophies classiques porte précisément sur les jointures de cette relation.

La nature humaine se réduit alors à un ensemble de propriétés relatives à l'homme, en tant qu'homme, à la fois objet et sujet de savoir. L'individu perd la diversité et la complexité de l'existence et se profile pour un temps à la lumière de l'abstraction du discours scientifique qui le prend pour objet. Il devient, au même titre que la nature, objet de science, d'une science semblable à celle de la nature, quant à ses principes et quant à son but. Certes, les revendications de scientificité pour la politique ne manquent pas, chez Hobbes et Spinoza. A la différence de Descartes, ces philosophes situent son objet au niveau des relations interhumaines, la structure d'altérité se donnant sur le mode d'une structure communautaire. On procède ici à une genèse de la communauté à partir des éléments les plus simples, la structure de la rencontre et de l'imitation.

Chez Descartes, au contraire, la communauté est donnée; elle ne pose aucun problème de genèse, d'origine et partant de légitimité. C'est un fait, mais un fait en extériorité par rapport à l'individu. Aussi elle possède ses lois, sa structure, son ordre qui ne sont pas les lois, la structure et l'ordre que l'individu découvre en lui dans l'expérience originaire de son être, dans son retour au simple.

Reconstituer le complexe à partir du simple élémentaire, voilà l'exigence commune à la rationalité classique. Elle fonctionne à une condition : l'homogénéité des objets. Homogénéité et unité : il faut que les choses soient de même nature pour qu'elles puissent être assemblées et former une série complète. C'est justement cette condition que ne remplissent pas les « grands corps » tels que l'Etat, la société pour Descartes. On y remarque, dit-il, de la *diversité*, autrement dit du désordre, de l'hétérogène, du confus. Aussi vouloir les justifier, c'est s'exposer à en saper les fondements, à en montrer non seulement la fragilité mais surtout l'arbitraire, à dénuder l'artifice de la force. La dénonciation de désordre ne peut être alors qu'un désordre plus grand. Pascal développera à l'envi ces considérations. Mais elles sont présentes chez Descartes et mènent à de tout autres conclusions.

Ce n'est pas une autre communauté qui va relayer au niveau idéologique la fragilité, l'incertitude, le leurre de la communauté politique. *Descartes ne laisse aucune place théorique pour la notion de communauté.* Sans doute parce qu'il pense, comme Marx, qu'elle est par essence illusoire. Ce n'est pas en elle-même que la nature humaine découvre l'exigence de la structure communautaire, de l'association. Elle ne refoule pas en elle un appel auquel l'histoire répond par l'institution et la généralisation de la société politique.

Descartes ne nie pas la communauté mais comme on ne nie pas un fait qu'on observe sans pouvoir l'expliquer. Dans les rares textes où Descartes évoque ce problème, c'est Dieu qui est invoqué comme l'auteur de la société humaine. Mais, soit parce qu'elle résulte d'une décision incompréhensible, soit parce qu'elle est une réalité trop complexe, la société n'accède pas *d'elle-même* à sa propre intelligibilité. C'est tout le contraire des théories politiques de la nature humaine.

L'IDENTITÉ PERSONNELLE

I

Il semblerait qu'à son niveau le plus général la mise en place du politique décrive approximativement le schéma suivant que nous empruntons à A. Matheron¹ : séparation des individus - unification

1. *Individu et communauté chez Spinoza*. L'énoncé exact des trois dernières parties du livre de A. MATHERON est :

- « La séparation : individualité aliénée et état de nature »;
- « L'unification externe : société politique et aliénation dirigée »;
- « L'unification interne : individualité libérée et communauté des sages ».

contractuelle ou externe – unification interne par le développement et l'épanouissement simultanés de l'individu et de la société. Nous avons pu observer comment le concept d'état de nature avait pour fonction de révéler le conflit et d'anticiper le contrat. Or, jusqu'au XVIII^e siècle au moins, il n'est pas de penseur politique qui ne s'y réfère d'une manière ou d'une autre. La séparation est sans doute la clef d'ouverture du politique et Marx, dans des textes comme les *Manuscrits de 1844* ou *L'Idéologie allemande*, n'y voit rien d'autre que le fond même de l'aliénation. C'est l'isolement des individus dans des rapports d'interdépendance, c'est la solitude dans la dépendance.

Bien que la notion de séparation soit présente chez Descartes qui évoque souvent en ces termes les rapports de l'âme et du corps ou bien la situation des « personnes » dans la société — « bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres... »¹ —, elle n'a pas cette signification négative qui rend, ailleurs que dans le cartésianisme, nécessaire ou souhaitée la réunion communautaire. On admettra sans doute que la séparation est toujours une forme de transition entre un état antérieur, logique ou historique, et un état futur, souhaitable ou nécessaire. Elle est la trace d'une union momentanément déchirée ou le signe d'une réconciliation espérée. Elle désigne chez Marx, tout au moins dans les textes mentionnés, la situation des individus expulsés de la communauté naturelle et en attente du communisme véritable, des individus dominés par toutes les formes *illusoires* de la collectivité, attirés dans et par cette illusion qui prend avec la bourgeoisie la forme de l'universalité. Elle indique dans la tradition chrétienne la déchéance de l'homme pécheur, ayant rompu avec sa nature primitive et depuis errant dans la trace et dans l'oubli de cette union pleine et totale avec Dieu, tendu dans l'attente d'une réunification, d'une « récupération » du corps véritable, du corps purifié et rendu à son état premier. La résurrection n'est pas seulement la survie de l'âme, mais elle est le retour de l'homme transformé, changé, âme et corps confondus. Le christianisme n'a pas exclu le corps et allégé de sa pesanteur l'âme; ce n'est pas un platonisme. Le Christ a souffert dans sa chair, symbole à double face car elle est l'expérience de la chute comme de l'élévation, de la séparation comme de la communion avec celui qui l'a sacrifiée pour tous les hommes. C'est un corps spiritualisé, qui

a rompu ses attaches à la terre et à la lourdeur, que donne à espérer la résurrection. Le corps est une lacune, son expérience est celle d'un manque dans l'existence. La mort représente l'ultime étape de la séparation mais aussi la promesse d'une réunion. C'est le corps isolé, séparé, qui se pense comme un tout qui disparaît pour renaître comme membre d'un Corps véritable. Le tout illusoire devient une partie réelle. L'amour injuste qu'il se porte à lui-même devient juste lorsqu'il a pour objet la communauté à laquelle il appartient et dans laquelle il se reconnaît. La souffrance, l'injustice, le malheur, c'est la séparation. L'homme peut bien se penser comme un individu mais tout dans son existence trahit cette impuissance à se suffire à lui-même. C'est donc cela le désir, l'expérience de l'insuffisance et son refus obstiné, la prolifération du manque, la peur du vide. Jamais l'homme ne rencontre cette plénitude d'être que le désir fait miroiter; l'existence se dérobe sans cesse sous ses pas et il croît avancer lorsqu'il glisse inlassablement. Comment ne concevrait-il pas l'idée et l'espoir d'une vie nouvelle, d'un homme nouveau, d'un amour libéré du désir? La communauté attend l'individu au moment où il se découvre à l'étiage de son être. Elle lui donne à lire son expérience comme celle d'une séparation, son désir comme celui d'une réconciliation, d'une réunification. Il faut lui donner à penser la perte comme un allègement, la privation comme une libération. Les idéologies de la communauté sont nécessairement inflationnistes, elles s'efforcent de persuader que dans le don, l'échange ou le prêt l'individu n'a rien à perdre et tout à gagner. Elles économisent le risque.

Elaborer une théorie communautaire du politique (de la réunion en un seul « corps » des individus) revient à trouver la solution qui permette d'extorquer aux hommes ce qu'ils ont de plus propre, leur individualité. Les rapports entre gouvernés et gouvernants ont plus d'une fois été pensés d'après l'union qu'on imagine être celle de l'âme et du corps, l'exercice du pouvoir consistant à diriger un corps auquel on donne la vie en donnant l'unité. La pensée politique ne recourrait pas inlassablement à la même métaphore si elle n'y trouvait pas l'expression littérale de son sens. D'innombrables textes sont là pour témoigner de cette véritable « compulsion de répétitions » qui les traverse; on se limitera à une phrase particulièrement éloquente de Rousseau :

« Les bonnes institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner

1. *Lettre à Elisabeth* du 15 septembre 1645 (III, 607).

une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un mais partie de l'unité et ne soit plus sensible que dans le tout »¹.

Toute la question est de savoir si l'unité individuelle est transposable — et donc modifiable — dans une unité collective et si d'une multiplicité d'unités on peut parvenir à une totalité unique. Mais préalablement il faut se demander dans les termes de la pensée classique si la personne est une et, à supposer qu'elle le soit, ce qui fait du moi une unité indivise, un individu. Ici, comme partout, la contestation pascalienne est la plus aiguë des critiques adressées au dualisme cartésien.

Le mystère de l'homme tient à cette union entre un corps et un esprit; elle l'empêche de les concevoir distinctement mais elle ne se conçoit pas davantage que les deux « substances » isolées. Nous qui sommes ignorons ce que signifie être². Cette incompréhension de nous-même ébrèche le sentiment que nous avons de notre unité. Comment parler de l'unité du moi si les « régions » qu'on y distingue ne révèlent que leur incommunicabilité? Le moi n'est plus qu'un mot simple désignant une chose complexe. C'est une définition nominale qui ne saurait garantir l'existence de ce qu'elle indique. Le moi n'est plus qu'un indice, le commencement d'une preuve qui pourrait fort bien établir son inexistence. Le moi ne serait plus qu'un titre recouvrant une irréductible multiplicité, les fameuses « qualités ».

On peut considérer l'homme de deux points de vue : c'est un « suppôt » mais aussi « si on l'anatomise, ce sera la tête, le cœur, l'estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur de sang »³. En fait, les deux représentations sont recevables. C'est une question de distance. « De loin », un homme est un suppôt, une ville est une ville; une campagne une campagne. Mais « à mesure qu'on s'approche » ce sont des maisons, des arbres, etc. L'unité n'est pas réelle; la réalité n'est pas unique. Pour considérer l'unité d'une chose, il faut s'éloigner de la chose, de sa réalité; inversement connaître une chose c'est en connaître les parties, chacune particulièrement, et dissoudre l'unité à mesure que se rétrécit la distance qui en produit l'illusion. Peut-on encore

espérer trouver le point de concours de ces deux représentations, comme la perspective l'assigne en peinture? Deux raisons s'y opposent.

La première est évidente : le tableau est toujours en face du spectateur qui tantôt avance, tantôt recule, rectifiant par les mouvements de son corps les inexactitudes de sa vision jusqu'à trouver par approches successives l'imperceptible limite en deçà de laquelle il est trop loin et au-delà de laquelle il est déjà trop près. Mais, lointain ou rapproché, ce sont deux points de *vue* qui peuvent se confondre dans leur limite commune. Au contraire, dans le cas de la ville ou de la campagne, l'objet change de nature avec la situation de l'observateur. Si, vue de loin, la ville est comme un tableau que le regard circonscrit dans son champ de vision, de plus près ce sont des maisons, des rues, etc. Au-delà d'une certaine limite, l'objet devient autre. L'identité de l'objet change avec le point de vue où l'on se situe. Aussi n'y a-t-il pas supériorité d'une représentation sur l'autre puisque c'est l'objet représenté qui diffère. Les deux représentations sont également vraies c'est-à-dire conformes à leurs objets. C'est l'inverse pour le tableau, les deux points de vue sont également « faux » : il faut trouver le point unique à la limite de leurs variations.

Mais il y a une seconde raison, plus cachée, pour laquelle il n'y a pas l'équivalent de la perspective pour la peinture. Le tableau est conçu, les éléments sont disposés, les proportions établies de telle sorte que le spectateur ait l'impression de la réalité de la représentation, éprouve comme la vérité de la ressemblance. Mais ce sentiment du vrai est extrêmement fragile puisqu'il dépend de la place où se tient le spectateur. L'effet cherché par le peintre n'est éprouvé qu'à cet endroit précis que fixe la perspective. S'il n'y a qu'une représentation « vraie » du tableau, c'est que le peintre a ordonné sa toile par rapport à cette représentation. La peinture est trompe-l'œil parce qu'il y a volonté de tromper l'œil. Mais s'il y a quelqu'un derrière la toile, il n'y a personne derrière la nature. Le mécanisme a étalé à la surface signes et objets; c'est la « structure visible »¹ qui guide et circonscrit toute connaissance.

Que devient le « suppôt » lorsqu'on anatomise l'homme? Il se disloque en autant de pièces qui composent la machine. Que devient

1. *Emile*, liv. I; cf., entre autres, *Contrat social*, II, VII; III, 1; sixième lettre écrite de la montagne; etc.

2. *Pensées* 199 (LAFUMA); 72 (BRUNSCHWIG).

3. *Ibid.*, fragment 65 (115).

1. Nous empruntons cette expression au livre de F. JACOB, *La logique du vivant* (Ed. Gallimard).

le « moi » effeuillé de toutes ses qualités ? S'il n'est dans aucune de ses qualités en particulier, où est-il ? On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités¹ parce que privée de ses qualités la personne s'évapore.

Voilà où conduit le mécanisme : un monde et un homme sans finalité, sans autre unité que celle du fonctionnement, de la marche de la machine. Voilà pourquoi il y aura toujours deux représentations également vraies, également fausses de l'homme, de la ville ou de la campagne ; rien en eux ne favorise l'une d'elles. Les choses sont indifférentes. La nature s'est tue. Ce silence effraie Pascal qui, en multipliant les paradoxes, tente de déranger l'ordonnance inerte, « inutile » des choses. S'il n'y a rien derrière la machine, la philosophie ne vaut pas une heure de peine. On est à peine plus avancé de dire avec Descartes que « cela se fait par figure et mouvement »² parce qu'en composant la machine on n'y trouve aucun sens. Ainsi, Pascal expulse, dans le célèbre fragment sur le « moi », l'unité-identité non seulement du corps mais de l'âme. La « personne » n'existe ni dans l'un ni dans l'autre puisque « la petite vérole tuera la beauté sans tuer la personne » et que je puis perdre la mémoire ou le jugement sans me perdre moi-même. « Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » C'est un objet non identifié... Il est autre chose que les choses qui le qualifient, inaccessible à l'analyse, au-delà du visible. Mais Pascal scelle un peu vite l'impossibilité qu'il y a à dire où est le moi, en quoi il consiste. Tel que l'expose Pascal, le problème est insoluble. Ce n'est pas un problème mais une aporie, celle-là même dans laquelle Pascal veut engager la science ou plutôt l'idéologie de la science au XVII^e. Or c'est précisément en rompant sur un point avec les présupposés explicites et revendiqués du mécanisme que Descartes dénoue la problématique de l'identité personnelle.

II

Ce qu'il y a de remarquable chez Descartes c'est qu'il ne cherche pas à dissimuler l'incompréhensibilité de certaines idées sans en faire pour autant le prétexte à une exaltation de l'irrationnel. Il reconnaît à plusieurs reprises l'extrême difficulté que l'esprit humain

éprouve à se représenter et à expliquer l'union entre deux substances de nature hétérogène et même contraire¹. La meilleure preuve de l'union substantielle comme de la liberté est encore l'expérience directe que nous en faisons. Les sceptiques multiplient les paradoxes pour contredire verbalement ces évidences. En vain. On ne réfute pas une évidence. Aussi n'est-ce pas sur le *fait* de l'union que convergent les critiques mais d'une part sur ses modalités et d'autre part sur sa cause. Descartes croit pouvoir tirer de sa physique les principes qui permettent d'expliquer comment l'âme est « tout entière » liée au corps et dans quelle région du corps s'effectue la conversion des mouvements corporels en sentiments ou idées et, réciproquement des volontés de l'âme en mouvements du corps — toute action de l'un étant passion dans l'autre. Mais cette physique du corps humain s'appuie sur une métaphysique, à entendre ici comme domaine de la connaissance strictement intellectuelle. La distinction réelle entre l'âme et le corps est à tout moment requise par l'explication de l'union substantielle. Or cette distinction n'est pas seulement « réelle » pour Descartes, elle est le fondement même de toute la science dont les hommes sont capables. Pour Pascal aussi elle est réelle, mais elle excède le pouvoir de notre esprit qui tout en sachant qu'il est, ignore ce qu'il est. Ce n'est bien sûr pas l'existence du moi que Pascal — ou Hume — remet en question mais c'est la nature ou l'identité de ce moi qu'il juge chimérique de chercher. A la limite qu'importe de parler du moi ou d'une incessante variation des perceptions, d'un flux d'éléments hétérogènes et changeants ? Le moi n'est qu'un mot qui ne pose de difficultés que « grammaticales »². Mais les mots sont des idées et les difficultés grammaticales des difficultés philosophiques.

C'est une habitude fréquente chez les empiristes de se décharger des problèmes de sens en les évacuant vers un formalisme logique ou linguistique qui les neutralise. Mais chez Hume elle se double heureusement d'une scrupuleuse honnêteté philosophique qui lui prescrit de revenir sur des analyses qu'il sent insuffisantes. Dans l'Appendice du *Traité*, Hume avoue ses difficultés à rendre cohérentes ses opinions sur l'identité personnelle mais aussi son impuissance à s'en défaire. Toute l'argumentation humienne repose sur la règle

1. *Pensées*, fragment 688 (323).

2. *Ibid.*, fragment 84 (79).

1. *Entretien avec Burman*, A.T., V, 163 ; *Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648 ; *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643.

2. *Traité de la nature humaine* (trad. LEROY), t. I, p. 355 (Aubier-Montaigne).

selon laquelle à toute idée correspond une impression. De quelle impression dérive l'idée que nous pensons avoir du moi ? S'il n'est rien donné de tel, cette idée est une fiction de l'esprit. Or nous n'avons pas l'impression de quelque chose de simple et d'individuel qui subsisterait identiquement à travers les variations de durée. Mais il serait bien étrange que nous *puissions* avoir quelque chose de tel. Qu'impressionnerait donc cette impression du moi si ce n'est l'esprit lui-même ? Autrement dit, qui, sinon le moi, pourrait percevoir cette impression du moi ? Hume commence par faire du moi une substance extérieure à l'esprit et il s'étonne par la suite de ne trouver rien de tel dans l'esprit. Tout se passe comme si le moi attendait au seuil de l'esprit de pouvoir y entrer afin de mettre de l'ordre dans cette succession de perceptions diverses et changeantes. Le moi est chez Hume un personnage en quête d'auteur.

Comment peut-il y avoir une perception du moi analogue à la perception de cet arbre ou de cette table alors que toute perception présuppose une distance avec l'objet perçu qui lui assigne un lieu qui, si proche soit-il, est autre que celui d'où il est perçu ? La perception intérieure ne s'effectue pas autrement que par une localisation de la modification qui s'opère en nous. Mais le centre auquel se rapportent les différentes perceptions ne se perçoit pas lui-même, c'est même la condition pour qu'il y ait perception. La conscience n'est rien d'autre que le lieu où se rapportent, se coordonnent, se distancient, bref *s'espacent* les objets de la perception. La perception est l'*acte* fondamental et constitutif de la conscience. On comprend alors pourquoi la conscience ne se perçoit pas elle-même : il faudrait pour cela qu'elle se comprenne elle-même. A une telle idée ne semble correspondre aucune représentation cohérente. L'invisibilité du moi n'est donc pas une énigme mais au contraire la chose la plus claire du monde. De même que le regard ne se regarde pas, la conscience ou le moi ne peuvent être présents à eux-mêmes mais seulement et tout le temps dans les actes de perception, sensible ou intellectuelle.

« Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes », dit Hume, et à ses yeux cette proposition est inébranlable. Accordons-la-lui ; il faut bien que ces perceptions et ces existences soient reliées quelque part pour que la moindre opération intellectuelle (par exemple l'association d'idées) soit possible. Le sont-elles par et dans l'esprit ? Nous ne disons rien d'autre : l'identité de la conscience est la condition de possibilité de ces perceptions dis-

tinctes, mais distinctes au sein d'un même espace qui, comme le moi et pour les mêmes raisons, ne se distingue pas. Or la condition de la perception d'objets réside dans l'imperceptibilité de l'espace dans lequel on les localise. Telle est, semble-t-il, ce que l'analyse du morceau de cire a le plus évidemment établi. Le statut de l'ego en dépend entièrement. On peut d'ailleurs comparer la célèbre analyse cartésienne avec le non moins célèbre fragment des *Pensées* que nous évoquions plus haut. Rappelons brièvement ce que dit Descartes : la même cire demeure nonobstant le retrait ou le changement de ses propriétés.

Hume dirait : pure illusion de l'esprit qui, ne percevant pas l'insensibilité et la continuité des changements incessants, croit à l'identité de l'objet. L'idée d'invariance dérive de l'habitude de lier des objets différents « en dépit de leur interruption et de leur variabilité ». Nous hypostasions cette liaison, qui n'est qu'une inclination de notre esprit, en en faisant une substance invisible, un principe permanent qui soude nos perceptions : l'âme, le moi, la substance. La réflexion nous apprend au contraire que ce que nous appelons objet se réduit à une série d'apparitions différentes, de même que ce que nous appelons sujet se ramène à une série de perceptions distinctes. En toute rigueur nous devrions renoncer à ces termes de sujet et d'objet qui suggèrent une distinction que nous n'apercevons pas plus que les termes qu'elle est censée isoler. Le solipsisme est la seule attitude théorique qui convienne à une démarche qui par bien des aspects est pré-phénoménologique.

L'éviction de l'identité au profit de la différence et de la relation aboutit à une indifférenciation ou à une indistinction généralisées. De même que l'immobilité rend possible la perception du mouvement, ainsi la pensée n'aperçoit que ce dont elle est distincte. Son inaptitude à percevoir sa propre identité ne saurait nous surprendre puisque c'est la condition pour qu'elle perçoive ce qui n'est pas elle. Et, avec la perception d'objets extérieurs, elle découvre un pouvoir d'*identification* grâce auquel elle rapporte les objets perçus à un espace commun où s'engendrent alors des relations et des différences. La conscience serait alors ce fond homogène et neutre dans lequel se disposent, se découpent et se distinguent les objets. Elle est à la signification des choses ce que la lumière est à leur vision : elle permet de comprendre comme la lumière de voir, mais n'est pas plus comprise que la lumière n'est vue. Dans cette perspective la conscience ne subirait pas les modifications qui

affectent les objets qu'elle perçoit, ainsi que la sagesse humaine, selon Descartes, ne reçoit pas plus de changement des objets auxquels elle s'applique que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire (*Règle 1*). Sur le plan transcendantal, et non, bien entendu, psychologique ou moral, conscience veut dire identité. Toutes les obscurités qu'on croit inhérentes à l'idée du moi viennent de ce que l'on s'obstine à y voir une « substance » distincte de ses « accidents ». Le problème ainsi posé, il est aisé de conclure à l'inexistence d'une telle substance (Hume) ou à son intangibilité (Pascal). Or le moi n'est ni une somme qui deviendrait nulle lorsqu'on en soustrairait les éléments ni le support invisible et nécessaire de propriétés sensibles et contingentes. Ces paradoxes viennent de ce que l'on tente de se représenter dans l'étendue ce qui est la condition de possibilité d'une telle représentation. La plupart des paralogismes de l'identité personnelle en résultent : à partir de quel moment la perte de nos qualités devient-elle la perte du moi « tout entier » ? Y a-t-il des qualités que je peux perdre sans me perdre moi-même et d'autres qui me seraient tellement inhérentes que je me perdrais moi-même avec elles ? Le moi est donc bien une affaire de définition, c'est-à-dire de limite. En distinguant la personne de ses qualités, Pascal semble établir une distinction entre les qualités périssables et « la substance de l'âme d'une personne », mais il ajoute aussitôt que celle-ci est abstraite et qu'il serait impossible et d'ailleurs injuste d'aimer cela en quelqu'un. En effet une telle substance n'a rien d'individuel puisqu'on peut la concevoir indépendamment des qualités qui différencient une personne d'une autre et qui seules sont distinctes et manifestes.

La personne ou le moi n'est donc qu'un réceptacle vide, un « suppôt » dont l'idée nous sert de refuge dès qu'il nous semble ne plus paraître ce que nous sommes aux yeux des autres. Nous désirons être reconnu, nous supportons d'être méconnu mais nous n'admettons pas d'être à nous-même un inconnu. Le moi est une création de l'égoïsme. Chaque homme veut être plus qu'il n'est ; c'est pourquoi nous tenons tellement à être une substance qu'aucun accident n'altère, une essence infinie de possibles, un tout incomparable avec la somme de nos qualités. Nous cherchons avec avidité des qualités pour nous faire aimer, mais nous ne voulons pas être aimés pour ces qualités. Les paralogismes du moi traduisent en fait nos passions contradictoires que nous tentons vainement de rassembler sous un nom commun. Finalement la question du moi

n'a pas d'autre intérêt philosophique que de nous révéler l'asymétrie fondamentale de la relation interpersonnelle. Si la réalité du moi est faite de l'intérêt que chaque homme se porte à lui-même, nous comprenons alors que la relation à autrui ne peut être qu'une relation de dupes car nous réclamons de lui qu'il *nous* aime alors que nous ne recherchons en lui que des « qualités » socialement estimables. Le moi d'autrui n'existe pas pour nous dans la mesure où nous n'y prenons aucun intérêt. Que l'on voie en autrui un passant ou un dignitaire qui veut qu'on l'honore pour ses charges et ses offices, autrui est toujours pour nous une « qualité ». Il n'existe qu'au point de vue où il croise notre intérêt. Les trois situations décrites par Pascal ont la même signification : ce n'est pas moi qu'on regarde passer dans la rue, pas moi qu'on honore mais mes charges et offices, ni moi qu'on aime mais ma beauté. Pourquoi Pascal commencerait-il et conclurait-il le fragment sur le moi par des références aux relations interpersonnelles d'intérêt et d'estime si le problème philosophique du moi ne se réduisait pas complètement à ses yeux à un problème anthropologique, moral et social, celui de l'égoïsme ? Et pourquoi Hume distinguerait-il l'identité personnelle en tant que problème philosophique de « cette même identité en tant qu'elle touche nos passions, ou l'intérêt que nous prenons à nous-même » (p. 345) ?

Si le moi est une fiction philosophique c'est parce que son analyse ressortit à l'étude des relations interindividuelles, des passions et de la politique. Pour Hume l'égoïsme est naturel et la société ne peut qu'être fondée sur lui : relations morales, règles de justice, devoirs ou vertus procèdent d'une association dont chaque individu escompte un profit personnel. La société et le gouvernement politique apparaissent comme les remèdes aux infirmités de la nature humaine et à l'impuissance de la raison sur les individus. L'élimination du moi sur le plan théorique permet de substituer à l'identité personnelle l'uniformité de la nature humaine. Pour Pascal également l'égoïsme est inhérent à l'homme mais à l'homme pécheur et déchu. Nous reviendrons plus loin sur cette question mais il est clair que l'égoïsme est tellement indissociable du moi que le salut de l'homme exige que le moi se détourne de lui-même et qu'il se considère comme le membre d'un tout unique. Rien de tel chez Hume : il y a des limites, imposées par la nature de l'homme, aux transformations projetées par « les politiques et les moralistes » et le but du pouvoir politique est que les hommes puissent vivre ensemble et en paix.

Mais la politique des philosophes empiristes — à l'exception peut-être de Locke qui, rappelons-le, fonde sur la conscience l'identité personnelle¹ — s'oppose à l'idéalisme politique tout en lui empruntant le principe selon lequel l'individu est un nœud de relations sociales et son identité le résultat d'un processus d'identification avec les autres, l'incorporation de l'être social. La détermination par les passions fait inévitablement de la relation avec autrui un rapport de force : qu'il s'agisse d'imiter, d'être reconnu, de s'obliger mutuellement et même d'être bienveillant, on cherchera à obtenir d'autrui un profit ou du plaisir — et telle est l'essence de la société ! En retournant la célèbre formule, l'individu empirique traitera toujours autrui comme moyen et jamais seulement comme une fin parce qu'il ne percevra d'autrui que des « qualités ».

III

Ce détour par la question du moi chez Pascal et Hume, si rapide soit-il, nous aura au moins permis d'entrevoir les enjeux que recouvre bien souvent le rejet du dualisme cartésien et de la conception de l'âme comme « pure substance » (*Abrégé des Méditations*). Cette thèse permet en effet non seulement de conférer au moi une identité qui n'est nullement une identification à la nature humaine, mais de concevoir la relation entre les *moi* comme une relation de distinction et donc de séparation qui rend simultanément impossibles la fusion communautaire comme l'individualisme concurrentiel. Nous évoquons plus haut l'analyse du morceau de cire; reprenons-la maintenant que nous avons vu que le rapport entre le moi et ses qualités ne pouvait être pensé selon le schéma substance-accident qui conduit à des impasses que ne déplorent peut-être pas de trouver ceux qui s'y engagent.

Descartes n'attache pas, dans les *Méditations* ou ailleurs, une attention particulière à la question de l'identité personnelle, pas plus qu'au « problème » de l'existence d'autrui. Il peut paraître étrange qu'une philosophie qui a étendu le doute à toutes choses n'ait jamais été réellement ébranlée par le solipsisme qu'elle provoque, dans lequel elle s'installe provisoirement et même s'attarde, prenant pour ainsi dire tout son temps pour en sortir comme si

Descartes était certain de pouvoir le faire sans difficulté. La signification du solipsisme est purement méthodologique et de ce fait Descartes ne semble même pas préoccupé de le réfuter. Au contraire, loin de le retenir, il le laisse se déployer librement afin que se découvre d'elle-même son impossibilité de principe, comme la libre variation imaginaire est le meilleur moyen d'isoler un invariant sur lequel aucune fiction n'a de prise. Le solipsisme sera conjuré de l'intérieur même de la pensée où il va se retrancher. Mais ce qui est remarquable ici, c'est que Descartes, au lieu de chercher à déduire de l'existence d'un Dieu véracé celle du monde qui l'entoure, des objets, de son corps et des autres hommes, prolonge et approfondit l'examen de la nature de la pensée, du jugement, de l'essence des choses matérielles, comme si les questions relatives à l'existence ne pouvaient avoir de sens qu'une fois résolues clairement celles qui sont relatives à l'essence ou à la nature.

Peut-on dire d'une chose qu'elle est, sans savoir ce qu'elle est ? Cette question est tout à fait distincte de l'idée d'une causalité exercée sur les choses par ma pensée. Une chose ne reçoit pas son existence de ce que l'esprit la conçoit. Mais pour qu'une chose soit perçue comme existante il faut que la pensée la détermine et l'identifie. La perception n'est pas une impression passive mais la saisie d'une chose dont la nature est toujours déterminée, c'est-à-dire commune avec d'autres choses connues. La perception est donc inséparable de l'acte de compréhension; il faudrait même dire que nous ne percevons que les choses que, d'une façon ou d'une autre, nous comprenons. Peut-on citer des exemples de perceptions de « quelque chose » inidentifiable, « quelque chose » qu'il faudrait désigner par « x » car l'attribution du nom d'objet témoignerait déjà d'une perception distincte ? Encore une fois, percevoir n'est pas connaître — au sens d'une connaissance scientifique — mais plutôt reconnaître et répertorier l'objet, anticiper et rendre possible sa connaissance spécifique. D'une certaine manière, la perception a plus affaire à des essences qu'à des choses concrètes non que le regard soit celui de l'œil transperçant du philosophe dialecticien, mais parce que nous appréhendons les choses dans la relation à leur sens possible. La perception de l'essence serait ici de toutes les connaissances la plus pauvre puisqu'elle ne nous renseigne pas sur les caractères propres à la chose perçue mais nous indique seulement la « région » dont elle relève. L'empirisme qui voudrait qu'à toute idée correspondît une impression sensible est bien en

1. *Essai concernant l'entendement humain*, liv. II, chap. 27, § 8-9 et sq.

peine de nous dire comment et quand une signification finit par se sédimenter dans l'esprit. Si le sens n'est pas contemporain de la conscience, on ne voit pas comment il parviendrait à s'y former.

Descartes fait remarquer à Gassendi que l'idée ou la perception du triangle ne saurait provenir d'une image sensible et que nous ne saurions jamais qu'un ensemble de traits représente un visage d'homme si nous ne l'y *reconnaissons* pas, autrement dit si la perception n'était pas d'emblée une signification¹. Mais, et c'est ce qui nous intéresse principalement ici, l'esprit ne pourrait reconnaître, identifier ou comprendre quelque objet perçu que ce soit sans savoir simultanément que c'est lui qui perçoit. C'est pourquoi Descartes n'a pas besoin d'examiner à part la question de l'identité personnelle; elle est résolue avec l'analyse de l'acte même de percevoir. Au lieu de séparer le moi-substance de ses propriétés-accidents et s'exposer à ne jamais pouvoir les relier, il contracte le moi tout entier dans l'opération par laquelle il comprend un objet. L'analyse du morceau de cire ne vise aucunement à court-circuiter la connaissance scientifique de ce corps particulier en établissant *a priori* ses propriétés physiques, elle n'a pas pour but de dire ce qu'est la cire mais seulement — et c'est là le savoir fondamental qui rend possible la science — que c'est *la même cire* que nous percevons à travers les modifications de sa configuration. Le philosophe empiriste se demanderait *où* est cette cire qui subsiste en dépit de la diversité de ses aspects, de même que Pascal se demande « *où* est ce moi s'il n'est ni *dans* le corps ni *dans* l'âme »², mais ce qu'ils ne se demandent ni l'un ni l'autre, alors qu'il faudrait pourtant commencer par là, c'est comment l'identité d'une chose (du moi ou de la cire) peut être une chose.

Quand Descartes dit qu'il est une chose qui pense, il ne cherche pas à compléter cette définition jusqu'à réunir un nombre satisfaisant de « propriétés ». Être une chose qui pense, c'est l'être tout entier et tout le temps. Et quand il essaie d'explicitier ce qu'est une chose qui pense, il *n'ajoute* à proprement parler rien en disant que c'est une chose qui doute, qui conçoit, qui imagine, etc. S'il est « évident » que « c'est moi qui doute, qui entends et qui désire » et qu'il ne s'agit pas là de propriétés ou d'accidents d'une même substance, c'est que nous ne pouvons rien faire sans penser que

1. Réponses aux cinquièmes objections, II, 829-830.

2. Souligné par nous.

nous le faisons, sans le *comprendre*, ce qui ne veut pas dire le connaître ni même le savoir mais l'inclure dans une représentation. Aussi revient-il au même, par exemple, de vouloir quelque chose, de penser qu'on le veut ou de penser que c'est nous-même qui le voulons. Le pronom réfléchi est ici superflu car la pensée est ce réfléchissement même que nous appelons aussi le « moi ». Penser et être le même qui pense, c'est tout un.

Les paradoxes de l'identité personnelle résultent d'une confusion entre la démarche strictement intellectuelle et l'introspection psychologique évoluant sur un terrain anthropologique. Une telle analyse opérant à partir de la relation sociale ne peut manquer de découvrir en elle un nœud de conflits. Or la relation sociale loin de définir la relation à autrui la dilue dans un rapport anonyme d'adversité ou d'utilité. Rien n'est moins individuel que ce rapport dans lequel les hommes incorporent la conduite du groupe ou de la classe où ils s'incluent (réellement ou magiquement) et dont ils s'efforcent d'être les représentants symboliques. Rapport anonyme et de ce fait relation imaginaire à l'autre convoqué comme spectateur d'un moi délégué à l'exercice d'une puissance ou d'un pouvoir collectifs. Il n'est pas vrai que ce moi se demande ce qu'il est; il ne cherche qu'à guetter le retour, sous forme de conduites, des signaux symboliques qu'il émet à la ronde depuis son territoire. L'autre qu'il vise n'est, pas plus que lui, perçu comme individu identique à lui-même puisque c'est en tant qu'individu-délégué, comme messager d'un groupe symbolique, qu'il reçoit les signaux et les répercute. Dans la relation sociale l'individu n'est que « la face sensible » du signe qu'un autre pose sur lui. En ce sens la relation sociale suppose la suspension de la relation à autrui et donc *a fortiori* de la relation à soi-même. C'est seulement là que le moi se livre à l'inventaire de ses « qualités » comme d'autres de leurs biens ou de leurs titres; et seulement là qu'il est condamné à ne jamais trouver son identité, pas plus d'ailleurs que son individualité et pour les mêmes raisons. Le moi ne se sait lui-même ni par l'acte de comparaison grâce auquel les anthropologies se donnent l'individu commun que requiert le règlement social et politique, ni par un effort d'introspection nécessairement truquée; c'est en se détournant de soi, dans l'acte de compréhension qui neutralise sa subjectivité qu'il découvre ce qu'il est. La perception qu'il a de lui-même est médiate par rapport à la perception qu'il a d'une autre chose que lui-même. C'est pour quoi nous refusons plus haut le nom de perception pour cette

certitude impliquée dans l'acte de compréhension. Or la caractéristique fondamentale de cet acte c'est de déborder la chose perçue, ou encore d'inscrire la perception dans une *conception* dont la pleine actualité est un autre nom pour désigner l'unité et l'indivisibilité de l'esprit.

Comprendre signifie pour Descartes « embrasser de la pensée »¹. Si nous cherchions l'unité de la chose ou celle du moi dans leurs « composants », nous les désagrégerions indéfiniment sans jamais rencontrer la limite qui les contiendrait. Cette limite se découvre au contraire, dans le cas d'une chose, par la perception qui la distingue des autres choses sur le fond d'une compréhension qui précède leur manifestation phénoménale et les dispose les unes hors des autres dans un espace unique. En empruntant le vocabulaire traditionnel, nous dirions que les choses apparaissent et se distinguent comme modes d'une substance unique et étendue dont le concept fait de toute perception singulière un jugement de relation entre ce qui change et ce qui demeure. L'esprit qui raisonne peut bien établir que rien de ce qui constitue une chose ou un corps n'échappe au changement incessant, mais le *raisonnement* n'est possible qu'en séparant après coup l'acte par lequel il comprend ou bien totalise une chose, de cette chose même, et en substituant à l'unité d'un espace et d'un temps une configuration anatomique et une succession de changements. La raison tente ainsi de mettre à l'épreuve l'identité qu'on préjuge être *dans* les choses. Ces difficultés cessent dès que l'on reconnaît que l'unité de la chose n'est pas dissociable de sa présence *actuelle* dans l'esprit.

L'actualité d'un objet dans la conscience en est aussi la limitation; comment trouver une limite et par conséquent une identité dans la durée ou dans l'étendue dont la notion implique une division indéfinie? Cette limitation est au contraire impliquée par l'acte de comprendre² par lequel nous percevons non seulement la configuration présente de l'objet, mais aussi la variété illimitée de ses changements possibles. Si l'actualité d'une perception reflétait fidèlement la configuration présente de la chose perçue, nous ne formerions jamais l'idée d'invariance, ni par conséquent celle de variation. L'actualité d'un objet dans la conscience implique, comme

1. *Lettre à Mersenne* du 27 mai 1630 (I, 267).

2. « Le mot de *comprendre* signifie quelque limitation » (*Lettre à Clerselier*, II, 845).

l'a montré Husserl¹, la présence simultanée d'horizons indéfinis de potentialités dont la coordination structurale permet à la conscience de « dépasser » l'objet, de le comprendre, c'est-à-dire de déployer par avance la série des changements qui *peuvent* l'affecter. Nous les comprenons avant même qu'ils ne surviennent réellement. La perception d'un objet réel est aussi perception des modifications possibles inhérentes à chaque type d'objet. Un objet délimité n'est pas seulement un objet distingué de ceux qui l'entourent, mais c'est surtout un objet d'où l'on exclut par essence des modifications contraires à son type. C'est pourquoi je ne perçois pas des « chapeaux et des manteaux » recouvrant peut-être des spectres ou des automates mais des « vrais hommes », l'actualité de cette perception étant faite d'une compréhension anticipatrice du présent qui écarte les fictions et profile les virtualités.

L'exemple de la cire montre qu'une perception n'est pas une recension des propriétés de l'objet mais plutôt un acte qui transperce la chose jusqu'à son identité. Que nous révèle un examen détaillé de cette perception sinon les couches qu'elle traverse sans s'y arrêter et qu'elle enveloppe d'un acte de compréhension? Or aucune de ces couches ou de ces « propriétés » ne définit la cire, pas plus que ne le ferait leur « addition ». De ce que je vois toujours la même cire malgré toutes ses modifications, je conclus que cette identité n'est perceptible que par mon esprit (« une inspection de l'esprit ») dont elle atteste bien sûr la présence mais aussi l'unité et l'identité. La principale fonction de cette célèbre analyse n'est sûrement pas d'enseigner ce qu'est la cire dans sa nature propre, mais d'établir que la connaissance que nous avons de nous-même ne saurait être mieux indiquée que par la *compréhension* que nous avons des choses différentes de nous. On remarquera le constant emploi dans le texte latin du verbe *comprehendo* dont on sait que Descartes fait un usage précis et mesuré. Comprendre la cire ou quelque autre chose « extérieure », c'est « me connaître moi-même ». Le morceau de cire peut prendre d'innombrables formes, je le comprends par avance comme la même cire, et si nous étendons cette identification à toutes les choses posées hors de moi, le monde apparaît comme l'unité de tout ce qui est susceptible d'être étendu et le concept de cette extension délimite la sphère de l'ensemble des objets différents de moi qui les comprends et par conséquent les distingue de ce que je suis.

1. *Méditations cartésiennes*, § 19 et 20.

L'infinité du monde ne le soustrait pas à la compréhension que j'en ai, contrairement à l'infinité de Dieu ou, dans une moindre mesure, à celle de ma volonté. Bien que je ne puisse pas imaginer la diversité infinie des choses étendues, je comprends cependant que chacune d'elle est par nature limitée dans l'étendue dont j'exclus le concept de moi, chose pensante c'est-à-dire non divisible, non étendue, etc. Je sais ce que je suis en comprenant ce qui n'est pas moi. En comprenant, je me tiens en quelque sorte à l'extérieur de ce qu'enferme ma pensée. L'esprit est donc cet acte de circonscription par lequel les choses acquièrent une unité. Son identité procède de cette totalisation actuelle de l'expérience qui fait de lui une totalité que rien ne comprend, la seule totalité qui soit. Si l'esprit — ou le moi — ne comprend que ce qu'il distingue de lui, il lui est donc par principe impossible de se comprendre lui-même. C'est pourquoi le corps quoique intimement uni à l'âme reste essentiellement distinct d'elle qui le comprend et lui confère ainsi une unité que de lui-même il ne possède pas. En ce sens l'esprit peut mettre le corps à distance et s'exercer non seulement à la connaissance strictement intellectuelle mais surtout à la maîtrise des passions sans laquelle la relation avec autrui dégénère en rapport dit de force. Si Descartes rejette catégoriquement et à plusieurs reprises la représentation traditionnelle de l'âme comme principe de vie, c'est aussi parce qu'elle « naturalise » l'esprit et en fait une dépendance du corps alors qu'il est principe d'intellection qui institue le sens de toute chose.

Aucune unité ne précède l'acte par lequel l'esprit la constitue en la comprenant, et l'esprit ne peut comprendre, c'est-à-dire distinguer, une chose qu'en s'en séparant. L'âme ne se soude à aucune totalité si ce n'est à la sienne propre qui ne peut donc pas être « plus totale » qu'elle n'est. Distincte du corps elle comprend celui-ci dans l'unité qu'elle lui attribue; mais pour qu'elle comprenne son union avec lui il faudrait qu'elle se comprenne elle-même dans une sorte de réfléchissement infini d'elle-même. Aussi ce tout qu'elle est et qu'elle ne comprend pas est-il nécessairement fini, limité par ce qu'il limite. Le propre de la pensée est de se tenir séparée de ce qu'elle pense ou, pour le dire différemment, d'être un processus continuuel d'extériorisation ou d'expulsion — d'où le terme d'« objet » pour distinguer que ce qui est pensé est toujours posé — par lequel le moi qui pense ne cesse jamais d'avoir l'idée de soi-même. L'expérience de la pensée est celle d'une incessante séparation du moi d'avec toutes les choses qui ne sont pas lui. Penser est cet acte par

lequel je vise ce qui manque et fait défaut à mon être et qui me rapproche d'une possession ou d'une perfection pourtant jamais atteintes. En ce sens, il n'est de pensée que connaissante, tendue par le constant effort d'exploration de l'extériorité d'où l'on ne ramène que les projets de futures expéditions. Si la pensée n'était pas coessentielle à l'idée d'un moi qui pense, nous serions tel le Dieu d'Aristote « pensée qui se pense elle-même », νοήσεως νόησις¹, la pensée qui se comprend et non une pensée qui ne peut que comprendre. Et nous serions seul.

L'exercice de notre pensée implique cette limitation qui la distingue *a priori* de toute autre et en révèle la présence *irréductible*, quelle que soit par ailleurs la position du problème de l'existence². On aura sûrement remarqué que le doute à l'égard de l'existence, s'il est constamment rappelé à propos des « choses extérieures » ou « de mon corps », est étonnamment discret en ce qui concerne l'existence d'autres substances pensantes, comme si l'ego cogito présupposait la multiplicité infinie des esprits qui peuvent le décliner et était impensable sans cet horizon réflexif. Il ne nous semble pas que l'existence de ces autres esprits puisse être aussi facilement suspendue par le doute que celle de la terre, du ciel, des corps, etc.; si « la substantialité des âmes individuelles et celle des corps particuliers ne figurent pas parmi les « principaux points » que les *Méditations* se sont donné pour tâche de déduire » (Gueroult), n'est-ce point parce que autrui, comme structure, est co-présent à l'ego cogito et qu'à ce titre il ne se « déduit » pas plus qu'il ne se « rencontre » (Sartre) ou ne se « constitue » (Husserl) ? On comprendrait alors pourquoi l'existence d'autrui ne requiert pas la médiation du sentiment pour être certaine, cette existence-là, à la différence de celle « des choses extérieures », étant le corrélat indissociable de l'essence de la pensée ou du moi et non le fait d'un constat ou la conséquence d'une déduction.

Si l'intersubjectivité signifie « la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui »³ il n'en est donc pas question dans la problématique cartésienne du cogito qui établit au contraire la réelle distinction

1. *Métaphysique*, A, 9, 1074 b, l. 34.

2. Cf. M. GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 110-118. Qu'il me soit permis, à l'occasion de cette référence, de rendre hommage à la mémoire de M. Gueroult.

3. M. MERLEAU-PONTY, *Signes* (Sur la phénoménologie du langage), p. 121 (Gallimard).

des substances pensantes¹. Il faut donc concevoir le moi comme ce qui exclut l'autre de lui-même et lui accorde simultanément le pouvoir d'en faire autant. Le moi reconnaît en autrui une véritable altérité et non une identité *analogue* à la sienne. Même dans le cas du langage évoqué par le *Discours de la Méthode*, alors que l'attitude « suspensive » des *Méditations* n'est pas de mise, autrui ne se « reconnaît » pas comme un *alter ego* mais comme un homme distinct capable de faire « entendre » sa pensée et de montrer par là qu'il en possède, comme moi qui le comprends, la faculté. La présence *universelle* de la raison à travers le langage place la conception cartésienne d'autrui aussi loin qu'il se peut du thème rebattu d'un ensemble intersubjectif préexistant à la séparation individuelle, groupe équipe ou communauté. La séparation ou la distinction sont au contraire chez Descartes le fait même de la pensée dont l'espace propre est celui d'une authentique « interaltérité ».

L'âme est donc ce qui fait du moi un être distinct « du reste du monde », un être fini dont l'insuffisance mais aussi l'autonomie le retiennent de chercher dans l'insuffisance des autres le complément qui lui ferait défaut, ou encore l'union qui formerait une totalité qui nous comprendrait tous et nous distribuerait une identité commune et détentrice du *sens* de nos volontés. L'appartenance à un « corps » implique que celui-ci détienne le sens que l'on croit librement former en ignorant ces « ruses » qui font de la politique un art et de l'Histoire un destin. Mais est-il vraiment nécessaire de se représenter la société comme une totalité ou comme un être distinct de la somme de ses parties pour rendre compte de l'apport mutuel d'individus par ailleurs dispersés²? Une telle représentation fait pencher la société du côté de l'Etat, qui en serait l'inspirateur, le protecteur et même la fin : la politique devient alors l'instance directrice de la société et l'Etat recouvre le projet commun que les individus ne peuvent apercevoir du fond de leur particularité. Il faut qu'il intervienne continuellement pour redresser l'action qui s'en écarte et imposer à l'ensemble une direction unique. Un tel dirigisme dégénère rapidement en « totalitarisme » parce que toute action particulière doit forcément se loger dans le schéma préformé de la totalité et que celle-ci, sous la forme de l'Etat, occupe exacte-

ment l'espace de la société et n'y laisse subsister aucun îlot de liberté. C'est pourquoi le seul *sens* qui y circule est celui de la totalité, objectif, comme elle, c'est-à-dire nullement décelable au niveau de la subjectivité réputée être lacunaire, aveugle et inessentielle.

Au contraire, l'idée d'un concours indirect ne supprime pas du tout la signification subjective au profit d'un sens ou d'une finalité objectifs. L'action de chaque individu dans la société se dédouble mais sa signification demeure la même sur les deux faces; elle ne peut profiter à l'individu sans profiter à tous les autres. Davantage, elle n'est utile à tous que si elle est d'abord utile à celui qui l'entreprend. Il devient alors superflu de se référer à un « projet commun » ou d'invoquer une conversion quelque peu magique de la signification; il suffit de constater que la régulation de l'ensemble des activités procède de l'équilibre de chacune d'elle et que la condition de ce règlement est son autonomie. L'isolement des individus n'est pas synonyme de l'enfermement dans la particularité égoïste d'où les sortirait un Etat promu éducateur après avoir été surveillant; cet isolement n'est d'ailleurs jamais tel qu'il compromettrait toute vie sociale. Isolés les uns des autres, les individus ne sont pas pour cela adversaires; au contraire, autrui est l'horizon vers lequel tend indéfiniment chaque acte d'une subjectivité sans pour autant l'atteindre.

En ce sens je ne « comprends » jamais autrui, non certes en raison de je ne sais quelle incommunicabilité des consciences, mais parce que je ne peux totaliser ce qui est par soi-même une totalité ou bien, en langage cartésien, une substance autonome. Autrui n'entre pas dans ma perception comme l'arbre ou la table que je localise dans un espace commun dont ils sont des modes différents connus identiquement. La perception des choses est d'une certaine manière perception des mêmes choses, alors que percevoir autrui c'est entrevoir la possibilité d'un autre monde que celui que je connais si bien. Je tiens les choses dans ma pensée et je les suppose toujours prêtes à être prises; elles me sont certes extérieures et en cela distinctes de moi, mais il s'agit d'une extériorité qui sollicite l'expérience, d'une distance qui se mesure, alors que l'espace qui me sépare d'autrui nécessite la médiation d'un langage structuré par la dualité du « je » et de l'autre, signifiant par là qu'il n'est de relation humaine que distante. Mais ce qu'enseigne aussi le langage c'est qu'il n'est de clarté et de transparence qu'avec cette mise à distance et par elle. L'individu n'échappe pas à cette règle et doit à la partition qu'il opère en lui l'essentiel de son savoir et de son pouvoir sur soi.

1. *Principes de la philosophie*, I^{re} partie, art. 60.

2. *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 (III, 619); voir aussi lettres de janvier 1646 à la même (III, 636-637), et du 5 mai 1631 à Balzac (I, 291-292).

LA POLITIQUE SELON LA RAISON : Hobbes et Spinoza

I

Dans le *De homine* (1658), ouvrage presque essentiellement consacré à l'optique, Hobbes écrit dans l'épître dédicatoire :

« Car l'homme n'est pas seulement un corps naturel; il appartient encore à l'Etat, c'est-à-dire, si je puis m'exprimer ainsi, à un corps politique. C'est ce qui m'obligeait à le considérer tantôt comme un homme et tantôt comme citoyen, c'est-à-dire à juxtaposer les der-

Cette séparation à tous les niveaux n'apparaît-elle pas comme la conséquence lointaine de la dualité cartésienne entre l'infini et le fini ? Si l'idée d'infini précède dans mon esprit celle de fini ou si je découvre l'idée de Dieu avant celle de moi-même¹, je ne peux cependant jamais m'identifier à lui car cette idée que je conçois, que je connais même très clairement, je ne la comprends pas; je me comprends en elle et je me perçois de ce fait comme un être essentiellement limité auquel il manque cette perfection dont j'ai d'abord l'idée. Cette imperfection qui me sépare et me délimite conjugue l'idée de moi-même et l'expérience de l'altérité. On n'en déduira pas que « je est un autre » mais que l'ego cogito est un parmi d'autres. Cette imperfection des esprits qui en fait la pluralité ne les condamne cependant pas à l'adversité car chacun éprouve dans sa volonté la présence de l'infini que personne ne comprend. Alors l'illimitation de notre volonté nous permet d'approcher sinon d'atteindre cette perfection, autrement dit d'acquérir par la *générosité* ce dont notre nature nous prive et de forger une société d'individus qui ne soit pas une communauté de membres, sans être pour autant un champ de bataille.

Telles sont les trois figures approximatives de l'ordre politique que nous allons maintenant étudier dans les chapitres suivants, en commençant par la dernière.

1. *Troisième Méditation*, II, 445.

nières parties de la physique aux premières de la science politique, le plus difficile au plus facile »¹.

Et l'on trouve dans le cours de cet ouvrage cette mise en garde fondamentale :

« Ceci permet de comprendre que nulle science des mœurs ne peut appartenir aux hommes qui considèrent les hommes en eux-mêmes, et pour ainsi dire, à l'extérieur de la société civile : il leur manque une norme certaine qui leur permette d'estimer et de définir la vertu et le vice... Ainsi, on ne trouve pas de norme des vertus et des vices hors de la vie sociale; cette norme ne peut donc être que celle des lois de chaque Etat; car les lois naturelles, une fois l'Etat constitué, deviennent une partie des lois civiles »².

Bien qu'il y ait dérivation du social à partir de la physique, le social ou le politique réagit en retour sur la physique et en précise les bases. La politique n'est pas seulement ce qu'il faut comprendre mais aussi et surtout ce qui permet de comprendre la nature de l'homme. Aussi existe-t-il une continuité entre la nature et la société qui rend possible une science politique par une simple extension de la science physique. Corps naturel et corps politique s'engrènent l'un dans l'autre et fonctionnent identiquement. L'individu est un tout considéré selon la nature qui lui donne un corps autonome; il n'est plus qu'un membre dans le corps social que constituent par une association réglementée les individus tous ensemble. Il n'y a pas seulement changement de taille mais aussi de statut. C'est pourquoi l'individu perd son indépendance en s'associant aux autres, et son jugement, qui était la seule règle de son action à l'état de nature, doit se soumettre au jugement du corps tout entier que prononce le souverain sous forme de lois.

Les règles de la moralité sont donc des règles sociales qui rendent possible ce « vivre-ensemble » d'où naissent aussi tous les conflits. Mais si l'éthique est inséparable de la politique, c'est que les lois civiles ne sont légitimes que d'être des lois naturelles et que celles-ci ne sauraient d'elles-mêmes s'imposer comme lois sans un pouvoir qui dispose du monopole de la force. Hobbes peut donc dire que les

1. *De homine*, p. 32 (Ed. Blanchard).

2. *Ibid.*, chap. XIII : « Des caractères et des mœurs », § 8 et 9. Dans un autre ouvrage, HOBBS renouvelle cette précaution liminaire : « Pour se faire une idée claire des éléments du Droit naturel et de la Politique, il est important de connaître la nature de l'homme, de savoir ce que c'est qu'un corps politique et ce que nous entendons par loi » (*De la nature humaine*, chap. 1, § 1).

lois naturelles sont l'expression de la raison humaine dont les institutions politiques sont à la fois le produit et le garant. Rien ne s'oppose à la constitution d'une science politique qui n'a qu'à suivre la méthode de la science de la nature pour connaître aussi exactement qu'elle les objets qui ressortissent à son domaine.

Considérons le projet de Hobbes; nous savons que sa démarche s'appuie souvent sur des comparaisons qui, pour n'être pas toujours habiles, n'en sont que plus significatives. Passons sur la comparaison entre l'art et la nature, usée au point d'être un lieu commun. Elle est néanmoins intéressante en ce qu'elle permet d'introduire la métaphore du corps politique.

A première vue, Hobbes est celui qui tire jusqu'au bout les conséquences de la philosophie mécaniste à laquelle il adhère. Dès les premières lignes du *Léviathan*, il situe son projet dans l'axe des sciences de la nature et, emboîtant l'art dans la nature, il tend à conférer à l'Etat le statut d'une réalité naturelle. Entre l'art et la nature, les analogies sont tellement exactes et le mécanisme de leurs productions tellement identique que la relation d'imitation est réversible. La nature, art de Dieu, produit les animaux naturels sur le modèle duquel l'art fabrique ces animaux artificiels que sont les automates et toutes les machines qui se meuvent elles-mêmes.

La vie ne peut être pour le mécanisme un obstacle à cette assimilation puisqu'elle consiste dans le seul « mouvement des membres »¹ que confère aussi bien à ses pièces le mouvement d'une horloge. D'un point de vue descriptif, Hobbes ne dit pas autre chose que Descartes et il le dit presque dans les mêmes termes. L'explication diffère sur le *principe* du mouvement qui ébranle l'animal comme la machine. Pour Hobbes, c'est « le tout (qui donne) le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan », c'est-à-dire qu'il se donne à lui-même le mouvement, l'organisation précédant l'assemblage de pièces et leur donnant un sens qu'elles ne détiennent pas d'elles-mêmes. Explication peu mécaniste qui ne distingue pas le moteur de ce qui est mû. On ne discerne pas très bien la source de l'énergie utilisée par le corps en mouvement. Descartes est plus précis et refuse de considérer d'autre principe de mouvement et de vie que le sang et les esprits animaux, agités

1. Dans le *De homine*, HOBBS parle du « mouvement du cœur » (chap. 1, § 2). DESCARTES, lui, assimilait la vie à la « chaleur du cœur » (cf. *Lettre à Morus* du 5 février 1649).

par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans le cœur¹.

Nous avons déjà vu comment en faisant dépendre la vie de la seule disposition des organes, Descartes ruinait l'idée d'une vie étrangère au corps, qui lui vient du dehors insufflée par l'âme. Or c'est exactement sur cette conception que se rabat Hobbes, apparemment sans se soucier de sa compatibilité avec la théorie des animaux-machines dont il se fait l'adepte. Si l'âme est le vecteur de la vie, on ne peut accorder celle-ci aux animaux et leur refuser celle-là. Dès lors, comment reconnaître dans l'animal le modèle et l'archétype des automates artificiels et qu'est-ce qu'une « vie artificielle », comme celle d'une montre, imitant la vie naturelle en l'absence de l'âme qui en est le principe ? Par souci de symétrie, Hobbes parle d'une âme « artificielle » mais on voit mal ce qui dans une machine en requiert la présence puisque tout se fait automatiquement. L'âme n'est pas seulement le principe du mouvement, comme un ressort l'est pour une montre, elle est aussi le facteur d'unité des éléments, pièces ou organes. Si Hobbes introduit une âme ici, c'est qu'il en a besoin ailleurs.

L'âme et le tout se réciproquant, Hobbes ne peut refuser l'âme à cet ensemble qu'est l'automate et l'accorder à ce corps qu'est l'Etat. Si l'âme est le principe de la vie et la vie le mouvement des membres, l'âme est ce qui donne vie au tout, sans laquelle il meurt. Il ne reste plus qu'à désigner l'âme artificielle de cet « homme artificiel », de ce grand Léviathan qui possède de ce fait une unité et une insécabilité identiques à celles de l'homme dont il est le modèle agrandi. Cette âme, c'est bien sûr la souveraineté.

Comment la défaire sans perdre la vie qu'elle apporte au « tout » ? Le pire des pouvoirs vaut mieux que l'absence de pouvoir, comme la vie la plus misérable est encore préférable à la mort. Dans la courbe grandiose de l'analogie, Hobbes intercale, entre l'automate et le Léviathan, l'homme. Simple transition, petit cran supplémentaire ? Pas seulement, car Hobbes glisse au passage l'épithète « raisonnable » afin de différencier cet ouvrage de Dieu de tous les autres. Peu importe qu'ainsi il jette une assez grande confusion sur la nature de cette âme appariée à l'homme et réintroduise inévitablement la conception, par ailleurs ruinée, d'âmes de qualités différentes — cette idée lui est nécessaire pour que, en franchissant la dernière étape de la comparaison, on ne confonde pas l'âme du Léviathan avec

1. *Traité de l'homme* (I, 480).

une autre que celle de l'homme et qu'on voie dans l'Etat son reflet agrandi. La métaphore du « corps » peut alors fonctionner à plein et emporter dans son élan tout ce qui pourrait s'y opposer. L'Etat comme corps, c'est avant tout l'Etat comme âme¹ (l'Etat, et non le Prince ou le Roi comme chez Platon).

II

La différence entre les idéologies organicistes de l'Etat² et l'assimilation de l'Etat à un corps organisé chez Hobbes surtout mais aussi chez Spinoza, tient d'abord dans le modèle de l'objet auquel elles renvoient. L'idéologie de l'Etat-Tout n'a pu se développer qu'à partir du moment où s'est trouvée disponible la catégorie épistémologique de vie, séparant la science du vivant des sciences de la matière. S'il y a une irréductibilité du vivant, il faut admettre qu'à l'origine de tous les processus organiques se trouve une donnée, la vie, qu'on ne peut réduire au mécanisme d'engendrement et de développement des êtres vivants et qui en est bien plutôt la condition de possibilité. On explique par la vie; on n'explique pas la vie. Situation fréquente dans les histoires croisées des sciences et des idées : une limite épistémologique qui à l'intérieur d'un savoir fonctionne comme stricte positivité est saisie par l'idéologie et immédiatement convertie en mystère ou impuissance. L'inintelligibilité étant ainsi légitimée, la voie est libre pour tous les débordements de l'irrationnel qui s'offre comme solution de rechange dans une

1. Dans *Le Léviathan*, on lit : p. 351 : « le pouvoir civil, âme de la République » ; p. 355 : « le souverain est en effet l'âme publique, puisque c'est de lui que la République reçoit vie et mouvement » ; p. 349 : « de même qu'il y a des docteurs pour soutenir qu'il y a trois âmes dans le même homme, il y en a aussi qui pensent qu'il peut y avoir plus d'une âme, c'est-à-dire plus d'un Souverain, dans la même République ». Cf. également p. 234, le chap. XXIV tout entier, etc. On n'en finirait pas de collectionner des formules semblables.

2. Nous appelons ainsi non seulement les conceptions de l'Etat comme un Tout développées depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au milieu de notre siècle, depuis les doctrines des économistes que critique avec grande lucidité Tocqueville, et qui sont d'inspiration socialiste, jusqu'aux doctrines nationalistes contemporaines, mais aussi les idéologies du parti comme corps dont il n'est pas nécessaire de donner ici des exemples. Précisons encore que nous ne visons aucune assimilation entre des idéologies d'inspiration radicalement diverses et souvent contradictoires, notre objet étant seulement d'isoler des modèles communs. Libre à chacun d'en tirer les conclusions qu'il voudra, la philosophie contrairement à la prédication ne sollicite aucune adhésion.

situation de crise. Ainsi le vitalisme, qui n'a été en définitive qu'une idéologie visant de tout autres buts qu'épistémologiques, impose à la représentation l'idée que la vie imprègne chaque partie du corps et que chacune d'elles est à la fois son expression et son défenseur. C'est dans leur être même que les éléments rassemblent et enferment la définition de l'ensemble. Chaque membre a ainsi conscience de ce qu'il doit au tout. Il possède aussi une finalité qui l'exclut du monde de la matière inanimée. La vie symbolise l'appartenance et la différence, la vie devient un privilège et revendique sa supériorité sur la matière. Ce n'est pas seulement un degré de perfection supplémentaire dans l'échelle des êtres, c'est une autre échelle, un autre monde, le monde de la valeur et de la qualité opposé à celui de la mesure et de la quantité. La hiérarchie ne s'arrête pas là, elle se répète et s'affirme dans ce monde même qui déjoue les lois de la matière et de l'uniformité. L'organisme est supérieur aux cellules qui le composent et toute organisation se résout dans une intégration à une organisation supérieure. On peut même, et on l'a fait, tracer continûment la progression par complexification et intégration depuis la cellule élémentaire jusqu'à la République... Les abstractions — le peuple, la nation, l'Etat, etc. — prennent vie. C'est la vie qui assemble et cohère l'ensemble dont chaque élément porte le cachet; la défense de l'organisme tout entier repose sur la force inhérente à chaque partie et ne résulte plus, comme dans le mécanisme, du seul jeu des organes qui, pris isolément, ne recèlent aucune disposition particulière.

Dans le mécanisme, l'élément n'a pas la conscience de son appartenance au tout dont il détiendrait la formule caractéristique. Bref, l'Etat n'habite pas dans la tête de chacun mais résulte — pure construction, c'est essentiel ! — du mouvement global de leurs actions. L'Etat est l'organisation de l'ensemble et non l'aspiration de chacun. Résultant de la volonté de chacun, l'Etat ne supprime pas ce qui l'a précédé et l'a fait exister. L'individu reste distinct de l'Etat, et il poursuit sa fin propre, chacun la sienne. Le corps de l'Etat, autonome comme tout mécanisme, est soutenu par les volontés qui l'ont institué, de même que le monde fonctionne tout seul par l'effet des lois que Dieu lui a imprimées et qui le conservent.

C'est hors des modèles physiques, cette zone affranchie où s'est installé le mécanisme, qu'on ira chercher la possibilité de penser l'Etat et de l'assimiler à un organisme rebelle aux seules lois du mouvement mais recélant en lui une force répartie à tous ses niveaux, analogue à la vie dans l'organisme, qu'aucun calcul ne peut exprimer...

ni déjouer. Le rapport de la raison d'Etat à la raison sera sensiblement proche du rapport de la vie à la raison, hétérogène, irréductible, inexprimable, d'une irrationalité plus forte que toute raison, jaillissant d'un sentiment, d'une intuition des profondeurs, d'un instinct qui l'emportent sur tout calcul rationnel, méprisable et prudente expression d'un intérêt individuel. Les idéologies nationalistes, cette peste des temps modernes, ont trouvé là le maigre bagage théorique qui leur était cependant indispensable.

Dans la conception hobbiennne de l'Etat et malgré la métaphore organiciste que soutient un tout autre support épistémologique, l'individu demeure la pièce maîtresse de l'édifice et l'Etat est à la limite ce qui sert le mieux, indirectement c'est-à-dire mécaniquement, l'intérêt que chacun poursuit pour son propre compte. Hegel puis Marx critiqueront avec force cette dispersion atomistique des individus dans la société civile et le premier la comparera, bien sûr, à la maladie qui affecte le corps dès qu'un organe agit pour lui-même et non plus pour le tout¹. Mais si cette recherche individuelle se révélait être le moyen le plus sûr de la cohésion de l'ensemble, si chacun en s'occupant de lui-même laissait l'autre libre d'en faire autant, ne verrait-on pas advenir une société où l'activité de chacun assure la tranquillité de tous ? Et si la société était une finalité sans fin, la résultante indirecte d'une recherche et non l'accomplissement d'un projet ?

Au contraire, dans les idéologies organicistes, l'élément est dépossédé d'une intériorité individuelle. Toute fin particulière s'efface derrière la *vie* que le tout répand jusque dans la moindre anfractuosité. Seule la vie est vecteur d'identité et d'individualité. Elle est première, comme le tout préexiste aux parties qui le réalisent à la manière d'un projet. Chaque élément ne possède la vie que pour la servir. Il se reconnaît dans cette fusion pour laquelle il doit, on le comprend, de la reconnaissance. Ici la fonction importe moins que le but qu'elle concourt à réaliser. Plus question d'accomplir pour soi sa fonction en se disant que l'ensemble s'en portera d'autant mieux. La fonction glisse derrière la valeur comme la particularité s'efface devant l'universel, et cette valeur, la première de toute, se trouve quintessenciée dans la « vie ». A la répartition succède la fusion. A un modèle étatique répondant à des exigences de simple

1. HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (trad. B. BOURGEOIS, Vrin, p. 91).

conservation, satisfaisant la recherche de la paix et de la concorde, succède ainsi un modèle étatique ou mieux national tourné vers l'expansion et la puissance, l'affirmation et la conquête, dont la limite mais aussi l'accomplissement se réalise dans la guerre.

On sait suffisamment que pour Nietzsche l'instinct de vie est un instinct de guerre et que la conservation est une catégorie réactive, enfantée par le rationalisme scientifique, moralisme déguisé. Le premier modèle tend à conjurer la guerre, le second à s'y préparer. Chez Hobbes, la guerre est le repoussoir qui sert à faire accepter toutes les situations qui préservent les hommes de cette catastrophe. La guerre est le problème dont l'Etat est la solution. Elle nous fait préférer un pouvoir qui garantit à une liberté qui menace. La guerre nous rapproche le plus de la mort dont nous éloigne constamment l'effort pour la conservation de notre vie. La pensée classique ne s'est pas laissée troubler par l'idée que la guerre pouvait être un accomplissement; elle a seulement et prosaïquement constaté qu'elle était l'ultime recours pour défendre la liberté d'un Etat et de ses citoyens. L'individu cherche pourtant à dépasser les autres et il en devient odieux mais l'antagonisme n'est pas un choix, seulement une nécessité où le conduit son anxiété perpétuelle de sécurité. La concurrence, oui; la guerre, non. L'idée de vie, paradoxalement, ennoblira la guerre dans laquelle la vie s'affirme en luttant contre la mort qu'elle défie. La vie n'est pas instinct de conservation mais volonté d'expansion. La vie ne se sait vraiment elle-même qu'au plus près de la mort. L'agression que la vie manifeste, cette agression qui est la vie, bouscule les fonctions et le monotone travail des organes assurant la paix et la santé. La vie n'est pas ce que l'on conserve mais ce qui s'expose et se risque. C'est en ce sens qu'elle est une valeur et non un état. Aussi ne résulte-t-elle pas d'un ensemble fonctionnel; elle draine toutes les fonctions vers le projet qui les utilise et dans lequel elle se réalise. La vie ne se préserve pas, ne se défend pas parce qu'elle ne se construit pas selon un plan et par un emboîtement de fonctions; elle est moins l'effort que la force qui s'organise comme une stratégie, afin de se déployer. Toutes les valeurs s'ordonnent autour de cette valeur suprême dans laquelle s'affirme la volonté de puissance. L'éthique — si l'on peut encore parler d'éthique — se détache de la raison individuelle qui jusque-là la fondait.

Le rapport de la raison aux passions, presque toujours défavorable à la première, impliquait l'existence de lois dont la fonction

principale consistait à protéger l'individu contre lui-même. D'emblée l'individu n'est pas rationnel, il ne sait pas ce qui lui est réellement utile et, le cherchant aveuglément, il entraîne son être dans toutes les formes d'aliénation. Mais il peut devenir rationnel et négativement les lois de la cité y contribuent. L'Etat ne s'écarte pas de la norme individuelle mais redresse ce qui s'en éloigne. Le modèle mécanique interdit toute autre conception de l'Etat; c'est un assemblage, une organisation, un régulateur mais il ne change pas la nature des éléments qui la composent. La loi de composition est la résultante des déterminations individuelles et non une force aveugle, irréductible et inintelligible à partir de ses seuls composants; ce n'est pas un donné brut comme « la vie » mais une élaboration dont le travail revient à chaque élément ou partie. Ces éléments peuvent être séparés — et la société revient à l'état de nature, le monde au chaos primitif; mais sans cesser d'être ce qu'ils sont, ils s'ordonnent à nouveau selon les mêmes lois de composition. Un autre plan ne surgit pas pour arracher les éléments à la pure matière et en faire du vivant. Il n'y a pas d'ordre nouveau qui défie l'ordre dont il se libère et dont la formule tiendrait dans cette opposition; la vie n'est pas l'opposé de la matière, ni l'Etat de l'individu. Leur continuité est en même temps la possibilité de comprendre l'un par l'autre selon une antécédence, la vie comme matière plus complexe, l'Etat comme individu plus composé. L'Etat est le corps composé par tous les individus mais l'individu tout entier n'appartient pas à l'Etat. En devenant citoyens, les hommes ne cessent pas d'être hommes et l'obéissance qu'ils doivent aux lois de la cité ne concerne que leur conduite sociale et non leurs opinions ou leurs pensées; la sécurité de tous est assurée par l'uniformité de leur conduite, chacun s'emploie à développer son individualité, à user de sa liberté de juger et à se réformer pour son propre compte. L'Etat ne va jamais jusque-là; il ne va jamais jusqu'à rendre rationnels les individus. Personne ne peut faire à notre place le travail réformateur du doute et ce n'est pas, surtout pas l'Etat, qui se nourrit d'opinions communes et y trouve son appui le plus sûr, qui peut alléger notre entendement du poids des préjugés. En revanche, en réglant nos actions sur l'opinion, nous sommes plus libres, hors d'atteinte de son pouvoir. En l'acceptant en « bloc », nous nous épargnons d'y adhérer dans le détail, sa valeur essentielle, sa seule valeur étant l'uniformité qu'elle entretient et la stabilité qu'elle assure. Pour atteindre ce point d'équilibre, il faut déjà s'être suffisamment exercé

à la maîtrise de soi-même, qui oppose une résistance aux passions qui nous soumettent à l'empire de la fortune et des autres.

Nous sommes ramenés au double mais identique problème des passions et du pouvoir sur soi, qui, quelle qu'en soit la solution apportée, place l'individu au centre de toute la réflexion philosophique classique. Ce n'est pas seulement la liste des passions ou leur hiérarchie qui distinguent les anthropologies du XVII^e siècle de celles qui les ont précédées, mais c'est peut-être davantage le « regard » porté sur elles.

D'une certaine manière, tous les philosophes, à l'exception peut-être des penseurs chrétiens, partagent le souci méthodologique de Spinoza de considérer les affections de l'homme comme des propriétés de sa nature et non des vices; ils admettent qu'elles lui appartiennent nécessairement et que pour les juger il faut d'abord les connaître. Même si les penseurs du XVII^e ont eu une tendance assez marquée à croire que rien n'existait avant eux, leur critique de l'invraisemblance des doctrines anciennes sur les passions témoigne de l'inversion qui s'est produite entre l'éthique et l'individu. L'individu ne s'inscrit pas dans un monde ordonné où sa place, sa juste place est déterminée d'avance par la structure immuable et identique des choses. La démesure consistait à déborder les limites imparties et à se détourner d'une ligne de conduite directement prescrite par l'ordonnance. L'effort moral visait à s'incruster dans une conduite dont les normes étaient les coordonnées d'un espace idéal et intelligible. De même que le savoir est ressouvenir et la connaissance reconnaissance, la vertu est conformité au Bien. Tous les éléments de cette représentation sont, au XVII^e siècle, totalement bousculés.

L'ordre n'est plus dans les choses mais dans l'esprit, la science est une découverte et une disposition, selon l'entendement, des connaissances, l'éthique un équilibre individuel d'où résultent le contentement et la satisfaction de soi-même. La connaissance de nos devoirs est conditionnée par l'évaluation de notre pouvoir. Autrement dit, nous sommes tenus de faire seulement ce que nous pouvons faire. Abandonnant ces morales exorbitées de l'individu que critiquent sans relâche Spinoza et Descartes, et pour en montrer la vanité, il faut se placer au point où la connaissance de l'homme, de sa nature, permet d'ajuster les devoirs au pouvoir que cette connaissance détermine. Il ne s'agit pas le moins du monde d'un brutal retour à un réalisme cynique qui ouvrirait les vannes contenues tant bien que mal par la morale aux désirs d'expansion et à la soif de puissance

des hommes. L'existence de ces désirs découvre notre impuissance à les contenir et les surmonter, et la nullité de la connaissance que nous avons de nous-mêmes. La morale n'est pas à l'écoute des multiples perturbations qui secouent l'individu et qu'elle se bornerait à transcrire; elle en est plutôt le remède d'autant plus efficace que la nature du mal lui est parfaitement connue. Le pouvoir ne se mesure pas au nombre de choses acquises mais à la sûreté de cette acquisition. C'est l'inverse de la chance ou de la réussite; le pouvoir c'est la conjuration du hasard, il soustrait l'individu à l'influence des choses extérieures à lui. Le pouvoir est la mesure de l'être en tant qu'il est actif, et l'est véritablement celui dont l'action ne relève que de lui-même. De telles actions sont-elles données? Un tel pouvoir existe-t-il? Et quelle est sa nature, son étendue? C'est sur de telles questions que les perspectives diffèrent et s'opposent, mais toutes sont comme fichées dans une problématique nouvelle. La connaissance scientifique des passions requiert la détermination des rapports de l'âme et du corps et permet d'évaluer précisément la nature et le degré du pouvoir que l'individu tire de la raison, ce qui le rend libre.

III

Retournons maintenant à Hobbes. Sa philosophie est mécaniste et anti-intellectualiste. Deux postulats la soutiennent :

1 / Il n'existe rien dans les corps qui ne puisse se ramener à un mouvement.

2 / Seuls les corps existent, l'esprit est un corps naturel qui occupe une place et la notion de substance sans extension est une contradiction dans les termes.

Il suit de là que toute conception, toute idée comme toute sensation est produite par l'action des objets extérieurs et que la science humaine consiste dans l'enchaînement des faits et des phénomènes dont nous avons préalablement une perception. La question de l'union de l'âme et du corps devient tout à fait secondaire et absurde si l'on veut associer à un corps une substance immatérielle. Toutefois, Hobbes ne la rejette pas — comment le pourrait-il? — et la distinction entre l'esprit et le corps est requise pour saisir l'origine différente des actions qui procèdent de l'homme. Par ces termes, Hobbes n'entend pas la pensée et l'étendue mais deux facultés se servant d'un matériau identique à des fins différentes.

La conception et l'imagination, qui sont des opérations de l'esprit, s'alimentent des images que les objets extérieurs forment en nous par l'intermédiaire de la sensation. Ce qui relève du corps ne concerne que le corps et la force qu'il a de mouvoir d'autres corps sans l'intervention de la volonté. De cette sorte sont, dans le corps animé, les mouvements vitaux tels que le cours du sang, la respiration et toutes les fonctions qui s'exercent d'elles-mêmes sans que la volonté puisse changer quoi que ce soit. Le corps sous cet aspect est un automate et organise de lui-même les mouvements qui visent à assurer sa conservation et renouveler les forces nécessaires à sa vie. A côté des mouvements vitaux on trouve des mouvements animaux, nommés ainsi en raison de l'action qu'ils provoquent dans le corps qu'ils déterminent à marcher, s'arrêter, parler, etc. Ils sont aussi appelés mouvements volontaires en ce qu'ils modifient l'état du corps auquel ils impriment une direction dont l'imagination forme le dessein. Ces actions qui inclinent le corps à faire une chose ou à ne pas la faire, à la rechercher ou à l'éviter, ces actions, paradoxalement, sont dites affections ou passions et la première d'entre elles est celle qui entame insensiblement le processus de modification du corps et lui imprime un début de mouvement. « Ces petits commencements intérieurs » témoignent d'un effort (*conatus*) par lequel nous tendons à nous rapprocher de l'objet qui le cause (appétit ou désir) ou à nous en éloigner (aversion). Si l'objet est présent, le désir s'appelle amour et l'aversion haine, la seule différence entre ces passions ressortissant au temps dans lequel elles sont conçues. Mais comme il n'y a rien qui ne soit perpétuellement en mouvement, les passions nous tournent vers l'avenir et nous ne cessons jamais de rechercher parce que nous ne possédons jamais rien de sûr. Voilà donc les hommes lancés tous ensemble dans la course à la possession qu'ils ne peuvent assurer qu'en possédant toujours davantage; la trajectoire du désir apparaît comme un mouvement uniformément accéléré.

Car les passions sont semblables chez tous les hommes, même si la différence de leur constitution et de leur éducation multiplie et diversifie les objets de ces passions. La similitude des passions unit les hommes et la multiplicité des objets de leurs désirs prévient les risques du conflit qui opposent toujours des individus recherchant quelque chose qu'un seul peut posséder? Lecture bien naïve. Si les hommes désirent effectivement des objets différents, le savoir, l'honneur, la richesse, le plaisir, etc., ils désirent tous sans exception

la même chose : la puissance. Et comme ils sont semblables, ils désirent cette seule puissance qui s'exerce sur ceux qui leur ressemblent et peuvent la ressentir comme un bien pour lequel ils éprouvent de l'envie et dont le détenteur inspire respect, crainte et reconnaissance, au sens hégélien du terme. S'ils ne recherchent pas plus de puissance, c'est par crainte de perdre celle qu'ils possèdent en la risquant. La raison, telle que Descartes ou Spinoza l'entendent, n'y peut strictement rien, parce qu'une raison s'opposant aux passions et poursuivant une autre fin qu'elle n'existe pas plus que le souverain bien qui mettrait un terme à la recherche du désir en lui apportant un contentement durable. Ce terme n'est atteint qu'à la mort, là où cessent la vie et le mouvement qui l'emporte indéfiniment d'un objet à l'autre, toute possession étant une marche pour atteindre celle qui est au-dessus. Toute satisfaction est une étape où l'homme reprend son souffle pour s'élancer vers la suivante. L'homme désire ce qui lui manque et ne désire que cela. Il ne cherche pas seulement ce qu'il n'a pas mais ce qui est à l'autre et qui pour cette raison n'est pas à lui. Tout bien est une valeur dont le cours est fixé par l'opinion. Le bien est ce que les hommes désirent généralement et sa valeur est d'autant plus grande qu'est petit le nombre de ceux qui le possèdent. La raison n'est que le comptable des désirs ou encore leur conseiller technique qui indique la meilleure voie, évalue la difficulté, proportionne le risque et le gain pour atteindre la chose désirée.

La raison est calcul non au sens où l'entendaient les Grecs mais comme les marchands le pratiquent. Ils sont, on le sait, peu soucieux de son usage spéculatif; le vrai c'est l'utile. Il faut débarrasser le discours des obscurités, le nettoyer de tout ce qui n'est pas vérifiable ou ne repose pas sur des faits palpables. Hobbes établit une police de la raison et du discours qui vise à contrôler leur usage pour éviter de tomber dans les invraisemblances, les confusions et aberrations auxquelles conduit l'affranchissement vis-à-vis de l'expérience et des données sensibles. L'usage de cette raison est purement prescriptif et préventif; il consiste à faire la chasse à ce qui ne peut se dire, à contrôler le langage et découper la zone de la signification pour la démarquer du non-sens. On reconnaît là pour l'essentiel les obsessions de l'empirisme et son rôle de gendarme du langage qui décrète ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas, écartant au nom de leur indécidabilité les questions comme les préoccupations qu'elles expriment. La raison, ramenée au plan du langage, ne consiste que

dans la disposition ordonnée des mots dont la signification conventionnellement établie doit être soigneusement préservée de toute adjonction ou modification qui en altérerait subrepticement le sens. L'erreur ou l'absurdité n'ont pas d'autre cause qu'un excès de signification qui déborde la possibilité de vérification et entraîne le discours à associer des mots qu'aucun fait précis ne supporte ni ne relie. La raison n'est véritablement utile que lorsqu'elle se déplace et évolue dans un espace balisé par des mots clairs et univoques possédant chacun une définition fixe et exacte qui prévient la communication de tout malentendu.

Si l'on observe correctement les règles de ces désignations, on ne peut se tromper, les esprits étant sensiblement égaux quant à cette faculté d'inférer une signification d'une autre. Au contraire, l'inobservation de ce « pacte » engendre davantage que l'erreur, la tromperie. Les hommes veulent tirer la signification d'un terme vers leur propre opinion et l'imposer aux autres, rompant l'accord que réalisent les définitions. Une police s'impose ici de la même façon que le glaive est le seul garant des contrats et conventions dans la société civile. Les mots comme les marchandises s'échangent selon des règles pour éviter que chacun tire dans le sens de son intérêt définitions et pactes et réduise à néant la signification et la sécurité, deux faces du même problème. La raison, le langage et la société sont liés par leur but commun : garantir les hommes contre eux-mêmes. De même que la stabilité politique requiert un pouvoir absolu, ainsi la vérité du discours repose sur des règles contraignantes de l'emploi des mots. Il ne semble pas que chez Hobbes la raison et la science qu'elle permet d'acquérir aient d'autre fonction que de purger le langage et de rendre ainsi sûre la communication inter-humaine. D'abord parce que toute conception suppose une sensation préalable qui procure une connaissance du fait et que la science est mise en relation des faits selon l'ordre de la consécution; ensuite parce que raisonner c'est discourir, et raisonner justement se servir sans ambiguïté des mots et les ordonner selon la relation de conséquence.

La dualité raison/passion n'a plus du tout le même sens que chez les cartésiens, comme le rapport âme/corps et pour les mêmes raisons. La raison n'est pas cette faculté grâce à laquelle l'homme se libère de ses passions et remonte le courant qui l'emporte lorsqu'il leur est soumis. De telles perspectives sont pour Hobbes des rêveries philosophiques entretenues par une méconnaissance de la nature

humaine. Aussi la raison n'est rien d'indépendant, elle est mue par une force qui la dirige et l'utilise. La raison, comme le pouvoir politique, ont un caractère purement instrumental; ils ne possèdent pas d'autre finalité que le dessein de l'homme qui s'en sert. L'Etat est le moyen pour l'homme de trouver sa sécurité et le pouvoir absolu est le meilleur moyen d'y parvenir; la raison est la stratégie des passions et celui qui la possède parvient plus sûrement à ses fins que celui qui en est dépourvu. La raison accroît l'efficacité des passions et en retour la passion anime la raison qui sans cet aiguillon sombrerait dans l'indifférence, la mollesse et l'indétermination¹. On voit en quel sens aussi la raison est calcul : elle est au plus haut point calcul de l'intérêt individuel. Empirique dans son usage théorique, la raison mène à l'individualisme dans son usage pratique. Elle décrète invérifiable tout ce qui excède la sensation individuelle et, supposant de ce fait identiques les fins que poursuivent les individus, elle ramène les différences qui les séparent à l'inégalité de leurs moyens.

Egaux en droit et en nature, les hommes sont inégaux en pouvoir, ces différences de plus et de moins n'étant concevables que sur une échelle graduée par une commune mesure. La métaphore de la compétition sportive l'indique plus clairement encore : au départ, tous sont sur la même ligne, visent la même chose et l'atteindraient en même temps s'ils étaient égaux en force, en endurance ou en puissance. Dès lors le but n'est pas d'arriver quelque part, mais d'arriver avant l'autre, ce qui suppose que tous courent dans la même direction. Si la raison est sensiblement égale en chacun, c'est donc la passion et plus précisément le désir plus ou moins grand de puissance qui creuse l'écart entre les individus. Les pensées n'ont pas plus d'autonomie envers les désirs que l'esprit envers le corps, elles sont, dit Hobbes, « les éclaireurs ou les espions du désir, rôdant de tout côté pour trouver le chemin des choses désirées »².

Le règlement des passions par la raison n'a pas pour but de les diriger vers la voie élue par la raison et d'obtenir ainsi la pacification

1. Cf. Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, p. 214 (Plon).

2. *Léviathan* (trad. TRICAUD), chap. VIII, p. 69. Pour ne pas alourdir notre exposé d'incessantes références aux textes, nous les avons délibérément omises, d'autant que tout ce que nous évoquons ici est suffisamment connu de tous. On peut toutefois se reporter aux dix premiers chapitres du *Léviathan*, au *De homine* et au petit *Traité sur la nature humaine* où tous ces thèmes sont largement énoncés et répétés.

de l'individu avec lui-même et les autres, mais d'empêcher qu'elles ne dispersent l'attention de l'homme et ne l'écartent du chemin commun. Nécessairement soumis au modèle général de l'humanité, l'individu doit employer toutes ses forces à faire ce que prescrit l'opinion puisque c'est d'elle qu'il attend la reconnaissance de son pouvoir qui est ici-bas le seul bien qu'il puisse espérer. Tout ce qui l'en écarte l'affaiblit et le pousse sur la touche. Plus, s'il lâche la bride aux passions qui l'entraînent dans des voies sans issue et que son effort, au lieu de se développer en ligne droite, oblique, il ne réalise pas la tendance générale de l'humanité et ne peut être que fou. Au contraire, l'homme normal est celui qui éprouve toutes les passions que la plupart éprouvent et qui ne joue pas les importuns ou les originaux en les éprouvant à contretemps, plus intensément ou plus faiblement qu'à l'ordinaire. Ce n'est pas que la plupart des hommes soient dans la vérité, mais la vérité est ce que communément ils pensent. L'individualisme s'accommode d'autant plus mal de la singularité et de la différence qu'il trouve dans le conformisme et l'anonymat le moyen le plus sûr pour l'homme de vaquer tranquillement à ses propres affaires. Le souci qu'a chacun de lui-même n'est légitime que s'il est commun à tous et ce n'est pas s'écarter du but que de s'efforcer d'y parvenir avant l'autre. La différence résulte de la supériorité ou de l'infériorité, de l'inégale répartition d'une puissance que tous s'accordent à reconnaître comme un bien, le seul bien.

Mais la concurrence nécessite des règles et des limites. L'Etat y pourvoira, et l'on comprend pourquoi les doctrines individualistes ont confiné l'Etat dans le rôle de gardien de l'ordre et la justice dans le strict respect des lois établies, quelles qu'elles soient. Bien sûr, l'absolutisme n'est pas toujours ce que revendique l'individualisme. Hobbes en a fait son choix politique parce qu'il lui semblait être le remède le plus sûr aux tendances agonistiques de la nature humaine. Le pouvoir absolu possède aux yeux de Hobbes l'unique avantage d'écarter plus sûrement que les autres régimes le risque de la guerre. Mais il ne faudrait pas s'aveugler sur ce choix au point de ne voir que lui et d'en faire la conséquence inéluctable de l'individualisme hobbesien. D'autres solutions politiques sont également compatibles pour peu que l'on assouplisse les principes rigides de l'anthropologie hobbesienne, les rendant ainsi plus acceptables. La volonté de puissance peut prendre des atours plus séduisants et se convertir en activité industrielle. Dans les deux cas, l'individu ne

cherche pas autre chose que son intérêt et les moyens de le garantir mais, dans le second, il le fait sans menace pour l'ordre social. Rien n'empêche alors de substituer à l'absolutisme le libéralisme qui en est comme la relâche que recommande la paix civile. Si la solution du problème politique change, la politique reste la solution au problème que pose une nature humaine impuissante à atteindre par ses propres forces les fins qu'elle désire uniformément. Mais l'essentiel n'est-il pas que Hobbes ait enceint l'anthropologie par la politique qui en constitue doublement la limite puisqu'elle l'enferme et lui succède ?

A considérer les choses de plus près, on s'aperçoit que le projet d'instaurer une science du politique, quelles que soient les proclamations des philosophes, est beaucoup moins neuf que l'essai pour la fonder sur une observation des propriétés de la nature humaine. La science politique n'enseigne pas l'art de gouverner les hommes et assez peu le choix du meilleur gouvernement. Sa sphère est celle des relations entre l'individu et l'Etat ou la société. Elle est science de la mesure et de l'étendue des pouvoirs, de ceux de l'individu et de ceux du Souverain; elle évalue leurs *poids* spécifiques. C'est pourquoi la connaissance de l'homme n'est pas une formalité, le lieu commun de quelques généralités, ni même une introduction uniquement destinée à poser le sujet de la politique. En elle, comme dans un puzzle, viennent s'assembler des fragments de savoirs et leur contiguïté dessine progressivement la figure unique et complexe de l'individu humain. Mais cet assemblage est encore abstrait et serait insuffisant s'il ne se compliquait pas de celui qui résulte de la composition de deux, puis de plusieurs individus et enfin de tous les individus dont la société forme un corps. Simultanément, les passions et leurs objets croissent et se multiplient avec le développement des relations interindividuelles. Il faut donc comprendre à la fois qu'elles rendent possible la société et qu'elles en menacent l'existence. La fonction de la politique ? Empêcher que ne se détruise la société que les hommes forment nécessairement mais qu'ils ne parviennent pas d'eux-mêmes à maintenir.

Cela, Hobbes et Spinoza le disent mais Descartes, bien qu'il tire de la science de l'homme des conséquences différentes relatives à la politique, ne la situe pas autrement qu'eux. Dans les *Passions de l'âme*, il n'effleure qu'incidemment la politique, peut-être parce qu'il apporte la solution au problème qui, chez les autres, y conduit. En accordant à la volonté un pouvoir absolu, Descartes s'est éloigné

de Hobbes et Spinoza et plus généralement de la politique. Mais avant d'étudier les conséquences capitales de cette abstraction, il nous faut une dernière fois souligner que, pour les philosophes du xvii^e siècle, la politique témoigne par son existence de l'impuissance, relative ou absolue selon les cas, de la raison et qu'en conséquence, on ne saurait imaginer une politique rationnelle, c'est-à-dire une politique qui s'identifiât à la raison. Que la politique soit intelligible, qu'on puisse en connaître les principes et les ressorts, certes, mais la connaissance ne rend pas rationnelle la chose dont elle s'applique à découvrir la cause, de même que la connaissance des intempéries ne nous rend pas maîtres du climat.

En ce sens, l'équation du réel et du rationnel est une tautologie, l'expression la plus simple du principe d'identité. L'esprit se résout difficilement à admettre que quelque chose existe ou qu'une modification se produise sans qu'aucune cause n'intervienne. Le hasard, longtemps considéré comme pur désordre ou absurdité, n'arrive pas par hasard ni au hasard. Objet de calcul, il s'insinue en toute chose et est devenu pour la thermodynamique, la biologie moléculaire et sans doute demain pour la science sociale un objet d'analyse et le principe décisif de l'explication des événements qui modifient incessamment l'équilibre provisoire des populations de molécules ou d'individus. De même, lorsque Freud entreprend d'expliquer les actes apparemment les plus immotivés de l'homme et déloge la conscience des hauteurs où on l'avait située, c'est dans les rêves qu'il installe le laboratoire de la vie psychique et donne à observer l'irrationnel au travail. La rationalité ne se confond pas avec la région saine du réel pas plus qu'elle n'est l'activité diurne de la conscience. Il y a rationalité dès qu'on s'efforce de rendre raison des choses par quelque principe que ce soit. La passion, le rêve, le hasard, l'irrationnel expliquent tout autant sinon plus que la liberté, les lois de la nature ou l'histoire, les diverses classes de phénomènes. Le contraire d'une explication rationnelle n'est certainement pas une explication par l'irrationnel mais plutôt le renoncement à toute explication; c'est le silence. Les adeptes des mystères, laïques ou religieux, n'exigent de leurs sectateurs qu'un seul effort, celui de se taire. Ils savent d'expérience que le reste vient tout seul.

Lorsque l'on dit que la politique, la société ou l'histoire sont « rationnelles », cela peut signifier qu'elles sont explicables et que les événements les plus imprévisibles peuvent être compris après coup.

Mais cela peut signifier *aussi* que ce qui existe, parce qu'il existe, est rationnel et l'on se sert alors, mais sans le dire, de la raison comme d'une norme. Et comme on ne peut refaire l'histoire d'après un modèle préférentiel on dit que l'histoire est la réalisation de ce modèle et la norme irrigue le fait. Dans cet exercice, on ne risque pas de se tromper, il suffit d'attendre un peu pour dire que ce qui arrive devait arriver. Le fait a peu d'autorité tant qu'on n'y aperçoit pas le droit. Ici la raison n'explique pas, elle légitime, ce qui est tout à fait différent et, dans bien des cas, contraire. Expliquer revient souvent à différencier, à étager les causes, répartir le hasard, reconnaître la contingence mais aussi déceler la nécessité. L'hypothèse se fraie un chemin parmi les faits et y construit un ordre et une signification. Elle trie et répartit; rien n'est plus étranger au travail de l'explication que l'élévation du fait en droit, du donné en norme. On ne sait jamais si la raison dont il s'agit est une norme ou une réalisation effective, si la politique est rationnelle parce qu'on peut en comprendre les ressorts ou bien si ces ressorts sont précisément ceux de la raison qui se réalise indirectement par leur jeu apparemment incohérent. Alors, ce qui est prend la dignité de ce qui doit être et l'irrationnel signifie moins une éclipse qu'une des stratégies de la raison. Puisque la raison est partout, toute évaluation devient un pur recensement d'éléments insignifiants par eux-mêmes, le sens et la raison logeant au seul étage de la totalité.

Peut-être comprenons-nous mieux maintenant en quoi pour les philosophes du xvii^e siècle la politique est rationnelle et en quoi elle ne l'est pas, et même pas du tout. La raison n'est ni le tout ni dans le tout. La preuve en est donnée, négativement, par l'existence du pouvoir politique et des lois. Certes, ces institutions humaines ne sont pas contraires à la raison mais elles n'y sont pas non plus conformes. Les passions, qui en sont l'origine, sont comprises par la raison dont la puissance est limitée par ces mêmes passions mais la raison n'est pas comprise dans les passions. En définitive, penser la politique revient à peser les pouvoirs. Le poids du pouvoir politique est proportionné à celui de certaines passions, celles dont le libre développement rendrait la société invivable; il diminue à mesure qu'augmente celui de la raison dans l'individu. En ce sens, elle est une *norme* puisque justement elle n'est pas donnée. La connaissance étant simultanément une maîtrise, de l'étendue de celle-là dépend la force de celle-ci.

Trois cas peuvent alors se présenter :

1 / La raison ne détient aucun pouvoir qui lui serait propre et on ne la voit qu'accompagnée et soutenue par les passions. Celles-ci font converger les hommes vers les mêmes choses dont ils désirent la possession exclusive. Un pouvoir politique est de la plus grande nécessité pour prévenir le retour de la guerre de tous contre tous; il sera absolu puisque personne n'est à même d'opposer un frein à ses passions. La morale n'est donc d'aucune utilité, les hommes n'obéissant que par la crainte d'une sanction. La politique absorbe donc tout le champ de l'anthropologie dont elle procure, seule, l'intelligibilité.

2 / A l'opposé, nous rencontrons le cas où la raison, distincte des passions, possède un usage propre et le pouvoir qui le rend possible. Ou plutôt, comme nous le verrons dans le dernier chapitre, c'est moins à la raison, toujours quelque peu lente et limitée, qu'à la volonté qu'est dévolu ce pouvoir, inentamé par les événements et la fortune, d'imprimer à l'individu la détermination nécessaire à accomplir ce que son entendement a élu. Toute thérapeutique est individuelle et, si l'on peut dire, locale. La morale se confond avec la connaissance de l'utilité des passions et inventorie les moyens de se rendre maître de soi en domestiquant les puissances qui s'y opposent. La politique est un cas parmi d'autres de la vie passionnelle et ne nécessite pas de « traitement » particulier. En revanche, c'est à l'individu, à moi-même et non aux autres (pas de leçon), que s'adresse tout projet de réforme parce que c'est à ce niveau seulement qu'il a quelque chance de se réaliser. Et puisque le champ de la pratique ne saurait être transparent à la raison, il convient de rendre rationnelle la pratique elle-même à défaut des objets sur lesquels elle s'applique. Au bout du compte, nous acquérons deux choses dont nulle conjoncture ne pourrait nous priver : la liberté et le contentement de soi. Les relations interindividuelles cessent dès lors d'appartenir à l'ordre de la contrainte, chacun réfléchit l'autre comme la personne qu'il est lui-même au lieu de le considérer comme le marche-pied de sa volonté de puissance. La politique n'est pas niée ni abhorrée comme le mal suprême, elle est seulement contournée pour atteindre, plus vite et plus sûrement, les biens qu'elle garantit peut-être mais à condition qu'on les possède déjà.

3 / Entre ces deux cas extrêmes on trouve quelque chose comme une voie moyenne. Cette expression peut surprendre s'agissant de

Spinoza dont la pensée est tellement étrangère aux compromis ou aux conciliations. Mais il faut l'entendre, cette expression, en un sens purement topologique.

IV

Spinoza se situe, pour le problème qui nous occupe, entre Hobbes et Descartes et la politique n'est à ses yeux pas plus l'horizon ultime de l'individu qu'un obstacle à contourner : c'est une *médiation*, nécessaire, intelligible mais non indépassable. L'idée qui circule avec autant d'évidence dans ces trois cas c'est que la société n'a pas pour fonction de rendre les hommes heureux ou raisonnables; et encore l'aurait-elle qu'elle ne disposerait pas du pouvoir nécessaire à l'accomplir. La société, entendons l'organisation politique, empêche les hommes de trop déraisonner et en ce sens elle est utile mais elle ne les réforme pas positivement. C'est une idée très ancienne, réactivée dans les temps modernes, que le bonheur des individus dépend d'une bonne organisation sociale et que dans une société juste et authentique les hommes le seraient également. Aussi les philosophes de l'époque classique sont plus « actuels » que les philosophies sociales de notre temps lorsqu'ils nous invitent à mesurer avec lucidité les pouvoirs respectifs de la société et de l'individu et à ne pas reporter d'une façon paresseuse sur les « structures » la fonction, mais aussi le pouvoir qui va avec, de nous rendre « meilleurs » que nous ne sommes. Nous commençons seulement à soupçonner que toute société secrète de l'aliénation parce que aucune ne fabrique les anti-corps qui l'immuniseraient. La société, dont on parle comme d'un organisme, ne possède pas d'autorégulation qui fait de celui-ci une unité autonome, tendant à un équilibre constant. Mais il y a davantage chez Spinoza : s'il est d'accord avec Hobbes pour refuser aux valeurs une objectivité, reconnaître que chacun cherche avant tout son intérêt, si leurs descriptions de la nature humaine s'accordent pour l'essentiel, il ouvre une perspective qui perce comme une éclaircie dans le sombre paysage hobbesien. Le pouvoir de la raison s'aiguise d'abord dans l'entreprise de démystification des puissances qui s'appuient sur l'ignorance et la crainte pour gouverner les hommes, leurs croyances et leurs conduites.

Cette critique ne serait pas possible si la raison ne disposait de « valeurs » qui lui sont propres et qu'elle crée en se développant.

Les hommes sont nécessairement aliénés et la vie sociale n'échappe pas à cette règle qui dérive de l'observation de la nature humaine. Pis, il y a des passions et des aveuglements qui n'appartiennent qu'à l'état de société et qui n'apparaissent qu'avec la réunion des hommes sous un pouvoir commun. Mais Spinoza ne s'arrête pas là; la description n'est intelligible qu'à la lumière des causes forcément inaperçues. Chez Hobbes, au contraire, il n'y a aucun écart entre la description et l'explication, ce qu'il appelle « cause » ou « mobile » des actions humaines n'étant que la formulation générale et abstraite d'un principe dérivant de l'expérience, tout au moins de la sienne. Aussi, alors que chez celui-ci elle trace et constitue une limite indépassable, elle n'est pour Spinoza pleinement intelligible qu'une fois dégagées les lois qui tout à la fois la « localisent » dans la nature en général et la « situent » dans la nature humaine. Or, « la condition commune » des hommes n'est pas la seule possible et par conséquent elle ne constitue pas une limite infranchissable. Elle désigne, répétons-le, un état de servitude et d'aliénation qu'explique la mécanique des affections dont la connaissance est simultanément le moyen, le seul qui soit donné, de s'en affranchir. Si les plans de la nature humaine et de la raison ne sont pas superposables, loin s'en faut, la politique se déduit de celle-là et non de celle-ci, à moins de la vouloir imaginaire et utopique. Pour comprendre la réalité de la politique, il faut coller à la réalité de la nature humaine qui n'est pas d'emblée rationnelle.

La vie humaine est d'abord et avant tout une vie soumise aux affections et la politique est l'art difficile et expérimental de les rendre compatibles entre elles et de permettre par là une vie commune. Elle n'est donc pas rationnelle tout en n'étant pas irrationnelle. Son utilité et donc sa rationalité, elle les tient de sa connaissance empirique des passions; ce qui fait dire à Spinoza qu'à tout prendre les hommes politiques avec leur cynisme instruisent davantage que les moralistes ou les philosophes qui se bandent les yeux sur ce qui est donné. Une chose est de connaître les hommes pour les diriger, une autre de les connaître pour les rendre raisonnables. La différence de finalité est l'écho sur le plan pratique de ce qui, sur le plan théorique, sépare ces deux types de « connaissance ». Il semble même que le gouvernement des hommes ne peut relever que d'un savoir-faire et non d'un savoir. Parce qu'il ne s'agit pas ici de les réformer mais seulement de les contenir dans les limites de la vie sociale. Conscient de cela, nous n'espérons pas d'une auto-

rité politique, quelle qu'elle soit, qu'elle transforme les hommes dont elle a la charge et nous ne reportons pas sur elle l'espérance d'une « désaliénation ». Plus, en observant lucidement l'expérience politique, nous découvrons qu'elle est inséparable de l'aliénation dont elle résulte et qu'elle entretient de façon plus ou moins latente.

Alors, quel est celui qui, armé d'une connaissance adéquate des hommes, travaillera à leur libération? Personne; il n'y a pas de messie ni de sauveur suprême. Le maître reste un maître et le moraliste, gémissant sur les vices de la nature humaine, rêve secrètement de le devenir et de convertir sa pseudo-connaissance en autorité.

Le maître et le moraliste, le politique et le religieux se disputent le même pouvoir et le déséquilibre de la cité réfléchit cette lutte pour le pouvoir qui préfigure son déclin. On a salué chez Spinoza la séparation de l'Eglise et de l'Etat mais il ne s'agit pas d'une répartition du pouvoir ni même de son dédoublement en spirituel et temporel. Le pouvoir est un et il est toujours politique. Et c'est toujours un pouvoir de cette nature que réclament ceux qui se défendent véhémentement d'être des « politiques ». Il vaut mieux que le pouvoir se trouve là où il est visible et où il s'exerce sans masque plutôt qu'il ne se dissimule sous quelque « mission » et en majeure l'aliénation en entretenant l'illusion qu'il la supprime.

Aucun pouvoir, donc, ne saurait compenser les effets du pouvoir; entre deux pouvoirs, la lutte n'est que pour le pouvoir. Mais en définitive, le plus aliénant est celui qui, se présentant sous une forme édulcorée, nous fait croire que lui, ce n'est pas la même chose, lui, c'est notre salut qu'il cherche. Nous reviendrons sur ce que l'on a appelé la déconstruction du mythe du héros dans « les morales du grand siècle ». Spinoza, comme souvent, est allé beaucoup plus loin que cela et a retenu de Hobbes que celui qui cherche le salut des hommes recherche par des voies différentes le pouvoir que les uns attendent de l'honneur ou des richesses, les autres de leur puissance ou de leurs « qualités », etc. Mais Spinoza ne s'est pas, comme Hobbes, arrêté là et, probablement, parce qu'il n'est pas parti de cette « constatation ». Dominer ou être dominé sont les deux pôles, opposés certes mais symétriques, de l'aliénation. L'homme libre n'est pas l'esclave mais ce n'est pas le maître. Précisément parce qu'on ne peut vouloir la libération des autres sans s'être d'abord libéré soi-même, sans savoir en quoi consiste concrètement c'est-à-dire singulièrement cette libération. On ne devient tout à fait libre que lorsqu'on renonce à exercer sur les autres une domination.

On conçoit sans difficulté que personne ne peut éprouver à notre place le désir que nous n'avons pas, et l'on ne conçoit pas moins clairement qu'en l'absence d'un tel désir et la recherche et la possession de son objet sont impossibles. Pourtant, il en est qui proclament tout haut que telle est leur volonté et que leur but n'est autre que de partager le bien qu'ils ont avec ceux qui n'ont pas même conscience que c'est un bien. Que veulent-ils donc puisque personne ne peut vouloir ni désirer quelque chose d'impossible ? Ils veulent le pouvoir et ils savent que l'ignorance et la croyance aveugle sont les béquilles de leur autorité. Le pouvoir politique est donc un moindre mal et l'obéissance que lui doivent les citoyens doit être entière, ce qui veut dire aussi qu'on ne « doit » obéir qu'à celui qui possède la puissance souveraine et, de ce fait, le droit de commander aux autres. Mais en supprimant les causes de la dissension civile, on n'étouffe pas la liberté de jugement. Encore une fois, l'organisation politique et les lois ne sont pas les génératrices de l'aliénation même si elles l'entretiennent sous des formes spécifiques. Les hommes sont d'emblée aliénés et aveuglés par leurs passions; en accédant à l'état civil, ils font, poussés par la crainte, ce qu'ils feraient s'ils vivaient sous la conduite de la raison.

N'allons pas pour cela imaginer que la passion est une ruse de la raison. L'homme le plus incohérent recherche comme les autres son utilité et même s'il ne s'arrête qu'à son intérêt le plus superficiel et le plus immédiat il fait preuve de rationalité, aussi rudimentaire qu'en soit la manifestation. Les hommes ne sont jamais totalement dépourvus de raison à moins de supposer que la nature humaine puisse faire défaut à quelques-uns, ce qui est aussi absurde que d'imaginer un cercle privé d'une des propriétés communes aux autres. Pas plus qu'un cercle moins cercle qu'un autre, il n'est jamais donné un homme moins homme qu'un autre. Il existe comme une logique interne des passions qui fait qu'elles ne succèdent pas selon n'importe quel ordre, que certaines sont plus fortes que d'autres et les dominent et qu'en définitive l'homme, en suivant les passions les plus fortes, satisfait à la recherche de l'utilité entendue d'abord comme conservation de son être, par laquelle on peut le définir. Or, dans l'état de nature, étant donné la nature de l'homme, l'individu atteint vite le seuil au-delà duquel son existence est compromise. Cela, il le comprend nécessairement même s'il ne comprend ni ne comprendra jamais rien d'autre. En définitive, l'homme qui délègue son pouvoir sait qu'il ne pourrait sans danger être son

propre maître. A supposer qu'il le pût, lui, l'impuissance et la faiblesse des autres mettraient en péril sa liberté et sa sécurité. En dégageant ainsi l'origine et le fondement de l'Etat, on évalue avec exactitude le pouvoir des hommes sur eux-mêmes, par suite la place et l'importance de la raison dans la nature humaine, enfin la finalité de l'organisation politique.

Les hommes ne peuvent rien sur leurs affections et ils y sont nécessairement soumis; ils recherchent leur utilité mais ignorent le plus souvent la véritable utilité; la vie sociale leur apporte des satisfactions qu'ils ne pourraient trouver hors d'elle parce qu'elle juggle au nom de l'intérêt commun les tendances innées à la domination, à la spoliation d'autrui. Par nature, les hommes sont ennemis les uns des autres et l'on voit bien dans cette situation que Hobbes trouve « triste » mais insurmontable que chacun recherche son intérêt mais ne dispose dans cet état d'aucun moyen pour connaître et identifier celui dont on retire une satisfaction réelle et durable. L'existence de l'Etat donne à tous le moyen d'approfondir cette quête et d'y aboutir, en les protégeant les uns des autres, c'est-à-dire contre eux-mêmes. L'Etat n'excède pas cette fonction, il n'est pas un pédagogue ni un libérateur. Aussi les hommes ne sont-ils pas transformés par la vie sociale; ils ne deviennent pas « autres » même s'ils sont contraints d'agir autrement qu'ils ne le feraient d'eux-mêmes. La nature humaine continue d'exister en eux. Le « devenir-citoyen » nécessite un grand effort soutenu mais au bout du chemin n'apparaît pas un « homme nouveau »¹.

Tocqueville a remarquablement noté que les doctrines socialistes n'étaient pas une contestation mais une exaspération de l'idéologie étatique qui, sous couvert de rendre les hommes meilleurs qu'ils sont, aimerait bien en inventer d'autres. Au nom de quoi, les « grandes » révolutions politiques entreprennent avec ardeur de réaliser au moins la première tranche de ce vaste plan de rénovation en supprimant les individus dont la nature, décidément irrécupérable, s'opposerait à la surrection d'un homme nouveau. Jusqu'à présent, on n'est parvenu qu'à détruire l'ancien. Les plus rusés, ou les plus

1. A l'inverse de l'Etat rationnel de Jean-Jacques ROUSSEAU dont on rappellera la célèbre formule du *Contrat social* : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être » (liv. II, chap. VII).

pervers, témoignent d'une plus grande confiance dans les techniques de dressage : ils « rééduquent ».

Il existe pourtant chez Spinoza une perspective de libération au-delà de cette « unification externe »¹ à laquelle s'arrête l'action de l'Etat. Le dernier livre de l'*Ethique* laisse entrevoir la possibilité pour les sages de former une communauté différente de cette réunion d'individus aliénés qu'assure tant bien que mal l'état civil. Spinoza dépasse l'individualisme concurrentiel de Hobbes en même temps que la société politique devenue inutile pour ces hommes qui, parvenus à la libération définitive que seule la connaissance apporte, forment spontanément une « communauté sans restriction »². Celle-ci n'est pas à proprement parler instituée, elle ne réclame aucune adhésion et n'implique aucune transcendance, pas même celle d'une fin commune. Une telle communauté résulte d'une fusion des esprits dans la connaissance adéquate de Dieu dont l'entendement n'est rien d'autre que la réunion de tous les entendements finis, autrement dit de l'âme de chacun en tant qu'elle connaît³.

L'amour intellectuel envers Dieu est donc identique à l'amour de Dieu envers les hommes ; connaître les hommes en tant qu'ils connaissent et se connaissent eux-mêmes, c'est les aimer. Cette transparence des âmes rend inutiles tout culte et toute institution puisqu'ils obligent à une conduite à laquelle des hommes rationnels adhèrent volontairement. Dépasant la crainte et l'obéissance, l'homme libre aime dans les autres ce qu'il est comme ce qu'il n'est pas ; il ne se soucie plus de réformer ceux qui, par ignorance ou par faiblesse, n'ont pas atteint cette indépendance et cette jouissance de soi comme des autres où le porte, lui, la connaissance vraie de son essence singulière.

A Oldenburg, Spinoza avoue qu'il a, jadis, partagé l'illusion commune qui nous fait juger absurdes les choses qui ne s'accordent pas à nos désirs, même lorsqu'il s'agit d'un désir de vérité. Et il

conclut ainsi : « Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité »¹. Le philosophe n'est donc le démarcheur d'aucune cause, pas même celle de la vérité. Ce serait là une violence et un abus de pouvoir qui l'amèneraient à grossir le rang des prophètes qui s'adressent aux hommes avec des promesses dans une main et des menaces dans l'autre. Si la connaissance nous délivre des chaînes de l'obéissance, elle n'engendre pas de désir d'autorité ; au contraire, elle n'est authentique que si elle nous en libère. La réunion que forment ces individus indépendants est d'autant plus précieuse qu'il y va de l'effort de chacun de la maintenir. Des hommes vivant sous la conduite de la raison ne promettent jamais que de demeurer libres. La communauté apparaît comme le résultat provisoire des efforts pour surmonter les clivages interhumains et parvenir à une entente de tous qui ne signifie surtout pas une réduction à une conduite ou une pensée communes.

Si l'aliénation consiste dans la conformité des pensées et des vies, la communauté spinoziste, en préservant le libre jeu des différences individuelles, rendrait chacun à lui-même. Contrairement aux utopies traditionnelles, cette communauté-là ne prendrait ni la forme d'une abbaye ni celle d'une cité et ne ressemblerait à aucun de ces sanctuaires où l'on ne peut pénétrer qu'en rompant toute attache avec le monde. N'attendons pas de ces hommes réels qu'ils disent oui par goût de l'unisson ou pour se fondre avec le grand être collectif dont la volonté doit être accomplie. Il y a toujours quelque chose d'inquiétant dans l'unanimité que dégage la surchauffe de l'esprit dans les bains de foule, quelque chose qui nous dit que la perte de la liberté suivra de près celle de la raison. L'élan communautaire s'accommode mal de la raison dont le rythme dilatoire ne convient pas à la ferveur de l'engagement. N'est-ce pas parce que « la raison n'y peut rien déterminer »² que l'on nous invite à parier, et souvent contre elle ? Il en va de notre salut, dit-on, mais pourquoi passerait-il par la mort du « vieil homme » qui, quoi qu'on fasse, exprime la présence en chaque homme d'un passé qu'on n'abolit pas par décret.

Il faudra bien qu'un jour, fatigués par tant de voyages qui ne

1. Sur l'idée de communauté chez Spinoza, on se reportera bien sûr à la IV^e partie du livre déjà cité et largement utilisé d'A. MATHERON où l'on verra cette idée admirablement déduite.

2. *Ibid.*

3. *Ethique*, V, propositions 36 et 40, corollaires et scolies.

1. *Lettre XXX à Oldenburg*. Voir aussi la préface du T.T.P.

2. *Pensées*, fragment 418 (éd. LAFUMA), 233 (éd. BRUNSCHVIG).

mènent nulle part, nous faisons l'éloge de la vie quotidienne, de son imprévisibilité comme de sa banalité, de ses quelques certitudes locales qu'aucun « pari » ne parvient à ébranler, de la fidélité aux personnes, aux choses et non aux Causes. Un jour peut-être, nous finirons par accepter l'idée que « chacun de nous est une personne séparée des autres »¹ et voir dans cette irréductible dispersion la condition de notre liberté. Alors nous n'éprouverons plus le besoin de sublimer la société dans quelque mirage communautaire, dont les analyses qui suivent montreront la présence mais surtout le modèle épuré chez Pascal sous la figure du corps mystique.

1. *Lettre à Elisabeth*, 15 septembre 1645 (III, 607).

VI

LA POLITIQUE SELON LE CŒUR :

I / « Un hôpital de fous » (Pascal)

I

Il serait un peu gratuit de déceler dans les conceptions « totalisantes » de l'individu la préfiguration et comme la répétition des idéologies organicistes. Mais on peut, plus sûrement, parler d'un modèle de pensée commun, d'une sorte de structure identique qui accueille des contenus idéologiques différents et les dispose identiquement dans ses plis. Au xvii^e siècle, ce n'est pas du côté de la politique qu'il faut en chercher la trace; on la trouve seulement du

côté de la religion, dans les conceptions augustinienes de l'Eglise, notamment chez Pascal.

Son « pessimisme » politique se comprend peut-être mieux que par une vision tragique du monde propre au jansénisme si l'on y voit un effet du « délestage » du plan mondain au profit du plan religieux. La lucidité critique de Pascal, son ironie démystificatrice, l'adresse avec laquelle il débusque les « idoles », dénude le ressort du divertissement, l'arbitraire des institutions, son inimitable façon de se moquer des choses « sérieuses » et de prendre au sérieux les choses « superficielles », toutes ces pensées décochées comme des flèches par un tireur invisible et insaisissable, que visent-elles d'autre sinon lézarder l'édifice des croyances humaines, en montrer la fragilité, en saper les fondements ? Et pourquoi donc si ce n'est pour déplacer le centre de gravité de la croyance afin qu'elle repose sur la seule base solide et inébranlable, pour que la croyance se convertisse en foi et qu'en ruinant celle-là celle-ci s'enrichisse ?

Toute pensée doit viser Dieu, tout amour s'y rapporter. Le principal obstacle à cette conversion, Pascal, en homme de son temps, le voit dans l'amour-propre. A cet instant, Pascal croise les postulats anthropologiques de la plupart des penseurs classiques. L'homme s'aime lui-même plus que tout, recherche avec obstination ce qui lui est utile, son intérêt et a, au plus haut point, conscience d'être un individu singulier, une unité dont relèvent ses pensées, ses actes, ses sentiments et tout ce qu'il possède. Toutes ces « propriétés » se rassemblent dans un tout, le moi. Le moi est un tout; Pascal rectifie : le moi est *le* tout. Les relations interhumaines sont nécessairement conductrices de violence et d'agressivité, chaque moi veut être le tyran et l'ennemi de tous les autres. La société « couvre » cet antagonisme mais ne l'« ôte » pas. L'organisation politique règle les conflits mais ne permet pas de dépasser ce stade où les hommes s'observent comme des adversaires, de changer le cours des valeurs ordonnées autour de la puissance et de la domination, du prestige et de la figuration. Au contraire, elle en fait son matériau et il faut bien reconnaître que sa grossièreté est le gage de sa solidité.

L'établissement seul donne aux institutions le poids qui leur attache le respect. Une société recherche son moment d'inertie et tend à le conserver une fois atteint. Un « bon » Etat est un Etat qui dure, un Etat à la surface duquel les événements ripent sans creuser d'encoches. Il faut que les puissances donnent l'impression qu'elles

sont inébranlables parce que la solidité figure la justice et le droit et que le peuple croit que ce qui est demeure parce qu'il est légitime; en vérité c'est l'inverse qui se produit mais la vérité est dangereuse en politique parce qu'elle engendre la sédition. Ceux qui la savent la taisent, ceux qui l'ignorent la cherchent. Les premiers ne doivent pas guider les seconds ni les détromper lorsqu'ils croient l'avoir trouvée déguisée dans l'autorité¹. Les uns savent mais ne croient pas, les autres croient mais ne savent pas et l'annulation réciproque des forces qui s'opposent produit l'équilibre du système. Le gêneur c'est le demi-habile, ce lourdaud qui, au mépris de toute convenance, s'écrie dans le silence glacé qui le fustige : le Roi est nu ! Celui-là n'a décidément rien compris; il croit qu'il suffit de voir pour savoir. Il dénonce l'illusion en s'imaginant que la vérité est ailleurs et que leur coïncidence en un point est impossible.

Il y a pourtant une vérité de l'illusion qu'ignore le demi-savant arrêté à mi-chemin de la dialectique qui ramène le savant au peuple et la vérité à l'opinion. De même qu'une vertu n'est admissible que par la présence du vice opposé, une vérité n'est complète qu'au plus près de la vérité contraire. Il en va ainsi de tout ce qui relève du « monde », la vérité n'est jamais une : il faut donc fixer un point et s'y tenir. Nous n'avons jamais que des points de vue. En politique, la pensée de l'ordre doit l'emporter sur toute autre, y compris sur le souci de justice. Cynisme ? Moins qu'il n'y paraît, si l'on accorde à Pascal — mais le refuse-t-on à Hobbes ou Spinoza ? — que la justice est ce qui est établi, en d'autres termes qu'il n'y a de justice que positive. Dès lors, la justice s'identifie avec le respect de l'ordre. De celui qui est et non de celui qui sera, parce que dans l'intervalle se glisserait le désordre. Bien sûr, cet ordre n'a rien de légitime, il résulte la plupart du temps d'une usurpation; la justice qui y règne a son origine dans une convention plus ou moins librement consentie quand elle ne masque pas tout simplement la force; les « grands » de ce monde n'en sont pas les meilleurs et l'obéissance qu'on leur doit n'exprime pas l'estime qu'on leur porte. Seulement, on ne peut découvrir ce « secret » sans en connaître

1. *Raison des effets*, fragment 90 (337), gradation : le peuple, les demi-habiles, les habiles; fragment 91 (336) : « Il faut avoir une pensée de derrière et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple »; fragment 92 (335) : « La vérité est bien dans leurs opinions mais non pas au point où ils se les figurent. » — Nous citons les *Pensées* d'après l'édition LAFUMA (Ed. du Seuil); le numéro entre parenthèses est celui de l'édition BRUNSCHVIG.

simultanément la raison, et l'indignation qu'il fait naître est refoulée par la résignation qu'elle recommande.

Le mythe du naufragé élu roi par les individus de l'île où il échoue n'épingle pas seulement l'importance du hasard dans les institutions humaines, il se veut une leçon à l'usage des grands qui auraient tendance à confondre leur condition — le terme, largement répandu au XVII^e siècle, a approximativement le même sens que notre « statut social » — et leur nature à une époque où celle-ci enseigne l'égalité des hommes. Il leur enjoint d'avoir cette pensée de derrière qui retient l'arrogance et incline à l'humilité ceux qui auraient tendance à oublier que la faiblesse humaine est la souche de leur puissance. Que les indigènes continuent de croire à la légitimité de son pouvoir, soit, et bien imprudent qui voudrait les détromper. Très finement, Pascal fait observer que le principal soutien de l'autorité est la reconnaissance de sa légitimité. Le droit n'est peut-être qu'une façade, mais son ordonnance décide du jugement que nous portons sur l'édifice tout entier. Une exacte proportion doit régler la disposition des éléments dont la symétrie impose le recours aux fausses fenêtres. La perspective est l'art de rendre naturelle la *représentation* en utilisant les illusions de la *perception*. Il semble que la révolution introduite par cette technique dans la peinture et l'architecture ait profondément affecté la formulation épistémologique des rapports entre le sujet et l'objet en pénétrant les esprits de cette nouvelle évidence : entre le sujet et l'objet il n'y a pas solution de continuité. L'ordre n'est pas dans les choses mais dans le rapport entre la disposition des objets et la position du sujet. Le point de vue exprime la coïncidence entre celle-ci et celle-là, qui s'obtient par leur déplacement simultané. Une alternative s'impose : ou bien le « naturel » et le désordre ; ou bien l'ordre et l'artifice. Au XVII^e siècle, il n'y a pas de place pour un spectateur que la civilisation « parachute » au milieu des choses pour enregistrer fidèlement ses impressions et capter le message d'une connaissance rebroussée à son origine. On ne conçoit pas encore que l'état sauvage puisse être la vérité refoulée de l'état domestique. Aussi la perception « naturelle » et immédiate ne rencontre que le chaos ; elle ne s'emboîte pas dans un monde prêt à l'accueillir. Il faut que l'esprit se fraie une voie parmi les choses, qu'il défriche ce qui jonche leur surface, qu'il sépare les assemblages disparates du hasard et constitue un lacs de relations ordonnées, ordonnées par rapport à lui. L'ordre est une exigence avant d'être une découverte.

Ce n'est que sous un certain angle que les proportions se découvrent, qu'apparaît un ordre, qu'à la ressemblance succède la signification. La localisation de cet angle, de ce point de vue ou de ce point fixe relève d'un art ou d'une méthode. On comprend que toutes les philosophies du XVII^e se soient attelées à la recherche d'une méthode, indépendante d'un contenu proprement doctrinal. Il est indispensable que l'esprit découvre ses propres règles afin de délimiter l'étendue de la connaissance qu'il peut avoir des choses ainsi que le type de problèmes qu'il peut espérer résoudre. On ne voit donc jamais les choses telles qu'elles sont. Mais ce constat n'embraie pas sur une problématique d'allure kantienne. La connaissance ne doit pas refluer dans les limites de l'expérience et s'interdire d'en sortir. Qu'il y ait des objets inaccessibles au savoir, que l'esprit ne puisse former des idées claires de toute chose, ne veut pas dire que l'épaisseur des choses est recouverte d'un voile opaque qui retient la connaissance à la limite de leur surface. Il n'y a pas de fraction dans l'objet mais entre le sujet et l'objet. Elle constitue l'unité irréductible de la connaissance. L'inconnu désigne donc seulement cette région inaccessible à l'entendement, l'existence d'un objet sans sujet. C'est pourquoi l'expression « les choses telles qu'elles sont » n'a pas de sens dans le savoir classique.

Le sujet est toujours presupposé dans l'acte de la connaissance. On ne saurait donc imaginer un ordre au-delà de la connaissance puisque, là où elle fait totalement défaut, on ne peut rien percevoir. Il ne faudrait pas non plus en conclure que le sujet, par sa présence, modifie et altère l'objet en l'observant. Encore une fois, le savoir n'est pas fracturé en deux zones, le sujet et l'objet ; la connaissance « objective » n'implique pas une neutralisation du sujet mais son ajustement par rapport à l'objet. Il s'ensuit que non seulement la connaissance dérive d'un point de vue sur l'objet mais qu'il n'y a de connaissance qu'à partir d'un point de vue. Or la perception, qui n'est qu'une *vue* de l'objet, dérape sur sa surface faute de pouvoir s'accrocher à un de ses points. Le désordre seul est le contraire de la connaissance qui est toujours, à quelque niveau que ce soit, ordonnance. Il faut envisager les différents points de vue comme autant de voies conduisant à l'ordre ; il existe donc des versions de l'ordre, une multiplicité d'assortiments possibles. L'idée de combinatoire est « dans l'air ». Y compris dans les philosophies empiriques, l'idée d'origine, entendue comme genèse sensible des idées, a peu d'importance. Elle n'intervient pas dans la formulation du problème

culminant, celui de la représentation. Puisqu'il n'y a pas d'ordre naturel, puisque les choses ne sont nulle part répertoriées comme sur un original, le sujet n'a affaire qu'à ses propres représentations.

Aussi celles-ci ne coïncident-elles pas avec la présence des choses, il faut même bien de l'artifice pour constituer ces tableaux qui disposent en séries rangées et continues ces objets que les sens dispersent ou rassemblent différemment, à moins qu'ils ne les aperçoivent pas. Il est donc vain de chercher une illusoire continuité entre la perception et la représentation. Celle-ci, au contraire, rectifie celle-là en la rivan au seul point où les choses apparaissent proportionnées au regard. La représentation est l'illusion grâce à quoi la réalité accède à la vérité. Pour qu'un tableau fasse « vrai », il faut que l'œil soit trompé sans qu'il s'en aperçoive. Mais c'est seulement ainsi qu'il verra vraiment la chose qui y est représentée. Trop près ou trop loin, il n'aperçoit que des surfaces écrasées et des visages déformés; il verra la réalité mais non la vérité et criera à l'imposture comme notre lourdaud de tout à l'heure. Et comme il ne lui viendrait pas à l'idée de se déplacer jusqu'à trouver ce point où la perception se convertit en une représentation, il faut l'y placer d'emblée et lui laisser croire qu'il verrait la même chose ailleurs puisque l'ordre est dans le tableau. Cette notion de représentation se trouve ainsi toute prête à exercer pour l'observation politique sa double fonction de critique et de légitimation. Elle ne joue pas un rôle sensiblement différent chez Descartes et chez Pascal. Seulement, chez ce dernier, il y a autre chose encore qui ne relève cette fois plus du tout de la représentation et du dédoublement. De même qu'il existe « un ordre véritable » dont l'ordre de la géométrie n'est que l'approximation, les hommes ont l'idée d'une communauté authentique dont cette société, par son ambition, est une figure, et, par ses contradictions, seulement une figure.

II

Nous savons que pour Pascal toute chose enferme une dualité, toute vérité a son double, envers plutôt que contraire. Mais cette « dualité » ne traduit pas l'alternance de deux rythmes qui succéderaient l'un à l'autre et se nieraient réciproquement. La réconciliation de la chose avec elle-même suppose son unité originelle et indistincte qui se perd en se rompant mais se retrouve, achevée et cons-

ciente d'elle-même, au terme d'une séparation industrielle et élaboratrice. Rien de commun dans la « dialectique » pascalienne. L'essence est à l'origine et l'histoire ne fait qu'en éloigner les hommes au point qu'ils n'en aperçoivent même plus l'éclat; tout au plus en soupçonnent-ils le vestige en eux. L'histoire commence lorsque l'homme choisit de cette immobilité où le tenait la perfection de sa nature. Elle est donc très exactement le contraire de l'essence, mais un contraire inconciliable que le temps emporte dans son mouvement loin d'une essence à jamais disparue. L'unité est perdue, comme le paradis. Depuis, tout n'est plus que dualité, à commencer par nous-même. Mais la dualité de l'homme n'est pas, ce serait rallier une problématique spécifiquement philosophique, celle de l'âme et du corps; elle renvoie à la séparation de l'homme en deux natures opposées selon le temps et selon l'être.

La coupure chronologique introduite par le péché originel est simultanément ontologique et interdit *a priori* que l'homme puisse se rassembler sous la forme d'une unité. En effet, le principe de cette division n'est pas en lui mais ressortit à un événement qui a brutalement changé le cours des choses et a jeté l'homme dans une nature et une histoire où il ne cesse de se disperser et de se perdre. L'homme est écartelé entre un « avant » et un « après » avant d'être composé d'une âme et d'un corps. Mais il n'y a aucune symétrie entre ces deux séparations. C'est tout entier que l'homme est corrompu après le péché; il était tout entier parfait avant la chute. La nature de l'homme et la nature humaine ne portent donc pas en elles leur intelligibilité. Pour connaître l'homme, il faut d'abord savoir qu'il est double et qu'il n'est plus ce qu'il a été. Sans cette révélation, la science est impuissante à éclairer le mystère que constitue sa dualité. L'histoire double la connaissance et en livre la clef; mais cette histoire ne relève pas elle-même de la connaissance, elle est essentiellement une rupture à partir de laquelle l'homme s'est écarté de sa première nature pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. Deux natures cohabitent en lui, source de tension et de déchirement; elles ne sont pas comme l'âme et le corps réglées l'une sur l'autre pour assurer au tout un fonctionnement homogène qui renvoie profondément à l'unité de l'homme. Ces deux natures ne sont pas seulement différentes comme deux substances; pas seulement opposées comme deux principes hétérogènes l'un à l'autre; ni même contradictoires comme le sont les exigences spécifiques à chaque substance.

Ces deux natures sont deux ordres incommunicables. Aussi la connaissance de l'homme est-elle brouillée par le mélange continu des messages émis par ces deux sources. Aucune des deux voix n'est suffisamment forte pour couvrir le murmure de l'autre; chacune d'elles est le parasite de l'autre. Une célèbre pensée dit : « Platon pour disposer au christianisme. » Assurément, si l'on retient de la leçon du *Phédon* l'hétérogénéité foncière de l'âme et du corps, la lutte continue que livrent en nous le terrestre et le divin, la décision inébranlable du sage de mettre progressivement un terme à leur commerce réciproque afin de s'acheminer, purifié des souillures corporelles, vers la région de l'âme. Certainement pas, si cette libération ne peut résulter que de l'exercice philosophique et de l'autonomie du sujet pensant qui découvre en lui et le principe de son indépendance et les moyens d'y accéder. Il y a là une confusion regrettable qui s'est produite entre la problématique philosophique de l'âme et du corps et l'enseignement du christianisme à ce sujet. Paul a dû être Grec avec les Grecs mais il n'en était pas pour cela philosophe. S'il lui fallait rendre le message accessible aux Grecs, il ne devait pas leur dire ce qu'ils savaient déjà mais se servir de leurs « évidences » pour les conduire à embrasser une vérité qui n'en était pas du tout une.

L'âme n'est absolument pas le principe du salut, l'âme n'est surtout pas l'intelligence détachée des passions qui la retiennent dans les barreaux du corps. Ou alors il faudrait croire que le philosophe est le seul qui puisse atteindre le salut alors que le Christ est venu sauver les ignorants et les pauvres d'esprit. Il faudrait admettre que le salut est l'affaire de chacun et qu'on ne peut déléguer cette tâche qu'en en méconnaissant entièrement la nature. Ce que disent précisément les philosophes. Le christianisme dit tout autre chose : ce n'est pas en l'homme que se trouve l'instrument de sa libération et donc de son autonomie. Pas plus que le corps l'âme n'est saine. Cette distinction est à la limite inutile puisque c'est l'homme tout entier et tel qu'il existe maintenant qui est corrompu; et c'est tout entier qu'il se convertit pour réapparaître tout entier glorifié dans le corps du Christ¹. L'accès au salut exige la mort du vieil homme

1. Cf. *Lettre aux Roannez*, septembre 1656 : « Dieu n'abandonne jamais les siens, et non pas même dans le sépulcre où leur corps quoique mort aux yeux des hommes sont plus vivants devant Dieu, à cause que le péché n'y est plus, au lieu qu'il y réside toujours durant cette vie au moins quant à sa racine... C'est

et non, comme dans la philosophie, la pacification du désordre corporel par la seule présence de l'âme. Pascal a fort bien vu que se jouait dans cette représentation une idée de l'homme incompatible avec le christianisme, en tout cas avec la doctrine de Paul et de saint Augustin. Aussi dirige-t-il la pointe acérée de sa critique sur les prétendues solutions au mystère de l'union de l'âme et du corps, défiant les philosophes, et bien sûr en tout premier lieu Descartes, d'expliquer la composition des deux substances en une seule mais aussi chacune d'elles séparément. Certes, il faut parler matériellement des choses matérielles et ne pas les teindre de nos qualités mais une telle exigence de la raison révèle en même temps son impuissance à l'accomplir, fût-ce partiellement. On pense à ceux qui, selon Spinoza, « appellent la raison au secours pour la mettre elle-même à la porte et cherchent une raison certaine de la rendre incertaine »¹.

Si Pascal évoque à plus d'une reprise la « machine », c'est pour retourner le mécanisme contre lui-même. Descartes montre-t-il que le corps humain possède en lui-même les moyens de se mettre en marche et de se diriger sans le concours d'une âme raisonnable, et que la nature a institué une correspondance réglée entre certaines excitations et certains sentiments, Pascal en conclut à l'indissociabilité du composé et à l'impuissance où se trouve l'âme d'interrompre les associations et d'intervenir dans le déroulement des séquences. Les fameuses analyses du divertissement présupposent l'existence de la machine qui, à tout moment, déjoue les décisions les plus arrêtées, fait plier la raison devant d'inavouables petites raisons, épingle l'outrance des prétentions de la volonté que l'aiguillon du plaisir perce incessamment. Le corps se joue de l'âme incapable de résister à la moindre de ses inclinations. D'où l'inutilité et la vanité de Descartes : un pouvoir absolu, celui de l'âme sur le corps ? Plutôt illusion rétrospective par laquelle la conscience convertit les impulsions en déterminations de la volonté, en choix. Fiction, cette vacance du jugement pendant laquelle la volonté ne serait suspendue qu'à elle-même. L'homme est un complexe plus qu'un composé. Nous ne parvenons jamais à isoler en lui des éléments

pour cela que la mort est nécessaire, pour mortifier entièrement cette racine, et c'est ce qui la rend souhaitable » (p. 266, Ed. Seuil). Voir également la *Lettre à M. et Mme Périer* du 17 octobre 1651 (p. 277).

1. *Traité théologico-politique*, chap. XV, p. 257 (Ed. Garnier).

ou des parties pures de tout mélange avec le reste. Il est donc à chaque instant tout entier « engagé » dans la moindre de ses actions. C'est en ce sens que nous sommes « embarqués » et non, comme le suggérerait un anachronique existentialisme, parce que nous jouirions à chaque instant une liberté inentamée. Tout au contraire, l'engagement pascalien ignore les ivresses de l'action militante. Il signifie que l'homme n'est amassé nulle part, qu'aucune « partie » de lui-même n'est assez éloignée du reste pour pouvoir le retenir et l'y ramener insensiblement comme à son centre, qu'il est emporté au gré du courant comme un bateau ivre.

Ne pouvant donc se ramasser sur elle-même, l'âme est *a fortiori* incapable de se prendre comme objet et se soustraire progressivement aux perturbations qui la troublent. Reste la machine : c'est elle qu'il faut « bien » conditionner pour qu'elle institue dans l'homme de nouvelles habitudes qui insensiblement se substitueront aux anciennes. En soi, la raison n'est pas impuissante mais ses clartés n'ont pas une force suffisante pour nous arracher définitivement à l'obscurité où notre nature se complaît. Rien de plus démonstratif que l'argument du pari selon Pascal ; et pourtant, l'homme, acculé à en reconnaître la vérité, avoue son impuissance à l'admettre et à donner à sa vie la direction qui s'impose. Cela est vrai, d'accord, mon esprit y consent mais ma volonté résiste. Qu'y faire ? La Machine. L'invitation à la prière, à la gémissement et à l'abaissement ne signifie donc pas du tout que les preuves de la religion se situent au-delà de la raison et qu'au regard de ses exigences elles accusent leur faiblesse, mais que la vérité seule n'a pas la force de convaincre l'homme que d'autres puissances retiennent. Il faut donc assortir les preuves purement rationnelles d'habitudes qui les rendent familières, autant que celles qui à tout instant rendent nos conduites naturelles et nos croyances faciles.

L'impuissance de l'homme consiste en ce qu'il ne peut jamais parvenir à réduire sa nature au point qu'elle coïncide avec son esprit. Celle-là débordera toujours celui-ci et exigera plus et autre chose que la certitude des démonstrations. Deux problématiques s'entrecroisent et même se chevauchent : la première est épistémologique et concerne les limites internes à la raison que manifeste l'inachèvement du procès définitionnel et démonstratif à l'œuvre dans le discours ou l'ordre géométrique. A la rigueur, cette problématique appartient encore au savoir classique en ce qu'elle manifeste le souci de déterminer l'étendue de la raison et l'ordre qui y prévaut.

Mais une seconde problématique, impliquée virtuellement par la première, se développe dans les *Pensées* où elle n'a plus la signification épistémologique de l'opuscule sur l'*Esprit géométrique*. Il y est moins question des limites de la raison que de l'impuissance réciproque de l'homme devant la raison et de la raison sur l'homme. L'esprit ne se considère pas lui-même afin de régler son activité et se diriger sûrement, mais s'efface devant la diversité et l'infinité des objets qui lui révèlent sa disproportion. L'esprit devient objet parmi les objets et il ne se connaît pas plus qu'il ne connaît le reste de la nature. Dans l'*Esprit géométrique*, la considération de l'infini permet d'établir des propriétés communes au temps, à l'espace et au mouvement dont l'extrême évidence supplée à la définition toujours incomplète si ce n'est contradictoire de ces termes. On découvre alors entre les choses de la nature un « admirable rapport » et « une correspondance parfaite ». Certes, l'esprit humain ne peut approfondir ce qu'il découvre mais du moins l'ordonne-t-il et, à défaut de pénétrer le secret des choses ou leur essence, il en dégage les propriétés sur lesquelles reposent les démonstrations inachevées mais suffisantes. La science moderne et expérimentale s'y résigne ou plutôt elle s'y contraint comme à une discipline sans laquelle elle ne peut s'émanciper de la spéculation métaphysique. Rien de tel dans les *Pensées*. Retour de la métaphysique ? Pas même. Mais surimposition de la dogmatique religieuse sur une anthropologie souvent très proche de celle de Hobbes.

III

Sans le mystère de la double nature et le dogme du péché originel, l'anthropologie pascalienne ne différerait pas essentiellement de celle de Hobbes. Quelques exemples. La description de la condition de l'homme ou le divertissement¹. La solitude nous est insupportable sinon nous cesserions vite de nous agiter perpétuellement et de

1. Le terme de « condition » laisse souvent un arrière-goût amer quand on l'utilise pour parler de l'homme en général. L'idée de condition humaine que l'on rencontre fréquemment chez Montaigne, Pascal, Hobbes, laisse toujours entrevoir l'interminable cortège des misères de l'homme, de ses bassesses, au mieux ses incertitudes. Elle s'associe souvent à l'idée complexe de « moyenne ». Lorsqu'on veut indiquer quelque propriété, haute ou basse de l'homme, l'expression nature humaine ou nature de l'homme est plus volontiers employée. Simple hasard ou trace sémantique de l'opposition entre l'empirisme et le rationalisme ?

rechercher des biens qui n'étanchent jamais notre soif. Pascal dit souvent que tout le malheur des hommes vient de ce qu'ils ne peuvent rester en repos dans une chambre. Et pourtant, c'est ce qu'ils craignent par-dessus tout, une vie sans la compagnie des autres hommes et des faux-semblants que leur commerce leur fait désirer.

De même pour Hobbes, la solitude est une menace qui nous fait sortir de l'état de nature pour entrer dans la dépendance des autres que nous éviterions de subir si nous étions capables de vivre seul et en paix. Dans la solitude l'homme est vide parce que plein de lui-même et il ne peut contempler sa condition sans qu'une angoisse ne l'étreigne. L'homme est non seulement incapable de se suffire à lui-même, ce qui est techniquement évident, mais il ne possède rien en lui-même pour combler le vide des autres. Bien sûr, Hobbes énumère les bienfaits qui résultent de la vie en société comme la culture, les arts, l'abondance et la variété des objets de consommation, etc., alors que Pascal, plus proche sur ce point de Rousseau, en déduit l'aliénation, mais l'essentiel est que la société apporte à l'individu tout ce dont il va vivre, autrement dit, qu'elle le meuble intérieurement de telle sorte qu'elle secrète en lui le désir des choses qu'il ne trouve qu'en elle. Il n'y a rien dans l'homme, et dans l'homme seul, qui puisse être l'objet de son désir. Le souverain bien est le bien commun, celui que tout le monde reconnaît comme bien. Autrement dit, le souverain bien vers lequel tendent les philosophies cartésienne et spinoziste, nul ne peut le découvrir en lui-même puisqu'en lui-même il n'y a rien. L'homme est donc tout entier tourné vers l'extérieur mais sans qu'il y trouve pour autant son bonheur. Deuxième conclusion : le bonheur ou le repos, ce que Descartes appelle le contentement et Spinoza la tranquillité d'âme, n'existe pas pour l'homme. En ce point, les descriptions hobbiennes et pascaliennes de la condition de l'homme se rejoignent asymptotiquement.

Inaptes à jouir du présent, les hommes sont toujours tournés vers l'avenir qui accapare leurs pensées et aiguille leurs désirs. Marque de leur faiblesse, cette agitation continuelle est aussi un antidote contre l'ennui qui les fige dans la crainte de la mort. Lorsque le tumulte de la vie s'éloigne, le spectre de la mort remonte à la surface étale de l'homme emmuré dans un silence suintant d'angoisse. Même s'il se trouvait un homme que ce repos troublerait moins que le « remuement » habituel, il ne pourrait demeurer à l'écart du courant qui emporte les autres et fixe la cote des valeurs. Or personne ne

peut supporter cette vacance de l'estime et de la reconnaissance. Ce qui chez Hobbes prend l'aspect d'une course effrénée aux pouvoirs n'est pour Pascal qu'un cas particulier du divertissement qui englobe toutes les « activités » qui détournent l'homme de lui-même. Parmi les autres, l'homme se comporte comme eux et « ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou » (412-414). Les vrais fous sont ceux qui dénoncent la folie des hommes sans en voir la raison. Les habiles, par la pensée de derrière, s'arrêtent à l'opinion du peuple au terme d'une rotation complète du jugement sur lui-même. Il faut faire le tour des choses pour comprendre la nécessité de celles qui se pratiquent. Les demi-habiles se tiennent toujours à mi-chemin et n'ont que des demi-vérités.

Troisième conclusion : il faut être fou avec les fous (Pascal) ou hurler avec les loups (Hobbes). Et voilà le monde justifié par une « raison » qu'il ignore. Voici l'état de fait converti en état de droit par le recours, dans les deux cas, à une origine ineffaçable et imperceptible : le péché qui a inoculé la corruption dans l'humanité, le contrat qui injecte à tout pouvoir et à tout moment sa légitimité.

On a souvent dit que le concept d'état de nature expulsait le dogme du péché originel et permettait une interprétation antithéologique de l'histoire. Cela est vrai pour Spinoza qui ne s'en sert pas comme d'un mythe d'origine développant le négatif de l'état civil. On est un peu trop sensible aux oppositions des descriptions de l'état de nature et pas assez à la place que tient le concept dans les théories politiques. Rousseau peut bien dépouiller l'homme naturel de toutes les passions qu'a engendrées la société et reprocher à Hobbes d'avoir décrit un être socialisé, l'état de nature instaure dans ces deux systèmes une rupture dans l'histoire. Qu'elle soit néfaste ou salutaire ne change rien aux termes du problème. Quelque chose est définitivement perdu et il faut imaginer que les hommes l'ont voulu ainsi. On retrouve là les clefs de l'interprétation théologique : l'irréversibilité et la culpabilité. Séduit ou pas, Adam est l'auteur de l'acte qui l'a chassé du paradis terrestre. Subjugués ou libres, les hommes sont les auteurs du contrat qui les a mis en dehors de l'état de nature. Il ne faut donc s'en prendre qu'à soi-même. L'homme est toujours l'héritier d'un passé ; il naît vieux, il a l'âge de son origine. Il est embarqué ou engagé avant même qu'il ne soit. L'état de nature a une fonction comparable au paradis terrestre, c'est une référence d'origine, mais n'en ayant pas les attraits, on en sort sans regret,

volontairement et sans pécher. L'engagement prend le relais de la faute, la culpabilité se mue en responsabilité¹.

Cette remarquable faculté d'adaptation aux idées « modernes » et même laïques explique peut-être pourquoi la pensée théologique a la vie dure, mais aussi pourquoi, à ses débuts (?), la pensée politique moderne est avant tout une métaphysique : la métaphysique des temps modernes.

Certes, à l'époque où nous nous situons, ce n'est pas encore le cas. Des penseurs politiques comme Hobbes ou Locke n'ont pas séparé leurs réflexions des objets et instruments d'analyse qui donnent corps au projet général d'une science de l'homme. C'est même sur la base de ces positivités nouvelles — le concept de nature humaine, le concept de passion, bref le mécanisme étendu à l'homme — que s'articulent les théories du contrat et du droit naturel. On n'élabore pas de *système* politique en dehors de toute référence aux savoirs constitués et en revendiquant même, comme le fera Rousseau, l'entière autonomie du « droit politique ». La politique n'est pas encore objet d'expérience en vase clos ; elle se profile dans la perspective d'une science de la nature humaine et en est le prolongement. Le « continent » politique attend encore son Christophe Colomb. Mais dans la première moitié du XVII^e siècle, on perçoit déjà les signes avant-coureurs de cette « découverte ».

Ainsi le parallélisme des considérations de deux penseurs, Hobbes et Pascal, que tout sépare, témoigne qu'une problématique nouvelle de la politique perce en des endroits les plus différents sans parvenir à se mettre en place. Ce qui l'en empêche c'est qu'elle demeure étroitement dépendante d'une vision pessimiste de la condition humaine et n'a pas encore acquis une autonomie théorique. L'homme est un loup pour l'homme ; tous les hommes se haïssent mutuellement l'un l'autre (210-451). La société exige donc d'être défendue contre les hommes qui la composent. Rien n'est plus étranger à chacun d'eux que l'idée d'une justice que la société devrait tendre à accomplir, rien ne leur est plus commun que cette identification de leur intérêt à la justice, qui les rend sensibles au tort commis par autrui et aveugles à celui qu'ils lui occasionnent. La nature, dit Hobbes, les a pourvus de verres grossissants mais non de lunettes d'ap-

1. « Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même » (ROUSSEAU, *Emile*, liv. IV). On aura compris que l'important c'est que l'homme soit l'« auteur » ; du mal, sans doute, mais, qui sait, peut-être un jour du bien.

proche¹. La société doit donc remédier à cet oubli pour qu'un équilibre soit possible. Tout tend à soi, écrit Pascal, cela est contre tout ordre. Il faut tendre en général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre (421-477). Puisque la justice se confond avec l'intérêt, le problème politique revient à rechercher la compatibilité de ces intérêts, à en déterminer les limites et empêcher qu'elles ne soient transgressées. La politique devient une affaire d'ordre, la justice, le respect de l'ordre.

Pour parvenir à une telle conclusion, il fallait établir qu'il n'y avait pas de justice « en soi » en recourant à l'état de nature, ou bien qu'il n'y en a plus à cause du péché originel. La diversité qu'on observe dans le monde est la figure visible de cette déchéance. Si les hommes possédaient cette justice véritable, naturelle, ils ne multiplieraient pas les lois, ne se régleraient pas sur la coutume mais observeraient la seule conduite que leur conscience leur dicterait en toute clarté. La véritable justice étant perdue, tout devient juste. Seule l'unité pourrait s'opposer à la pluralité. Mais au nom de quoi déciderions-nous de la supériorité d'une voie parmi la multitude des voies possibles ? Où est la norme parmi tant de normes ? Ainsi on doit suivre la norme non parce qu'elle est meilleure mais parce qu'elle est norme, en compensant la fragilité de son fondement par la fermeté de notre conduite. La justice est donc ce qui est établi ou ce qui est reçu. Lorsque les hommes ne possèdent pas de vérité, il faut qu'ils s'accordent sur une erreur commune. L'unanimité est le substitut de la vérité. La volonté générale n'a plus besoin d'être vraie, elle est par-delà le vrai et le faux, par-delà le juste et l'injuste. Elle en est la source parce que aucune vérité, aucune justice n'en est la source. La politique devient une affaire d'unité, d'unanimité. La justice, une convention. La vérité, le consentement commun. Ce n'est pas la vérité qui est mise aux voix, c'est la voix qui se fait vraie parce que la justice et l'intérêt coïncident et que l'on ne peut vouloir une injustice envers soi-même. Nous sommes-nous trompés ? Tant pis pour nous, nous l'avons bien voulu. Nous ne pouvons pas avoir commis une injustice envers nous-même et ensuite la subir. L'ayant commise volontairement, il est impossible que nous la subissions.

Il n'est besoin désormais que de remplacer l'unité individuelle par une unité collective, la volonté de l'individu par la volonté de

1. Et PASCAL : « Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement », 44 (82).

tous, le moi par le nous, le citoyen par le peuple, et le pessimisme rencontre la politique comme le libertin découvre la foi. Bien sûr, on n'en est pas encore là, mais on s'y dirige sûrement. Il reste un pas décisif à franchir; il le sera lorsque, la volonté étant source unique du droit, on associera la justice à la convention. Il s'agira alors de remonter à la première convention, étant admis qu'il doit nécessairement y en avoir une, pour trouver à la base de l'édifice social sa légitimité. Pascal recommande au contraire de « cacher le commencement » parce que si le peuple savait la vérité de l'usurpation, il n'obéirait plus d'un cœur aussi léger à ceux qui le commandent. Une telle « révélation » détendrait les cordes de l'imagination qui retiennent le respect. Tel est, ajoute Pascal, le fondement mystique de l'autorité. Mystique, à condition de ne jamais en dénuder la racine. La problématique politique du XVIII^e siècle inversera les termes d'un rapport déjà posé. Les « philosophes » verront au contraire dans l'origine et le fondement, dans l'acte de commencement d'une société, la source de toute légitimité.

Ouvrons le commencement, diront-ils, et le corps social apparaîtra à tous dans la transparence de son origine, et l'usurpation du pouvoir éclatera au grand jour. Cachez-le, dit Pascal, sinon vous prendriez l'incalculable risque de saper l'autorité établie et d'engendrer le chaos d'une révolution; cachez-le, sinon la paix cessera, mais non l'arbitraire et la tyrannie qu'engendrent les guerres civiles. La suprématie d'un régime politique sur un autre n'est pas à la mesure du risque de désordre inhérent à la transition entre deux régimes. L'alternative de l'ordre et de la justice est plus souvent une alternative entre l'ordre et le désordre. On perd l'ordre sans gagner la justice. Il n'existe pas d'état de droit, tout état est un état de fait. A l'origine nulle raison, nulle convention, mais la force et le hasard qui engendrent l'injustice et la diversité. Seul le temps corrige peu à peu la brutalité du début, assouplit les rapports de force et les prolonge en rapports de respect; alors, la force n'est plus celle des armes mais de l'imagination, la « grimace » rend inutile le bâton, la coutume prend la marque de la légitimité. Le droit, c'est le fait longuement établi. Il est donc très périlleux de vouloir faire l'archéologie des sociétés humaines. Elles ne sont « acceptables » qu'à condition de s'éloigner de leur origine. Pour une double raison.

D'abord, parce que si l'intérêt tactique nous convainc quelquefois de subir l'arbitraire, un élémentaire sentiment de justice et de dignité

rend insupportable l'idée que nous avons pu en être la victime et la dupe à notre insu. On a cru obéir à ce qui était juste, et l'on découvre que c'est notre obéissance qui l'a rendu tel. Le pouvoir perd son appui le plus sûr lorsque le consentement ne le soutient plus. Les hommes se découvrent floués et comme les créanciers d'une obéissance illégitime. Le ressort de la croyance étant cassé, il ne reste que les armes pour maintenir l'ordre. La paix « qui est le souverain bien » (81-299) ne tient plus qu'au fil de la force. Le peuple secoue le joug dès qu'il le reconnaît (60-294), mais, poursuit Pascal réaliste-ment, « les grands en profitent à sa ruine ». On change de pouvoir sans changer le pouvoir. On ne le rend pas plus juste. Les révoltes sont dangereuses et inutiles. Les « prises de conscience » ont donc tout intérêt à rester silencieuses.

La seconde raison, c'est que le temps travaille contre l'origine et ajuste petit à petit les rouages délicats de la machine politique, en rode le fonctionnement jusqu'à ce qu'elle agisse par elle-même et rende « naturelle » l'obéissance que la force seule peut bien imposer mais non perpétuer. « Il n'y a rien qu'on ne rende naturel, il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre » (630-94). La réversibilité de l'artifice et de la nature est, on le sait, un des principes du mécanisme cartésien. Mais elle en est aussi la prétention. Si la nature agit généralement selon les lois ordinaires du mouvement, les machines construites d'après ces mêmes lois apparaissent comme des productions naturelles, et l'horloge donne les heures, l'arbre les fruits selon un mécanisme automatique et régulier tellement identique qu'à la limite on se demande qui imite qui. La nature se prolonge dans le monde humain avec la création d'automates, l'art s'intègre dans la nature pour en régler le cours. Et comme deux siècles plus tard Darwin ira chercher dans les méthodes d'élevage le modèle de la sélection naturelle, Descartes, mais aussi Pascal excipent du dressage des animaux pour montrer que l'art peut défaire ce que la nature a fait¹.

L'institution ou l'industrie des hommes détournent le cours de la nature en imitant la nature de ce même cours. En dissociant le mécanisme de sa finalité naturelle, on l'aiguille vers d'autres voies, pour d'autres fins. On ne change pas le mécanisme de la nature mais on l'oriente parce qu'on l'imité. C'est dans cette perspective « technologique » qu'il faut entendre le célèbre fragment des *Pensées* : « J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première

1. *Passions de l'âme*, art. 50; *Pensées*, 125 (92).

coutume comme la coutume est une seconde nature » (126-93). On peut y voir le paradoxe d'un moraliste mais c'est d'abord une évidence du mécanisme. Elle commande l'essentiel de la doctrine politique de Pascal, fondée sur ce qu'aujourd'hui nous appelons le conditionnement.

IV

La critique pascalienne de la politique n'est pas l'œuvre d'un penseur qui se propose de dégager les principes d'une science ni même les règles d'un art. Une réflexion théorique sur la politique suppose l'existence d'un ensemble de phénomènes qui constituent la réalité propre de la politique. Pour Pascal au contraire, il ne saurait y avoir une explication mais seulement une *interprétation* des phénomènes politiques dont il faut cacher la raison pour qu'ils continuent de produire leurs effets. On retrouve ici l'idée d'une machinerie qui, pour être efficace, doit demeurer invisible aux yeux des spectateurs. Mais, alors qu'au théâtre tout le monde joue le jeu de la représentation, en politique chacun, acteur ou spectateur, prend son rôle au sérieux, chacun croit à la représentation que l'autre a de lui-même, et ce miroir où les représentations se fondent les unes dans les autres crée l'illusion de la réalité. Qu'un seul enfonce les règles de ce jeu inconscient, et l'artifice se découvre à l'indignation générale. De même, il n'y a d'ordre social et de société possible que sur le fond d'une croyance commune et souterraine, isolée du reste des opinions par la crainte magique de la transgression. Plutôt qu'une critique ou une théorie, la politique nécessite une herméneutique dont les conclusions doivent rester secrètes. Aussi les philosophes qui se sont penchés sur la politique ont seulement « fait semblant » de la prendre au sérieux, c'est-à-dire à la lettre. Ils ont emprunté le langage de la représentation pour être entendus de ceux qui la vivent comme réalité, ainsi qu'en parlant à des fous on adopte leur discours pour régler leur folie, sachant bien le danger qu'il y aurait à vouloir les persuader de leur folie. Il faut donc interpréter non seulement la politique mais le discours que les philosophes tiennent sur elle :

« Quand ils [Platon et Aristote] se sont divertis à faire leurs lois et leurs politiques ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie; la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement.

« S'ils ont écrit de politique c'était comme *pour régler un hôpital de fous*. Et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut »¹.

Ce texte résume admirablement sinon la politique pascalienne du moins le pessimisme politique de Pascal, qui se distingue du simple scepticisme théorique en ce qu'il ne récuse pas seulement la raison mais aussi les doutes sur lesquels elle pourrait se rabattre. Il ne consiste pas à dire que tous les régimes politiques sont aussi peu légitimes mais plutôt qu'en l'absence d'un véritable fondement de l'autorité il faut prendre l'autorité comme fondement de tout le reste. Si une telle conclusion a échappé jusque-là aux philosophes, c'est parce qu'ils appréhendent la politique comme un domaine possédant des lois propres. Pour Pascal la politique n'est qu'un cas particulier du dérèglement général qui affecte le monde; elle est un divertissement au même titre que la chasse, plus profond mais tout aussi inessentiel qu'elle. De même, le pouvoir politique utilise les recettes communes à toute forme d'autorité pour se faire obéir.

Ce pessimisme-là est radical parce qu'il éconduit toute solution intra-mondaine, fût-elle utopique. Aucun complot des forts contre les faibles, des riches contre les pauvres, des oppresseurs contre les opprimés. Nulle apocalypse salvatrice et purificatrice. Pas de réconciliation finale dans un monde redevenu humain. Le terme de folie, qui revient si souvent sous la plume de Pascal, désigne ce « renversement » généralisé par lequel le monde des hommes est devenu un monde à l'envers. Dans un tel monde on n'a le choix qu'entre être fou ou être seul; entre deux tours de folie. Mais peut-on demeurer en repos dans une chambre? Peut-on dire la vérité aux hommes? Oui, si l'on ne craint pas de paraître fou aux yeux des fous. Non, si l'on veut seulement régler cet hôpital de fous. Le pessimisme trouve son expression la plus franche dans la formule de la double pensée : la vérité n'est rien de positif, elle est le point d'équilibre de deux vérités qui se nient. Les uns obéissent à la loi bien qu'ils la sachent injuste, les autres parce qu'ils la croient juste : la lucidité des premiers empêche de prendre le monde trop au sérieux, l'aveuglement des seconds le maintient dans son ordre.

1. Fragment 533 (331); souligné par nous.

Mais cet ordre n'est pas le véritable ordre, les grandeurs d'établissement ne sont pas les grandeurs naturelles, la justice établie n'est pas la vraie justice. L'ordre de la chair est infiniment distant de celui de la charité auquel on ne peut espérer accéder qu'en rompant toute attache avec le premier. L'exigence absolue d'une conversion ôte toute valeur à l'idée de progression, de réforme. Les hommes recherchent vainement dans ce monde un bonheur qui ne se peut trouver qu'en dehors de lui; ils aspirent à une justice qui n'est véritable que dans l'Eglise¹, comme la « vérité toute pure et toute vraie » qui diffère infiniment des opinions et des philosophies qui roulent continuellement du pour au contre. Le pessimisme appelle alors un dépassement dont le maître mot est donné dans l'argument du pari : « Il n'y a point à balancer, il faut tout donner », ce qui est aisé quand on n'a rien à perdre.

C'est donc d'un seul mouvement que Pascal rejette la politique et le monde. Au fond, pour lui, la politique ne signifie pas tant l'art de commander aux hommes que ce qui est calcul, arrière-pensée et stratégie dans les affaires humaines. C'est l'art d'arriver à un but par des moyens détournés. En ce sens le monde n'est que politique, rien n'y est pur et authentique. Les enjeux politiques surdéterminent jusqu'aux questions théologiques mêmes. Ainsi, on peut sûrement avancer que la polémique engagée à l'occasion des *Provinciales* a été pour Pascal l'expérience dans laquelle il a puisé son pessimisme politique.

Que ce soit à propos du vide ou de la grâce, il se trouve toujours un jésuite pour le rappeler à la vérité de l'orthodoxie, et toujours de la même façon. Le jésuite ne défend pas des idées mais une idéologie, celle de son « corps ».

A la différence de Pascal, qui est un « homme seul », le jésuite ne peut jamais dire ce que *lui* pense, il doit seulement répéter inlassablement « ce que pense » le corps auquel il appartient². Mais si la puissance d'un homme seul tient à ce qu'il est libre, la puissance d'un corps s'exprime dans la discipline qu'il impose. Il en possède d'abord les moyens qui composent une gamme variée depuis la culpabilisation ou la mauvaise conscience jusqu'à l'exclusion ou l'excommu-

nication, depuis l'intimidation et la menace jusqu'à la suppression ou l'anéantissement. Toutefois le recours à ces moyens témoigne déjà d'une faille dans sa *logique*. Celle-ci est plus insidieuse, plus enveloppante, plus efficace aussi. Sa formule est simple : l'appartenance à un corps, à un groupe, un parti ou un Etat implique que l'on substitue à son jugement l'opinion générale, à sa raison la raison du corps, à ses doutes dissolvants les énergiques certitudes. Cette logique étant celle de la cohésion mais non de la cohérence, il est fréquent qu'elles ne coïncident pas toujours l'une avec l'autre et inévitable que celle-là s'efforce de faire taire celle-ci.

Quoi d'étonnant à ce que la lutte pour la vérité et la justice soit si souvent le fait d'hommes que ne lient aucune stratégie d'ensemble, aucun esprit de corps, aucun devoir de réserve, dont aucune « raison supérieure » ne parvient à retenir, détourner et apaiser l'indignation et la révolte ? Ils n'attendent pas de se réunir pour savoir s'il est opportun de protester même quand à l'unanimité le noir devient le blanc, le mensonge une vérité nécessaire, le mal un bien provisoire. L'homme libre est celui qui, sous quelque climat que ce soit, maintient que deux et deux font quatre¹.

1. Rappelons-nous que cette certitude est la seule lumière qui éclaire l'existence du malheureux héros de 1984 et qu'il s'y retranche, tel Descartes dans son cogito, pour abriter son âme et son intériorité des atteintes d'un monde devenu subitement fou. Les bourreaux-fonctionnaires le savent bien, qui n'ont de cesse de le déloger de cette ultime redoute pour l'abandonner ensuite à son destin d'être-devenu-collectif, purgé de toute individualité et désormais sans danger. Il aimera Big Brother sur le fond commun d'une existence ramenée à l'indifférence du moi et du toi. En terminant ce douloureux roman par une profession d'amour, G. Orwell a fait preuve d'une lucidité exemplaire dans la mise à nu du principal ressort du mécanisme commun au mysticisme et au totalitarisme. L'amour est ce qui biffe la différence individuelle et dissout les êtres dans l'obscur expérience fusionnelle d'une communauté qui récupère ainsi l'énergie libérée par la désintégration des atomes individuels. On verra dans le prochain chapitre comment l'amour-propre, en retenant cette énergie au moi, est « coupable » d'injustice, et pourquoi la voie du salut passe par la séparation de l'amour et de ce moi dont la dissolution rend possible — et bien sûr juste — l'amour envers le Tout, en l'occurrence l'Eglise.

Mais comment faire perdre à un individu la conscience d'être lui-même ? Orwell nous le dit : en lui donnant le vertige, en l'empêchant de prendre appui sur la moindre certitude, en lui faisant perdre toute confiance en son jugement. Il faut qu'à la question : « Combien font 2 et 2 ? » il ne réponde pas par un nombre quelconque, mais qu'il avoue son ignorance et attende la bonne réponse de celui-là seul qui a le droit de faire les réponses. Mais le totalitarisme n'est pas une invention récente; il se produit à chaque fois qu'une pratique autoritaire de la vérité est investie d'un pouvoir, celui d'un individu sur d'autres individus, d'une secte sur ses membres, ou d'un Etat sur ses citoyens. Le totalitarisme est l'expression hyperbolique du pouvoir, de tout pouvoir. On mesure la naïveté

1. *Pensées*, fragment 85 (878).

2. *Deuxième Provinciale* : « Vous êtes libre et particulier, dit un dominicain, je suis religieux et en communauté » (p. 378).

Un jésuite, pas plus qu'aucun « membre », ne saurait suivre avec fidélité et intransigeance son sentiment, coïnciderait-il avec une évidence sensible ou rationnelle. Son mouvement particulier résulte de celui du corps auquel il appartient, son engagement lui tient lieu de conscience, son adhésion d'identité, sa perception même est comme précédée par la vision intérieure du corps qui habite en lui et anticipe sur sa volonté et jusqu'à ses sensations. Il est bien connu que l'on ne voit pas les mêmes choses lorsque vacille le sentiment de sa propre identité. On se croyait un tout, on se découvre partie et comme le gérant d'intérêts qui se ramifient bien au-delà des nôtres. Le moi, parcellaire, est toujours incomplet et lacunaire, son intérêt l'aveugle jusque dans ses perceptions. Il trompe et il se trompe. L'intérêt et la vérité logent toujours à l'étage supérieur au sien. Voilà ce qu'est un Corps : une machine à aplanir le moi, une force qui dissout l'identité.

C'est pourquoi le jésuite est un type et non une personne. On s'attend à trouver un individu, ses convictions mais aussi ses doutes, ses opinions et son jugement, ses préjugés mais peut-être son bon sens, et l'on se heurte à un corps comme on le dit d'un mur. Pourtant, de temps à autre, Pascal parvient à ébranler son interlocuteur, à le rendre complice d'une interrogation, à lui faire admettre même que les maximes des casuistes ne sont pas celles de l'Evangile, mais la force centripète du corps auquel il est lié l'y ramène invinciblement comme si aucune raison, aucun argument, aucune évidence, ne pouvait avoir de prise durable sur son entendement. De toute manière, le jésuite se méfie d'une parole qui n'est pas répertoriée sur le registre commun aux membres de sa Société. Ce n'est même pas qu'une menace l'oblige à y recourir, son orthodoxie n'est pas

de ceux qui croient le circonvenir par l'accroissement des parcelles individuelles de pouvoir. Les hommes souffrent en général moins de leur défaut que de leur excès de pouvoir, telle est peut-être la profonde leçon de Hobbes. Leur vrai pouvoir réside dans l'exercice critique de leur jugement individuel auquel les totalitarismes opposent toujours le sens de la discipline. Cf. *Exercices spirituels* d'IGNACE DE LOYOLA; chapitre : « Règles à observer pour avoir le sens vrai qui doit être le nôtre dans l'Eglise militante », 13^e règle : « Pour tomber juste en tout, il faut toujours être prêt, devant ce que moi je vois blanc, à croire que c'est noir, si l'Eglise hiérarchique le décide ainsi. »

« A travers telle décision de l'Eglise qui contredit le jugement et le sentiment, la foi découvre l'action de l'esprit. Le croyant fait alors l'expérience suprême du dépouillement et de la soumission qui s'identifient à l'expérience de l'amour. Celui-ci rend seul capable, en effet, de se renier totalement soi-même pour adopter les vues et les désirs de Dieu que l'on aime sans le voir ni le sentir. »

l'objet d'une surveillance mais, étant devenue *machinale*, elle est en un sens spontanée. Il ne peut donc plus penser autrement que par référence aux auteurs de sa Compagnie. Il ne répond pas aux objections de Pascal, il égrène des citations. Il ne parle pas selon sa conscience — le sait-il encore ? — mais selon celle du P. Bauny. Le Jésuite n'est plus qu'une machine à répéter ce qu'il a entendu. Surpris de ce que Pascal puisse suggérer que chacun d'entre eux ait la liberté de dire ce qu'il pense, le révérend Père lui rappelle qu'« un si grand corps ne subsisterait pas dans une conduite téméraire, et sans une âme qui le gouverne et qui règle tous ses mouvements ».

On aurait tort de retrancher de cet aveu ce que cette comparaison a d'excessif. Il ne s'agit pas du tout d'une métaphore ou d'une image approximative mais d'un modèle qui s'impose avec une telle spontanéité et une telle régularité chaque fois qu'il est question d'une totalité, qu'il exprime, bien au-delà des contraintes du langage son seul mode d'être possible. A tel point qu'on peut se demander si la pensée politique, privée du modèle auquel elle se réfère inlassablement, garde encore une quelconque consistance.

Ce brave Jésuite déclare tout uniment que seul dirige celui qui pense, que seul pense celui qui gouverne et que, cette fonction revenant à l'âme, les membres du corps dirigés par cette volonté centrale ne peuvent avoir aucune pensée ni aucun mouvement qui leur soient propres. Un modèle mécanique du corps, et la problématique de l'union qu'il rend possible, ne saurait permettre un tel transfert métaphorique ni rendre opératoire la pensée qui s'y prête. Aussi c'est à une conception métaphysique ou plutôt « pré-physique », à la vieille image platonicienne du pilote dans un navire, que l'on demande de patronner l'idée d'un corps qu'anime la volonté (d'un seul ou de tous, c'est indifférent), puisque le mécanisme s'y montre rebelle.

V

Dans *Morales du grand siècle*, Paul Bénichou, analysant remarquablement ce qu'il appelle « le parti janséniste »¹, explique son irrecevabilité dans la France de Louis XIV ainsi que les persécutions auxquelles il a finalement succombé par cet esprit d'insoumission

1. P. 181 et sq. (Gallimard, « Idées »).

que justifiait la distinction entre « l'autorité extérieure » et « les commandements de la conscience » dont les rapports auraient alors été l'objet d'une refonte complète¹. Bénichou parle même du « nihilisme de Pascal » qui le conduit « au respect effectif de l'ordre établi ». Cette analyse qu'il faudrait rappeler toute entière est parfaitement juste, mais il y manque, semble-t-il, un maillon.

La critique politique de Pascal ne mène pas seulement à la soumission au « monde » ; elle conduit à son oubli et à son dépassement, ou plus exactement à sa réalisation effective ailleurs. En ce sens, on peut difficilement parler de « l'échec » du jansénisme et retourner contre la critique pascalienne de l'autorité l'obéissance qu'elle invite finalement à pratiquer. On comprendrait mal qu'une contestation aussi aiguë des « puissances » n'ait réussi qu'à identifier le ressort du respect qu'on leur doit sans le détendre en aucune façon, qu'à consigner l'homme dans son impuissance radicale et lui dire qu'à défaut de s'accommoder des puissances établies il faut s'en incommoder ! La critique de Pascal va bien au-delà d'un constat aussi banal et son « nihilisme » mondain se convertit en une apologie de la religion chrétienne. Le pessimisme pascalien est passager ; éclairé par la foi, il prend soudain la figure de l'espérance et ce monde est nié pour un monde meilleur. De la même manière que l'anthropologie est commandée par l'idée d'une double nature de l'homme, la politique est écartelée entre les deux cités, terrestre et céleste, à la fois semblables et contraires.

Cette dualité en tant que telle n'a rien de nouveau mais les termes dans lesquels elle se pose à l'époque de Pascal ont considérablement changé. Pour saint Paul, et au moins jusqu'à saint Thomas d'Aquin, la Jérusalem céleste prolonge et accomplit la cité terrestre. Elle en est comme un passage à la limite qui supprime tout ce qui dans le monde contrarie la justice et la vérité mais qui en même temps en réalise définitivement les aspirations. L'ordre de la cité reflète, quoique lointainement, la hiérarchie de l'Univers, et la nature, bien que déchue, ne s'arrête pas au seuil des institutions humaines mais les commande, les distribue, les garantit. La cité des hommes n'échappe pas au sacré et la puissance qu'y exercent les chefs est une émanation de celle de Dieu même. La conservation de cet ordre et le respect de la parole divine ne font qu'un. La croyance implique d'abord l'obéissance, la foi recommande le

1. *Ibid.*, p. 186.

respect, le chrétien demeure dans le citoyen. A l'époque de Pascal, cette représentation est très problématique même si dans la pratique les différences sont peu sensibles.

Il faut concilier, pour un penseur religieux, la doctrine paulinienne de l'autorité avec la réalité d'un Etat qui ne semble plus avoir grand-chose de commun avec un ordre de la nature lui-même très profondément changé. La société ne s'y emboîte plus aussi aisément, l'homme n'y réalise pas son essence sociale en prolongeant l'union naturelle des êtres organisés entre eux. L'héritage grec était présent lorsqu'il s'agissait de conclure de la nature à la cité, l'ordre du Cosmos imposait comme une répercussion de la hiérarchie à tous les niveaux de la création, et la domination pouvait se lire comme l'exercice naturel de l'autorité. L'égalité des hommes, créatures de Dieu, « l'humanité » qu'ils ont en partage ne contredisaient pas le spectacle des différences et des inégalités sociales. Au contraire, il était indifférent au chrétien d'être juif, grec ou barbare, homme libre ou esclave, commandant ou commandé. La cité n'était pas l'enjeu de ses espérances et le monde, par son renversement même, exigeait d'être dépassé, non d'être redressé. Son obéissance aux lois et à César exerçait une sorte de contrepoids qui délivrait sa conscience et la rendait disponible à Dieu. Les Apôtres ne prêchent pas le double jeu, ils recommandent même au chrétien d'obéir intérieurement aux puissances et de ne pas leur réserver seulement des devoirs extérieurs et les signes visibles de leur soumission. C'est Dieu qu'on honore à travers la personne du souverain et c'est à lui et à lui seul qu'inconditionnellement on se soumet. Le christianisme à ses débuts n'a donc pas combattu la cité mais il l'a rendue transparente en la prolongeant vers Dieu, en y projetant son origine et sa fin. Le chrétien n'est donc pas mû par une double pensée, stratégie de la sédition, mais il s'allège du poids de l'obéissance en la rapportant à Dieu. Il voit dans les puissants la puissance de Dieu, dans l'ordre du monde le dessein de la création. La cité de Dieu, vers laquelle il tend, prolonge la cité terrestre et l'abolit sans la détruire. Au départ, le christianisme était de passage dans le monde, mais il s'y est progressivement installé.

Une pensée radicale et tragique comme celle de Pascal et de tout le jansénisme ne reconnaît plus le scandale de la croix dans cette paix retrouvée. Il faut ranimer la guerre, réveiller les oppositions que des exigences assoupies ont progressivement engourdies, aiguïser la contradiction entre le monde et Dieu et rappeler aux

chrétiens qui s'y attachent ou s'y délectent que la société des hommes les éloigne du salut. La religion est devenue mondaine, mais le monde n'est pas devenu chrétien. Aussi voit-on fleurir des opinions toutes contraires à celles des Evangiles dans la communauté même chargée d'en proclamer la parole. Les valeurs du « monde » percent dans les exhortations de nouveaux Pères, l'honneur, la générosité, l'estime, l'amour de soi pénètrent la morale chrétienne et la défigurent en lui donnant le masque des idéologies païennes. Le monde est un virus qui contamine l'Eglise, il faut donc l'amputer avant que le corps tout entier ne soit gangrené. On comprend qu'alors Pascal et le jansénisme aient puisé dans la réserve de l'arsenal dogmatique les armes de leur combat d'arrière-garde et qu'ils se soient retranchés dans la redoute d'un christianisme radical pour atteindre, par-delà le « monde », l'Eglise qui s'y est égarée.

La référence au péché originel accuse donc partout la déchéance, de l'homme et de ses « valeurs », du monde et de ses institutions. Le temps n'est plus où il fallait recommander aux chrétiens l'obéissance; maintenant ils craignent moins Dieu que le Roi et s'attachent plus à sa personne qu'à l'autorité dont elle est seulement dépositaire. La position du jansénisme est délicate et fragile parce qu'il lui faut détacher l'autorité de son prestige sans détruire l'obéissance qui la soutient. La stratégie de la double pensée serait bien commode mais seule une petite « élite » peut la pratiquer. Ainsi la critique pascalienne de la politique s'enferme elle-même dans sa propre impuissance. Elle ne peut conclure qu'à l'inefficacité et à la vanité de toute critique. Elle est figée dans une indignation désespérée et silencieuse. Ne pouvant contester ouvertement le monde sans se contredire, il ne reste plus à Pascal et aux siens qu'à en sortir pour vivre dans le symbole visible du Christ, dans l'Eglise.

On aurait pourtant tort de s'en tenir aux seules *Provinciales* et aux fragments « politiques » des *Pensées* pour saisir le moment où s'anime la critique pascalienne. On n'y verrait qu'une pensée aux prises avec le tragique de sa propre expression, contrainte de se nier elle-même, condamnée à une impuissance qu'elle dénonce, clouée à son désespoir et recluse définitivement dans le silence après avoir rejeté tour à tour, la science parce qu'elle est inutile, la philosophie parce qu'elle est vaine, le monde parce qu'il flatte ou désespère

l'homme sans parvenir à le régler, la cité parce que la justice est impossible et finalement le monde qui ne vaut décidément pas la peine qu'on se donne pour y vivre.

« Nihilisme », assurément si l'on considère ces réfutations répétées comme le terme de la réflexion pascalienne. Mais nihilisme provisoire d'une pensée dont le mouvement est comparable à celui d'une balançoire qui, alors qu'elle parvient au point le plus bas de sa course, libère l'énergie accumulée pendant sa chute pour remonter à contre courant de la pesanteur. Comme elle, elle est fermement arrimée à un point fixe, la doctrine de la double nature, comme elle, elle feint de s'abandonner à une folle et suicidaire chute libre quand elle ne fait que prendre l'élan qui l'élèvera impétueusement vers la cime. Il faut que, pris de vertige et proche de l'abîme, le moi, cette citadelle de l'amour-propre, se défasse de sa pauvre et fausse unité et, ainsi désarticulé, qu'il réapparaisse sous d'autres traits dans la forme d'une figure à la fois plus juste et authentique, membre d'une communauté véritable, la seule dans laquelle il puisse s'aimer sans être haïssable, se glorifier sans être tyrannique, une communauté où la justice règne sans violence et la vérité brille d'un éclat immaculé. C'est alors que le renversement de la nature humaine se rétablit, faisant clairement apparaître que la religion chrétienne peut seule subvertir le tragique.

Il ne nous reste plus qu'à examiner le moment où l'on peut apercevoir « sur le vif » la constitution d'un modèle et d'une représentation mystiques de la communauté dans l'illusion de laquelle s'abîmera la pensée politique moderne et contemporaine.

LA POLITIQUE
SELON LE CŒUR :
2 / Le mirage de la communauté

I

La célèbre métaphore du « corps mystique » se trouve, comme on le sait, dans le vieux fonds théologique où se nourrit la pensée de Pascal¹. Elle y serait sûrement restée si elle n'avait été greffée sur un problème qui préoccupe philosophes et moralistes du grand

1. Saint Paul, 1^{re} Epître aux Corinthiens, 12. Voir à ce sujet l'article très suggestif de P.-F. MOREAU, D'un cœur gravé au corps mystique : naissance d'un ordre juridique, dans *Histoire des idéologies*, t. 2, p. 164 et sq. (Hachette).

siècle, celui de l'amour-propre. Le « moi » apparaît comme un objet nouveau sur le fond de la problématique, largement remaniée, de la nature humaine. On l'analyse, on le décrit, on le flatte ou on l'abaisse, on en prend acte ou on le rejette, mais il constitue le centre d'une anthropologie qui ne se circonscrit plus naturellement dans la politique. C'est bien parce qu'il y a divorce entre l'individu et la cité et que celle-ci ne peut plus apparaître comme le lieu naturel de son émergence et de sa constitution, que le « moi » s'offre comme une unité singulière, l'atome de la vie sociale et de l'ordre juridique dont la construction s'élabore à partir de cette origine. Mais cette unité est bien embarrassante parce que, si le moi rend possible une organisation collective et l'exige, ses tendances expansionnistes la rendent bien souvent impossible. Le problème politique consiste alors à trouver l'équation entre le moi et les autres qui égalise les volontés sans les annuler, contrairement à la formule rousseauiste du contrat. Parce qu'il est une réalité indissoluble, que ses propriétés relèvent de la nature humaine et non d'un lointain dérèglement social ou ontologique, le moi rend très problématique l'idée de communauté que les philosophies politiques s'accordent à reléguer au catalogue des utopies.

Si les hommes ont formé une société et qu'ils se sont liés à ses lois, c'est précisément parce qu'ils sont incapables de vivre spontanément dans une communauté qui implique un oubli de soi dont le moi est incapable. Parvenu à un degré très élevé de connaissance, le sage spinoziste peut, comme l'a montré Matheron, espérer former avec ceux qui lui ressemblent une authentique communauté fondée sur la raison et l'amour de Dieu. L'homme généreux, selon Descartes, parvient à ne haïr personne et à régler sa vie de telle sorte qu'il ne tire pas de la faiblesse des autres l'occasion de se glorifier et ne les méprise pas pour s'estimer lui-même davantage. Des solutions existent donc pour dépasser l'antagonisme des moi, mais elles sont individuelles et exigent, outre la force d'âme, la connaissance positive et non mystique de soi.

C'est ce que ne saurait admettre Pascal pour qui le moi est irrémédiablement condamné à être ce qu'il est devenu et qui ne peut être arraché à la concupiscence qui le domine qu'en étant arraché à lui-même. Il l'indiquait déjà dans les *Provinciales* en s'opposant au « réformisme » des Jésuites : « Quand nous soutenons la nécessité de la grâce efficace, nous lui donnons d'autres vertus pour objet. Ce n'est pas seulement pour guérir les vices par d'autres

vices; ce n'est pas seulement pour faire pratiquer aux hommes les devoirs extérieurs de la religion; c'est pour une vertu plus haute que celle des pharisiens et des plus sages du paganisme. La loi et la raison sont des grâces suffisantes pour ces effets. Mais, pour dégager l'âme de l'amour du monde, pour la retirer de ce qu'elle a de plus cher, pour la faire mourir à soi-même, pour la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu, ce n'est l'ouvrage que d'une main toute-puissante »¹.

On ne saurait imaginer un partage plus net entre la nature et la grâce, la morale et la religion, la raison et la foi, la cité et l'Eglise, le moi et le membre de Christ. Et puisque les sociétés humaines favorisent plus qu'elles ne règlent l'égoïsme — au sens strict du terme — sur le fondement duquel leurs institutions s'élèvent, on en ébranle plus sûrement et plus directement la légitimité en délogant le moi de chez lui, en découvrant « son vilain fond »².

La critique de l'amour-propre, la destruction du moi se donnent alors à considérer comme critique radicale de la politique au nom d'un idéal communautaire dont la réalité n'accuse pas seulement l'absence mais l'impossibilité. Chez Pascal comme chez les autres philosophes classiques, et peut-être encore davantage, la sphère des passions, plus particulièrement de l'amour-propre, constitue le matériau que façonnent les théories du politique, parce qu'elle est le lieu où s'élaborent concrètement les problématiques de l'âme et du corps et, dans cette perspective, les rapports de la raison et de l'individu. L'exigence fondamentale des philosophies héritières du mécanisme est moins de comprendre que de connaître l'homme par lui-même, comme partie de la nature et soumis, sinon à toutes, du moins à certaines de ses lois. Morale, éthique ou politique prolongent la science de la nature et de la nature humaine. Pascal récuse,

1. P. 388.

2. *Pensées*, fragment 210 (451) : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine » (souligné par nous); et fragment 211 (453) : « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice. Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que *couvert*. Il n'est pas ôté. »

On retrouve la même distinction capitale dans un passage célèbre (597-455) : « Le moi est haïssable. Vous, Mïton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. »

Les ordres s'imitent, l'ordre de la concupiscence imite l'ordre de la charité, la morale imite la religion chrétienne, la société imite la communauté. Mais ce ne sont que des *images*.

en s'aidant de paradoxes plus que d'arguments, la possibilité même d'une connaissance dont l'homme serait à la fois le sujet et l'objet. On peut toujours tenter de maquiller ce refus en lui donnant de bonnes — ou de mauvaises — raisons épistémologiques, mais Pascal pense qu'il y en a des meilleures et de plus solides qu'elles. Et d'abord celle-ci : l'homme a été, en quelque façon, créé deux fois. De quel « homme » donc veut-on avoir la connaissance ? Celui que nous sommes, ici et maintenant, ou celui que nous fûmes, ailleurs, autrefois ?

L'un ou l'autre, dira-t-on, peu importe lequel et pourquoi pas les deux s'ils détiennent chacun une clef de la nature humaine. Oui, mais voilà ; ce n'est pas la bonne ! La clef de l'un ouvre le secret de l'autre et réciproquement. On est donc condamné à les connaître ensemble ou pas du tout. On peut sans doute décrire la diversité des passions humaines, les ordonner, les rapporter à leurs objets respectifs et même, comme l'a fait Descartes, en montrer la liaison avec les fonctions du corps. Mais cette « science » est inutile à qui veut en connaître la *cause*, c'est-à-dire l'origine, et on ne sera pas plus avancé en la rapportant à l'union de l'âme et du corps. Ici, Pascal inverse la priorité positiviste du « comment » sur le « pourquoi » qu'il recommande en physique et substitue à la recherche des modalités de l'union celle de sa cause. Dès lors la question proprement physique devient irrecevable, inutile et stérile parce qu'elle n'explique pas la seule chose qui concerne directement l'homme, à savoir pourquoi l'âme est-elle, non pas unie, mais, comme nous l'éprouvons, *asservie* au corps et comme rivée à lui ? Le terme même de passion désigne inadéquatement cet engluement de l'âme dans ce qu'il est plus juste d'appeler des *vices*.

La mise entre parenthèses de la physique projette alors la morale sur la religion à qui l'on demande d'expliquer les dérèglements que nous constatons, en nous comme chez les autres. Les « vices » apparaissent alors comme des *péchés*, plus exactement comme leurs conséquences. Nous cherchions une cause, nous trouvons un mystère que l'homme ne comprend pas mais qui, seul, permet de le comprendre. « Hypothèse » inaccessible aux sens ou à l'entendement mais sans laquelle l'homme et toute la nature sont inaccessibles. Les contrariétés que nous observons, quel principe, sinon le péché originel, peut nous en ouvrir le secret et en donner une explication à la fois générale et cohérente ? Le pessimisme anthropologique de Pascal ne se comprend et ne se résout que si l'on accorde, ce que

font en général les philosophes classiques, la faiblesse de la nature humaine, mais aussi, ce qu'ils ne font pas, son impuissance radicale. On admet alors que Dieu n'a pas pu créer cet homme-là, qu'il l'a créé tout autrement, libre et heureux, et que c'est l'homme qui, usant de son libre arbitre, s'est précipité dans le mal qu'il lui était possible d'éviter. Toute l'anthropologie pascalienne se résume dans ce devenir : l'homme était libre avant le péché, il ne l'est plus après. Il pâtit et il peut tout au plus changer de maître, nullement l'être, et surtout pas de lui-même.

L'homme est donc esclave de lui-même puisqu'il est le jouet de sa concupiscence qui gouverne en seul maître son corps et son âme, bien mal unis. Il incline donc toujours vers le côté où penche sa volonté, originellement « contaminée » ; ce qui le délecte davantage, écrit Pascal dans un texte central, l'attire infailliblement¹. Il n'est plus dans cet état d'*indifférence* où il pourrait s'abstenir de faire le mal ou le bien, il est continuellement ballotté en tous sens et entraîné par la force la plus grande dont il n'est libéré que par l'attrait d'une force encore plus grande. L'argument du pari plonge ses racines moins dans le calcul de probabilités que dans le péché originel. Lorsque Pascal dit : « Il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués », entendons d'abord la résonance d'une doctrine qui lie la perfection et la liberté qu'ensemble l'homme a perdues dans sa chute. Il obéit désormais à un principe de plaisir, l'âme ne maîtrisant plus le corps auquel est attelée la volonté.

Le drame de la condition humaine s'enroule autour de cette chaîne qui ancre, quelque effort que l'on fasse pour s'en libérer, l'âme dans un corps charmé². La servitude s'enrobe de plaisir et de douceur qui la rendent aimable et désirable, qui attirent sans contraindre et séduisent sans violence. La ruse est sa force qui la dispense de recourir à la force qui la ferait seulement craindre alors qu'elle est aimée. La volonté est servie parce que la servitude est volontaire et que l'homme, une fois séduit, est condamné à l'être toujours. Si l'histoire commence par un acte de rébellion et de désobéissance, elle se poursuit dans l'amour de la servitude. Adam s'ennuyait libre et immortel, mais aujourd'hui son esclavage le divertit tellement qu'il redoute plus que tout la mort qui y met

1. *Ecrits sur la grâce*, troisième écrit (p. 332).

2. Sur ce point et pour les analyses qui suivent, le texte de référence est le *Troisième écrit sur la Grâce* (p. 319-335).

fin. L'esclave aime le maître auquel il obéit en obéissant à lui-même parce que le maître est en lui mais n'est pas lui. Prenant le contre-pied du rationalisme classique, Pascal dissocie le moi qui commande de celui qui obéit sans les rapporter à l'identité d'une personne hiérarchiquement structurée.

Le moi apparaît comme une dualité insurmontée, un complexe irréductible qui interdit cette séparation du moi et du moi-même sans laquelle il n'est pas de maîtrise de soi. Le moi est alors à la fois une chose complexe et indivisible, un peu comme la volonté pour Nietzsche, expression d'une pluralité d'instances qui désordonne à tout moment la disposition du moi et le rend insaisissable et rebelle à l'analyse, à la volonté, à la raison. Par une extraordinaire anticipation de la problématique freudienne de l'inconscient, Pascal découvre dans le moi un principe qui le dirige mais qu'il ignore et dont l'enfouissement dans les profondeurs du psychisme fortifie l'illusion du libre arbitre, d'un moi instituteur de lui-même. Un autre habite en moi qui n'est pas moi mais que je prends pour moi dans l'ignorance de ce que je suis. Et pourtant, cette substitution est sensible jusque dans cette invincible inclination du moi à sortir de lui-même, qui résulte de son impuissance à y demeurer pour vivre et se reconnaître dans l'image que lui renvoie autrui. Si le moi est en représentation auprès des autres, c'est qu'il n'est jamais présent à lui-même. Loin d'être le principe d'une vie sinon communautaire du moins sociale, cette quête inachevée de reconnaissance est ce qui rend les hommes mutuellement odieux. Ils se haïssent parce que chacun voudrait être aimé de tous et plus qu'aucun autre. Le moi est haïssable en cherchant à tout prix à être aimé parce qu'il exprime, par cette volonté bien plus cruelle et implacable qu'aucune volonté de puissance, ce désir irrépressible de plaire qui est chevillé au moi et qui en est comme la formule d'expansion.

Si nous voulons tellement que les autres nous aiment, c'est, et l'autre que nous sommes pour les autres le sait bien, parce que nous pensons être dignes d'être aimés, pour nos qualités bien sûr, mais surtout pour nous-même, pour ce moi que nous supposons être à chaque instant et dans l'amour duquel nous vivons. L'amour de soi ne s'épanouit vraiment que dans l'amour que les autres nous portent et qu'avec insistance nous les exhortons à manifester visiblement et publiquement. La volonté d'être aimé n'a pas de dessous, elle ne renvoie pas à quelque autre désir dont elle serait l'expression « acceptable ». Hobbes et beaucoup d'autres ramènent à la recherche

du pouvoir la diversité des conduites humaines comme à une donnée fondamentale de la nature humaine. Mais ils ne vont pas au-delà, et même s'ils en montrent les dangers, ils ne remettent pas en question le moi dont ce désir de domination est l'expression brute. Ils n'aperçoivent pas quel est le vide qui oblige l'homme à s'épancher et à guetter dans le regard des autres l'image d'un moi dont il n'a pas l'idée. Il ne peut s'aimer lui-même au sens strict puisqu'il ignore ce qu'il est; il n'aime donc que l'amour que les autres lui rendent, et il l'exige, et il se rend haïssable, parce que, au fond, c'est une usurpation.

Telle est l'essence de la tyrannie, et non cette volonté de dominer qui est juste pourvu qu'elle demeure limitée dans son ordre, telle est l'essence du moi, et non ce désir de puissance, expression brutale et impatiente de la volonté de plaire. L'homme qui sait plaire est sûr de son pouvoir, aussi ne le recherche-t-il pas. Le désir de domination n'est fort que chez les hommes qui ignorent l'art de séduire et d'être aimable. Il est tellement plus gratifiant de gouverner sans violence, d'être aimé pour ce que l'on est et non par crainte du pouvoir que l'on détient, d'être recherché pour nos qualités et non par intérêt. Et quand le monde nous aime, le luxe est de paraître ne pas s'aimer soi-même. Le moi ne s'aime donc pas tant qu'il n'aime l'amour qu'on lui porte. Il n'est séduit ni par les autres ni par lui-même mais par la séduction. La volonté est donc d'emblée et constamment séduite et, quelque parti que nous suivions, nous cédon toujours au plaisir, en général grossièrement, mais plus finement quelquefois lorsque nous résistons à l'agrément immédiat parce qu'il nous plaît davantage de résister et de marquer ainsi notre puissance. La délectation dont nous sommes prisonniers depuis le péché n'a donc pas d'issue. La grâce peut nous secourir et nous arracher au péché mais c'est toujours la concupiscence qui nous y entraîne, et nous quittons un esclavage pour un autre, de justice il est vrai. Mais d'où vient donc cette impuissance à nous déterminer par nous-mêmes, pourquoi une telle indigence de l'âme ?

Nous le savons maintenant, la corruption a produit cette inversion entre l'âme et le corps qui est aussi une perversion de l'âme par le corps. Il s'en est affranchi en l'asservissant à lui. L'homme est devenu le siège de deux puissances ennemies qui le déchirent tout au long d'une vie dont il n'est délivré que par la mort. L'homme n'est donc pas lui-même en lui-même, l'âme est dans cette vie comme en « occupation ». Toute solution qui passe par l'homme

est d'avance condamnée; « l'homme passe l'homme », son salut excède son pouvoir, il n'a pas les moyens d'acquérir le bonheur. Et puisque au cœur de l'homme gît la concupiscence, c'est ce cœur qu'il faut abandonner. Il faut sortir de soi-même, là est la vraie connaissance de soi que les philosophes ont vainement cherchée dans une pseudo-intériorité. Sortir de soi veut dire sortir des autres et du monde puisque le moi, comme nous l'avons vu, en est tout imprégné. Cette opération est douloureuse parce qu'elle prive le moi de ce qu'il a de plus cher, lui-même; elle est impossible tant que le moi s'accroche à lui-même comme à son identité. Il faut donc dissoudre cette fausse identité et la séparer du moi pour le disposer à d'autres synthèses, pour le greffer à une autre totalité que celle qu'il pense être dans l'ignorance de ce qu'il est. La critique de la « personne » vient à point nommé préparer cette intervention.

Nous savons déjà que nous ne sommes plus ce que nous avons été, nous pouvons donc imaginer ne plus être ce que nous sommes. Mais ce que nous sommes, savons-nous vraiment ce que cela signifie ? Nous passons toujours par le truchement des qualités pour nous faire apprécier, respecter, craindre ou aimer. Mais ces qualités, dit-on, ne sont pas moi, elles sont miennes. Elles m'appartiennent. Je peux être sans elles mais non elles sans moi qui en suis le sujet, le substrat, la substance. On m'aime parce que je suis beau ou intelligent ou puissant, sans doute, mais on ne m'aime pas pour ma beauté, ma force ou mon esprit. Ces caractères se rencontrent toujours dans un individu qui n'est pas leur simple support transitoire mais bien ce qui les fait exister réellement et rechercher. Soit, le moi n'est pas la somme de ses qualités puisque leur soustraction ne l'annule pas. Qu'est-il donc sans elles ? Il faut avouer que nous n'en savons rien, mais au moins ne feignons pas de le savoir.

Le moi s'inquiète-t-il alors ? Ne laissons pas se dissiper ce trouble et demandons-lui s'il croit vraiment être celui qui veut, qui choisit, qui désire, etc. Rappelons-lui que tout ce qu'il fait, il le fait mû par un principe de plaisir et que, séducteur, il est d'abord séduit par l'empire de la séduction. Alors, continuera-t-il encore à préserver le réduit où il se recroqueville ou bien commencera-t-il à soupçonner qu'il s'est à tort identifié à l'étranger qui loge aussi chez lui ? Que son cœur est trop grand pour que le moi l'occupe seul ? Que l'amour qu'il se porte dépasse de beaucoup les dimensions de son être et qu'en conséquence il s'aime injustement ? Comprendra-t-il enfin que l'amour de soi est démesurément grand en comparaison de ce moi

qui n'est pas rien mais qui n'est pas tout, ce tout qu'il croit être à lui-même et aux autres ? Cet amour serait juste ajusté à une réalité capable de le contenir et susceptible de l'absorber sans résidu. Sans perdre son intensité, il trouverait l'apaisement et le contentement que le moi ne procure jamais parce que l'amour-propre l'ensevelit sans le remplir. C'est un pari sans risque, que le pari pour la communauté où l'on gagne ce que, seul, on perd. L'amour-propre, ou l'intérêt particulier dans le langage de la politique, n'est pas en lui-même un mal, il est seulement mal géré. On ne nous demande pas d'y renoncer, seulement de le confier au tout, au corps qui sait bien mieux que le membre investir et rentabiliser ses intérêts. Il ne reste qu'à convaincre le moi qu'il est un membre d'une totalité qui le dépasse, qui voit plus loin et plus juste, et l'intérêt particulier apparaît comme une fraction de l'intérêt général, l'individu comme une cellule du corps politique ou mystique. Ce n'est donc pas le moi qui doit disparaître, mais le tout qu'il croit former à lui seul et qui le rend haïssable, injuste et incommode.

A l'opposé de cette différenciation qui sépare les individus les uns des autres et les isole, on procède à l'intégration qui les rassemble sous la figure unique, identique et invisible de la totalité. A la société inégalitaire et à l'« individualisme possessif » s'oppose la communauté juste des membres qui doivent leur fonction, leur activité, leur identité et même leur vie à cette appartenace, évidemment « objective ».

II

Dans un texte que Pascal considérait, dit-on, comme « son plus bel ouvrage »¹, on peut suivre les étapes de la formation d'une logique de l'exclusion s'appuyant sur la métaphore du corps pour condamner la séparation et ordonner l'unité. Enjeu de cet écrit : distinguer les Jésuites des Calvinistes qui se servent des maximes de la casuistique pour justifier leur séparation d'avec une Eglise qui admet dans son sein de tels relâchements. Cette stratégie est habile parce que, en identifiant les Jésuites à l'Eglise tout entière, les Calvinistes obligent celle-ci à condamner ceux-là ou à se condamner avec eux et sapent ainsi son unité. Pascal a parfaitement vu la manœuvre et doit changer de position, au sens territorial du terme, pour la prévenir. Alors que dans les *Provinciales* il se présente comme

1. *Cinquième écrit des Curés de Paris* (p. 480-484).

un homme seul « n'étant attaché ni à quelque communauté ni à quelque particulier que ce soit » (p. 454) et harcelant les Jésuites, dans ce texte, il se retranche dans le camp de l'Eglise et défend son unité contre une double « séparation » : celle des hérétiques, mais aussi celle des Jésuites qui, de l'intérieur, minent l'unité doctrinale de l'Eglise. Difficile combat puisque, en atteignant les Calvinistes, il touche aussi les Jésuites qui demeurent dans l'Eglise et risque de lézarder cette union, mais, en défendant les Jésuites (!), il donne prise aux hérétiques qui ont beau jeu alors de condamner le corps tout entier.

En bon stratège, Pascal sait qu'il est dangereux de combattre sur deux fronts à la fois et qu'en multipliant ses adversaires on risque de disperser ses forces. Il relâche donc quelque peu la prise sur les Jésuites pour s'occuper prioritairement des Calvinistes. Mais il ne s'agit pas seulement d'un choix tactique. C'est aussi une évaluation différenciée des enjeux. Les Jésuites sont dans l'Eglise, les Calvinistes, non. Premier principe de tout corps : on ne donne jamais raison à une critique qui vient du dehors. Deuxième principe : devant l'étranger, qui est toujours un adversaire, on serre les rangs, on règlera ses comptes après, entre soi.

Le partage de la vérité et de l'erreur recoupe donc exactement la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Qu'il s'appelle Eglise, Etat ou parti, hors du corps, pas de vérité. On ne peut donc pas adopter la même attitude envers les siens et envers les autres. Il faut être dur avec les siens, sévère, brutal même; les autres, on les ignore, on les méprise, on les nie. Rien n'est pire que le « crime de la séparation », car le membre retranché prétend avoir raison contre le corps, c'est-à-dire être lui-même un corps. Aussi la démarche pascalienne dans ce texte reflète la hiérarchie des enjeux : d'abord circonscrire les hérétiques dans leur séparation, ensuite tancer les Jésuites qui sont dans l'unité. Et l'habileté suprême de ce texte étonnant consiste alors à renvoyer dos à dos Jésuites et Calvinistes, d'en montrer, comme on dit aujourd'hui, l'« alliance objective » dont l'œuvre est, aujourd'hui encore, celle du « démon »¹.

Ainsi il « sort » un instant les Jésuites de l'Eglise pour opposer la *coalition* de leurs intérêts avec ceux des Calvinistes à l'*unité* de l'Eglise. On pourrait y voir comme deux exemples des figures qui s'imitent et s'opposent : d'un côté, l'assemblage de la diversité

1. « Le démon se sert de l'attache que les uns et les autres ont pour leurs divers intérêts, afin d'unir leurs efforts contre l'Eglise » (p. 481, 1^{re} col.).

recouvrant les dissensions internes qui bruissent sous elle et la déchirent — le règlement de la concupiscence; de l'autre, l'unité d'un corps perceptible jusque dans ses membres dont la volonté est conforme à celle du tout et qui l'aiment en s'aimant — le royaume de la charité, le corps du Christ dont l'Eglise est la figure visible. Les sociétés « charnelles » oscillent entre le désordre et la tyrannie et se répartissent dans cet entre-deux; la multitude ne s'emboîte jamais dans l'unité : si elle ne s'y réduit pas et la déborde, c'est la confusion; si l'unité ne dépend pas d'elle, c'est qu'elle se forme contre elle, dans la personne du chef qui s'arroge le privilège d'être un tout à lui seul, et c'est la tyrannie¹. Ainsi, si Pascal parle de « corps » pour désigner les Jésuites, les Calvinistes ou les deux ensemble, ce n'est pas parce qu'ils formeraient une unité mais parce qu'ils s'en trouvent comme retranchés. Un corps, si l'on veut, mais un corps mort que l'esprit a quitté en l'abandonnant à son poids brut.

C'est alors que l'argument des Calvinistes leur est retourné comme chef d'accusation. Condamnent-ils les égarements des Jésuites ? Que ne condamnent-ils la séparation qui en est la cause et dont ils sont, eux, les promoteurs ? Si les Jésuites sont dans de tels excès, c'est pour avoir suivi la volonté de leur corps plutôt que la volonté du corps, de l'Eglise, dont ils sont malgré tout les membres. Et l'erreur sanctionne nécessairement celui qui, s'écartant de la tradition et de l'unité, s'entête dans « son esprit propre » et s'enfonce dans ses « sentiments particuliers ». Si les Jésuites sont coupables, les Calvinistes sont relaps puisqu'ils se sont séparés de l'Eglise et pas seulement de ses sentiments. L'écart est considérable entre ceux qui voudraient fonder leurs opinions sur l'autorité de l'Eglise et ceux qui ont bâti un temple sur l'autorité de leurs opinions.

1. *Pensées*, fragment 604 (871) : Eglise-Pape.

Voir aussi la *Lettre aux Roannez* (VI), novembre 1656 : « Le corps n'est non plus vivant sans le chef, que le chef sans le corps. »

L'Eglise est pour Pascal le lieu où doit se résoudre cette contradiction entre l'unité et la multitude. Ce qui n'est pas tout à fait le cas de l'Eglise temporelle où les fonctions du pape sont mal délimitées. Est-il partie de l'Eglise ou en est-il le Chef et comme le Tout ? On sait que les jansénistes refusaient — poliment mais fermement — la suprématie inconditionnelle du pape au-dessus duquel ils plaçaient le concile. Ils admettent bien que le pape soit le chef de l'Eglise, mais non qu'il en soit le Tout. Comment peut-il être le Chef sans être le Tout ? Tel est le douloureux problème que Pascal se pose incessamment. Seul un corps de *membres pensants* pourrait éviter que la tête commandât à des sujets devenus comme inconscients. Vraiment, cette « figure » de la communauté a tout d'un modèle !

Les uns sont des faussaires, les autres des rebelles. En les démasquant, Pascal retire soudain à ceux-ci le soutien qu'involontairement ceux-là leur offraient. Et parce qu'ils trouvaient dans le relâchement des Jésuites une occasion de se rehausser, il faut montrer que le schisme qu'ils ont provoqué est infiniment plus condamnable que les Jésuites qu'ils condamnent. Leurs vices les éloignent moins de la charité que les vertus des hérétiques ne les en rapprochent. Ni la nature de l'action, ni sa finalité ne peuvent servir de critère à son évaluation, puisque la morale ne se soutient pas sans Dieu vers lequel seul elle doit tendre. Attribuer une valeur quelconque à l'acte moral pris en lui-même reviendrait à justifier toutes ces morales païennes qui, dans l'ignorance de la Révélation, ont poussé la présomption jusqu'à faire de l'homme un juge et législateur de lui-même et des autres. Sénèque et Socrate n'ont rien pu apporter à l'humanité dont ils ignoraient le chiffre, et la vertu qu'ils recommandent trahit dans son excès cette méconnaissance de la nature humaine, de son histoire et de ses contradictions. D'ailleurs, la « nature humaine » suppose une identité et une permanence, une constance que dément à tout instant la simple observation de la diversité et du changement qui excluent l'existence d'une seule loi ou d'un seul sentiment « naturels ».

Rien n'est plus hasardeux que cette idée de morale classique sous laquelle on entend généralement quelque discipline un peu froide et raide qui retient les épanchements spontanés du moi toujours enclin à se laisser porter par les vagues successives de ses désirs et de sa sensibilité. Il se passe au milieu du siècle quelque chose qui fait que, très vite, la morale ne pourra plus endiguer le flot de l'histoire et de la politique qui l'attirera dans son courant, emportant avec elle l'idée de nature humaine dont les caractères vont devenir progressivement illisibles sous l'action de l'érosion. La morale n'étant plus une objection à l'histoire, le moyen de lui résister mais aussi de s'y soustraire, ce qui est aussi, on le verra avec Descartes, une forme de résistance, l'histoire deviendra la seule morale possible et inscrira la raison à l'école de la politique. On aura répondu alors à la question de Pascal : où prendrons-nous un port dans la morale ? Mais Pascal ne se doutait pas qu'on le découvrirait sur un nouveau continent.

Peut-on encore parler de « morale classique » quand les penseurs chrétiens la trouvent dans la religion et n'en relèvent nulle part ailleurs la trace, quand les moralistes l'égrènent en maximes ironiques, lorsque, bien plus isolés qu'il n'y paraît, Descartes et Spinoza ne

doutent pas de pouvoir l'établir sur la connaissance des propriétés de la nature humaine ? Pourquoi donc Descartes ira-t-il chercher un enseignement moral chez ceux-là mêmes que récuse Pascal sinon parce qu'il y découvre comme une bonne approximation intuitive d'une connaissance que lui, comme Spinoza, déduisent de la physique que les anciens ignoraient ? La nature humaine ne peut être à la fois objet de science et sujette à l'histoire.

Alors on comprend l'hérésie des Calvinistes qui dans le fond est la même que celle des païens et qui n'en diffère qu'en ce qu'elle est bien moins pardonnable puisqu'ils connaissent la Révélation dans l'ignorance de laquelle tous ces anciens philosophes ont bâti leur système. Ils croient pouvoir trouver la vérité dans la réforme d'une tradition quand elle ne subsiste qu'en elle et que par elle. Il y a encore pire que l'erreur ou le mensonge, c'est la scission, la rupture de l'unité. En se retenant d'y tomber, les Jésuites sont donc infiniment au-dessus de leurs contempteurs. Par un de ces renversements auxquels la dialectique nous a depuis largement rodés, Pascal s'improvise alors défenseur des Jésuites ! La foi soulève peut-être des montagnes, mais elle lève aussi les scrupules. Avec elle, tout devient possible. Elle est indispensable pour pénétrer les mystères d'une algèbre des alliances qui se moquent de ces règles un peu simplistes de logique et de morale que les enfants associent en disant que les ennemis de nos ennemis sont nos amis. Les naïfs ! Comme si l'apparition d'un nouvel adversaire ne suggérait pas aux antagonistes qu'ils ne le sont après tout pas tant que ça, comme si l'union pouvait demeurer sacrée sans renouveler chaque jour le contingent des hérétiques. Il n'est rien de tel que l'étranger pour faire prendre le ciment communautaire.

Qu'est-ce qu'une idole ? Le Dieu des autres, par exemple, et par-dessus tout celui que les philosophes et les savants appellent la vérité. C'est un fait bien connu que les fidèles n'ont pas de plus grands ennemis que d'autres fidèles, les disciples d'autres disciples, les militants d'autres militants, les nationalistes d'autres nationalistes, etc. Bien sûr, à la longue, des complicités peuvent apparaître, et même une sorte d'affinité se crée entre ceux qui se connaissent si bien, mais ils n'échappent jamais complètement à l'attraction que provoque cette répulsion, à croire qu'un groupe ne tient que par ce qui l'oppose aux autres. De ce point de vue, l'intégration des « corps » à des communautés de plus en plus larges qui en font tomber les enceintes libère paradoxalement tous les processus d'individualisation

et ramène l'unité à la personne comme à sa seule et simple dimension. Pourquoi donc les communautés fermées seraient-elles tellement soucieuses de boucher les ouvertures qui peuvent être des fuites si ce n'était par crainte de se dissoudre en s'élargissant ? Tous les nationalismes l'entendent bien ainsi quand ils désignent comme la pire des déchéances le statut de « citoyen du monde » qu'ils savent avec raison être incompatible avec celui de citoyen. On comprend qu'à un autre niveau, mais pour de semblables enjeux, les religions aient vu d'un assez mauvais œil ces philosophes qui ne s'enracinent dans aucun lieu du monde pour tenir à tout le monde le langage de l'âme, de la raison et de la liberté. Et comme elles n'y trouvaient décidément pas les idoles qu'elles s'accusent mutuellement d'adorer, elles ont soupçonné la vérité d'en être une, la plus forte peut-être, parce que son culte ne s'accompagne d'aucun rituel et qu'on peut l'aimer en demeurant debout. Ce n'est donc pas dans la volonté de vérité qu'il faut chercher la passion qui fait de l'intolérance un devoir et du crime une « purification », mais bien plutôt dans le renvoi de la vérité à l'unité, dans l'idée d'un *lieu* de la vérité, dans l'identité de la vérité au salut et du salut à la fidélité.

Les pensées du « corps » se reconnaissent toutes en ce qu'elles gravent leur insigne sur la vérité, un peu comme le poinçon qui l'authentifie. Aussi la première démarche consiste-t-elle à s'assurer de la provenance d'une idée ou d'une opinion et non de son contenu afin que le corps projette sur la pensée l'unité par laquelle il se constitue, se maintient et se renforce. Pourquoi la vérité est-elle une idole *hors de* la charité ? Parce que la charité renvoie elle-même à l'unité et ne se trouve qu'en elle. Entendons-bien : la vérité n'est pas l'unité, elle est *dans* l'unité ; il s'agit d'un principe d'appartenance et non d'identité. Alors la « vérité » impose de défendre les Jésuites parce qu'ils sont dans l'unité de l'Eglise et que c'est elle qu'on préserve à travers eux.

Le *Cinquième écrit des Curés de Paris*, texte que nous commentons, porte un sous-titre qu'il vaut la peine de rappeler : « Sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Eglise dans la morale des Casuistes et des Jésuites. » On laissera le lecteur décider ce que suggère cette formule : un tribunal, un stade ou un champ de bataille ? Une chose est sûre en tout cas, il faut annuler cet « avantage » et, dans la foulée, prendre le dessus. Nouveau pas de la stratégie pascalienne, le dernier : signifier aux Jésuites qui doivent cette soudaine sollicitude

à leur appartenance à l'Eglise, qu'ils doivent aussi se conformer à sa volonté s'ils veulent s'y maintenir. Mais comme toute la défense s'est fondée sur leur souci d'unité, ils ne pourront, sans se condamner eux-mêmes, manquer de le manifester davantage par, évidemment, un surcroît d'obéissance. Et ainsi, ils épuiseront les ressources pourtant grandes de leur malice avant d'échapper au traitement qu'impose le diagnostic, sévère mais non désespéré. Bien sûr, le corps de l'Eglise ne sera pas amputé de « ses membres malades », ce serait nous blesser nous-mêmes, dit Pascal¹, mais il ne peut entretenir le risque de la contagion en les gardant dans l'état où ils se trouvent. Il faut donc les tenir à distance mais non les rejeter, les mettre en quarantaine ou, si l'on préfère, en pénitence, sous contrôle et sous surveillance, le temps nécessaire au rétablissement.

Guérir pour un organe, un membre ou une fonction, c'est se comporter à nouveau normalement, s'arranger pour ne plus faire parler de soi, pour qu'on n'ait plus à s'en plaindre, c'est éviter de placer l'organisme tout entier dans un état critique et d'enclencher ainsi un processus de crise. La métaphore du corps, qui traverse ce texte et en commande toute la signification, doit d'être désormais un *modèle* au double service qu'elle rend en permettant à la fois de sacrifier la hiérarchie dans l'unité et de l'associer à l'idée d'un comportement normal et sain. Le ferment du désordre est contenu dans la particularité qui s'enroule sur elle-même et devient sourde à la loi commune, entraînant dans le mal qui l'affecte le corps auquel elle est, qu'elle le veuille ou non, liée. Une « partie » ne peut se trouver que dans l'un de ces trois cas : muette et industrielle, plaignante et malade ou retranchée et sans vie. En bon état, en mauvais état ou hors d'état. Le schisme est le plus grand des maux², dit Pascal dans ce texte que nous hésitions à comparer à une plaidoirie, une compétition ou un combat, probablement parce qu'il est les trois à la fois en étant d'abord un grand, un très grand texte politique.

III

On entend souvent dire que la pensée de Pascal n'est pas une pensée systématique, ce qui ferait de lui un philosophe dissident ou

1. P. 484, 2^e col.

2. P. 483, 1^{re} col.

mieux encore un philosophe, le philosophe de la dissidence, avec Nietzsche et peut-être Kierkegaard. Assurément, son rythme n'est pas scandé par de longues séquences, son déploiement ne suit pas le tracé d'une ramification, sa méthode n'est ni progressive ni régressive mais « dégressive », son centre est un point mobile, sa stratégie une dispersion. Nous n'y rencontrons pas ces maillons qui solidifient une pensée et la relient à sa source mais plutôt des éclats de pensée, constellation d'impacts résultant de sa déflagration. Pourtant, en s'approchant plus près de cette pensée éclatée, de cette pensée étoilée, on voit se dessiner nettement le schéma réticulaire de cette décomposition. Mais ne confondons pas cette décomposition du simple en complexe avec la résolution cartésienne du complexe en autant de « parcelles » simples.

Alors que, chez Descartes, connaître consiste à distinguer les objets les uns des autres, pour Pascal la connaissance est découverte de l'appartenance et de la liaison, rangement des choses dans les compartiments de l'ordre dont elles relèvent et duquel elles dépendent. Bien sûr, on peut également reconnaître là l'idéal épistémologique cartésien et ses principaux caractères : connaissance du *rapport* qu'ont les choses et les sciences entre elles, mise en évidence de la dépendance et de la liaison des vérités, constitution des séries qui traversent l'épaisseur des savoirs et en font voir la systématisme, etc. Mais ce sont là des effets de surface qui cachent une profonde différence : la liaison n'est pas organique mais analytique. Les choses demeurent distinctes les unes des autres en étant disposées les unes à côté des autres et l'absence de trous ou d'intervalles vides entre elles ne saurait entraîner leur agrégation. Le principal avantage d'une telle disposition est de permettre à l'esprit de revenir à tout moment en arrière pour s'assurer de n'avoir rien oublié ou vérifier qu'il n'a pas confondu une chose avec une autre. La distinction est donc toujours le recours ultime de la connaissance parce qu'elle en est aussi le point de départ. Le travail de l'esprit s'accomplit dans les deux sens, composition et décomposition, mais l'analyse suit toujours sa propre trace et les séries qu'elle dresse en sont la mémoire. Entre le moment où l'on dispose les choses les unes contre les autres et celui où l'on procède à leur dénombrement, il ne s'est pas produit de scellement qui les lierait toutes ensemble au point de les rendre indistinctes. C'est pourquoi la connaissance cartésienne se caractérise principalement par la réversibilité des opérations de l'entendement : on divise et on additionne les nombres, on déduit les idées

puis on les dénombre, on distingue les substances avant et afin d'en comprendre l'union, on démonte la machine et on la remonte. Il n'est pas d'unités complexes, prédonnées, que la connaissance dénaturerait en décomposant. L'idée d'organisme n'est pas pour autant étrangère au cartésianisme, mais l'idéologie qui s'y attache, il la refuse totalement. Le complexe ne résiste jamais à l'analyse. Il n'y a pas de différence de *nature* entre le simple et le complexe.

C'est aussi dans la perspective des rapports entre le simple et le complexe que Pascal pose le problème de la connaissance humaine. Mais pour en montrer l'hétérogénéité. Nous composons les choses simples ou nous simplifions les choses complexes. Dans tous les cas, la connaissance « rate » son objet, soit qu'elle ne le voie pas, soit qu'elle ne le voie plus. Nous appelons simples les choses qui nous paraissent telles. D'où la nécessité de faire éclater ces pseudo-unités et d'organiser la dispersion du simple dans le complexe. En quoi il ne s'agit pas du tout d'un désordre provoqué par des coups portés au hasard mais d'une déconstruction *systématique*, d'une réaction en chaîne qui prolonge, amplifie, généralise la fêlure du moi, prototype de l'illusion du simple. L'homme est double, répète Pascal d'un texte à l'autre, mais il s'agit plus d'une duplicité que d'une dualité. Il n'est pas seulement composé de deux substances mais il est surtout contrarié par la lutte en lui de principes opposés qui l'attirent chacun dans son sens et le déchirent. Il pourra toujours tourner et retourner son être, il ne trouvera pas le retranchement dans lequel le moi s'abrite en s'identifiant au cogito.

L'homme n'est pas simple et rien de ce qui est en lui ne l'est. Il n'est donc pas *un* mais multiple, divers, changeant, irréductible à une donnée, à un élément, à un acte. L'homme ne s'appartient pas puisqu'il est dans lui-même comme dans une geôle mais il appartient à ce qui domine en lui, la concupiscence, l'erreur. Et il aime ce tyran qui l'asservit à ses caprices. Il s'aime donc injustement, et commet ainsi une double injustice : envers les autres et envers lui. Mais c'est la même erreur puisque ce n'est que parce qu'il croit être *un* qu'il tente de ramener tout à lui et devient l'ennemi des autres. Encore l'unité, encore cet « esprit propre » et encore cette volonté d'être un tout pour soi ! Nous sommes tous des hérétiques. Nous avons tous rompu l'unité qui nous liait à Dieu dans un amour juste et infini. Le moi est le schisme premier qui entraîne tous les autres. Cette injustice ne cessera pas avant que l'on ait reconnu cette appartenance fondamentale à Dieu dont l'oubli a précipité dans la chute, le monde

et la vie terrestre, l'homme qui dans cet abandon s'est cru libre et indépendant. Mais c'est un retranchement, et le membre, séparé du corps, s'aime pour lui-même et n'aime plus le corps oblitéré par l'illusion du moi qu'il croit constituer.

L'essence de l'amour-propre ? L'amour d'un membre pour lui-même, amour incommode, amour injuste, amour faux. L'amour-propre est le symptôme de cette maladie qui fait que le membre s'aime comme un tout. Cet amour est démesurément grand pour tenir dans le faible volume du moi ; il le comprime tellement que le moi est désormais tendu à en éclater. Il est plein d'un amour dont il n'a pas l'emploi, alors il s'aime à s'en écœurer et à en dégoûter les autres. Le moi est donc un membre malade de la séparation. Et puisqu'il est enflé par cet amour, qu'il éclate donc et rejette ainsi les miasmes de son infection, cet amour pourra alors se reporter à son juste objet et irriguer son cœur sans le noyer.

Il haïra enfin l'ancien moi dont il découvrira l'imposture dans cet amour qu'injustement il portait à ce qu'il croyait être lui-même. Il aimera alors éternellement ce qui lui donne la vie, cette vie que la mort ne pourra lui ravir puisqu'elle ne commence vraiment qu'après elle. « Par l'anéantissement de la vie, la créature rend à Dieu tout l'hommage dont elle est capable »¹.

La vie est donc un sacrifice que l'on offre à Dieu en même temps qu'on dépose le moi coupable de s'en être séparé et d'être demeuré dans cette voie qui est fondamentalement une séparation, un schisme. « Tout tend à soi, écrit Pascal dans un texte capital ; 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 »².

Soutiendra-t-on encore que la pensée de Pascal n'est pas systématique, quand elle définit le principe de l'ordre et l'étend à tous les ordres ? Est-elle vraiment différente d'une pensée qui ne s'éloigne de son point de départ que pour y revenir et ramener à lui tout ce qui s'est trouvé pris dans cette courbe ? Le péché originel c'est un

peu l'équivalent de ce que les phénoménologues appellent une réactivation d'évidence, à cette différence qu'il est l'origine d'une conscience de séparation. La justice, la vraie mais aussi l'autre, consiste donc à résorber la distance qui sépare les hommes de leur appartenance jusqu'à l'abolir complètement dans la communauté authentique dont les corps visibles sont les métaphores, les figures, les marches. Puisque la volonté se déprave dans la particularité, il suffira de la régler sur l'axe du général et elle rentrera dans l'ordre en se séparant du moi. Le désordre disparaît dans l'unité comme le moi est aspiré par le tout. Comme précédemment dans le *Cinquième écrit*, Pascal ne trouve à sa disposition, pour rendre accessible cette représentation et acceptable ce renoncement, que le modèle organique du corps, soulignant, s'il en était besoin, ce que les mythes communautaires doivent aux idéologies de la « vie ».

Pascal se trouve devant un problème analogue à celui que rencontreront les métaphysiciens de la politique : comment pourrait-on justifier la communauté puisqu'il n'y a rien au-dessus d'elle et qu'elle n'a pas de dehors ? Le solipsisme communautaire, pas plus qu'aucun autre, ne peut pas sans se contredire trouver ailleurs qu'en lui le principe et la preuve de son existence. On s'exprime imparfaitement quand on dit que la communauté est au-dessus de l'individu. Elle est, donc elle est la seule à être. Il ne reste qu'à convaincre l'individu, qu'il n'est pas, qu'il n'est rien ; exercice qui revient de droit à la dialectique. Même si, au fond, il ne s'agit pas d'autre chose que de la vieille identité de l'Être et de l'Un, un nouvel enjeu s'en empare qui incite à la rajeunir et à la rendre « parlante » à tout le monde, à la populariser, à l'approprier en lui donnant un tour profane. Son but n'est pas de prouver la vérité d'une proposition mais de faire circuler une image identificatrice, d'en modeler la croyance et, directement et sans le relais de la justification, de la rendre spontanée.

Dans le même temps où les philosophes recommandent d'interrompre le cours des associations trompeuses par l'usage de la pensée réfléchie, d'autres recherchent dans le mécanisme psychophysique des raisons pour considérer la pensée d'abord comme un réflexe. Nous sommes automates avant d'être esprit, nous croyons avant de réfléchir, l'inclination précède la réflexion, et souvent la guide secrètement. Tout notre raisonnement, dit ailleurs Pascal, revient à céder au sentiment. Les raisons viennent toujours après coup justifier l'attrait ou le dégoût que nous ressentons. Le raisonnement n'est

1. *Lettre aux Perrier*, 17 octobre 1651 (p. 276, 2^e col.).

2. *Pensées*, fragment 421 (477).

IV

le plus souvent qu'une rationalisation, au sens freudien du terme. C'est pourquoi on perdrait son temps à vouloir démontrer, prouver, argumenter quelque chose qu'une image ou une simple association nous porte insensiblement à croire sans que l'esprit n'ait le temps d'émettre un soupçon de protestation. Il ne faut pas donner à l'esprit le temps ni le loisir de se rebeller, c'est-à-dire de réfléchir. Une prière vaut mieux que mille preuves qui, même accordées, n'enflèvent pas le sentiment. De même, une image qui frappe l'imagination surpasse tous les raisonnements qui lassent l'attention, fatiguent l'esprit et le rendent inapte à croire. Il faut donc que le discours prenne la forme d'une image qui soude une évidence sensible à une idée qui n'a rien d'évident ni de sensible. Alors que Descartes fondait la connaissance sur l'acte instantané d'une intuition à tout moment réactualisable, Pascal fait reposer la croyance sur le sentiment qui « agit en un instant et toujours est prêt à agir »¹. Ce caractère est le seul qui leur soit commun car l'intuition, pure, porte toujours sur le distinct et donc le simple mais le sentiment, produit et expression du composé humain, est nécessairement celui du complexe. Là aussi, ce que Descartes sépare, Pascal le réunit. Dès lors, les représentations, les associations, les images complexes peuvent être instantanément absorbées par l'imagination et fichées dans la croyance. Ainsi l'image du corps et l'idée de communauté. L'homme les associera tellement et tellement vite qu'il ne pourra même plus distinguer le signifié du signifiant ni reconnaître lequel des deux, du corps humain ou de la communauté, est le modèle de l'autre.

On connaît trop désormais cette métaphore pour que nous insistions davantage sur sa physionomie, et nous voulions d'abord en faire ressortir les présupposés et les conditions de possibilités, ce que l'idéologie qu'elle diffuse doit aux sciences qu'elle trafique. Nous voulions aussi montrer la simplicité d'un modèle auquel en dernière instance les doctrines politiques ou religieuses font appel pour naturaliser l'Etat, l'Eglise ou le Parti, en faire un être de chair et non de raison, clouer l'âme à une appartenance locale, temporelle pour l'enkyster dans leur corps comme elle l'est dans le sien.

1. Fragment 821 (252). Cf. ce passage éloquent : « 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 lire le chapitre des *Pensées* intitulé « Morale chrétienne » (XXVI); il faudrait le citer tout entier pour se convaincre que ces textes peuvent indifféremment, à la condition de remplacer quelques mots par leurs équivalents laïques, être considérés comme une apologie de la morale chrétienne ou de la morale publique, de l'Eglise ou de l'Etat, de Dieu ou du Peuple. Apologie et non théorie, car la métaphore du corps constitue le levier qui fait basculer les catilinaires de l'amour-propre en hymne à l'amour communautaire. Il ne s'agit ni de persuasion ni de doctrine mais d'une seule conversion du moi qui, en pivotant sur lui-même, découvre le membre qu'il était depuis toujours et dans l'oubli duquel il a jusque-là vécu, s'entêtant dans l'amour de soi-même. Aucune théorie ne peut fonder cette appartenance d'origine, seuls le mythe ou la métaphore sont à même de la révéler. Mythe d'une volonté première et générale d'union, métaphore de la dépendance organique qui reconduisent identiquement l'homme à son engagement ou à sa dette. Il faut donc revenir au commencement, à la création de l'homme ou de la société, pour déchiffrer leur identité, c'est-à-dire la fin pour laquelle ils ont été conçus ou institués.

« Commencement des membres pensants. Morale : Dieu ayant fait le ciel et la terre qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants »¹.

Mais si la matière est restée dans l'état où elle a été créée, l'homme, tout en conservant son être, a obturé les canaux de sa sensibilité et n'a gardé que le sentiment de lui-même auquel il a rapporté toute chose. Il ne sent plus « le bonheur de l'union » et a perdu la conscience de son appartenance à ce corps et à Dieu. Le drame de l'homme tient en ce qu'il a conscience d'un défaut d'être depuis qu'il n'a conscience que de son être. Sa sensibilité est démesurément grande par rapport à ce « chétif » objet qu'elle enveloppe à la façon d'un vêtement trop ample qui le recouvre mais ne le ceint pas. Il déborde d'un amour dont il n'a pas l'emploi. Le malheur des hommes vient de ce qu'ils ont conservé l'intelligence d'un être dont ils ont perdu le sentiment. Ils ont conscience d'eux-mêmes, et c'est là toute leur grandeur comme leur dignité (« l'univers n'en sait rien »), mais ne possèdent

1. Fragment 360 (482).

pas la volonté de se joindre à l'être qu'ils perçoivent confusément et qu'ils prennent, dans leur corruption, pour eux-mêmes. Leur intelligence les sépare donc de Dieu, ce n'est que le sentiment qui peut les y ramener. Une fois encore, c'est la volonté qu'il faut éclairer et non l'entendement qui suivra, comme il le fait naturellement, les inclinations, les mouvements et les choix qu'elle dicte.

Si l'homme avait conservé avec le libre arbitre le pouvoir de se déterminer, c'est-à-dire de choisir indifféremment l'une des deux voies qui s'offrent à lui, si l'homme était donc dégagé de la concupiscence, il suivrait le parti que son intelligence élirait. Mais, on le sait, la volonté est liée à la « délectation » et, avec elle, l'entendement. Quelle est donc la *force* qui la dégagera de l'injustice où l'a précipitée « la pente vers soi » ? La grâce, dit-on en bonne théologie. On doit l'espérer mais on ne peut l'escompter. La vérité, la démonstration ? « Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche ouverte, on me force à parler, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire »¹. Alors ? Il faut donc s'exercer à diminuer ses passions qui ancrent la raison dans l'amour de la vie et l'empêche d'y renoncer, donc de croire. Comment ? Une fois encore, par la Machine : imiter les fidèles, faire dire des messes, etc. Mais on ne peut se comporter comme les autres qu'en les considérant d'une certaine façon comme nous-même, en s'identifiant à eux. Il faut se représenter ce corps de membres pensants dont on fait partie. La machine dispose la volonté à s'unir à l'objet que la métaphore impose à l'esprit : double mécanisme à entraînement unique.

Il serait impossible que l'amour-propre, pas plus que l'homme, change de nature et vienne à disparaître en laissant la place, par exemple, à un amour de Dieu qui n'aurait plus rien de commun avec lui. On ne peut abolir par décret ou par prière le mécanisme des passions greffées sur la nature-devenue de l'homme. Pascal a pleinement conscience des limites imprescriptibles qu'impose à toute morale la connaissance « du » physique. De ce point de vue, le mécanisme, par sa neutralité même, est indifférent à la morale et à la justice. L'hydropique, par exemple, ne modifie en rien les lois générales de la nature dont il est en quelque sorte la « victime »². De même que la sécheresse du gosier l'incite à boire provoquant ici exceptionnellement un désordre, l'amour-propre incline aussi nécessairement

l'homme à s'aimer soi-même plus que tout, et cela de façon tout à fait générale. Mais cette généralité est ici le désordre ; c'est un peu comme si tous les hommes étaient hydropiques par suite d'un événement insu de tous. Il serait donc absurde de vouloir faire que les hommes ne le fussent pas sous prétexte qu'ils détérioreraient leur santé. Mais si la représentation de ce processus ne modifie pas le processus lui-même, si l'horloge infidèle ne cesse pas d'être un mécanisme et l'amour injuste une propriété de la nature-humaine-devenue, alors on peut tout aussi bien convertir cette *représentation*, indépendante de la chose elle-même, et convaincre l'homme que l'amour qu'il se porte est injuste parce qu'il n'est pas ce tout qu'il se *représente* être. Et puisque cet amour ne peut se rassasier qu'en se rapportant à un tout, il faut dissocier le moi du tout pour l'identifier à une partie de ce tout auquel il appartient sans pour autant le recouvrir. L'homme ne cessera pas de s'aimer ni même de s'aimer plus que tout conformément à sa nature mais, la représentation du moi vers lequel afflue cet amour ayant changé, l'amour ne sera plus injuste, comme l'hydropique n'est plus vraiment un désordre à la lumière de l'acception nouvelle du terme de nature.

Mais cette figure de la partie et du tout reste trop abstraite et ne peut atteindre la sensibilité. De plus, le modèle mécanique de ce rapport est « sentimentalement » inexpressif, il ne se prête pas facilement aux mythes de fusion et ne recourt à aucune qualité occulte. Au contraire, l'image du corps vivant est de plain-pied avec toutes ces idées obscures si ce n'est obscurantistes de force vitale, de hiérarchie naturelle, d'infusion, d'un grand Tout rusé et de petites parties têtues mais besogneuses, etc. Anticipation du vitalisme ? Certainement pas, ce sont là au contraire de vieux thèmes aristotéliens et scolastiques enrôlés pour l'occasion au service d'une idéologie communautaire. Comme l'a montré avec vigueur François Jacob, le mécanisme est au milieu du XVII^e siècle la seule attitude qui convienne à une connaissance du vivant qui se constitue en science¹. La seule qui puisse rendre compte de la vie autrement que par des mythes, autrement que par « l'âme ». Il ne faut pas craindre même de dire qu'une des principales conquêtes du mécanisme sur l'ignorance et la superstition consiste dans le prétendu « échec » à éclairer l'âme par les lois de la nature corporelle. Pas plus chez Spinoza que chez Descartes, l'âme n'explique le corps ou le corps l'âme. Mais ces deux

1. Fragment 418 (233).

2. *Méditations métaphysiques*, VI (II, 497).

1. *La logique du vivant*, par ex. p. 42 (Gallimard, 1970).

modes, distincts, s'expliquent seulement par leur nature propre. Le « parallélisme » spinoziste est aussi l'impossibilité d'une interaction entre les deux séries et si, dans le cartésianisme, l'âme peut parvenir à prendre l'initiative de certaines actions, c'est d'abord parce qu'elle se met à distance d'un corps qu'elle considère pour ainsi dire de l'extérieur malgré leur union. La liaison n'est jamais un asservissement pour peu que l'on ne renonce pas à utiliser son entendement en le détachant des finalités premières et provisoires que suggère ou institue la nature. L'âme n'est pas la vie et ne s'y résorbe pas; elle demeure un principe d'opposition, de résistance, de contestation des diverses « inclinations » où le mécanisme entraîne l'homme.

La dualité préserve la lucidité qui décroît en même temps que le recul de l'âme par rapport au corps, de l'homme vis-à-vis de lui-même. Sans distance, pas de critique possible. Ramenée aux fonctions du corps et expliquée par elle, la vie n'est plus une « *arché* », modèle et principe de tout commandement. L'âme ne spiritualise plus la vie dont elle se détache, elle ne l'élève pas au-dessus du corps, elle n'en fait pas le ferment de l'unité. Si l'âme n'est pas la vie, la vie n'est pas non plus cette force, supérieure au sens et à la raison, que l'on invoque fréquemment comme justification de toute injustice, de tout délire. Si l'âme n'est pas le corps, l'unité de l'homme résulte moins de l'union des deux substances que de l'identité de l'âme dans le changement incessant des états corporels. L'identité est première par rapport à l'unité qui ne peut plus figurer dès lors comme principe de reconnaissance et d'appartenance. La conscience ne doit ni son identité ni son unité à une appartenance préalable; elle n'a pas de passé, pas d'histoire, elle n'est nulle part enracinée. C'est-à-dire qu'à tout moment elle peut défaire les associations empiriques qui la situent dans un point de l'espace ou dans un intervalle de temps sans perdre pour autant la certitude d'être elle-même et de n'être que cela. Rien de commun avec les retranchements successifs exigés par la purification de toutes les souillures corporelles et par le voyage de l'âme pour revenir à sa véritable demeure au terme d'une longue lévitation. La valorisation de l'âme et la dépréciation du corps ne vont pas sans l'idée de sa détention par une puissance étrangère à elle, d'une âme en exil dans le corps, et qui se languit dans la nostalgie de son appartenance.

Le mécanisme a définitivement brisé ces dangereuses rêveries en opposant à l'idée de purification, l'idée d'*abstraction* qui substitue à la dualité du renoncement et du retour, de l'exil et de la communauté,

la neutre dualité de l'âme et du corps et la possibilité toujours ouverte d'un dégagement qui échappe à l'alternative de l'abandon et de l'adhésion. L'âme, ou plutôt l'esprit, a le pouvoir de s'abstraire des déterminations corporelles parce qu'elle est en quelque manière relativement indépendante du corps, dans sa nature mais aussi dans son activité. S'il est absurde de croire que l'âme peut se passer du corps avec lequel elle est liée, il ne l'est pas moins de considérer cette présence comme un enracinement. Pour parler adéquatement de l'âme, il faudrait se passer de recourir aux métaphores qui relèvent du corps et de ses propriétés. L'âme pense, le corps se meut et l'homme est tout à la fois l'un et l'autre mais jamais l'un sans l'autre. Cette dualité constitue même l'équilibre proprement humain, une sorte de régulation qui ramène l'âme au souci de la conservation lorsqu'elle tend à trop s'isoler du composé et oppose une résistance aux passions qui troublent et même suspendent l'usage du jugement. Sauf cas exceptionnel et toujours momentané, cette dualité ne parvient jamais à se réduire au point de paraître une identité. On ne saurait d'ailleurs le souhaiter, car immanquablement ce serait le résultat d'un coup de force d'une substance sur l'autre qui placerait l'homme dans l'alternative d'être un ange ou une bête. Cette tension ne lui vaudrait rien, outre qu'elle méconnaît profondément la nature de l'homme et entretient l'illusion qu'elle pourrait être autre chose qu'elle n'est. L'homme n'est ni un accident ni une erreur et s'il faut l'accepter tel qu'il est pour le connaître, il est également nécessaire de le connaître tel qu'il est pour l'accepter.

Si le mécanisme a pu engendrer un humanisme, c'est d'abord parce qu'il considère que la connaissance d'une chose précède son refus ou son acceptation et les rendent inutiles. Or ce que reprochent Descartes ou Spinoza à la « tradition », c'est d'avoir procédé comme si l'observation de la nature humaine était un prétexte pour en déplorer la condition, l'objet d'une rhétorique de l'indignation. Comme si à la suite de quelque imprudence ou comme sanction d'une mauvaise tenue, l'âme s'était trouvée prise au piège du corps. Il n'y a pas de malin génie ou de ruse de l'histoire. L'âme n'est pas égarée dans le corps loin de sa terre natale. Les propriétés de la nature humaine n'ont pas d'histoire et les légendes qui courent à leur sujet retardent le moment de les connaître, d'autant qu'elles racontent toutes que l'âme n'est plus à sa place, malmenée dans ce corps, et qu'elle porte en elle le souvenir et le regret de son origine perdue. Que, depuis, la vie n'est qu'un long chemin de repentance au bout

duquel, peut-être, se trouve la délivrance, que le salut se trouve dans le retour et passe par l'abandon, le renoncement à obtenir le bonheur ou seulement l'équilibre, ici, maintenant, en soi.

Dans ces perspectives eschatologiques, l'âme est opposée au corps comme le ciel à la terre, la vie à la mort, la terre natale à l'exil. Si elle est investie d'une fonction de connaissance, c'est moins pour l'aptitude à penser qu'on découvre en elle que pour son affinité avec les objets de la contemplation, lointains comme elle, appartenant eux aussi à un monde scintillant de pureté, méconnaissables en ce monde-ci comme l'âme l'est dans le corps. Au fond de toutes les représentations qui s'appuient sur l'opposition des qualités sensibles (pur/impur, immaculé/souillé, intact/dégradé, etc.), on découvre toujours l'idée d'un « monde meilleur » dont ce monde-ci nous sépare, un monde qui a toujours le visage de la communauté. L'âme elle-même se fondrait alors dans l'âme universelle en détachant les liens qui la retenaient hors de chez elle. Prison, le corps l'est doublement, d'abord parce qu'il assujettit l'âme à sa loi mais aussi parce qu'il la maintient loin des autres âmes et de la communauté qu'elles formeraient ensemble si chacun d'elles n'était pas le mercenaire d'un corps individuel, distant des autres et opposé à eux.

On n'en finirait pas de raconter la complainte de l'âme exilée et du malheur de sa séparation. On ne finirait pas de dénombrer les multiples versions du thème communautaire et de relever les malédictions qui pèsent sur l'individuel. Car l'âme n'est pas, dans cette perspective, un principe d'individuation mais au contraire la limite où s'effacent les différences individuelles. En tant que principe de vie, elle est identique et impérissable mais le corps qu'elle anime la retient dans sa particularité et dans son usure. A partir du moment où l'âme pénètre dans un corps, la vie découvre son contraire dans la mort. Comment l'âme ne se plaindrait-elle pas d'avoir donné la vie à un corps qui la voue à la mort ? Mais le corps n'y peut rien, son individualité renferme son altérabilité, sa corruptibilité. Aussi n'est-ce pas la vie que la mort vainc, mais la vie individualisée dans un corps. En retenant la vie à lui, et pour lui, le corps rend périssable un être que son universalité seule maintient dans l'immortalité. L'âme ne peut, alors, désirer être immortelle sans renoncer à l'individualité qui tout à la fois la situe dans un corps et la voue à la mort. L'immortalité est la récompense du sacrifice individuel, comme la vie se répand dans les

membres qui ont soumis leur « volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier »¹.

Le parallèle s'impose malgré l'opposition des destinées de l'âme et du corps parce que l'image du corps est la seule qui fasse voir un assemblage composite d'éléments dont aucun ne revendique l'individualité qui échoit seulement à l'unité dans laquelle ils se fondent. Les membres n'accaparent pas pour eux seuls l'activité du corps tout entier, à moins qu'ils ne soient déficients ou malades ; ils s'oublient dans ce corps qui leur procure à cette condition le bénéfice de la santé. La santé est le privilège de la collectivité. Alors se justifie la dialectique du sacrifice individuel et du salut communautaire, de la mort individuelle et de la vie collective.

L'âme était donc bien à l'étroit dans son local individuel qu'elle a abandonné pour rejoindre la demeure communautaire. L'identification de l'âme et de la vie enclenche l'escalade logique : l'âme désigne le corps tout entier, elle est le principe de son unité. Que cette unité vienne à disparaître, et l'âme accédera à l'immortalité en même temps qu'à une unité supérieure et ainsi de suite jusqu'à se fondre dans l'universel. On parlera ainsi de l'âme d'un peuple, d'une nation, de l'âme collective sans qu'il s'agisse d'une transposition métaphorique puisqu'il est acquis que l'âme, c'est identiquement la vie de l'unité et l'unité de la vie. Peut-être cela explique-t-il pourquoi Pascal dans ces textes évoque l'idée d'« âme universelle »², profondément étrangère à l'esprit du mécanisme qui distingue l'âme de la vie comme du « tout » pour l'identifier à la pensée et à la pensée seule. Au contraire dans la représentation pascalienne, l'âme a la charge d'une double fonction : elle constitue le corps en lui donnant la vie, elle le dirige en étant le centre auquel se rapportent les mouvements des différents membres coordonnés dans et par cette unité. Le corps devient alors « intelligent » et cesse d'être seulement un mécanisme puisque c'est à une volonté consciente qu'il faut rapporter et son origine et sa conservation. Tout est donc prêt pour confondre le corps et la communauté et investir l'âme, c'est-à-dire l'unité, la totalité, d'une fonction de constitution et de commandement. Les théories politiques n'ont plus qu'à compléter les formulaires d'un modèle dont le brevet d'invention appartient de droit aux idéologies mystiques et religieuses de la communauté.

1. Fragment 373 (476).

2. Fragment 360 (482).

V

Au hasard, ces quelques formules pascaliennes :

« leur béatitude aussi bien que leur devoir [*sc.* les membres] consistant à consentir à la conduite de l'âme entière à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes » (fragment 360-482);

« pour faire que les membres soient heureux il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps » (fragment 370-480).

On en conclut directement que l'âme, c'est le corps tout entier; qu'elle commande de droit aux membres parce qu'ils lui appartiennent; que le sentiment de cette appartenance engendre celui d'une reconnaissance et d'une dette d'amour envers ce tout qui aime les membres plus qu'ils ne peuvent s'aimer eux-mêmes; et donc qu'on ne saurait imaginer meilleur « placement » de l'amour-propre. Et encore :

« Etre membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps. Et pour le corps, le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin quand il vient à se connaître il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés... en aimant le corps ils s'aime soi-même » (fragment 372-483).

On en déduit immédiatement que l'âme, c'est la vie; qu'elle précède donc les membres à qui elle l'insuffle et qu'ils n'ont d'existence qu'en elle et que par elle; que le sentiment d'indépendance résulte de l'ignorance ou de l'oubli de cette appartenance fondamentale, et de la dépendance qu'elle implique, et qu'il constitue l'essence même de l'ingratitude, l'inverse de la reconnaissance; qu'il engendre une volonté de domination nécessairement tyrannique parce qu'elle est « hors de son ordre » en étant hors du tout; que cette « indépendance » fictive est un exil ou une séparation réels et que les membres sont en eux-mêmes comme expatriés; et qu'il

n'est pas de malheur plus cruel que cette excommunication involontaire si ce n'est celle que prononce le corps contre un membre trop contagieux pour être conservé. On aura donc compris que le membre, c'est le moi, porteur de schisme comme d'un virus.

D'où la nécessité douloureuse, mais inévitable, du sacrifice, point d'orgue des mysticismes communautaires :

« Si le pied avait toujours ignoré qu'il appartenait au corps, ..., s'il n'avait eu que la connaissance et l'amour de soi et qu'il vînt à connaître qu'il appartient à un corps duquel il dépend, quel regret, quelle confusion de sa vie passée, d'avoir été inutile au corps qui lui a influé la vie... avec quelle soumission se laisserait-il gouverner à la volonté qui régit le corps, jusqu'à consentir à être retranché s'il le faut ! ou il perdrait sa qualité de membre; car il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps qui est le seul pour qui tout est » (fragment 373-476).

L'engagement n'est réel que s'il est total et sans restriction. Il faut tout donner, dit le texte du pari. Même la vie. Mais en l'offrant au tout, on la lui rend puisqu'on ne la tient que de lui. Les communautés ne demandent jamais qu'une seule chose aux individus : d'être toujours prêts à mourir pour elles. Mais mourir à soi-même, n'est-ce pas le seul moyen pour l'âme d'accéder à l'immortalité ? En définitive, l'intérêt individuel culmine dans le sacrifice comme à son taux de profit maximum. Si l'intérêt rend le sacrifice matériellement acceptable, le sacrifice rend l'intérêt moralement acceptable. La morale devient rentable et le devoir un calcul. Il n'est plus question de les opposer et Rousseau pourra, sérieusement, trouver dans le contrat le point de coïncidence de l'intérêt et de la justice. Il ne reste plus qu'à bousculer le vieux principe d'identité pour rendre acceptable, cette fois logiquement, l'idée que *je est un autre*, ou moins poétiquement, que le moi n'est pas le moi qu'on croit. Au cadran de la raison, l'heure de la dialectique a sonné.

VIII

LA POLITIQUE SELON LE JUGEMENT : Retour à Descartes

I

On aurait tort de voir dans l'individualisme une solution de rechange à l'idéologie communautaire et comme le rempart le plus solide contre les dictatures des êtres collectifs. Le matérialisme de l'un et l'idéalisme de l'autre ne s'opposent qu'en apparence seulement. Les postulats qui les distinguent n'empêchent pas leurs conclusions de se rejoindre par la seule force d'une logique largement indépendante des choix idéologiques ou historiques ponctuels et

somme toute inessentiels. La description de la nature humaine que font d'une façon semblable Pascal et Hobbes ne dépend pas seulement de l'air du temps, elle se réfère principalement à une double identification : de l'individu et de son intérêt, des individus par cet intérêt. Si l'on admet que tous les hommes recherchent la même chose, on n'a le choix qu'entre deux types de solution politique : garantir cette recherche par la multiplication des dispositifs de sécurité; la convertir dans une recherche du « véritable » intérêt commun, que l'intérêt particulier masque mais aussi réalise sans s'en apercevoir.

L'individualisme prend les hommes comme ils sont, l'idéologie communautaire voudrait les transformer, mais dans les deux cas, on les considère tous ensemble et désirant la même chose. La suprématie de l'intérêt s'accommode mal d'une liberté toujours proche du désordre. Qu'ils se soient eux-mêmes liés par une décision volontaire ou qu'ils découvrent leur identité dans l'appartenance communautaire qui les précède, les individus sont toujours engagés et débiteurs. Ils paient continuellement les intérêts de la protection de leurs intérêts. Il n'est donc pas question qu'ils s'occupent à autre chose qu'à le rechercher et on décrète que par nature ils ne pourraient désirer autre chose. Il y a bien pluralité des objets du désir, mais c'est toujours un désir de possession dont il s'agit. L'Etat est la solution qui permet à l'homme de faire ce qu'il doit nécessairement vouloir. Mais si les hommes ne profitent pas de l'ordre pour s'enrichir, alors l'ordre apparaîtrait comme une contrainte sans compensation.

L'individualisme est sans doute plus enclin à préférer le libéralisme à l'absolutisme tant que la norme individuelle n'est pas remise en question. L'Etat peut bien s'effacer discrètement si les individus font d'eux-mêmes la police en étant de bons gestionnaires de leurs intérêts. On en revient toujours là : notre véritable intérêt nous porte à désirer l'ordre pour lequel il est institué. Il n'est peut-être pas de meilleur lien que le « bien » de l'individu : tout se fait en son nom, tout s'y ramène, tout en part. Il faut seulement qu'il soit identique pour tous. L'ordre social, comme l'idéal communautaire, ne supporte pas une fin qui ne soit pas semblable pour tous. L'utilité économique ou l'utilité au Tout est la sanction de la normalité. On doit à tout prix se rendre utile; à soi-même ou aux autres, on l'est toujours aux deux. Cette identité sociale efface toutes les différences; il n'y a pas de danger à revendiquer la liberté de

faire ce que l'on veut puisque l'on veut tous la même chose. L'individualisme, parce qu'il réduit les individus à une norme commune, rabat la communauté sur l'ordre dont il ne fait pas un idéal mais une nécessité. Le désordre, c'est l'inutilité; le moi n'est plus un schisme mais un parasite lorsqu'il ne s'identifie pas aux autres. Individualisme et idéologie communautaires se rejoignent en attribuant aux individus une identité célébrée dans on ne sait quelle définition de l'homme, sorte de généralisation empirique hâtivement recouverte de l'expression « nature humaine ».

Ainsi en disant de l'homme qu'il est un être de désir, on se donne les moyens de l'y enfermer et de tout renvoyer à une instance déterminante. Or le désir n'est pas plus « libérateur » que la société ou l'intérêt individuel; on peut être enfermé dans son désir comme dans son intérêt et comme dans une prison. Et d'autant plus s'il s'agit de notre définition. Toute définition est une mesure qui permet d'assujettir la diversité à la loi implacable de l'unité. Assurément, le droit se trouve alors fondé en nature et constitue comme une limite à tout pouvoir politique qui ne peut exiger que les hommes fassent quelque chose qui soit contraire à leur nature, par exemple, qu'ils renoncent à la conservation de leur être, à la jouissance de leurs biens, à leur sécurité, etc. Mais on ne peut accorder le principe et en refuser les conséquences; tout l'art des théoriciens politiques consiste à démontrer aux individus que le pouvoir dont ils dépendent est lui-même dépendant de cette détermination essentielle et ultime dont ils ne peuvent se soustraire qu'en cessant d'être hommes. C'est là, paraît-il, une logique de la conséquence : si l'on admet ce que l'on ne peut pas refuser, on accepte tout ce qui en découle. Autrement dit, on veut la fin et nécessairement tous les moyens qui y mènent. Mais pourquoi donc le pouvoir politique aurait-il besoin de notre assentiment ? Uniquement pour nous lier à lui et que l'on reconnaisse notre engagement dans toutes ses initiatives. Le pouvoir devient un universel comme le droit qui le fonde : l'idée capitale de la responsabilité politique s'efface derrière l'anonymat du collectif.

Il serait intéressant de suivre le processus de décomposition de cette idée également dans les domaines périphériques de la politique, comme la justice ou l'éducation, où de plus en plus le sujet individuel se dissout dans des abstractions comme la société, les classes sociales, l'environnement, le « milieu », etc. Michel Foucault a montré comment la justice avait progressivement renoncé à être juste pour devenir savante et donner au verdict l'apparence du diagnostic. Un

acte est perçu comme la terminaison d'une histoire individuelle, simple différentielle d'une histoire collective, et non comme une rupture, un refus ou l'amorce d'un processus¹. Il faut comprendre, et toujours comprendre en enfermant l'individu dans un passé dont les fiches régulièrement tenues à jour permettent à tout instant de connecter un présent, quelquefois inquiétant, à une histoire chargée d'en donner le sens. Il s'agit de conjurer la liberté dans ce qu'elle a nécessairement d'imprévisible et d'inintelligible, dans son pouvoir. Quitte à absoudre et à disculper : « la volonté de savoir » requiert, c'est la moindre des choses, une attitude compréhensive. Aujourd'hui il est de moins en moins question de juger des faits ou d'enseigner des choses ; il faut « se mettre à l'écoute » des individus, les assister, se taire pour les laisser s'exprimer, afin qu'ils gardent le moins d'intériorité possible puisque l'on sait que toutes les perturbations, les résistances et les rébellions s'y préparent. Il suffit d'écouter les modernes éducateurs pour découvrir sous leurs propos bonasses mêlés d'obscurantisme leur rêve secret : une âme sans profondeur sous la rampe de leur curiosité. Cette attitude se répand à une telle vitesse et dans tellement d'endroits que le terme de responsabilité est devenu un repoussoir où se conjuguent idéologie réactionnaire et sottise ignorance des sciences humaines.

Peu importe. Être responsable, c'est d'abord répondre de ses actes et donc devoir se justifier, ce qui ne convient ni au despotisme ni au pouvoir anonyme. Il est essentiel que celui qui exerce un pouvoir, quel qu'il soit, puisse également en répondre, lui et non cette volonté collective qu'il est impossible de convoquer. Comment la volonté collective, ou le Peuple, ou tout ce qu'on voudra, pourrait-elle se justifier puisqu'elle est l'ultime instance de la légitimité ? On sait depuis les travaux de Gödel et Tarski qu'une telle instance n'existe pas et qu'aucune proposition ne peut prétendre valider à la fois les autres et elle-même. Dira-t-on que le fondement de la légitimité n'a pas à se légitimer ? Tel le Dieu de Descartes, libre créateur des vérités éternelles, le « Peuple » se trouverait à l'origine des lois auxquelles il ne serait pourtant pas soumis puisqu'il peut en changer sans avoir à se justifier. Mais où rencontrer parmi les hommes la possibilité d'une telle transcendance et comment l'admettre sans diviniser ce qu'il faut au contraire limiter, sans instituer

1. *Surveiller et punir* (Gallimard, 1975).

l'arbitraire *parmi* les hommes ? Rien n'est pire qu'une métaphysique qui se trompe d'objet et confond l'homme avec Dieu : la transcendance devient ici le règne de la terreur. C'est pourquoi la résistance à l'arbitraire d'une telle légitimité, qui est bien souvent le nom dont on recouvre l'illégalité, s'accompagne du refus de spiritualiser la politique. Le pouvoir ne serait plus qu'une simple fonction, le lieu d'un exercice et non l'objet magique d'une possession. Il serait en quelque sorte sous contrôle expérimental, ce qui ne le rendrait sûrement pas rationnel mais éviterait peut-être que certains jouent aux apprentis sorciers.

On cherchera et l'on retournera la solution aux mystiques totalitaires, on imaginera pouvoirs et contre-pouvoirs ; si l'on accorde que le consentement est le seul fondement de la légitimité, rien n'empêchera jamais la volonté générale de dégénérer en violence de tous. Si la puissance collective est source de toute valeur, au nom de quoi les hommes devraient-ils *toujours* préférer la justice à la violence, la liberté à la contrainte et la personne aux totalités ? Ne vaut-il pas mieux renoncer à la transcendance du collectif et reconnaître à ces valeurs une « évidence » qui en signifie le caractère absolu à la conscience de chaque homme ? Les théories des droits de *l'homme* et de la volonté *générale* ou de la souveraineté populaire sont peut-être contemporaines, elles ne sont certainement pas compatibles. Toutes les recettes de la technologie politique ne viendront pas à bout de cette constatation humble, banale, trop simple pour être remarquée : il y a délire à partir du moment où l'on renonce à exercer librement et individuellement son jugement, quand on préfère avoir chaud ensemble qu'avoir raison tout seul. Parce que, seul, on ne pourrait se tromper ? Non, bien sûr, mais il y a infiniment plus de chances pour qu'un individu reconnaisse son erreur plutôt qu'un groupe qui risquerait d'y perdre son unité.

II

On peut repérer chez Hobbes la tendance propre aux théories de la souveraineté à identifier la conscience de chacun à la *loi commune* et à fonder l'ordre social et politique sur une *pensée commune* aux membres de l'Etat : « Une autre doctrine inconciliable avec la société civile, c'est que chaque fois qu'un homme agit contre sa conscience,

c'est une faute. Cette doctrine repose sur la présomption par laquelle on se fait soi-même juge du bien et du mal »¹.

La conséquence directe, ou le principal motif, de la critique de l'universalité des valeurs par le moyen de l'état de nature, c'est la destitution du pouvoir constitutif du jugement *individuel* et son report sur l'Etat, instituteur du bien et du mal, et, pourquoi pas, du vrai et du faux.

C'est avec de tels points de départ qu'on encercle l'homme dans la vie sociale et qu'on en fait le simple véhicule des lois naturelles imprimées en lui de telle sorte qu'elles l'inclinent à former cette société aux lois positives desquelles il obéit. De la même façon que le Dieu de Descartes conférerait à la nature des lois qui suffiraient à la dégager « du chaos primitif », sorte d'état de nature de la nature, le Dieu des politiques a créé un homme tel qu'en émergeant de l'état de nature il s'oriente inconsciemment vers l'état civil et se façonne à ce moment définitivement. Aussi l'individu est-il ce que la société le fait être et ses idées renvoient au champ transcendantal qui les constitue. L'idée de déterminisme apparaît dans un contexte épistémologique dominé par la mécanique passionnelle. Elle n'a pas encore l'allure sociologique que nous lui connaissons, la notion de société n'étant pas nettement distinguée de celle d'Etat. Mais déjà elle incite à penser les individus comme des *agents* et non plus comme des *acteurs*. Le mécanisme, qui a neutralisé axiologiquement les passions, rejette hors de la nature les notions de bien et de mal, de vice et de vertu. N'étant plus contemporaines des passions, elles en deviennent des émanations ou des créations et le désir est la mesure à laquelle elles sont rapportées et évaluées. Il ne reste qu'à trouver la mesure commune qui permette d'en donner une définition : c'est le pouvoir commun sur lequel s'entendent les individus qui la fournit sous la forme des lois. Dans les cas les plus simples, l'éthique est également des plus simples puisque le respect de la loi résume tous les devoirs en un seul, l'obéissance.

Ainsi le déterminisme anthropologique conduit-il à un relativisme moral irrésistiblement tenté de lier la morale à la cité et de l'y enfermer. Chacun trouve où il peut son « point fixe » ! La suprématie du droit sur la politique d'abord et sur la morale ensuite²

1. *Léviathan*, chap. XXIV, p. 345.

2. A l'exception de Spinoza qui identifie le droit de chacun à sa puissance, ce qui au moins permet aux individus de le conserver dans l'état civil sous la

exige que l'on suspende la société à un accord préalable de tous les individus et que l'ascension par laquelle on remonte jusqu'à lui découvre la cause première ou le premier moteur de la société, le *fiat* de la Création sociale¹. La « science » politique présuppose une « sociodicée » et un équivalent de la véracité divine qu'elle trouve sous la forme d'un intérêt individuel non trompeur². La poussée du mécanisme dans l'anthropologie infléchit l'étude des passions et de l'homme, ses réactions et ses relations, dans le sens d'un déterminisme imprégné d'une vision largement théologique de la société et du pouvoir politique et dont l'effet principal, sinon la marque, est la réduction du pouvoir des individus sur eux-mêmes et leur mise sur orbite sociale. En ce sens, et seulement en ce sens, la pensée politique défigure la rationalité classique sur laquelle elle a pour une large part pris appui. Et même, la politique apparaît comme le lieu, peut-être le seul, où peut survivre et se régénérer le traditionnel discours sur l'infirmité humaine.

Le mécanisme cartésien, au contraire, oriente la science des passions vers une tout autre direction que le déterminisme en l'engageant dans une perspective « technologique ». Une telle perspective peut se définir ainsi : la connaissance du mécanisme des passions permet à l'homme de prendre le dessus sur sa propre nature, d'en utiliser les ressources pour accroître son pouvoir et sa liberté et pour atteindre ce que son jugement lui dicte être bien ou vrai ou seulement meilleur. Ainsi, au lieu de prolonger la nature dans la nature humaine et d'élargir le cercle de la nécessité, Descartes dissocie la nature, y compris celle de l'homme, où règne le déterminisme le plus strict, de la conscience par laquelle l'homme la met à distance et pour ainsi dire la jauge. L'inclination naturelle n'est

forme de la liberté de penser. Mais Spinoza n'a pas été jusqu'à reconnaître un droit de résistance, si bien qu'on peut se demander si son identification du droit à la puissance est cohérente jusqu'au bout.

1. Que cet accord soit seulement majoritaire ou unanime ne change rien au problème : cette obligation est juridique, elle n'est pas morale, et les penseurs politiques ont préféré fonder le droit sur le droit (sorte d'autocréation) plutôt que d'en ramener l'origine à la force (comme Pascal et Spinoza), à Dieu (Descartes) ou à la morale (personne !) : « la loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité » (*Contrat social*, liv. I, chap. V).

2. « L'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme » (II, iv); « au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux » (II, iv).

pas la lumière naturelle, la nature n'est pas un aussi doux guide qu'on le dit puisqu'elle me trompe aussi bien dans la représentation des objets que dans l'appréciation des valeurs. Il ne faut donc surtout pas compter sur la nature pour m'enseigner le vrai ou me conduire au bien. Même, la spécificité humaine tient dans cet effort pour résister aux inclinations, dans une pratique de la temporisation opposée à la spontanéité. A l'idéal stoïcien qui recommande pour bien vivre de vivre selon la nature (*secundum naturam vivere*), Descartes substitue un idéal de vie conforme « à la vraie raison »¹.

Au « réalisme » anthropologique qui fait dériver les valeurs du désir et les vertus de la moyenne sociale des désirs individuels, Descartes oppose la vertu qui ne peut résulter que de la détermination du jugement et trouve dans l'indifférence des passions au bien comme au mal une raison supplémentaire pour faire dépendre ces valeurs de la seule représentation de l'entendement. C'est pourquoi le bien, le mal et la morale en général ne relèvent d'aucune instance autre que celle du jugement, de la même manière que le vrai. Bien sûr, il n'y a pas d'évidence morale comparable à l'évidence intellectuelle du « je pense » ou de l'égalité des angles du triangle à deux droits. D'ailleurs, il n'est pas au pouvoir d'un individu de ne pas conformer au moins sa conduite à celle de ceux parmi lesquels il vit ou demeure. Tout au plus peut-il ne pas adhérer à des croyances qu'il juge fausses ou seulement infondées. Là aussi, il possède le pouvoir de suspendre son jugement, et il le préserve en donnant le change par l'« extérieur » de ses actions.

Cette dissimulation n'a pas pour but de tromper les gens mais seulement d'éviter d'être trompé par eux en suivant, par exemple, les opinions que la majorité ou même l'unanimité décrète vraies. Tout esclandre est inutile et le tapage témoigne moins d'un zèle pour la vérité que d'un désir d'ostentation. S'il faut se retirer, et l'œuvre comme la vie de Descartes montrent suffisamment qu'il répugnait à l'engagement, faisons-le sur la pointe des pieds en évitant de claquer la porte. L'opinion est source de conflits, et la violence naît de la prétention à détenir la vérité et de la volonté de l'imposer aux autres. L'évidence dispose à la tolérance car le refus que d'aucuns y opposent n'en ternit pas pour autant l'éclat. Elle procure même à ceux qui la possèdent une force tranquille qui les dispose à la douceur. Au contraire, le manque de clarté ou l'obscurité

1. *Lettre à Elisabeth*, 18 août 1645 (III, 594).

ou l'incertitude sont en quelque sorte compensés par un surcroît de conviction. La volonté de rassembler du monde sur ses opinions montre assez qu'elles sont insuffisantes à le faire d'elles-mêmes. A défaut de vérité, on a le nombre. Aussi, c'est moins la certitude d'avoir raison que la conscience de l'insuffisance des raisons invoquées qui conduit à les imposer par la persuasion, par l'autorité ou par la violence. C'est le cas des bigots ou des superstitieux dont Descartes dégonfle les prétentions vertueuses avant que Molière ne les mette en pièces. Le terme de « bigot » est assez inexpressif car il renvoie en fait à une multiplicité de personnages tous enveloppés par un sentiment de supériorité né de la conscience qu'ils ont d'être parfaits.

Il y a bien sûr le religieux mais il y a aussi le prince qui s'investit d'une mission pour mieux exterminer le corps de ceux dont il ne peut gouverner les âmes. Parce que, au fond, cette trouble passion de triompher des autres conduit tous ceux qu'elle habite à se servir indifféremment de tous les moyens susceptibles de les mener à leur fin. Elle subordonne le bien à la « Vérité » qu'on s'efforce de faire régner dans l'opinion; elle abaisse les valeurs au rang d'instruments dont l'emploi ne se justifie plus que par leur aptitude à servir mieux et plus vite la juste Cause. Dès lors qu'on considère les hommes comme des obstacles aux idées, leur existence devient une gêne qui retarde l'avènement glorieux de la Vérité. C'est d'un cœur léger que les confidents de Dieu ou de l'Histoire commettent « les plus grands crimes... comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions »¹.

Mais lorsque Descartes écrit ce texte, on n'en est pas encore arrivé à prendre les passions pour des idées et leur mécanisme pour une stratégie de la Raison. Il faut dire que l'idée de grandeur n'obsède pas encore les esprits qui y voient plutôt la boursouffure d'un moi à l'entendement un peu simple, comparable à ces « petits vaisseaux que trois gouttes d'eau peuvent remplir »². Le héros est le personnage qui ne peut vivre que sous le regard de ceux qui lui renvoient, agrandie, une image de lui-même. L'héroïsme ou la bigoterie

1. *Traité des Passions*, art. 190. On pense bien sûr à la confrérie du Saint-Sacrement (1627, environ) qu'on a appelée la *cabale des dévots* et qui parallèlement au pouvoir politique s'évertuait à instaurer son ordre dans la France de Richelieu et de Mazarin. Mais Descartes était en Hollande...

2. *Lettre à Elisabeth*, 6 octobre 1645 (III, 619).

ne sont pas seulement des débordements excessifs du courage ou de la piété mais d'abord les effets ridicules de la surestime de soi. Une passion est un phénomène que l'on subit, excessivement lorsqu'elle est extrême. Sa valeur ne se mesure pas à l'intensité de la flamme qui l'anime mais à la justesse de la fin qu'elle sert. On ne peut être loué d'une passion dont on n'est pas même le juge. L'excès trahit donc l'impuissance à maîtriser un processus qui finit par déborder de toutes parts la représentation et combler la distance qui seule en permettrait l'évaluation ou *l'estime*. Le héros ou le bigot ne sont pas en représentation, ils sont leurs propres représentations. Leur espace est donc naturellement celui de la scène et ils s'y comportent en acteurs à ceci près qu'ils pensent être aussi les personnages. En termes familiers, on dirait que le héros c'est quelqu'un qui « s'y croit » ! Cette absence de distance à soi-même (les héros n'ont pas d'humour) est le signe d'une âme à faible intériorité. Il ne peut y avoir de grandeur sans lucidité mais comme elles sont rarement compatibles, la lucidité est la vraie grandeur. Pascal résume admirablement cette exigence lorsqu'il écrit que « toute notre dignité consiste donc dans la pensée »¹.

Il se produit comme un déchirement entre le monde et la pensée, entre l'Univers et le moi une fois pour toutes et pour tous identifié à un être pensant. Déchirement qui ne conduit pas inéluctablement au désaveu pascalien du monde mais au moins à un désinvestissement de l'homme sur lequel ne repose plus le poids du monde et pas encore la mission de le conduire. Dans l'intervalle d'un monde à respecter et d'un ordre à constituer, se glisse la représentation d'un homme libre et en quête d'un devoir qu'aucun signe ne lui fait pressentir. Le danger, c'est qu'il ne sache que faire d'une liberté dont il découvre l'indifférence et qu'il la compromette dans la première promesse venue. L'enclos communautaire apparaît comme le lieu imaginaire qui ressoude une unité dispersée dans un univers sans centre ni point fixe, comme un monde fermé devant les espaces infinis. La société politique devient une instance indispensable à assumer *artificiellement, conventionnellement*, la cohésion d'individus qui sans elle s'éparpilleraient en une multiplicité infinie d'« ego », *naturellement* distincts les uns des autres. Mais la réunion qu'elle permet, elle y contraint aussi et la morale qui en résulte dispose des verrous de sécurité, énonce des interdictions, mais non des devoirs.

1. *Pensées*, fragment 200 (347).

Les lois remédient « à l'inconstance des esprits faibles »¹ mais elles ne les rendent pas forts et encore moins vertueux. Elles engendrent une double illusion : la première est de croire qu'en les réformant les hommes s'amélioreraient, la seconde qu'on gagne davantage à les contourner habilement plutôt qu'à les suivre franchement. Dans les deux cas, on leur accorde une fonction qu'elles n'ont pas. Comme celles de la nature, « les lois communes de la société » règlent uniformément la conduite des individus qui, à la différence des corps matériels, conservent leurs particularités partout ailleurs que sur la scène sociale. Elles tendent toutes, dit Descartes, à se faire du bien les uns aux autres et il ajoute immédiatement : ou du moins à ne se point faire de mal². Elles empêchent, si l'on veut, le choc des individus et de ce fait elles soulagent chacun de la crainte des autres. Au fond, pour Descartes et la plupart des « classiques », la volonté de changer l'état des choses ou l'ordre du monde ne peut que témoigner d'un dérèglement du désir et principalement du désir de gloire ou d'un excès d'orgueil. Le réformateur social c'est d'abord le frondeur qui ne supporte pas de se plier à la loi commune et qui veut imposer la sienne propre aux autres. Il n'est pas très éloigné du bigot ou du héros qu'il imite en ce qu'il veut faire passer ses passions pour des idées. « C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation »³.

Descartes ne doute pas un instant qu'on puisse rechercher le pouvoir autrement que pour la gloire qu'il procure. Il est étrange que trois cents ans après lui, une expérience continuelle de la désillusion amène certains d'entre nous assez près de cette opinion. Aussi cherchons-nous plus à le limiter qu'à le promouvoir, ou à en rechercher des formes inédites. Descartes est bien plus soucieux des garanties et de la légitimité du pouvoir que désireux de le voir changer, plus préoccupé de le mettre à l'abri des ambitions individuelles que disposé à se laisser séduire par leurs enveloppantes discours. Le pouvoir, pour Descartes, c'est presque une profession, comme le laisse clairement entendre le texte cité plus haut. Aussi

1. *Discours de la Méthode*, 3^e partie (I, 594).

2. *Lettre à Elisabeth*, janvier 1646 (III, 637).

3. *Discours de la Méthode*, 2^e partie (I, 582).

rien n'est plus dangereux que la passion qui soulève les hommes nouvellement investis du pouvoir politique. « L'orgueil et l'arrogance » qu'elle fait naître sont comparables à ceux que produisent une injuste satisfaction ou la surestime de soi. Dans la lettre sur Machiavel, Descartes précise d'une façon assez inattendue ce qu'il entend par légitimité : « Pour instruire un bon Prince, quoique nouvellement entré dans un Etat, il me semble qu'on lui doit proposer des maximes toutes contraires, et supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes : comme en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels; car la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles »¹.

Retenons un instant le sentiment d'indignation qu'une lecture rapide provoque et remarquons que :

1 / Descartes récuse « les principes très tyranniques » de Machiavel qui recommande au Prince la dissimulation, la tromperie, la ruse et la force pour acquérir le pouvoir ou s'y maintenir².

2 / La supposition de la légitimité du Prince est de même nature et a la même fonction que les hypothèses physiques : leur vérité importe moins que leur performance explicative. Si par une hypothèse proche de l'invraisemblance, nous parvenons à expliquer très vraisemblablement les effets *observés*, alors par souci d'efficacité, nous ne devons pas nous soucier d'en chercher une autre : « Elle n'en sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie, parce qu'on s'en pourra servir en même façon pour disposer les causes naturelles à produire en effets que l'on désirera »³.

Perspective positive et technologique : plutôt l'efficacité du fonctionnement que l'authenticité de son origine. La question de la légitimité s'éclaire alors différemment : si l'on accorde au Prince la

1. *Lettre à Elisabeth*, septembre 1646 (III, 666-667).

2. Notons contre une tradition tenace que dans cette lettre Descartes récuse en fait toutes les maximes du *Prince* à l'exception de celles des chapitres 19 et 20 qui recommandent « de se garder d'être haï ou méprisé » (19) et voient dans l'amour du Peuple pour son Prince « la meilleure citadelle qui soit » (20); c'est-à-dire des maximes morales et tout à fait... cartésiennes. On s'évertue à chercher l'anti-Machiavel chez les théoriciens politiques. Peine perdue ! L'anti-Machiavel, c'est l'anti-politique.

3. *Principes de la philosophie*, 3^e partie, art. 44 (III, 247).

légitimité de son institution, il sera presque contraint d'agir comme s'il l'avait vraiment et de justifier par sa pratique le droit qu'on lui reconnaît. Problématique radicalement inverse de celle du droit naturel où le droit établi *a priori* donne au Souverain quartier libre pour les faits (Grotius, Hobbes). Ici, c'est le fait (et même la force) qui crée la conscience du droit qui l'accompagne et le stabilise. En d'autres termes, la légitimité de l'action ne s'évalue pas à la nature de son préalable mais à celle de ses effets. La légitimité n'est pas une caution déposée une fois pour toutes mais, elle aussi, une création continue.

3 / Le jugement par lequel un prince estime que ses moyens sont justes n'est pas différent de celui par lequel un particulier estime qu'il a fait de son mieux au regard des choses qui sont en son pouvoir. Aucune référence n'est faite dans ce texte (ni dans d'autres) à la Raison d'Etat qui constitue pourtant la pierre angulaire de l'édifice absolutiste qui apparaît en France et dans la pensée politique de l'époque. Et dans ses observations sur *Le Prince*, Descartes rejette fermement cette alchimie politique par laquelle les vices privés deviennent des vertus publiques. Lorsqu'il dit que la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, c'est pour signifier que les premiers instituent les lois auxquelles les autres sont soumis. D'où la comparaison que Descartes fait entre Dieu, libre créateur des vérités éternelles, et le Roi, libre créateur des lois; mais aussi ses limites : la volonté de Dieu quoique libre est constante et non celle du Roi; les lois de Dieu ou vérités sont dans notre esprit comme le seraient dans le cœur de ses sujets celles du roi, « *s'il en avait aussi bien le pouvoir* »¹.

La volonté du souverain est la source des lois et donc du droit. Mais ce droit n'est légitime que si le souverain l'estime tel. Pas seulement parce que c'est à lui de décider ce qui est juste et injuste mais surtout parce que la légitimité est du ressort exclusif du jugement, pour le roi comme pour un chacun. Il y a toujours un moment où nous sommes tous souverains, et l'usage du libre arbitre qui nous rend tels nous rend aussi semblables à Dieu même. Perspective capitale qui s'impose dans un monde infini d'où s'est évaporée toute finalité, laissant la place à l'action, à l'usage et au jugement. La société ne résulte pas d'un pacte mais elle est à tout instant recréée. Les liens entre les hommes ne sont pas de dépendance sociale mais

1. *A Mersenne*, 15 avril 1630 (I, 260); souligné par nous.

d'estime réciproque, pas seulement d'utilité mais aussi de *reconnaissance*.

On ne saurait alors regarder les actions humaines comme des effets résultant de mécanismes indépendants de leur volonté. Nul plus que Descartes n'a été aussi attentif à ce qu'on peut appeler l'importance du corps dans la vie de l'homme et même dans sa pensée. L'âme ne s'en détache jamais totalement au point de la considérer comme une « guenille » et la métaphysique qui requiert la suspension des activités corporelles et de l'imagination est une fatigue inutile si l'on en prolonge l'exercice au-delà de quelques heures par an. Pour Descartes la vie est bonne; sa philosophie développe même une certaine forme d'hédonisme qui ignore « le sentiment tragique de l'existence », et cela seul serait suffisant à l'éloigner également d'une éthique religieuse et d'une éthique politique, si toutefois ces deux termes n'impliquaient pas contradiction. Aussi le corps n'est pour Descartes ni une pénitence infligée à l'homme par le péché ni le lieu privilégié de la coercition du pouvoir. Aucune trace du péché originel, aucune marque de la corruption dans l'explication cartésienne des passions; pas de prolongement des passions dans le pouvoir politique qui jetterait son ancre dans la nature humaine. La science des passions n'est pas pour Descartes le laboratoire de la science politique mais le champ d'expérimentation du pouvoir de l'âme sur le corps. Elle doit donc apporter aux hommes la connaissance des moyens par lesquels on acquiert l'indépendance et non la démonstration de la nécessité du pouvoir politique justifié par leur « faiblesse ».

Descartes ne prend les hommes ni comme ils devraient être ni comme ils ont dû être mais comme ils sont et comme ils peuvent être. On ne trouve pas dans le texte de 1649 cette fermeture anthropologique propre aux théories politiques qui interdit tout dépassement de « la nature humaine »; au contraire, la connaissance des passions féconde une technique permettant de mieux gérer son existence en ne l'abandonnant pas au hasard ni à la fatalité, en surmontant par l'habitude et la volonté « les institutions de la nature ». Elle ouvre donc la voie à une technologie de la vie quotidienne qui repose sur « le bon usage » de notre corps. Et ce n'est pas dans les « maladies », comme Pascal, mais dans la santé que Descartes le recherche. Rien de tel qu'un corps sain pour disposer l'âme à être joyeuse. Or justement le pouvoir religieux et politique plonge ses racines dans la tristesse et la désespérance. Dans les *Entretiens sur*

la Mort, Malebranche prononce cette phrase admirable : « Lorsque l'âme est accablée de douleurs, lorsqu'elle est mal avec son corps, elle est mal avec tout le reste de la nature »¹.

III

La science des passions n'a pas d'autre fonction que de permettre une entente durable entre l'âme et le corps fondée sur leur communication réciproque et réglée, l'équilibre individuel étant la condition de possibilité d'un équilibre interindividuel et non sa résultante. Alors que la plupart des penseurs politiques rivalisent à montrer l'état misérable des hommes sans souverain, équivalent « laïc » de la pascalienne misère de l'homme sans Dieu, et qu'il en résulte une confusion bien utile entre la société et le pouvoir politique², Descartes rapporte l'esclavage et le malheur de l'âme à la paralysie que provoquent en elle les sollicitations contradictoires des passions qui se succèdent, « l'employant à combattre contre elle-même »³.

Deux conséquences en résultent inmanquablement : l'irrésolution où la plonge la vacance — et non la suspension — du jugement dispose l'âme à suivre la première opinion qui la sorte d'un tel état et à s'y entêter. Elle devient alors, deuxième conséquence, sourde à tout ce qui pourrait la distraire de sa toute nouvelle discipline et prend pour de la fermeté ce qui n'est qu'une fermeture. La voilà qui maintenant donne des leçons et s'emploie à convertir de gré ou de force les récalcitrants. Mais revient-elle de ses erreurs, et l'amertume qu'elle éprouve l'enfonce dans le ressentiment et la haine envers le genre humain accusé de l'avoir ainsi trompée. « Il n'y a que les esprits malins et envieux qui haïssent naturellement tous les hommes »⁴. La pensée politique et religieuse a besoin, on l'a vu avec Hobbes et Pascal, d'universaliser cette proposition pour que l'Etat ou l'Eglise apparaissent comme les remèdes généraux. Le mal étant général il n'y a de remède que général. La reconnaissance de l'égalité des individus manifeste bien plus une volonté de les réduire à leur plus

1. *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, suivis des *Entretiens sur la Mort* II, p. 234 (éd. A. CUVILLIER, Vrin).

2. Locke est à notre connaissance le seul à dégager l'autonomie de la société par rapport au gouvernement civil.

3. *Passions de l'âme*, art. 48.

4. *Ibid.*, art. 188.

petit dénominateur commun que le devoir de considérer chacun d'eux comme une personne virtuellement capable d'accéder à son autonomie.

Il ne faut pas s'y tromper, l'idée d'égalité que supposent presque toutes les théories politiques modernes n'est pas celle qui, issue du rationalisme et principalement du cartésianisme, servira à élaborer des protocoles de défense des droits individuels et universels contre les atteintes du pouvoir politique. En fait, elle signifie qu'il y a une incommensurabilité entre le pouvoir de chaque individu et le pouvoir collectif du Souverain et que, quelles que soient les différences de force, d'esprit, etc., d'un homme à un autre, elles sont infinitésimales à comparaison de la distance infinie qui sépare le pouvoir de chacun de leur réunion sous la forme du pouvoir politique. Les individus sont égaux dans leur impuissance. Leur sort dépend de la nature des institutions et il ne reste plus qu'à trouver celles qui les rendent libres ou heureux ou vertueux. A. Comte voyait dans l'âge positiviste l'accession de l'humanité à son état définitif. En comparaison, on dirait qu'avec ces théories nous entrons dans l'âge « politiviste » dont nous ne sommes pas encore sortis.

Avec Descartes, au contraire, la recherche du pouvoir individuel soustrait les rapports interindividuels au champ d'attraction politique et le cartésianisme apparaît sous cet angle comme un des efforts les plus soutenus pour séparer la société de l'Etat. Le « conservatisme » de Descartes tient à ce qu'il reconnaît une inertie propre au politique mais en même temps une assez grande fragilité des institutions dont le moindre changement risque de précipiter la ruine. Leur poids est constitué par l'accumulation des coutumes et des traditions dont les sédiments en forment l'assise. Il n'y a rien de vraiment rationnel dans toute cette « diversité » des lois et de règlements mais l'habitude lie l'ensemble qu'à défaut de perfectionner elle stabilise. Ainsi s'ouvre une sorte de voie moyenne entre le sommet inatteignable d'un Etat rationnel et le gouffre d'un Etat disloqué. Le critère de toutes les choses qui résistent à l'examen rationnel c'est, ici aussi, la commodité. On le sait *a priori*, aucun Etat n'est rationnel, il n'y a pas de coutumes meilleures que d'autres et les mœurs ne sont pas plus vraies d'un pays à un autre, précisément à cause de leur relativité. Le vrai et le faux, à un moindre degré le bien et le mal s'imposent avec une nécessité égale à la lumière naturelle qui ne brille pas différemment selon les esprits qu'elle éclaire. Ainsi les Turcs peuvent comprendre la métaphysique cartésienne mais en

cela ils ne sont pas plus turcs que Descartes n'est français. La raison réunit les hommes que les coutumes, les institutions et les mœurs séparent : preuve *a posteriori* qu'elles ne sont pas rationnelles. L'homme n'est donc pas entièrement situé dans un Etat, dans une société, dans une famille puisque par la raison (dont le langage est le signe) il parvient à transcender toute particularité et à surmonter des « différences » qui sont le plus souvent occasions d'affrontements. Bref, il ne faut pas mettre la raison ni la chercher là où elle n'est pas.

On comprend mieux la position de Descartes vis-à-vis de la politique : accepter un donné général que généralement on ne peut réformer, inviter les individus à mettre leur pouvoir hors d'atteinte du pouvoir politique, perfectionner son jugement et d'après lui régler sa vie, tâcher de se rendre « content » afin de fortifier entre les hommes le lien de la reconnaissance que seuls les « mercenaires » — les individus hobbiens — ignorent. Il faut donc *dès maintenant* dépasser la situation conflictuelle qui justifie l'existence de l'Etat et orienter différemment les relations interindividuelles sans attendre qu'un autre Etat, d'autres lois, une « vraie » justice, etc., le fassent à notre place. C'est pourquoi dans les *Passions de l'âme*, l'individu est toujours considéré parmi les autres, dans une société réelle qui n'a pas d'autre finalité que celle que les hommes lui donnent dans leurs rapports quotidiens et par la façon dont ils se les représentent. Il se produit comme une marginalisation de l'Etat, des lois et des institutions qui constituent la frange d'une société dont la légitimité, la qualité et même la justice reposent sur la conscience qui commue les relations de dépendance mutuelle en devoirs réciproques de respect, d'estime et de dévouement. L'idée de grandeur se détache de celle de sacrifice et accompagne désormais le jugement sans lequel la vertu n'est qu'une impulsion naturelle. La volonté ne suffit pas seule à conférer une grandeur à l'action et une moralité au jugement. L'action est toujours suspendue à la valeur du jugement qui la précède comme l'entendement précède la volonté. La clarté de la représentation rend facile l'accomplissement de l'action qu'elle indique.

Rien n'est plus étranger à la morale cartésienne que le volontarisme. Descartes a souvent eu à corriger l'interprétation qui ne voyait dans la résolution du jugement qu'une simple obstination. Ses textes sont pourtant sans ambiguïté sur ce point et disent toujours la même chose. L'action, dit-il, ne souffre aucun délai et on ne peut suspendre la vie comme le jugement. En un sens, cela signifie que

nous sommes engagés, mais non liés à vie par nos choix souvent dictés par l'urgence de la situation. L'important, c'est qu'à aucun moment nous ne nous trouvions dans un état de balancement et d'hésitation qui compromettrait nécessairement la lucidité du jugement et son autonomie. D'abord parce que cette irrésolution engendre une sorte de dépit qui se convertit rapidement en repentir ou en remords. Ensuite parce qu'elle signifie un inemploi de notre libre arbitre ramené à son plus bas degré, l'indifférence. L'impossibilité de juger témoigne de ce que nous jugeons mal car nous pouvons toujours dans d'incertaines situations prendre un parti ou un autre quitte à examiner, après que nous l'avons élu, son bien-fondé et à en suivre un autre si nous l'estimons meilleur que le premier. On ne s'engage jamais au point de ne pouvoir se dégager.

Aussi demeurons-nous dans le provisoire et nous conservons toujours la liberté de modifier notre situation. Instabilité ? Non, car nous ne pouvons pas nous en vouloir d'avoir suivi la voie qu'au moment où nous la choisissons nous nous représentions être la meilleure. Mais l'essentiel c'est d'être fidèle une fois pour toutes à la détermination de suivre ce que notre entendement nous recommande avec le plus de raisons. On ne se propose jamais que de perfectionner son jugement et il deviendrait pire si on s'en tenait obstinément à la chose que nous avons une fois trouvée bonne « lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être ou que j'aurais cessé de l'estimer telle »¹. Deux règles, donc :

1 / Se déterminer à agir dès l'instant que le jugement nous incline à préférer une chose et si ces raisons sont égales partout, alors suivre l'opinion la plus suivie ou, si la situation le permet, ne rien suivre du tout.

2 / Ne pas manquer l'occasion de chercher des raisons meilleures et, s'il s'en présente, rejeter les précédentes.

L'essentiel, c'est qu'à tout moment nous agissions conformément à notre seul jugement, « ce qui est suivre la vertu ». Nos devoirs ne sont donc inscrits nulle part, ni dans la « nature », ni dans la société ni même en nous qui n'avons que les moyens de les déterminer. Le devoir ne peut être autrement défini que par la conscience d'une conformité entre le jugement et son actualisation. Nous retrouvons ici le « critère » de la légitimité du Prince que Descartes énonce dans la lettre sur Machiavel : est juste ce que l'on estime tel et le

1. *Discours de la Méthode*, 3^e partie (I, 594).

souverain en cela n'est pas autre chose qu'un particulier. En supposant que les moyens qui l'ont fait accéder au trône étaient justes du fait qu'il les estimait tels, on se sert du seul « critère » qui permet de reconnaître la vertu chez les particuliers. Car la fidélité inconditionnelle à des principes et même à des promesses compromet inévitablement la liberté qui fait la valeur du jugement, et les actions les plus justes deviennent injustes si la conscience de leur justesse vient à disparaître. Donner à son engagement la forme du contrat, c'est s'exposer à agir contre sa conscience et soumettre son jugement au serment. En refusant la « solution » politique, Descartes doit alors repenser totalement les rapports du tout à la partie et substituer à la notion mystique d'appartenance celle de convenance. Il s'écarte simultanément de la pensée politique et religieuse et de leur facteur commun, l'idée de communauté à laquelle il oppose, pour reprendre le titre du beau livre de K. Popper, « la société ouverte ».

IV

« Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés; car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne »¹.

Ce texte répond à l'objection majeure qu'on pourrait faire à la conception cartésienne de l'estime, à savoir qu'elle conduit tout droit à l'arbitraire en politique comme dans les relations interindividuelles. Si la vertu consiste à avoir la volonté de faire toutes les choses qu'on jugera être les meilleures² ne risque-t-elle pas de nous rendre sourds à toute critique, fermés à toute influence et progressivement tyranniques vis-à-vis des autres ? N'est-ce pas le « moi » que décrit Hobbes et que Pascal trouve haïssable qu'exalte Descartes ?

En fait, et l'on voit bien en cela que Descartes considère un

1. *Passions de l'âme*, art. 152. Voir l'article suivant qui éclaire toute la portée de ce texte et donne de la générosité, clef de la morale cartésienne, une définition essentielle.

2. *Passions de l'âme*, art. 153.

homme hautement socialisé, l'estime de soi ne peut se passer totalement de reconnaissance, au sens hégélien du terme. C'est un problème largement débattu au XVII^e siècle que de chercher quelle est la part qu'on doit attribuer au « paraître » et il est moins question d'une alternative entre la conscience et la reconnaissance que d'un subtil dosage entre l'idée que l'on a de soi et l'image que les autres nous renvoient. Toute la théorie hobbiennne des passions repose sur le désir de reconnaissance, aiguillon de la recherche de pouvoir. Pascal pense qu'à force de vouloir paraître nous ignorons ce que nous sommes. Et même Malebranche ne conçoit pas qu'on puisse renoncer totalement à la considération générale encore qu'elle soit souvent mal fondée¹. Il ne faut pas seulement y voir l'effet de la relativisation des valeurs mondaines mais aussi l'expression d'un vif sentiment de respect envers les hommes dont la « condition » apparaît de plus en plus comme un simple revêtement social. Le souvenir ou l'exemple de l'intolérance religieuse incline à considérer les opinions autrement que comme des aveux et retient la volonté de s'en faire le censeur.

On peut respecter les hommes et ne pas estimer ce qu'ils font ni ce qu'ils disent. Et l'homme généreux n'a de haine que pour les vices, aucune pour les personnes qui y sont sujettes. La haine politique n'a pas encore pris le relais de la haine théologique. Une telle disposition n'aurait sans doute pas été aussi générale si elle n'avait été soutenue par l'idée moderne de science comme connaissance certaine et évidente. L'élévation du critère de la vérité, l'apparition des premiers dispositifs de contrôle expérimental permettent d'établir une nette séparation entre le domaine des connaissances et celui des opinions dont la vraisemblance ne peut rivaliser avec une certitude qu'on a désormais les moyens de reconnaître. Au lieu de s'attacher à comparer les degrés de conjecture des opinions, on s'accorde à souligner le caractère douteux qu'elles ont en commun. Le jugement prend donc quelque recul vis-à-vis d'elles mais il ne s'en détache pas totalement. La lucidité ne mène pas à la retraite. Et, à tout prendre, il vaut encore mieux entretenir les illusions qui permettent de vivre ensemble que les dénoncer du fond de son désert. Même attitude vis-à-vis des passions : « La philosophie que je cultive, écrit Descartes

à Newcastle¹, n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie ».

On assiste à une réhabilitation de l'existence et de tout ce qui y contribue au moment même où la raison permet d'en espérer une amélioration. Une à une, les barrières maintenues par la tradition et l'autorité disparaissent : il n'y a pas de « lieux » dans la nature mais la matière y est partout identique; il n'y a pas de « parties » de l'âme, elle est une et le corps est un; et avant d'être des sujets d'un roi, les hommes sont des créatures de Dieu et des parties de l'Univers. Le sentiment de l'humanité se découvre quand celui de la communauté diminue. Paul Bénichou conclut ainsi son essai : « Le nom même d'humanité désigne, en même temps que la qualité d'homme, le sentiment qui porte à respecter cette qualité partout où elle se trouve »². On ne saurait mieux dire.

Mais en même temps que s'abolissent les fausses séparations disparaît aussi la croyance en des choses bonnes ou mauvaises par nature. L'homme ne peut reculer devant l'exigence, la plus haute sans doute, d'une pratique rationnelle dont dépend en définitive la qualité de toute chose. C'est précisément parce que les choses n'ont plus de qualité qu'il faut leur en donner par un usage réglé. A la question : quelles sont les choses qu'il faut désirer pour être vertueux ? s'est désormais substituée celle-ci : comment régler le désir que nous avons des choses afin d'être content et de ce fait vertueux ? Si la principale utilité de la morale consiste dans le règlement de notre désir et dans l'accord qui en résulte entre les passions et la volonté, son but essentiel est de nous rendre heureux en trouvant un usage favorable de chaque chose. Le rehaussement de tous les hommes, l'ajustement de l'idéal à l'existence provoquent, comme un inévitable contrecoup, l'affaïssement des valeurs héroïques et l'alignement des deux niveaux découvre à la vue un héros « à visage humain » qui s'appuie sur une morale à hauteur d'homme. La grandeur de l'homme n'est-elle pas, selon l'expression d'A. Simon, « d'accepter sa banalité »³ ? Et donc les autres ?

1. Pour F. Alquié, le destinataire de cette lettre de mars-avril 1648 est Silhon (III, 846). A.T (V, 135) donne, sous réserves, le marquis de Newcastle.

2. *Op. cit.*, p. 378.

3. Alfred SIMON, *Molière* (Seuil), p. 79. Dans ce petit livre très intelligent, et à la même page, cette profonde remarque : « Le bonhomme, héros prosaïque, découvre enfin la vertu de son langage quotidien. »

De même que pour les jurisconsultes et les philosophes du droit naturel on ne peut donner que ce qu'on a, ainsi, pour Descartes, l'estime ne porte que sur la possession des qualités qu'il n'est au pouvoir de personne de nous donner ou de nous enlever. Nous ne répondons que de celles qui sont telles que leur perte comme leur acquisition ne dépendent que de nous. Mais il ne suffit pas que l'action soit libre au départ, il faut, pour qu'on puisse l'attribuer au libre arbitre, qu'elle le demeure dans son accomplissement. En effet, les actions qui demandent pour réussir le concours d'événements indépendants de ma volonté sont nécessairement hasardeuses et leur succès ou leur échec m'échappent en partie. C'est injustement que j'en serais loué ou blâmé. La morale cartésienne ne repose donc pas sur la « reconnaissance » au sens hobbien ou hégélien du terme. Mais elle ne repose pas non plus sur l'intention. Pour que je puisse légitimement m'estimer, et pour être digne de l'être, je dois être capable d'évaluer exactement le pouvoir dont je dispose et de l'utiliser sans réserve.

Ce n'est donc même pas la qualité du jugement qui élève les individus mais surtout sa détermination, c'est-à-dire la volonté de distinguer le bien du mal et de résister aux considérations ou aux sollicitations qui empêcheraient de suivre ce qui semble être le meilleur. On pourrait dire d'un mot que la vertu consiste à faire tout ce qui est en notre pouvoir à condition qu'on ne confonde pas le pouvoir avec la puissance qui le déborde de tout l'excédent du désir. Pour ne pas engendrer le sentiment de manque, celui-ci doit refluer dans les limites du pouvoir et s'identifier avec lui afin de soustraire le contentement aux incertitudes et aux oscillations du hasard. Qu'est-ce qui pourrait différencier de Dieu un homme dont la volonté est la cause libre des effets qui la suivent immanquablement ? L'étendue de sa puissance, bien sûr, mais non son efficacité.

La morale cartésienne tente donc continuellement d'instituer un équilibre durable entre le jugement et la volonté; elle n'est pas plus intellectuelle que volontaire. Si Descartes a constamment différé le projet d'en faire une science complète et définitive, ce n'est pas pour les seules raisons qu'on connaît (manque de temps, d'expérience, de moyens) ni même pour celle qu'il confie sur le tard à Chanut : « je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres »¹.

1. 20 novembre 1647 (III, 749). Cf. également *Discours de la Méthode*, 6^e partie : « Pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres

Il nous semble que l'inachèvement de la morale cartésienne tient au caractère essentiellement provisoire d'une éthique qui ordonne le devoir au jugement individuel et qui fait dépendre la valeur du premier de la détermination consciente du second. De fait, Descartes n'a jamais indiqué les actions ou les objets qu'il considérerait comme moralement bons; il n'est pas intervenu à la surface des opinions pour y mettre bon ordre à la manière des « réformateurs ». Mais allant à contre-courant des morales directivistes et en évitant de verser dans le moralisme, il a tenté de trouver pour l'action un équivalent approximatif du critère de la connaissance. L'analogie est tentante entre une vérité qui émerge du doute et la résolution qui tire l'homme de l'incertitude, entre une volonté toujours proche de l'erreur quand elle s'éloigne du jugement et un jugement qui se confond avec l'impuissance lorsqu'il perd le contact avec la volonté. C'est que la vérité comme la vertu reposent également sur la liberté qui détient le pouvoir exorbitant d'inscrire dans l'espace blanc de son indifférence les connaissances et les devoirs qui seuls en justifient l'usage. Aussi les opinions sont-elles comme la matière que le jugement façonne et rectifie incessamment afin de les améliorer. La résolution du jugement et la fermeté de la volonté constituent de ce fait le nouveau centre de gravité d'une morale qu'aucun code ne consigne, d'une morale qui tend à épouser au plus près l'existence et non à en arrêter le mouvement. L'estime représente le seul repère d'où l'on peut évaluer les actions des individus dont l'égalité apparaît moins comme une « donnée » que comme l'exigence fondamentale d'une morale fondée sur la liberté du jugement, liberté créatrice de valeurs. Les grandes âmes ne sont pas les grands esprits et la justesse de jugement ne se reconnaît pas tant à son exactitude qu'à la promptitude de la détermination qu'il imprime à l'âme. Avec Descartes, la vertu ne s'est pas seulement détachée de la nature, elle se détache aussi de la société pour constituer face à elle, et d'une certaine manière contre elle, l'espace uniforme de volontés libres et de sujets égaux. La notion de « fortune » si souvent invoquée par Descartes ne désigne pas seulement le cours imprévisible des événements mais aussi la bourse des valeurs sociales où sont distribués d'une façon tout aussi hasardeuse honneurs, richesses et pouvoirs.

qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur les peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer; et bien que mes spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en avaient aussi qui leur plaisaient peut-être davantage » (I, 633-634).

Il faut alors distinguer le respect envers cette répartition de l'estime qu'on peut légitimement refuser à des « conditions » qui ne doivent rien à la force d'âme. On voit que sous son allure « élitiste » la morale cartésienne contribue sans doute plus que les théories du droit naturel à promouvoir l'idée d'égalité en créant une sorte de réseau de valeurs parallèles à celui d'une société historiquement située par des critères dont on peut soupçonner la justice après les avoir relativisés. Il n'y a donc pas d'instance supérieure à celle du jugement et de l'estime et de ce fait chacun doit répondre de ses actions, et non de ses opinions, devant ceux qui sont investis du même pouvoir que lui. Délestées du poids de la « vérité », les opinions remontent à la surface de la société dont elles signalent seulement la diversité et elles n'affectent plus la représentation que les individus se font d'eux-mêmes. En profondeur, des relations interindividuelles se mettent en place et les valeurs sur lesquelles elles se fondent et qu'elles perpétuent, la générosité et la reconnaissance, forment une sorte de couche de protection qui abrite une société d'hommes libres et égaux de la volonté de puissance qu'engendrent les sociétés séculières. « L'idéalisme » de Descartes vient sans doute de ce qu'il croit possible que les individus puissent changer leurs rapports sociaux mais non l'inverse et que toute « solution » imposée de l'extérieur et contre la volonté des hommes est propagatrice de violence. Mais cet idéalisme qui conduit à la mise entre parenthèses du politique est inséparable de la rationalité analytique où le complexe est toujours le produit d'éléments simples.

Aussi, à la question « politiviste » : qu'est-ce que le pouvoir politique et quel doit-il être ? Descartes substitue la question qui est comme la clef de sa morale : en quoi consiste notre pouvoir et comment le rendre efficace ? Renvoyant le contrat à son domaine d'origine, la transaction commerciale, il découvre dans la reconnaissance l'un des principaux liens d'une société soustraite à l'attraction de la concurrence. Il ne s'agit pas de lui substituer le règne des bonnes intentions car la générosité, clef de toutes les autres vertus (art. 161), consiste aussi à ne rien entreprendre dont on ne se sente capable et donc à affermir son pouvoir quitte à en réduire l'étendue.

La générosité est une notion complexe et nous ne pouvons ici qu'en donner une esquisse. En elle se résument tous les devoirs puisqu'elle se confond avec l'estime de soi — rectification et règlement de l'amour de soi —, qu'elle l'étend et l'identifie à l'estime pour les autres et enfin qu'elle incite à faire du bien aux hommes en négli-

geant son propre intérêt. Nous sommes loin de la société de mercenaires qu'ont décrite Hobbes et Pascal, des stratagèmes et de la ruse qu'ils emploient pour détourner le moi de la préoccupation exclusive de lui-même afin de l'enrôler au service de la communauté. De ce point de vue, et malgré leurs divergences, Pascal et Hobbes préfigurent les conceptions historicistes de la société qui élèveront la manipulation des individus au rang de vertu révolutionnaire. Mais, une fois encore, la société cartésienne est moins utopique que toutes les utopies politiques, elle est seulement plus exigeante qu'elles mais aussi plus respectueuse des individus sur le pouvoir desquels elle se fonde pour conférer à leurs rapports la justice et la liberté qui l'éloignent toujours davantage d'un état civil qui n'est, comme l'a bien vu Spinoza, que le prolongement de l'état de nature.

V

Qu'est-ce qui distingue l'homme généreux du mercenaire ? Le premier pense en termes de devoir et l'autre en termes de dette. Mais l'opposition est trompeuse si nous imaginons que le héros est le contraire du mercenaire. Entendons par là que l'homme généreux, s'il est capable de faire des actions héroïques et d'aller jusqu'au sacrifice de sa vie, ne se considère pas comme un homme élu par Dieu ou par le destin pour faire régner la loi du cœur contre l'ordre du monde. Il ne lutte pas pour le prestige ni pour la gloire dont le clinquant choque une « honnêteté » qui lie indissociablement le goût et la mesure. L'inclination naturelle pour le danger ne constitue pas le courage et en général la vertu suppose la maîtrise des passions qui y contribuent et non la coïncidence hasardeuse entre un désir et une valeur, fût-elle admise. L'homme généreux se reconnaît à la prudence dont il use, dont la notion est également inassimilable à la ruse hobbienne et à la pusillanimité. Aussi, à travers son image et celle du mercenaire, ce sont deux types de société qui s'opposent et dont le conflit dépasse largement la dimension historique où il apparaît.

Schématiquement, le mercenaire est le symbole d'une société dont la représentation est de plus en plus quadrillée par les catégories du commerce. Les notions d'obligation, de contrat, d'échange et d'intérêt s'insinuent à tous les niveaux de l'activité humaine dont le désir d'acquisition est considéré comme le ferment. La lutte contre

la religion participe aussi de la volonté de réduire les résistances qui s'opposent à la pénétration des catégories marchandes dans les domaines du droit, de la morale et de la politique qu'elles tendent à placer sous le dénominateur commun de l'intérêt. Un mot suffit à résumer l'éthique qui en résulte : on ne fait rien pour rien. Toute action, y compris l'action morale, doit parvenir à une majoration de l'intérêt qui l'a fait entreprendre¹. Les rapports interindividuels n'échappent pas à la règle et, source de conflits sans un pouvoir commun, ils deviennent avec lui source de profits. L'heure est arrivée où l'on croit plus sûr de confier le problème de l'existence de Dieu à un calcul de chances qu'à des preuves métaphysiques. Dieu n'est peut-être pas conforme à la raison, mais qu'importe puisque son existence va dans le sens de notre intérêt ! Bref, il devient de plus en plus évident « qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance d'en être récompensé », ce qui est la définition du mercenaire selon Descartes².

A ce régime d'obligation généralisée, Descartes oppose avec la figure de l'homme généreux une société de noblesse généralisée. Si les hasards de la naissance divisent la société historique entre les grands et le peuple, on peut considérer comme une seconde naissance la réordonnance de ces distinctions selon le seul repère de la générosité qui confère aux âmes une noblesse essentielle. Il y a bien un moment dans l'existence où l'esprit découvre qu'il était jusque-là « occupé » par des puissances étrangères et qu'il est temps pour lui d'accéder à son autonomie, alors pourquoi une telle révision n'aurait-elle pas lieu dans la sphère plus complexe des relations interindividuelles dès lors qu'on remarque la relativité et le caractère hasardeux des valeurs qui fixent le cours de l'estime ? Si nous n'avons pas le pouvoir d'instaurer un ordre davantage conforme à la raison, du moins possédons-nous celui de dissocier notre conduite extérieure (« l'extérieur de nos actions », dit Descartes) de la représentation qui l'accompagne et d'ajuster celle-ci plus près de notre jugement qui s'éloigne ainsi de l'opinion. Ainsi nous ne choquerons pas ceux qui y croient sans pour autant croire à ce qui nous choque. On ne peut se satisfaire ici de la solution pascalienne qui recommande de laisser aller le monde comme il va, encore qu'il aille très mal. Bien sûr la

prudence est nécessaire et « on ne doit pas entreprendre de faire venir tout d'un coup à la raison ceux qui ne sont pas accoutumés de l'entendre »¹.

Mais on ne peut pas plus laisser au hasard les critères de la connaissance que ceux de l'estime réciproque. Une fois qu'on a découvert ce qu'est la vraie générosité et qu'il est au pouvoir de chacun d'y accéder, on ne peut s'en remettre passivement à l'exemple général et reconduire indéfiniment des croyances qui n'ont d'autre but que de perpétuer la stabilité de la société. La générosité consiste justement à devancer la réalité et à ne pas attendre que les hommes soient comme on le souhaiterait pour être « toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun »². La méchanceté des hommes n'est souvent qu'une excuse à la sienne propre et le mercenaire se dit en lui-même qu'il trompe les hommes avant qu'ils ne le trompent en réclamant de lui le prix qu'ils fixent à leurs services. Le cycle qui se met ainsi en place n'a aucune chance de s'interrompre puisque chacun attend de l'autre qu'il fasse ce que personne ne veut faire le premier... par peur d'être trompé. Descartes ne se demande pas si cette attitude est une donnée essentielle de la nature humaine et il ne recherche pas la solution politique qui tirerait profit d'elle. Si la volonté ne peut agir *directement* sur les passions et arrêter le mouvement des esprits qui les accompagnent, elle peut en atténuer les effets par l'action *indirecte* d'une représentation contraire à celle qu'elle veut rejeter³. L'adresse et l'industrie qu'elle emploie à détourner le cours des esprits de leur destination naturelle ainsi qu'à forger des associations et des habitudes qui constituent comme une nature réfléchie ne sont pas différentes des suppositions par lesquelles nous feignons de croire dans la légitimité d'une action afin qu'elle le devienne effectivement, c'est-à-dire dans la pratique, par cela seul qu'on l'estime telle.

Ainsi ceux qui s'estiment « supposent » l'existence d'une bonne volonté égale chez tous les hommes également dignes d'être estimés⁴. Cette supposition est le point de départ des actions qui visent moins à la confirmer qu'à en faire naître le sentiment. Le mercenaire a peut-être quelque disposition à l'être, mais il est certain qu'il est aussi prisonnier d'une représentation du monde qu'il reconduit

1. Cf. LA ROCHEFOUCAULD, Maxime LXXVI : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. »

2. *Passions de l'âme*, art. 194.

1. *Lettre à Elisabeth*, septembre 1646 (III, 670).

2. *Passions de l'âme*, art. 156.

3. *Ibid.*, art. 45.

4. *Ibid.*, art. 154.

indéfiniment et dont la répétition engendre un cycle qui l'entraîne à son rythme. Il contribue à créer une situation par laquelle il justifie sa conduite. La conscience d'un phénomène fait partie de sa signification et il n'y a pas d'événement qui ne puisse être regardé d'un biais favorable¹. La conscience ne change pas les phénomènes proprement humains et encore moins les phénomènes naturels mais elle modifie la représentation des premiers qui, pour nous, ne se manifestent que dans une représentation. Dans le monde naturel la mesure est la règle, mais dans le monde humain il n'est jamais question que d'évaluation. Et le monde s'évalue en même temps qu'il se pratique, l'action étant simultanément une signification. Mais elles ne se superposent jamais au point de se confondre et, de la même manière que l'action dépasse quelquefois la signification et quelquefois ne l'atteint presque pas, ainsi la signification peut être plus étendue ou au contraire plus resserrée que l'action qui l'accompagne. La complexité du jugement, et sa difficulté, tient à ce que la signification et l'action vont toujours ensemble et qu'on ne peut évaluer l'une qu'en la rapportant à l'autre. C'est, dans le domaine humain, un problème équivalent à celui que pose la relativité en physique. Les deux repères étant mobiles, la mesure de l'un est aussi celle de l'autre. L'observateur modifie le comportement de l'objet, la conscience affecte l'action qu'elle retarde ou anticipe et dont elle change ainsi la dimension.

La résistance à faire quelque chose, le doute maintenu pendant l'accomplissement d'une action et, généralement, la distorsion entre l'action et sa représentation disqualifient un résultat déjà privé de la force que lui donne la conscience qui va vers lui sans ressentir de résistance. Cette force est comparable à celle par laquelle l'âme agit sur le corps pour le mouvoir en ce sens que la détermination de l'esprit à faire une chose qu'il estime bonne rend plus sûr l'accomplissement de l'action et sa réalisation. C'est pourquoi les arrière-pensées, les calculs et les manœuvres mettent la conscience en travers de l'action dont la signification devient plus étriquée et finit même par s'inverser. Les actions les plus justes deviennent alors injustes du seul fait qu'on les pense telles. Lorsqu'on ne croit pas en ce que l'on fait, on fait mal ce qui autrement serait un bien. Une action n'est juste que si on la juge telle pendant tout le temps où on l'accomplit. Sinon, elle n'est qu'un moyen dont se sert la conscience pour se

procurer plus facilement et plus vertueusement quelque chose qu'elle sait ne pas être juste.

Si la générosité consiste essentiellement dans la confiance qui investit l'action d'une signification qui la dépasse et la grandit, l'esprit mercenaire est celui qui escompte la rentabilité d'une action dont la signification est comme retenue par la résistance à l'accomplir. C'est pourquoi, Descartes n'approuve pas dans la lettre sur Machiavel la dialectique de la fin et des moyens, car l'action qu'on accomplit sans que la conscience ne s'y accomplisse n'apporte pas la satisfaction intérieure qu'engendre le sentiment du devoir accompli. L'achèvement d'une action ou l'accomplissement d'une signification s'apparentent à la conscience de perfection en ce qu'elles témoignent de leur suffisance. L'expression « faire de tout son mieux » souligne bien l'absence de réserve de la conscience qui s'est totalement écoulee dans un acte de signification. Une action vertueuse est celle à laquelle on ne peut plus rien ajouter. Aussi « les actions justes » qui ne satisfont pas la conscience, soit parce qu'elle pense qu'elle aurait pu mieux faire soit parce qu'elle en escompte quelque rapport, deviennent injustes.

On aperçoit bien dans le commentaire qu'il fait du *Prince* l'embaras de Descartes devant ce qu'on appelle les considérations politiques. « Les moyens illégitimes » dont on se sert pour acquérir un Etat n'ont justement pas de fin qui les rendrait légitimes car « ceux qui ont commencé à s'établir par des crimes sont ordinairement contraints de continuer à commettre des crimes »¹. La justification des moyens par la fin n'est pas seulement odieuse, elle est fausse car les moyens qui s'écartent d'emblée de la fin supposée justifient que les moyens suivants s'écartent des premiers et ainsi de suite. C'est une régression à l'infini et non une progression vers un terme. Il vaut donc mieux « supposer » que les premiers moyens sont justes afin d'éviter que ne se déroule l'interminable processus de justification. Outre que cette supposition témoigne d'une confiance qui oblige celui qui en est l'objet.

Mais cela ne nous avance pas beaucoup dans la pratique de la politique. Par politique, Descartes entend dans cette lettre les relations entre les Etats et toute son argumentation revient à la circonscrire dans cet espace afin d'en excepter la société qu'il refuse de penser dans les termes de la politique machiavélique qui, pour la plupart

1. *Lettre à Elisabeth*, juin 1645 (III, 579).

1. III, 666.

des penseurs de l'époque, est la politique tout court. Les relations extérieures ne posent guère qu'un seul problème, celui du comportement qu'on doit avoir avec ses ennemis et avec ses alliés. Avec les premiers, une seule règle doit jouer, celle du rapport de forces car les ennemis n'en connaissent pas d'autre. Envers les alliés, il faut s'efforcer de tenir ses engagements sans s'assoupir cependant sur des promesses, « car, quelque fidélité qu'on se propose d'avoir, on ne doit pas attendre la pareille des autres, mais faire son compte qu'on en sera trompé toutes les fois qu'ils y trouveront leur avantage »¹. N'est-ce pas là le comportement de ceux que Descartes appelle mercenaires ? Pourquoi Descartes l'approuve-t-il dans la relation d'Etat à Etat et la rejette-t-il dans les relations interindividuelles ? Précisément parce que les rapports entre les puissances ne peuvent être reconduits au niveau des individus qu'à la condition de considérer la société comme un espace strictement concurrentiel où chacun est vis-à-vis de l'autre un ennemi potentiel, au mieux un allié provisoire ; à la condition de penser la société dans et par la politique qui devient le laboratoire des comportements humains ramenés au jeu d'une mécanique des forces et des affections soumises à l'attraction universelle de l'intérêt. Si Descartes admet avec à peu près tout le monde que la politique consiste à se préparer à faire la guerre ou à la prévenir, il est presque le seul à considérer la société d'une façon non stratégique.

Si la méfiance est la règle des rapports entre les Etats ou entre celui qui détient le pouvoir et ceux qui le convoitent, « les Grands qui pensent former des partis contre le Prince », elle ruine les rapports interindividuels et insinue dans la société une tromperie qui lui est directement contraire. Aucune considération politique ne peut légitimer la pratique de la feinte et du mensonge entre les hommes et encore moins la recommander sous prétexte « que les hommes sont méchants ». Toute la pensée de Descartes vise à finaliser dans le sens du bien et de l'utile ce que la nature a institué sans considération du bien ou du mal et à rendre la société véritablement humaine. Les relations entre Etats sont à l'époque considérées par presque tous les penseurs juridiques et politiques comme le modèle agrandi des relations d'individu à individu à l'état de nature. Encore qu'il évoque « le droit des gens », Descartes ne les conçoit pas autrement que comme des rapports de puissance. Ce sera le mérite de Kant de

songer à l'institution d'une paix perpétuelle à l'échelle internationale. Mais au milieu du XVII^e siècle, on n'en est vraiment pas là¹ !

Donc, la politique est une affaire de force entre les puissances ou ceux qui se considèrent tels (les Grands) dans la seule mesure où il est question de conserver le pouvoir ou à plus forte raison de l'acquiescer. Mais dans la société humaine il s'agit moins de pouvoir que d'estime et de considération réciproques. Il est vrai que Descartes se fait du Prince une conception assez paternaliste, surtout dans ses rapports avec le peuple. Prénance de la théorie chrétienne de l'autorité ? Conséquence de la doctrine de la libre création des vérités éternelles ? Ou plus simplement reflet d'une image encore très répandue à l'époque ? Il nous est impossible de répondre mais une chose est sûre, c'est que Descartes perçoit les relations complexes (relevant de la coutume, de l'imagination, de la crainte mais aussi de l'affection) entre le Prince et son peuple comme un échange entre le respect de la justice et le devoir d'obéissance. Sur ce point, Descartes est très proche de Pascal en ce qu'ils considèrent l'un et l'autre que la justice est le levier le plus solide de l'autorité et que le peuple obéit sans résistance à ce qu'il croit être juste ou légitime. A ce qu'il croit être juste et non à ce qui l'est, car pour le peuple, la justice, et Descartes est encore très proche de Pascal, se confond avec la coutume, l'ancienneté des lois étant pour lui le gage de leur authenticité. Mais là où Descartes cesse d'être pascalien c'est lorsqu'il refuse l'art tout politique de tromper les gens pour leur bien. Le Prince doit s'efforcer d'être un homme de bien, ce que chacun peut être s'il suit la vraie raison. Et finalement, à lire cette lettre, on se demande si le Prince n'est pas aux yeux de Descartes une personne comme les autres en tant qu'il participe aux relations interindividuelles d'une société où les hommes sont égaux de s'estimer également.

VI

La pensée politique procède en général par l'intégration de l'individu au groupe : le couple, la famille, la cité et l'Etat. A mesure que l'union s'élargit, l'individu se rapproche de son identité et la découvre enfin dans l'enracinement à un peuple, à une nation, à une

1. Une exception peut-être pour Crucé et Guy Patin. Cf. E. THUAU, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu* (A. Colin).

communauté en général. Au-delà de la communauté, on est hors de chez soi, à l'étranger, chez l'ennemi. L'intégration s'achève aux limites de l'enclos qui refoule des individus vers le foyer de leur « identité », comme la vague ramène dans son ressac les cailloux abandonnés sur le rivage.

Descartes rebrousse la trajectoire ordinaire de ces totalisations et désintègre successivement les unités d'appartenance : l'univers, la terre, l'Etat, la société, la famille¹. On irait dans le sens d'une particularisation tout aussi dangereuse que l'intégration, l'étroitesse de l'enclos ne diminuant pas l'épaisseur des barrières, si Descartes ne précisait pas la nature du lien qui nous joint à chaque unité : la demeure, le serment, la naissance. Il n'est pas question ici de cette union de volonté à laquelle Descartes rapporte la noblesse de l'amour, de l'amitié et de la générosité. Il faut donc faire la part de ces « valeurs » qui ne ressortissent pas à la sphère du jugement.

Où est la « demeure » d'un philosophe errant qui n'est attaché à la demeure d'aucun lieu², qui, se tenant « un pied dans un pays et l'autre en un autre », trouve sa condition très heureuse en ce qu'elle est libre³ ?

Qu'est-ce qu'un « serment » pour qui range entre les excès « toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose à sa liberté » ?

La « naissance » alors ? Faut-il rappeler qu'elle nous ramène à l'âge des préjugés, des appétits et des maîtres d'école ? Non, décidément, la seule règle de l'action c'est « de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination⁴ ». Est-ce donc le plaisir d'avoir raison seul contre toute la ville ? Pas du tout. Remarquons bien que Descartes ne cite jamais personne au tribunal de la raison et qu'il ne s'agit pas d'avoir raison de penser ce que l'on pense mais plutôt d'agir comme on le fait, en s'abstenant d'imiter comme de vouloir l'être. Même s'il s'avère plus tard que l'on s'était trompé. Pour une pensée qui ne confond pas l'histoire et la raison, le succès ou l'échec ne s'identifient pas avec la vérité et l'erreur. Et le fait que l'on se soit trompé ne signifie pas forcément qu'on ait mal agi et encore moins mal jugé. C'est d'un même mouvement que Descartes soustrait la vérité à l'histoire et la société à la politique.

1. *Lettre à Elisabeth*, 15 septembre 1643 (III, 607).

2. *Lettre du 22 février 1649* (III, 891).

3. *Lettre de juillet 1648* (III, 859).

4. *Lettre du 6 octobre 1645* (III, 619).

Les relations interindividuelles débordent de toutes parts les rapports entre le tout et les parties auxquels s'efforce de les réduire la pensée politique. L'espace différencié des premières s'oppose à l'espace uniforme des secondes comme les jugements de l'âme s'opposent, quelquefois, aux institutions de la nature. Je ne suis sans doute pas *directement* trompé par la nature mais il arrive assez souvent que je le sois indirectement. Je n'ai donc pas de raison de me méfier de ce que me dicte la nature mais j'aurais tort de la suivre aveuglément, c'est-à-dire toujours. D'où : on doit *toujours* préférer les intérêts du tout à ceux de sa personne parce que je n'admets pas la fiction d'une société trompeuse (hypothèse du mercenaire), de même qu'en reconnaissant la bonté de Dieu j'ai du même coup écarté la menace d'une tromperie généralisée. *Toutefois* avec mesure et discrétion... Et si l'hydropique, c'était moi ? Et si cette viande était empoisonnée ? Et si cette ville valait moins que moi ? Dois-je me reposer sur le décret de la Providence et me dire, résigné, que le tout a des raisons que la partie ignore ? Bien sûr que non, ma providence à moi c'est mon jugement. Et comme la souveraine bonté de Dieu ne saurait excepter ma nature d'être fautive, l'intérêt public n'est pas supérieur au point qu'on doive toujours le préférer à l'intérêt particulier. A chacun de se méfier des viandes empoisonnées, de choisir le chemin le plus sûr et d'évaluer ce qu'il doit au public. Tels sont « les droits » que donne le libre arbitre et qu'il ne tient qu'à moi de défendre contre les incessants empiètements de la « raison » politique. Ceci permet de comprendre différemment qu'on ne le fait d'ordinaire le rapport entre le tout et les parties sur lequel, pour finir, il nous reste à dire quelques mots.

VII

Il faut d'abord rappeler que « la partie » n'a aucune résonance organique qui impliquerait la préexistence du tout sur chacun de ses constituants. Le tout est une unité de composition indéfiniment élargie et non une substance au sens cartésien du terme, c'est-à-dire quelque chose qui subsiste par soi. Le tout n'est donc pas une totalité qui enferme des éléments et les définit par des relations d'appartenance. Dans le monde de Descartes, il n'y a pas de place pour un *lien*. La conception mécanique du corps se fonde sur l'idée de convenance entre les *rapports* des parties les unes avec les autres.

Les parties n'ont en elles-mêmes aucune « inclination » qui les pousserait à rechercher le complément qui les achèverait en leur donnant une figure définitive. Le monde de Descartes est un monde de mouvement et de changement, seuls les rapports manifestent une identité qu'exprime seulement la mesure. Les figures sont toujours provisoires et ne sont jamais les mêmes. L'identité, pour Descartes, se ramène à l'égalité par le biais d'une composition homogène des corps et de l'uniformité des règles qui résument toutes les situations.

L'idée essentielle est celle de *la grandeur de l'univers* : c'est elle qui défait les associations finalistes, elle qui dissout les ressemblances entre les choses et découvre l'indifférence de la matière, organique ou inorganique, elle encore qui disperse dans un monde infini les éléments appelés à se composer diversement et indéfiniment, c'est elle surtout qui disloque les réseaux familiers des appartenances, égalise les individus et retient la volonté de se différencier par des critères dérisoires au regard de l'immensité neutre. L'ouverture de l'univers ou l'ouverture à l'univers fait éclater les barrières qu'avec un peu de distance nous n'apercevons déjà plus.

A cette idée, il faut rapporter la conception très singulière que Descartes se fait de l'amour, passion ou émotion de l'âme. Elle lui est directement liée. Si le monde n'est pas préconstitué et prêt à accueillir dans ses moulures une matière qui y prendrait des formes différenciées, ou une existence qui reconnaîtrait dans ses liens son appartenance et en même temps son identité, l'homme se trouve alors dans la nécessité d'élire des objets qui lui semblent bons, de s'unir avec les êtres envers qui il éprouve une certaine convenance ou au contraire de se séparer de ceux qui peuvent lui nuire ou encore s'abstenir. Dans un monde sans cesse renouvelé, l'admiration — au sens d'étonnement — est la première passion parce que les objets que nous découvrons sont nouveaux avant d'être utiles ou nuisibles. On ne « reconnaît » rien avant de l'avoir jugé convenable, il n'y a pas d'affection spontanée, seulement de la surprise, ensuite un jugement, enfin une adhésion si nous trouvons que la chose présentée est conforme avec notre nature. Mais l'ordre des passions ne reproduit pas leur genèse, et dans le fœtus les quatre passions primitives sont la joie, l'amour, la tristesse et la haine. On explique ce décalage par le fait que l'âme, après le commencement de la vie, acquiert une certaine autonomie vis-à-vis des corps et exerce, en plus des fonctions propres à la conservation du tout, une activité intellectuelle qui progressivement la spécifie.

Aussi ces passions contribuent à entretenir les mouvements corporels et à engendrer des connaissances grâce auxquelles l'âme se représente les objets qui affectent le corps. Mais cette simultanéité ne se traduit pas par une identité. Le composé se suffit à lui-même et l'âme n'est pas absorbée dans la préoccupation de sa conservation. Si la première passion qu'elle éprouve est l'admiration, c'est qu'elle est devant le monde et les objets comme un spectateur qu'émerveille l'apparition des choses inattendues. La perception que l'âme a des objets est, avant tout jugement, une impression relative à leur grandeur ou petitesse qui engendre, avant toute considération de bien ou de mal, l'estime ou le mépris. Aussi, le désir ne peut pas, dans cette conception, occuper la place hégémonique que lui reconnaissent Hobbes ou Spinoza. Descartes s'efforce constamment de le distinguer de la volonté et de l'amour avec lesquels il se confond souvent du fait que les passions sont dans la vie toujours « mélangées » les unes avec les autres. Pourtant on parlerait plus volontier de désir que d'amour pour caractériser « les passions » qu'un ivrogne a pour le vin, un ambitieux pour la gloire ou un homme brutal pour une femme qu'il veut violer¹. Descartes préfère les rattacher à l'amour dont elles sont des espèces au même titre que l'amour d'un bon père pour ses enfants, plutôt que d'introduire un concept de désir qui bouleverserait une théorie des passions reposant sur une théorie de la connaissance.

Dans le monde de Descartes, on le sait, tout se fait instantanément. Le présent est la temporalité de Dieu et de l'Univers comme celle de l'homme et de la connaissance. Si l'admiration est la première passion, c'est parce qu'il n'y a pas de présence plus grande que celle d'un objet qui apparaît soudain à la vue et dont la grandeur imprime sans délai un sentiment d'estime à son égard. Il faut considérer deux et seulement deux réalités : moi qui connais et les objets que je connais, moi qui perçois et les choses perçues, l'homme et le monde. La première connaissance est cette comparaison qu'engendre immédiatement le rapport des deux réalités co-présentes. Les choses n'ont alors pas de propriétés internes qui les distingueraient et les rangeraient selon des rubriques ou des espèces, pas plus que les sentiments qui s'y rapportent mais elles sont *une à une* rapportées au seul repère constant, le moi. Il faut alors distinguer l'amour « par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime » et non par la « nature » de la chose à laquelle

1. *Passions de l'âme*, art. 82.

il se rapporte. Cette estime étant instantanée, on ne peut alors confondre l'amour qui consiste dans le sentiment d'être joint dès à présent¹ avec la chose aimée et le désir qui porte sur la possession d'une chose que présentement on n'a pas.

Le désir est nécessairement désir de possession, il est toujours excédentaire par rapport à l'amour. Si je désire quelque chose, c'est parce que je pense qu'actuellement je ne le possède pas, alors qu'en aimant un objet ou un être je suis dès à présent uni à lui sans désirer l'être davantage. On comprend pourquoi le désir est le principal objet de la morale : étant toujours en dehors de nous-mêmes nous vivons le présent comme une dépossession et nous reportons sur le futur des espoirs chargés d'insatisfaction. Le désir n'est mauvais qu'en tant qu'il s'alimente de l'incertitude. Il contrarie le libre arbitre en plaçant l'individu dans une étroite dépendance envers des objets inaccessibles ou seulement aléatoires. Désir et « fortune » se réciproquent et définissent le cercle de l'aliénation. L'amour, encore qu'il nous porte quelquefois à nous unir à des choses nuisibles, ne déborde pas sur le futur et, consistant à nous joindre de volonté avec l'objet élu, il déploie la volonté dans la seule dimension du présent. Descartes ne définit pas autrement que les théoriciens du contrat la volonté : c'est « le consentement, dit-il, par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime »².

Ce consentement est-il un engagement ? Une promesse ? Un serment ? Le problème se complique un peu car l'union que réalise l'amour avec la chose aimée est une union de *volonté* par laquelle, notons-le encore, on se *considère comme joint*... En fait, l'union n'est pas une possession mais le sentiment de former un tout avec une personne, une ville, un prince, sentiment qui se suffit à lui-même. La distinction entre l'amour et le désir permet alors de dépasser la problématique de « l'individualisme possessif » et la représentation agonistique des rapports sociaux qui en découle.

Lorsqu'on aime une personne, on ne désire pas la posséder. L'homme brutal et le jaloux se ressemblent en ce qu'ils n'aiment pas *la femme* que l'un convoite et l'autre épie mais seulement *sa possession* dont le désir est si fort qu'il lève l'obstacle de la bienséance. Le premier veut la posséder tout de suite et le second tout le temps et

tout seul, mais leur problématique, si l'on ose dire, est la même en ce que, s'estimant au fond d'eux-mêmes indignes de l'objet même de leur visée, ils prennent tous deux cette visée pour objet. C'est pourquoi, à regarder de plus près l'article 82, Descartes ne parle pas d'*amour* pour désigner ce qu'il y a de commun entre l'ambitieux, l'avaricieux, l'ivrogne, le brutal mais d'abord de *passions* et plus particulièrement de *désir* envers les objets dont ils n'aiment que la possession. Cette distinction est proprement inintelligible partout ailleurs que dans le cartésianisme, que ce soit dans la pensée politique ou religieuse¹. Elle s'éclaire si l'on veut bien reconnaître que Descartes est, à son époque du moins, le seul philosophe qui évite, si peu que ce soit, de considérer l'homme comme un objet et la personne autrement que comme un sujet. Cause ou effet de cette représentation, le jugement est ce qui confère aux choses leurs valeurs, aux passions leur utilité et même leur grandeur. L'estime qui naît de l'admiration n'est qu'un préjugement et presque une impression, mais l'amour envers une chose ou un être suppose que le jugement ait d'abord élu ce à quoi nous nous unissons par volonté. Le règlement des passions, principalement du désir, est avant tout celui du jugement et son but est de parvenir à circonscrire la sphère dans laquelle le désir peut évoluer sans rencontrer la résistance qui le frustre. Le futur n'est plus alors qu'un présent continué.

Si l'amour résulte du jugement, l'union qu'il établit peut être la plus forte qui soit sans jamais cesser d'être volontaire et lucide. L'identité individuelle n'est pas abolie, au contraire elle s'agrandit en constituant avec une autre personne une unité dans laquelle s'efface la frontière entre le mien et le tien mais non la distinction entre le moi et l'autre. L'amour sépare le moi d'avec ses intérêts permettant qu'il s'unissent avec ceux de l'autre et émancipe ainsi la relation interindividuelle du rapport d'intérêts qui la limite et l'empêche tout à fait d'être une relation interpersonnelle. Dans l'amour, les hommes ont au plus haut point conscience d'eux-mêmes et de ce tout qu'ils forment par le continuel soutien de leurs volontés respectives. Dans l'amour comme dans l'amitié, l'inégalité disparaît mais non l'identité des personnes qui s'estiment pour ce qu'elles sont. Bien qu'on ne puisse « suspendre » les distinctions sociales ni confondre tout à fait l'amitié entre des hommes et la dévotion envers

1. *Ibid.*, art. 80.

2. *Ibid.*

1. Il va de soi que la pensée religieuse est seulement celle de Pascal, dans la mesure (qui nous paraît suffisante) où nous n'avons analysé que celle-ci.

Dieu, le prince, son pays ou sa ville, encore que dans un tout les parties ne soient pas toujours d'égale dimension, l'individu qui se joint n'est jamais intégré ni dissout dans la réalité qui le dépasse et sa volonté est la seule source à laquelle s'alimente son adhésion.

Les relations qui s'instituent entre les hommes, dans cette société de noblesse généralisée, étant libres et volontaires échappent à la problématique de l'appartenance communautaire et ne s'ordonnent qu'à la seule convenance des sujets. L'amour-propre ne s'évanouit pas plus dans l'amour que le moi dans le tout, ils s'y épanouissent plutôt. Descartes ne voit pas dans ce qu'il nomme « l'amour envers soi-même » le monstre hideux de l'égoïsme que l'idée de morale classique suggère souvent. Il n'en parle d'ailleurs qu'incidemment mais jamais comme l'obstacle dirimant à une vraie justice dans les rapports humains. Une société réglée par l'estime réciproque ne saurait exiger des individus qu'ils se mésestiment pour parvenir à ce dépouillement d'eux-mêmes qui rend possible et nécessaire l'initiation communautaire. Lorsqu'on ne s'estime pas soi-même, on n'estime pas les autres, on en réclame seulement un secours. La bassesse ou humilité vicieuse est directement opposée à la générosité en ce qu'on croit, dit Descartes, ne pouvoir subsister par soi-même¹. Elle conduit à s'abaisser devant ceux dont on espère des bienfaits et à mépriser les autres parce qu'ils n'ont rien à nous apporter. La grandeur de l'amour et de la générosité tient à ce que l'homme qui s'unit aux autres n'est pas un homme travaillé par le manque et la solitude mais un individu autonome et suffisamment conscient de lui-même pour ne pas se confondre avec ses intérêts qui l'isolent du reste du monde. Le moi s'accomplit et se perfectionne en participant aux biens que son union avec d'autres personnes lui permet d'acquérir tout en le dispensant d'avoir à les posséder.

Aussi n'y a-t-il pas d'autre règle que celle du jugement pour déterminer quels sont les vrais biens ni d'autre but à l'union que le perfectionnement de chaque individualité. S'il y avait une loi commune ou une pensée commune qui dicteraient aux hommes leur devoir et leur jugement, l'âme serait un automate, la société un échiquier et le prince un stratège. On reconnaît une pensée politique fermée à la démultiplication d'obligations que provoque le principe inconditionné du tout auquel se plient les individus. On conçoit bien que la formule de l'engagement ne puisse être une autre que celle

du « tout ou rien ». C'est tout l'inverse du dévouement auquel conduit l'amour dans la représentation cartésienne. La lucidité du jugement n'atténue par l'intensité du dévouement, au contraire, mais elle en répartit différemment les effets. Le dévouement aurait-il un sens, apparié à une quelconque obligation contractuelle ou communautaire ?

Ainsi le bon père préfère les intérêts de ses enfants aux siens « et ne craint pas de se perdre pour les sauver »¹. Le dévouement est fonction de l'estime que l'on porte à ce qui en est l'objet, prince, ville ou personne particulière. N'est-ce pas la seule façon de réfuter sans la nommer la raison d'Etat qui hante déjà les têtes des politiques ? A-t-on aujourd'hui encore d'autre recours contre les innombrables versions qui en ont été données ? D'où la scandaleuse subversion de la hiérarchie sacrée entre le tout et les parties que Descartes accomplit dans un des textes les plus cartésiens et les plus beaux qui soient :

« Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toujours penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver »².

En quoi cette « vérité » découle-t-elle des principales vérités de la métaphysique cartésienne : la bonté de Dieu, l'immortalité de l'âme et la grandeur de l'univers ? Qu'est-ce qui fait d'elle autre chose qu'une maxime de circonstance ou une réponse au problème qui préoccupe tellement Elisabeth ? Pourquoi ce texte est-il comme le concentré de la pensée politique de Descartes et plus largement d'une politique conçue dans les limites du jugement ?

Il était facile d'inférer de la représentation de l'univers infini

1. *Passions de l'âme*, art. 159.

1. *Ibid.*, art. 82.

2. Lettre du 15 septembre 1645 (III, 607).

tout autre chose que la séparation des individus, par exemple leur petitesse ou leur misère ou encore l'étroite dépendance qui les lie à l'ordre de la nature. Mais la révolution copernicienne n'est qu'à moitié accomplie avec la dispersion de l'homme dans l'univers : cela revient encore à l'attacher à un point dans l'espace. Le décentrement de l'homme par rapport à la terre n'est pas la réplique anthropologique du décentrement de la terre par rapport à l'univers. Le rabattement de l'univers sur un espace uniforme annule l'idée même de repère : l'homme n'est pas quelque part ni quelque chose dans le monde, il n'est nulle part en tant qu'il est esprit. L'achèvement de la révolution copernicienne, c'est l'impossibilité de situer l'homme dans un espace réduit à la mesure et à la dimension, c'est la séparation de l'homme avec le monde et la disqualification de l'idée d'appartenance.

L'idée de « tout » acquiert une signification très différente de celle que lui confère une pensée organique. Elle ne suggère pas l'unité du monde mais son infinie évasure. Le tout désigne le mouvement d'ouverture qui fait reculer les limites. Inversement, la partie n'est pas conçue comme un alvéole creusé dans un bloc mais comme une unité distincte et séparée des autres. La partie n'est pas un membre mais un point de vue. Elle n'évoque pas l'idée de participation mais celle de particularisation. Ainsi les parties subsistent dans le tout mais leur juxtaposition exclut tout autre forme de dépendance. L'unité n'est pas dans la composition mais dans la distinction. Or il n'est donné qu'une seule unité véritablement distincte « du reste du monde », la personne. Le problème de la politique est alors celui que la morale devait résoudre pour s'édifier : dans un monde qui ne réclame plus rien, que puis-je donner et dans quelle mesure ? Mais on ne peut envisager une solution identique pour la morale et la politique et confondre le devoir avec l'obéissance, la conscience et l'engagement.

Si l'on veut opposer à toute politique la défense des droits de l'homme, il faut commencer par dégager celle-ci des théories du droit naturel afin de refuser catégoriquement l'idée que l'engagement possède le pouvoir de constituer la légitimité. Le premier des droits de l'homme serait le devoir de ne jamais aliéner son jugement et sa conscience dans un engagement, et de ne pas admettre le pire parce qu'on espère le meilleur.

Cet impératif est sans doute infécond en regard d'un projet ou d'une action politique, mais faut-il se déterminer politiquement vis-à-

vis de la politique ? N'est-ce pas une illusion dont nous commençons seulement à nous défaire de chercher un remède politique aux maux qui sont en grande partie la cause des politiques tyranniques, à la misère, à l'ignorance, à l'oppression et à l'exploitation ? A quoi devons-nous malgré tout l'amélioration de l'existence humaine ? A des changements politiques ou aux connaissances qui la font plus supportable, au pouvoir ou au savoir ? S'il y a choix, le pouvoir du savoir est plus acceptable que n'est utile un savoir sur le pouvoir. Il est temps, il est grand temps de substituer à la politique selon le concept une politique d'après le jugement.

VIII

Nous avons tenté d'opposer au chantage des idéologies communautaires une philosophie qui rehausse l'emblème des valeurs individuelles telles que le jugement, la liberté et la lucidité, une des rares philosophies qui permette d'émanciper la société de la politique en réglant sur ces valeurs le libre jeu des rapports interindividuels. Le cartésianisme est proposé comme moyen de refaire surface après une longue immersion dans l'obsession du politique et de trouver en chacun de nous le pouvoir de rendre meilleurs les rapports entre les hommes sans attendre de messie politique. Parvenu à la fin d'un livre conçu dans cette perspective, il nous vient la crainte qu'on pourrait y voir une exaltation des valeurs de repli et d'une éthique du refuge qui, « par un autre tour de folie », laisserait à la politique le monopole de l'action. Si la destruction des mythes communautaires et la dépolitisation de la pensée philosophique ne parvenaient en fin de compte qu'à percher le moi sur le môle de sa détresse, nous estimerions avoir troqué une illusion pour une autre peut-être pire que la première.

Une critique de la politique qui conduirait à se croiser les bras ne vaut pas mieux que l'exaltation de l'engagement politique qui nous lie les mains. La principale ruse de la politique consiste à nous faire croire qu'il n'y a pas de milieu entre la soumission totale à un corps chargé de mission de l'humanité et le renoncement où nous enferme l'impuissance individuelle. Il n'est peut-être pas de problème plus urgent pour notre époque que de trouver le lieu d'où partirait l'action qui ne soit pas immédiatement dépossédée de son initiative pour servir à des fins contre lesquelles elle s'est élevée. Autant dire

que nous sommes sur un défilé, risquant à tout instant de perdre l'équilibre précaire qui est notre seul parapet.

Que faire ? Oui, que faire quand on a remis les manuels qui s'employaient à nous le dire avec tant de simplicité ? Nous ne prétendons pas le savoir, alors gardons-nous de profiter de la pénurie pour rapiécer des vieilleries et les mettre au goût du jour. Nous nous défions de l'étrange séduction qu'exerce le passé dès que le présent s'obscurcit. Que les systèmes s'écroulent, c'est sans doute ce qu'ils peuvent faire de mieux, et notre liberté retrouvée, nous pouvons désormais nous déplacer plus rapidement sur tous les fronts où elle est menacée en même temps que la justice et la raison. Traditionnellement, la pensée politique ramène le problème de la justice à celui de la nature de l'Etat et élude les moyens de la résistance au pouvoir par la recherche des garanties qu'il doit accorder.

La pensée révolutionnaire, directement issue de la pensée politique, n'a pas formulé autrement que celle-ci les rapports entre la pratique et l'organisation et elle a reconduit l'assujettissement des individus à un groupe, de leur volonté à la volonté collective, de leur conscience à la conscience de classe. Aussi n'est-elle parvenue dans la plupart des cas qu'à engendrer une surcharge de discipline et un surcroît d'obéissance qui vident totalement de son sens un engagement qui devient un asservissement. Pour la pensée révolutionnaire, l'activité critique et la liberté de jugement ne sont que des rabatteurs dont elle se sert pour enrôler les individus au service d'une organisation qui éteint aussitôt la flamme critique qui les y a conduits.

Au fond, ce qui rapproche tellement, au point qu'elles se confondent parfois, la pensée révolutionnaire de la pensée politique et celle-ci de la pensée religieuse, c'est leur commune méfiance envers les hommes, leur volonté de gérer à leur place des intérêts ou des valeurs dont ils sont porteurs sans en être conscients et qu'ils risquent à tout moment de compromettre s'ils ne sont pas pris en charge, ligotés, soumis et dociles. La force de ces idéologies tient en grande partie à ce qu'elles sont parvenues à identifier l'intérêt privé et le jugement individuel et à enfermer le second dans les limites et la culpabilité du premier. Or le primat du collectif est une idée primaire qui situe à leur juste place les idéologies qui s'en réclament. Au contraire, le pari rationnel invite à s'adresser aux individus comme à des adultes, ou à les contraindre de l'être en les considérant comme tels. Ce pari est rationnel parce qu'on a plus souvent l'occasion de le

perdre que de le gagner et qu'en lui seul coïncident confiance et lucidité.

Dans une lettre de 1643, Descartes, qui a lu le *De cive*, confie à un correspondant inconnu que Hobbes raisonne plutôt mieux en politique qu'en géométrie ou en métaphysique¹.

Machiavel aussi ne raisonne pas trop mal, mais les stratèges militaires qui possèdent l'art de gagner les batailles ne se soucient pas d'empêcher la guerre. Le problème est-il de savoir comment s'y prendre pour la gagner ou comment faire pour ne pas la déclencher ? La politique est-elle une affaire de stratégie entre les partis et son objet est-il « le pouvoir », ou bien est-ce le lieu d'une réflexion sur les moyens de protéger la liberté, et avant tout celle du jugement, contre les chantages à l'adhésion ou à l'engagement ? Les stratèges de la politique (Machiavel, Hobbes) n'ont-ils pas besoin de supposer les hommes méchants, comme les stratèges militaires prétextent la menace de la guerre pour se préparer à la faire ? Les maximes de Hobbes, comme celles de Machiavel d'ailleurs, « sont très mauvaises et dangereuses, dit Descartes, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être »². Sans cette « supposition », la politique ne se justifie pas, de même que sans la corruption originelle, et Pascal l'a bien compris, la religion chrétienne perd sa prise la plus sûre. Tant qu'à « supposer », pourquoi ne prendrions-nous pas des suppositions qui suggéreraient d'autres conduites que celles dont les politiques se servent comme prétexte aux leurs ?

Est-ce un hasard si nous trouvons chez Descartes, philosophe de la raison et non de la politique, une pensée qui retient la politique dans les limites du jugement ? Une pensée non stratégique, par comparaison avec ce que M. Foucault appelle une morale anti-stratégique.

Deux ou trois principes élémentaires suffisent à définir les règles de cette politique par provision. On les connaît : faire sans réticence ce que l'on juge être le meilleur, changer d'opinion dès qu'on en trouve de meilleures, éviter de tomber dans des « promesses » où s'empiege la liberté et donc ne jamais s'engager jusqu'à un point de non-retour. Il n'y a qu'une seule façon pour la volonté de rester libre, c'est d'attendre le jugement qui l'éclaire et en rend facile l'exercice. Or la pensée politique ne se réfère à la liberté de la volonté

1. III, 61.

2. Souligné par nous.

que pour légitimer l'instant où on l'aliène. Elle n'a que faire par la suite d'une volonté qui interromprait la cascade d'obligations qu'enclenche la première convention. Tout repose sur la volonté ? Sans doute, mais à la façon d'une charge qui l'immobilise totalement. On évaluerait plus sûrement qu'à l'aide des critères de la cohérence les pensées politiques en observant la part qu'elles font à ce qu'il est convenu d'appeler « le droit de résistance ». Mais il faudrait des instruments très affinés pour apercevoir cet atoll perdu dans un océan d'obligations.

Pourquoi Descartes ? Essentiellement pour l'incision du jugement individuel dans la problématique politico-religieuse de l'engagement : « si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver ».

N'eût-il laissé que cette phrase sur la politique, Descartes mériterait la reconnaissance de ceux qui cherchent, en quelque lieu qu'ils se trouvent, l'issue par laquelle on en sort. Mais, pour cela, il faut *supposer* que nous sommes libres.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos, 5

- I – Critique cartésienne de la politique, 11
- II – L'expérience et la connaissance, 49
- III – Nature humaine et cogito, 75
- IV – L'identité personnelle, 105
- V – La politique selon la raison : Hobbes et Spinoza, 127
- VI – La politique selon le cœur : 1 / « Un hôpital de fous » (Pascal), 155
- VII – La politique selon le cœur : 2 / Le mirage de la communauté, 183
- VIII – La politique selon le jugement : Retour à Descartes, 213

Imprimé en France

3 de France
ndôme
8



0 0 1 0 1 9 0 6 5 7

Ημερομηνία

Π.Κ.

31 JAN. 2011

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

« PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI »

Ouvrages parus :

- Amado G., *L'être et la psychanalyse*
- Amado G., *Fondements de la psychopathologie*
- Arendt H., *La vie de l'esprit*, vol. 1 : *La pensée*
- Assoun P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*
- Assoun P.-L., *Marx et la répétition historique*
- Assoun P.-L., *Freud et Nietzsche* (2^e éd.)
- Bertrand P., *L'oubli, révolution ou mort de l'histoire*
- Bourke J. G., *Les rites scatologiques*
- Boutang P., *Ontologie du secret*
- Della Volpe G., *Critique de l'idéologie contemporaine*
- D'Hondt J., *L'idéologie de la rupture*
- Gardies J.-L., *Essai sur la logique des modalités*
- Granier J., *Penser la praxis*
- Granier J., *Le désir du moi*
- Guenancia P., *Descartes et l'ordre politique*
- Jacques F., *Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue*
- Labarrière P.-J., *Le discours de l'altérité*
- Lacroix J., *Philosophie de la culpabilité*
- Lecompte D., *Marx et le baron d'Holbach*
- Lukács G., *Littérature, philosophie, marxisme*
- Marion J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*
- Michaud Y., *Hume et la fin de la philosophie*
- Molnar T., *Dieu et la connaissance du réel*
- Pfrimmer T., *Freud, lecteur de la Bible*
- Polin R., *Hobbes, Dieu et les hommes*
- Rée P., *De l'origine des sentiments moraux* (présenté par P.-L. Assoun)
- Rolland de Renéville J., *Itinéraire du sens*
- Rosset C., *L'anti-nature*
- Vernière P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (2^e éd. en 1 vol.)

A paraître :

- Arendt H., *La vie de l'esprit*, vol. 2 : *Le vouloir*
- Bertrand M., *Spinoza et l'imaginaire*
- Nagel T., *Questions mortelles*