



HAL
open science

Finance, violence et justice selon Blaise Pascal

Bernard Gazier

► **To cite this version:**

| Bernard Gazier. Finance, violence et justice selon Blaise Pascal. 2024. halshs-04526422

HAL Id: halshs-04526422

<https://shs.hal.science/halshs-04526422>

Submitted on 29 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

CES

Centre d'Économie de la Sorbonne
UMR 8174

Finance, violence et justice selon Blaise Pascal

Bernard GAZIER

2024.03



Finance, violence et justice selon Blaise Pascal

Bernard Gazier

Janvier 2024

Article issu d'une contribution portant ce titre au colloque « Pascal et l'économie », FERDI et Centre International Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 20 novembre 2023

Introduction

Cette contribution a pour objet le contenu et l'actualité des apports de Blaise Pascal à la compréhension de la justice économique : quelles inégalités de richesse, de statuts et de pouvoirs sont admissibles ou non dans un pays, une communauté ? On sait qu'à l'époque de Pascal l'économie en tant que discipline n'existait pas encore, qu'il s'agisse de son versant « positif » (expliquer ce qui est) ou de son versant « normatif » (discuter ce qui est souhaitable et devrait être). La difficulté évidente de l'exercice est donc de confronter les célèbres énoncés pascaliens sur la justice, qui relèvent pour la plupart de la philosophie politique classique, aux problèmes tels que notre époque se les pose en économie « normative ».

Cette difficulté se double d'un paradoxe souligné par de nombreux commentateurs : Blaise Pascal, dont les positions politiques à son époque peuvent être qualifiées de conservatrices, au sens où il considère que le pouvoir en place est légitime du simple fait qu'il est en place, a eu pour héritiers tardifs, à la fin du XXe siècle, des auteurs de philosophie politique et économique et de sociologie appartenant à la tradition « critique » et mettant en cause, avec plus ou moins de radicalité, les pouvoirs en place et les savoirs dominants : notamment l'américain Michael Walzer (Walzer 1997) et le français Pierre Bourdieu (Bourdieu 1997). Ces deux auteurs ont revendiqué une filiation directe avec Pascal.

Nous tenterons d'approfondir ce paradoxe, en deux étapes. La première interroge directement les contenus de ces filiations revendiquées, en confrontant les énoncés de Pascal sur la justice à ceux de ses successeurs, pour établir les éventuelles convergences et divergences.

La seconde étape esquisse une mise en perspective épistémologique et généalogique. Elle introduit les mutations successives des savoirs donnant lieu au déploiement des « sciences humaines » et parmi elles l'économie positive et normative, afin d'inscrire et de questionner le sens des références à Pascal dans les débats contemporains.

Ces deux étapes ne prennent toutefois sens que rapportées à l'anthropologie tragique de Pascal et aux rapports qu'elle a pu entretenir avec les réflexions des auteurs vus aujourd'hui comme formulant les prémices de l'économie politique.

C'est pourquoi nous procéderons en trois temps.

Tout d'abord, en mobilisant les historiens de la pensée économique, nous rappellerons le rôle de Pascal et des penseurs dans le sillage de Port-Royal dans l'histoire des idées occidentales ayant conduit ultérieurement à la naissance de l'économie politique, autour de la question de la

passion et des intérêts : un rôle mineur marqué par une ouverture mais aussi une grande réticence, singulièrement pour Pascal lui-même.

Au sein des *Provinciales* puis des *Pensées*, nous circonscrivons ensuite deux corpus d'énoncés pascaliens relevant de la justice en économie pour les confronter aux filiations et réinterprétations du XXe siècle.

Nous esquisserons enfin une lecture épistémologique et généalogique de leur transmission jusqu'aux débats contemporains. Elle présuppose un cadrage d'ensemble sur le déploiement des théories de la justice qui viennent en quelque sorte s'interposer entre les énoncés pascaliens et ceux de ses héritiers récents. Nous en avons proposé un en 1997 (Gazier 1997), et nous prendrons appui sur celui-ci.

Cette contribution, signée par un économiste, a ainsi consisté à relire Pascal sur la justice et l'économie en mobilisant deux registres principaux : celui de l'histoire de la pensée économique et celui de l'épistémologie des sciences humaines, afin de mettre en regard deux dynamiques distantes de plus de 300 ans, celle de la pensée pascalienne et celle des développements de l'économie normative.

I. Pascal, Port-Royal et les prémices de l'économie politique : un rendez-vous manqué ?

Cette étape préliminaire se fondera principalement sur l'article de l'historien Jean-Claude Perrot « La main invisible et le Dieu caché » (Perrot 1992). Il s'agit d'un point de vue d'« histoire intellectuelle », qui situe l'anthropologie tragique de Pascal à proximité mais aussi à l'écart du chemin complexe qui mènera, entre la France et l'Angleterre, à la *Richesse des nations* d'Adam Smith (1776) via le passage des passions aux intérêts, parallèlement à la laïcisation du monde social.

L'article commence par expliciter le point d'aboutissement : la thèse célèbre de Smith sur la « main invisible » organisant la vie en société et tenue classiquement comme l'énoncé fondateur de l'économie politique. Le propos est centré sur la propension à l'échange et la mise en harmonie naturelle des intérêts privés.

« Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité mais à leur égoïsme, et ce n'est jamais de nos besoins que nous leurs parlons, c'est toujours de leur avantage. » (Smith 1976 (1776) p. 48).

« ... (chaque individu) est conduit par une Main invisible pour remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. » (Ibid. p. 256).

A partir de l'affirmation de cette harmonie involontaire fondée sur le jeu des intérêts individuels, J.C. Perrot poursuit : « L'économie d'Adam Smith s'établit ainsi en continuité avec l'univers naturel, elle se coupe des visions religieuses d'où venait la sève des sociétés européennes, elle dévalorise par exemple radicalement le problème du juste prix ou de l'usure » (Perrot 1992, p.336). Il constate ainsi l'aboutissement d'un processus séculaire de laïcisation bien connu par ailleurs. Toutefois une bonne part de la thématique de Smith demeure moraliste : dans la

Théorie des sentiments moraux, (1759), Smith avait exploré le rôle de la sympathie tout en mettant en lumière la primauté du « self-interest » : « Les vertus bienfaites embellissent l'édifice de la société, mais elles n'en sont pas la base. » (p. 339).

L'historien des idées va toutefois retrouver une idée pascalienne au cœur de l'argumentation de Smith : celle des différents ordres. Chez Smith, dès 1759 l'ordre de la société repose sur le « self interest », et l'ordre de Dieu sur la bienveillance.

« Il faut souligner le dualisme de l'analyse :

- 1) L'inégalité des chances au départ et des réussites à l'arrivée (grâce à la providence, au hasard) n'appartient pas à la science des sociétés, elle relève de l'accident, de l'histoire par conséquent, ou des vues de Dieu.
- 2) L'action de la Main invisible se situe du côté des régularités, et le texte de 1759 l'énonce comme l'expression du déterminisme : ... » (Ibid.).

Il en résulte du côté de l'ordre social un objet d'étude nouveau : « une physique ou une physiologie sociale », perspective qui coexiste chez Smith avec des citations directes de Pascal (dont les œuvres sont présentes dans sa bibliothèque) sur l'arbitraire et la violence qui président à la vie des nations. Pour l'homme d'église qu'est Smith, Dieu est-il partout ? En tout cas il existe un mal nécessaire au bien général (p. 340).

L'étude par J.C. Perrot des sources de la Main invisible s'élargit ensuite aux moralistes, juristes, philosophes et finalement économistes avant l'heure qui ont gravité autour de Port-Royal. Il estime que « Rechercher une politique ou une économie janséniste ne défigure pas la doctrine de Port-Royal, quelle que soit sa volonté de clôture sur la théologie. » (p. 346), et en conséquence laisse de côté celle-ci : notamment les débats sur la Grâce, ainsi que les réflexions sur la Chute originelle, qui sont pourtant au centre de leurs propos.

Partant du constat que l'amour-propre, l'intérêt, la concupiscence (ou la cupidité) sont « source de tous nos mouvements » (Pascal), il distingue deux jansénismes : l'un est tragique, et est illustré par Pascal et par Martin de Barcos ; l'autre est « mondain » et se trouve formulé chez Pierre Nicole (1625 – 1695) ainsi que chez Duguet et Domat. (p. 348).

- Selon la solution pascalienne, les intérêts privés concourent à la vie en société, mais le processus est dominé par la confusion et l'ignorance : « La pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie. » (*Pensées*, S 680¹, cf. infra). Il en résulte l'impératif de se retirer du monde.

- Selon la solution de Nicole (*Essais de morale*, 1671) : l'« amour-propre éclairé » ouvre une perspective moins sombre : « Pour réformer entièrement le monde [...] et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même, il ne faudrait au défaut de la charité que leur donner à tous un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses véritables intérêts et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait. Quelque corrompue que cette société fût au dedans et aux yeux de Dieu, il n'y aurait rien au dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux. » (p. 349).

¹ Dans la suite de ce texte, les références aux *Pensées* renvoient à la numérotation établie par Philippe Sellier et seront signalées par « S » suivie du numéro du fragment.

Ancien élève des Petites Ecoles, Pierre de Boisguilbert (1646 – 1714) appartient à ce second courant qu’il prolonge par l’affirmation du libéralisme en économie (*Détail de la France 1695 ; Dissertation de la nature des richesses 1707*). Resté janséniste, cet auteur est ainsi beaucoup plus proche de Smith que ne l’a été Pascal (Faccarello 1986).

La contribution de Jean-Claude Perrot se clôt sur un double bilan, en tension.

D’une part, il met en parallèle, non sans humour l’ancrage concret des argumentations périodiquement reprises en faveur de la possible harmonie des intérêts privés au-delà de l’emprise des passions : le logeur de Pierre Nicole (1671), l’aubergiste de Mandeville (dans la *Fable des abeilles*, 1705), le cabaretier de Boisguilbert (1707) et finalement le marchand de bière de Smith (1776) se répondent, car ils sont tous les quatre au service du client dès qu’il arrive !

D’autre part il observe avec l’évolution du temps : « L’intérêt, naguère haïssable, est maintenant admirable et il peut tout. Le Dieu caché de Port-Royal, désormais, est un Dieu perdu. » (p. 353).

Cette conclusion doit toutefois être nuancée en ce qui concerne Pascal lui-même. En effet, au travers de son analyse du « moi » et de l’interpellation de son ami libertin Damien Miton, Pascal s’est approché plus près encore de la thèse de l’harmonie naturelle des intérêts, pour finalement la récuser radicalement². Il est nécessaire de relire sa célèbre formule selon laquelle « le moi est haïssable », et de la lier à sa contestation de l’« honnêteté » prônée par Miton, qui consiste à s’accommoder de la tendance de tous et de chacun à ne penser qu’à soi. La formule s’applique à la vie sociale plutôt qu’à la morale individuelle, celle-ci relevant du for intérieur et ultimement du jugement de Dieu. Pascal observe : « En un mot le moi a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu’il se fait le centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu’il les veut asservir, car chaque moi est l’ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous [*Miton, avec la vertu de l’honnêteté ; BG*] en ôtez l’inconfort mais non pas l’injustice. » (S 494). Il en résulte une condamnation de la morale implicite du « doux commerce » non pas au nom du désordre social qu’elle susciterait mais bien, en dépit de sa réussite voire d’autant plus qu’elle séduit, au nom de son injustice radicale, qui s’écarte de Dieu.

II. Usure, équité et tyrannie : deux séries d’énoncés pascaliens sur la justice économique, leurs ascendances et leurs postérités

Il convient désormais de circonscrire les bases textuelles de notre étude pour ensuite en esquisser l’ascendance et la postérité. Nous avons retenu deux ensembles au destin contrasté, d’une part les positions de Pascal à l’égard de l’usure explicitées dans la 8^{ème} *Provinciale*, et d’autre part les fragments sur la justice contenus dans les *Pensées*, complétés par les trois *Discours sur la condition des grands*, qui, quoique non signés, sont attribués à Pascal.

L’usure : un refus et une hésitation

² Je dois cette analyse à une conversation avec Laurent Thirouin (20 novembre 2023). Toute erreur d’interprétation ne peut être que mienne.

Partons de la condamnation par Pascal de l'usure, terme qui, rappelons-le, désignait à l'époque l'ensemble des pratiques de prêt à intérêt.

Dans son combat contre les Jésuites, Pascal a ici pris pour cible principale Escobar, et écrit un dialogue imaginaire entre un Père jésuite soucieux d'expliquer la légitimité de la position des auteurs de la Compagnie et lui-même, dont les brèves interventions démolissent avec ironie cette même légitimité :

« Parlons maintenant des gens d'affaires. Vous savez que la plus grande peine qu'on ait avec eux est de les détourner de l'usure ; et c'est aussi à quoi nos Pères ont pris un soin particulier ; car ils détestent si fort ce vice, qu'Escobar dit au tr 5, ex 5, n 1 : Que de dire que l'usure n'est pas un péché, ce serait une hérésie. Et notre P. Bauny dans sa Somme des péchés, chap XIV, remplit plusieurs pages des peines dues aux usuriers. Il les déclare infâmes pendant leur vie, et indignes de sépulture après leur mort. – O mon Père, je ne le croyais pas si sévère. – Il l'est quand il le faut, me dit-il ; mais aussi ce savant casuiste ayant remarqué que l'on n'est attiré à l'usure que par le désir du gain, il dit au même lieu : L'on n'obligerait donc pas peu le monde, si le garantissant des mauvais effets de l'usure, et tout ensemble du péché qui en est la cause, l'on lui donnait le moyen de tirer autant et plus de profit de son argent, par quelque bon et légitime emploi, que l'on tire des usures. – Sans doute, mon Père, il n'y aurait plus d'usuriers après cela. » [...]

« Voilà de subtiles méthodes ; mais une des meilleures à mon sens, car nous en avons à choisir, c'est celle du contrat Mohatra. » [...] « *Le Mohatra est quand un homme qui a affaire de vingt pistoles, achète d'un Marchand des étoffes pour trente pistoles, payables dans un an, et les lui revend à l'heure même pour vingt pistoles comptant.* Vous voyez bien par là que le Mohatra n'est pas un mot inouï. Et bien mon Père, ce contrat-là est-il permis ? Escobar, répondit le Père, dit au même lieu, *qu'il y a des lois qui le défendent sous des peines très rigoureuses.* Il est donc inutile, mon Père ? Point du tout, dit-il : car Escobar, en ce même endroit, donne des expédients de le rendre permis, *encore même,* dit-il *que celui qui vend et rachète ait pour intention principale le dessein de profiter, pourvu seulement qu'en vendant il n'excède pas le plus haut prix des étoffes de cette sorte, et qu'en rachetant, il n'en passe pas le moindre ; et qu'on n'en convienne pas auparavant en termes exprès ni autrement.* Mais Lessius, *De Just.* 1,2, c.21, d.16, dit qu'*encore même qu'on en fût convenu, on n'est jamais obligé à rendre ce profit, si ce n'est peut-être par charité, au cas que celui de qui on l'exige fût dans l'indigence ; et encore pourvu qu'on le pût rendre sans s'incommoder, si commode potest.* Voilà tout ce qui se peut dire. En effet, mon Père, je crois qu'une plus grande indulgence serait vicieuse. Nos Pères, dit-il, savent si bien s'arrêter où il faut. Vous voyez bien par là l'utilité du Mohatra. »

(8^{ème} Provinciale « Les maximes corrompues des casuistes... » Ed. Lyraud Plazenet p. 750s)

Cette charge cinglante témoigne d'une position catholique rigide. Elle tourne le dos, sans les considérer explicitement, à des siècles de débats au sein de l'Eglise recherchant un encadrement du prêt à l'intérêt plutôt que son interdiction pure et simple (Taveneaux 1977). Notamment la position de Saint Thomas, tout en observant qu'il n'est pas permis de spéculer sur le temps (qui n'appartient qu'à Dieu), avait pris en compte l'existence de deux « titres extrinsèques » à la perception d'un intérêt dans le cas d'un prêt : d'une part le « *lucrum cessans* » ou encore la perte d'occasions de gains une fois que l'on s'est dessaisi de la somme prêtée ; et d'autre part le « *damnum emergens* », soit les pertes que l'on peut encourir en cas de mauvaise fortune du fait de l'absence de la somme prêtée. Une telle position permettait de tolérer des prêts à intérêt

modéré entre marchands mais non à l'égard de personnes dans le besoin ou à des taux excessifs. Pragmatique, elle ouvrait certes sur un vaste champ de casuistique voire d'indécision.

Sans se référer à cette argumentation bien connue à l'époque, c'est bien celle-ci que refuse Pascal en dénonçant sa version sophistiquée et hypocrite du prêt Mohatra.

Nous sommes emportés dans le mouvement du combat, et l'historien René Taveneaux parle d'emblée des « invectives » de la 8^{ème} Provinciale (ibid., p. 7). Rappelons aussi que Pascal, tout à sa lutte contre la morale relâchée des Jésuites, ne souhaite pas non plus être rapproché des Protestants dont le courant Calviniste a accepté le principe du prêt à intérêt. Ce qui a peut-être contribué à la radicalité de son refus, le conduisant à réaffirmer dans les *Provinciales* une position catholique stricte.

Toutefois les positions d'autres auteurs liés à Port-Royal n'ont pas toutes été aussi rigides, et on retrouve ici la même dualité de positions constatée à propos de l'harmonie des intérêts.

Cette dualité passe peut-être au sein de la pensée de Pascal lui-même : une remarque formulée dans un journal tenu par un auteur anonyme quelques années après la mort de Pascal mentionne en effet :

« De l'usure

On a brûlé un petit traité *De l'Usure* de Monsieur Paschal ou il semble la permettre en de certaines rencontres. M. Dirois³ estoit de son avis. »

(*Port-Royal insolite. Recueil de choses diverses*, folio 127 page 348).

Selon les indications de Jean Lesaulnier, qui a publié ce texte, le manuscrit du *Recueil de choses diverses* a été rédigé en 1670 – 1671 et consigne au jour le jour les conversations et débats au sein d'un salon proche de Port-Royal ; il l'attribue à Jean Deslyons, doyen de Senlis.

Ce texte sur l'usure ayant été perdu, l'incertitude demeure sur son contenu et même sur son auteur, certains commentateurs évoquant une erreur d'attribution. Il nous paraît toutefois difficile de penser, compte tenu de la notoriété de Pascal récemment disparu, à une erreur de ce type. Nous passerions alors en ce qui concerne l'usure d'un refus polémique à une position plus nuancée.

Quoiqu'il en soit, la position pascalienne sur l'usure n'a innové qu'en termes polémiques et n'a donné lieu, à notre connaissance, à aucune postérité.

La justice : une double postérité au XXe siècle

Il n'en va pas de même des célèbres textes et fragments sur la justice qui, en dépit de leur brièveté, ont fait l'objet d'un nombre très important de commentaires et qui continuent à mobiliser les chercheurs aujourd'hui.

³ François Dirois est un ancien maître des Petites Ecoles. J. Lesaulnier indique que son nom figure dans un tiers des pages du manuscrit. Il a signé le « formulaire » puis s'est réconcilié avec Port-Royal.

Sélectionnons-en les principaux, rassemblés sous leur forme lapidaire :

S 91 : « Tyrannie.

La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce que l'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force ; devoir de créance à la science. On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. »

S 92 : « La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre.

Diverses chambres de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs : et quelquefois ils se rencontrent, et le fort et le beau se battent, sottement, à qui sera le maître de l'autre, car leur maîtrise est de divers genre. »

S 94 : « Sur quoi la fondera-t-il, l'économie⁴ du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier, quelle confusion ! sera-ce sur la justice, il l'ignore. [...] Plaisante justice qu'une rivière borne ! [...] De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente. Et c'est le plus sûr. Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. »

S 135 : « Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

S 530 : « La justice est ce qui est établi. Et ainsi toutes nos lois établies sont nécessairement tenues pour justes sans être examinées puisqu'elles sont établies. »

S 680 : « La pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie. »

Discours sur la condition des grands :

« Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs ; car il y a des grandeurs d'établissement et des grandeurs naturelles. Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru avec raison devoir honorer certains états et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre. En un pays on honore les nobles, en l'autre les roturiers ; en celui-ci les aînés, en cet autre les cadets. Pourquoi cela ? Parce qu'il a plus aux hommes. La chose était indifférente avant l'établissement ; après l'établissement elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler.

Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans des qualités réelles et effectives de l'âme ou du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l'esprit, la vertu, la santé, la force.

Nous devons quelque chose à l'une et à l'autre de ces grandeurs ; mais comme elles sont de nature différente, nous leurs devons aussi différents respects. » (Pascal, *l'œuvre*, Edition Lyraud Plazenet, p. 1745).

⁴ Principalement entendue à l'époque de Pascal comme l'art de bien gérer la sphère domestique, l'économie signifie ici l'« organisation ».

Discuter en détail le contenu de cette philosophie politique et ses liens à la pensée d'ensemble de Pascal dépasse l'objet de cette contribution⁵. Il est toutefois utile de souligner l'importance et la complexité de l'idée d'ordre, qui est au cœur de son argumentation. En suivant ici Jean Mesnard (Mesnard 1988), Christian Lazzeri (op. cit.), Laurent Thirouin (op. cit.) et Hélène Bouchilloux (Bouchilloux 2015), on peut partir des trois ordres distingués le plus souvent par Pascal : « L'ordre des corps, celui des esprits et celui de la charité constituent des univers imbriqués, régis par des logiques, des hiérarchies et des valeurs absolument hétérogènes. » (Thirouin, op. cit., p. 28). Il définit des domaines séparés de connaissance et d'action qui comportent quatre propriétés : Ils sont incommensurables ; mais aussi hiérarchisés ; ils obéissent à des exigences de justice interne ; et enfin ils s'appliquent à des individus qui peuvent exiger des devoirs et d'autres qui doivent en rendre (Lazzeri, op. cit., p. 266 et s.).

Pascal a dressé plusieurs listes d'ordres. La distinction faite ci-dessus est ternaire : l'ordre des grandeurs charnelles, de l'esprit, de la charité. On est alors dans une hiérarchie *verticale* qui va de la « chair », (celle-ci incluant le pouvoir, la force et la richesse) à Dieu. Mais les rapports entre les ordres peuvent aussi être horizontaux sans qu'il y ait et doive y avoir prééminence d'un ordre sur un autre, comme on le voit dans la pensée Sellier 92 citée ci-dessus, où coexistent non sans mal les ordres du beau, du fort, du savant et du pieux.

Ces thèses célèbres disqualifient l'idée même d'une conception de la justice sur terre qui serait acceptable par tous. La philosophie politique de Pascal est notamment construite sur le refus du droit naturel comme fondement d'un éventuel pacte social, et sur le constat de la nature arbitraire du pouvoir politique.

Au regard de ce corpus sur la justice dont on voit la complexité en dépit de sa brièveté, il est maintenant possible de procéder à quelques constats sur un nombre réduit d'ascendants et descendants que nous jugeons significatifs.

Ascendances : il faut d'abord inscrire Pascal d'abord dans la suite de Montaigne, dont il reprend non seulement les idées dans ce domaine, mais encore le style, qu'il pastiche directement.

En témoigne le rapprochement souvent fait par les éditeurs des *Pensées* entre le passage ouvert par l'exclamation « Plaisante justice... » (Sellier 94, cf supra) et le passage suivant des *Essais* : « Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en crédit, et demain ne l'être plus : et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité est-ce que ces montaignes bornent, mensonge au monde qui se tient au-delà ? » (Montaigne, 2007 (1579), p. 615).

Mais la chaîne amont ne s'arrête pas là : les éditeurs de Montaigne eux-mêmes⁶ renvoient à Erasme, *Querela Pacis*, Mayence, J. Schoeffer 1522, f^o6 ; pour la critique du droit naturel affirmant qu'il y a des lois fixes, à Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, iv et II, ix, et surtout à Cicéron, *De Republica*, III, xii).

Montaigne s'inscrit donc dans une très riche et ancienne tradition, et la reprise pascalienne en est l'héritière condensée. Représentant éminent de la réflexion européenne sur la raison d'Etat

⁵ Pour une première étude on pourra s'appuyer sur Thirouin 2011 et Escola 2011 ; pour une lecture plus détaillée, Ferreyrolles 1984 et Lazzeri 1993.

⁶ Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin pour l'édition 2007 de la Pléiade que nous avons utilisée.

et l'absolutisme, Pascal s'inscrit dans une lignée qui comprend Machiavel, dont il ne reprend toutefois pas les énoncés ni le cynisme, et le « Léviathan » de Hobbes son contemporain dont il ne partage pas la recherche de fondements de Droit naturel et contractuel.

En aval, pour les besoins de notre étude, nous avons pris le parti de faire un bond du XVIIe à la seconde moitié du XXe siècle et de nous limiter à quelques références emblématiques : Erich Auerbach, Lucien Goldmann, puis Michael Walzer et Pierre Bourdieu.

Les deux premiers auteurs sont ici pour nous de simples jalons, qui mettent en avant la radicalité des thèses de Pascal sur la justice, la violence et le pouvoir :

Le critique allemand **Erich Auerbach** a écrit en 1946 (Auerbach 1998, p. 113) : « Pour Pascal, non seulement la force en tant qu'institution est originellement mauvaise, mais il s'ensuit également que son exercice ne peut jamais être autre chose qu'injustice et folie. Pour parvenir à cette conclusion extrême, il fallait les idées pessimistes et nominalistes des théoriciens de la raison d'Etat. Ces idées, Pascal les a greffées sur celles d'Augustin, créant une construction qui, malgré son christianisme exacerbé, contient bien des éléments de connaissance mondaine, voire des germes de critique sociale révolutionnaire. »

Le sociologue marxiste **Lucien Goldmann** (Goldmann 1954) renchérit : « Pour être concentrée en quelques formules lapidaires et précises, la critique de l'autorité de la justice et de l'ordre social ne saurait être plus radicale. Mais il ne faut pas se laisser prendre trop vite, ce négateur radical, cet anarchiste, est *en même temps* le conservateur le plus absolu, qui affirme non seulement la nécessité mais encore *la valeur* des privilèges et des iniquités sociales ».

Selon lui, une des caractéristiques de la vision tragique de Pascal est *l'absence d'avenir*. Il prête en conséquence à Pascal une pensée dialectique bloquée dans « le présent et l'éternité ».

Les deux auteurs sur lesquels nous allons concentrer notre réflexion sont dans un rapport bien différent avec Pascal : chacun avec son orientation intellectuelle et politique, ils revendiquent en effet une filiation directe avec Pascal : sur un concept clé, c'est le cas de Michael Walzer (1983), ou une inspiration méthodologique d'ensemble établie rétrospectivement, c'est le cas de Pierre Bourdieu (1997).

Dans *Radical Principles* (1977 p. 234) le philosophe américain **Michael Walzer** revendique une filiation directe avec Pascal, qui constitue « la source de son argumentation ».

Dans *Spheres of Justice* (1983), son ouvrage principal, il se place sous les seuls patronages de Pascal et Marx. Ces deux auteurs sont cités ainsi dans le premier chapitre consacré à la thèse centrale de Walzer, « L'égalité complexe » :

« On trouve dans les *Pensées* de Pascal une superbe formulation de l'argumentation en faveur de l'égalité complexe : « *La tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre [sphere en anglais, ndt]. Diverses chambres, de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs ; et quelquefois ils se rencontrent, et le fort et le beau se battent, sottement, à qui sera le maître l'un de l'autre ; car leur maîtrise est de divers genre.* »

Ils ne s'entendent pas, et leur faute est vouloir régner partout. Rien ne le peut, pas même la force : elle ne fait rien au royaume des savants ; elle n'est maître que des actions extérieures.

Tyrannie...Ainsi ces discours sont faux et tyranniques : « je suis beau donc on doit me craindre – je suis fort donc on doit m'aimer. – je suis ... etc. La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir par une autre : devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force ; devoir de créance à la science. »

Marx a proposé un argument semblable dans ses manuscrits de jeunesse ; et peut-être avait-il cette pensée à l'esprit :

« Supposons que l'homme soit homme et que sa relation au monde soit humaine. Alors on peut échanger de l'amour contre de l'amour, de la confiance contre de la confiance, etc. Si vous voulez jouir des œuvres d'art, il vous faut être une personne douée de culture artistique ; Si vous voulez influencer d'autres gens, vous devez être quelqu'un qui est réellement capable de stimuler et d'encourager les autres [...] Si vous aimez sans susciter d'amour réciproque, c'est-à-dire si vous n'êtes pas capable, en vous manifestant comme une personne aimante, de devenir une personne aimée, alors votre amour est impuissant, et c'est une infortune⁷ ». (Walzer 1997, p. 43 – 44)

Et M. Walzer continue :

« La première thèse de Pascal et de Marx est celle-ci : les qualités personnelles et les biens sociaux ont leurs propres sphères de fonctionnement, dans lesquelles ils produisent leurs effets librement, spontanément et légitimement [...] Il y a quelque chose d'illégitime, suggère Pascal, dans la conversion de la force en croyance. En termes politiques, Pascal veut dire qu'aucun dirigeant ne peut légitimement avoir autorité sur mes opinions en vertu simplement du pouvoir dont il dispose. Et il ne peut pas non plus, ajoute Marx, prétendre légitimement influencer mes actions [...]

La seconde thèse est la suivante : négliger ces principes conduit à la tyrannie. » (Ibid. p. 44)

« Dans la vie politique – et dans la vie en général – la prédominance des biens produit la domination des gens. Le régime de l'égalité complexe est l'opposé de la tyrannie. Il établit un ensemble de relations propres à rendre impossible la domination. » (Ibid., p. 45).

Une filiation directe est ainsi posée, et Pascal qui était présenté comme un penseur non seulement conservateur mais encore comme un dialecticien bloqué et pré-marxiste par Lucien Goldmann (cf. supra) devient ici l'inspirateur principal d'un auteur américain social-démocrate de la seconde moitié du XXe siècle, qui se réfère en parallèle au jeune Marx comme héritier de Pascal !

Deux distances doivent toutefois être immédiatement marquées. D'abord, le « radicalisme » de la pensée de Michael Walzer ne prend son sens que sur l'échiquier intellectuel et politique nord-américain, où le terme de « radical », tout comme celui de « libéral » désigne des courants socio-démocrates en faveur notamment d'une protection sociale étendue, et non des courants révolutionnaires.

⁷ Marx, *Manuscrits de 1844*, 3^{ème} manuscrit section « pouvoir de l'argent dans la société bourgeoise », Editions Sociales 1969, p. 123.

Ensuite, il est nécessaire de marquer la distance entre les « sphères de justice » étudiées dans leur indépendance réciproque par Michael Walzer et les « ordres » pascaliens dont elles sont censées être issues. Comme le remarque Christian Lazzeri (Lazzeri 1993, p. 310 – 311 note 34), les « sphères de justice » sont d’abord plus nombreuses. Elles comprennent : l’appartenance, la sécurité et le bien-être social, l’argent et les marchandises, les charges et emplois réglementés, les travaux pénibles, le temps libre, l’éducation, les liens de parenté et l’amour, la grâce divine (pour laquelle aucune référence n’est faite à Pascal, il s’agit de l’indépendance de la vie religieuse et de la vie citoyenne), la reconnaissance et enfin le pouvoir politique. Ensuite, Walzer s’intéresse avant tout à des « biens sociaux » que l’on pourrait ou devrait distribuer au sein de chaque sphère, alors que Pascal, comme on l’a vu, se centre sur les devoirs (de respect, de créance...) auxquels sont associés chacun des ordres qu’il met en avant.

Il s’agit donc d’une perspective « communautariste », égalitariste et pluraliste, construite autour de l’idée d’« égalité complexe », celle-ci résultant d’une part d’une répartition juste des « biens sociaux » à l’intérieur de chaque sphère selon des critères qui lui sont spécifiques, et d’autre part de la limitation des interférences d’une sphère sur une autre, typiquement, au sein du capitalisme, de la prétention des riches à régenter la vie politique ou le temps libre.

Pierre Bourdieu, dans ses *Méditations pascaliennes* (Bourdieu 1997), procède à un traitement très différent de la référence à Pascal. Il en fait d’emblée (p. 9 et s.) et rétrospectivement son guide méthodologique pour l’ensemble de son œuvre de sociologue, qu’il centre sur l’identification et l’explicitation des processus de domination, entre « connaissance par le corps » et reconnaissance symbolique. Pascal plutôt que Marx : Sans récuser ce dernier auquel il doit beaucoup, il choisit « à tout prendre et s’il fallait s’affilier » (Ibid.) Pascal comme inspirateur et écrit un livre entier sous son patronage, multipliant les citations et les renvois à chaque étape de son argumentation.

Il procède ainsi à la mobilisation d’une série de thèmes pascaliens, qui débordent des thématiques de la justice et des différents « ordres » tout en les plaçant au cœur du propos :

On retrouve les différents « ordres » p. 27, p. 116 – 7, et p. 125 la tyrannie comme « désir de domination universel et hors de son ordre », et les liens entre loi et violence : « La coutume fait l’équité » p. 114 – 116.

Pierre Bourdieu se réfère aussi aux « demi-habiles » p. 10, 74, 226 ; considère qu’il y a lieu de méditer sur « Misère et grandeur » p. 157. Il insiste sur le mélange de clairvoyance et d’illusion qui caractérise les liens sociaux, partant de la « connaissance par le corps » p. 160 pour identifier un « modèle pascalien de la production et de la croyance » p. 172 aboutissant au dressage du corps via l’imagination p. 205.

Il en résulte quelques brefs passages centrés sur l’illusion de la justice qui prolongent et actualisent Pascal en soulignant les limites et l’ambiguïté de la redistribution publique ou privée :

p. 114, « la coutume fait l’équité » ; p. 151, « Ce que l’on peut appeler la justice » via l’action de l’Etat, (quelque chose de biaisé mais moins défavorable aux dominés). Il dénonce l’hypocrisie complexe du don et de « toutes les formes de redistribution, nécessairement ostentatoires [...]. Les riches, voire l’Etat lui-même, tendent à instaurer des relations

dissymétriques durables de reconnaissance (au double sens du terme) fondées sur le crédit accordé à la bienfaisance » (p. 239).

Bourdieu développe ici un thème majeur de son œuvre : la violence symbolique. « La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser [...] que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui [...] et qui font apparaître cette domination comme naturelle... » (p. 204).

Ce recours aux thèses pascaliennes s'accompagne d'une prise de distance effectuée à plusieurs reprises.

Bourdieu montre la nécessité d'aller au-delà du constat pascalien de l'arbitraire de la loi et de l'ordre social (p. 126) et s'oppose à l'idée d'un enchaînement des hasards dans les processus sociaux « comme Pascal le suggère parfois, afin de mieux combattre l'arrogance de la raison triomphante » (p. 138).

De même, il nuance Pascal sur la nécessité (machiavélienne) de tromper le peuple : « Il n'est pas besoin d'une telle action mystificatrice » [...] « D'ailleurs Pascal observe aussi que « la coutume fait toute l'autorité. » et ne cesse de rappeler que l'ordre social n'est que l'ordre des corps. » (p. 201).

Bourdieu s'interroge sur le moralisme de Pascal en rappelant que la pensée de Pascal débouche sur la charité (p. 122), et il observe que Pascal moraliste devient moralisateur (p. 282, note).

Sur l'économie (positive et normative) d'aujourd'hui et sur les économistes, Bourdieu reprend des critiques présentes dans toute son œuvre, en dénonçant la genèse de l'économie comme univers séparé et « pur », qui inclut ses lois propres, celles du calcul intéressé, de la concurrence et de l'exploitation » (p. 31). Il identifie l'économisme, cynisme officiel (p. 232 s) ; et insiste sur l'« économie orientée vers l'accumulation du capital symbolique » (p. 235).

Une telle perspective lui permet une critique sur plusieurs fronts : il affirme son opposition au marxisme en ce qu'il méconnaît le pouvoir symbolique (p. 212). Il mobilise alors la référence à Max Weber afin de comprendre la dimension proprement symbolique du pouvoir étatique.

S'agissant des théories contemporaines de la justice et du lien social, Bourdieu fait état de son opposition à John Rawls, qui impose ses valeurs sans s'en rendre compte (p. 94), puis à Jürgen Habermas, dont l'« agir communicationnel » oublie les conditions de production car « la communication est une des voies de la domination » (p. 235).

On constate une critique symétrique de Michel Foucault : son analyse des « micropouvoirs » exclut « les universaux, et en particulier la recherche de toute espèce de moralité universellement acceptable » (p. 129).

Et pourtant demeure un accord avec ces deux derniers auteurs, autour de l'idée que « La lutte politique est une lutte cognitive » (p. 221-2), enjeu du « travail symbolique nécessaire pour s'arracher à l'évidence silencieuse de la *doxa* » et du transfert de capital culturel (p. 224).

Le seul point de contact de Pascal avec l'économie au sens le plus large du terme est ici tenu, centré sur les subtilités du don et du contre-don, et médiatisé par La Rochefoucauld :

« Attente collective du contre-don ou de la reconnaissance ou, plus clairement, en domination reconnue, légitimée, en soumission acceptée ou aimée. C'est ce que dit bien La Rochefoucauld, que sa position en lisière de l'économie du donnant – donnant et de l'économie du don porte (comme Pascal) à une extrême lucidité sur les subtilités, ignorées par l'ethnologie structuraliste, de l'échange symbolique : « Le trop grand empressement que l'on a de s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude. » » (p. 235 – 6) .

« La communication convertit les relations de force brute, toujours incertaines et susceptibles d'être suspendues, en relations durables de pouvoir symbolique par lesquelles on est tenu et auxquelles on se sent tenu ; elle transforme le capital économique en capital symbolique, la domination économique en dépendance personnelle (avec par exemple le paternalisme), voire en dévouement, en piété (filiale) ou en amour. La générosité est possessive [...] (p. 237).

Et Bourdieu retrouve en définitive Pascal sur un mode à la fois politique et personnel :

« Il est injuste que l'on s'attache à moi [*car je vais mourir*]. [...] « Je ne suis la fin de personne » [...] « Je suis coupable de me faire aimer » (S 15) » (p. 237).

III. Pascal dans la généalogie des courants contemporains de l'économie normative

Une importation ponctuelle d'un concept central (Walzer) face à l'affirmation d'une inspiration et d'un patronage méthodologiques (Bourdieu) : il est aisé de souligner la grande distance entre les deux ensembles de références qui constituent notre corpus.

Celui-ci devrait évidemment être complété par d'autres références encore : échos, dérivations, rencontres... Notre constat est avant tout celui d'importations sélectives d'idées pascaliennes largement coupées de l'anthropologie dans laquelle elles trouvent leur fondement et leur dynamique. Ces emprunts sélectifs à un auteur si éloigné dans le temps nourrissent des stratégies de légitimation dans le champ académique : trouver un allié et un inspirateur aussi prestigieux et contraire à son orientation politico-intellectuelle permet de d'identifier et d'exploiter un paradoxe pour améliorer sa position et celle de ses proches dans le champ des controverses et des publications.

Sans nier l'importance de tels compléments et de telles analyses, nous proposons ici d'admettre que nous sommes face à des importations et reformulations délibérément décalées voire infidèles, qui déplacent et notamment laïcisent d'emblée le propos pascalien pour en exploiter le potentiel créateur et provocateur dans le champ envahissant qu'est devenue aujourd'hui l'économie, tant « positive » que « normative ».

La question devient alors celle de l'inscription et de l'interprétation épistémologique de ces références. Elles s'inscrivent toutes dans le champ de ce que l'on peut appeler le « courant de la domination » face à un autre courant, celui de l'unanimité et du « welfare »⁸.

Nous allons brièvement expliciter le contenu de ces courants et leurs auteurs principaux ainsi que les dynamiques qui les portent, avant de voir comment se situe notre corpus en son sein.

Les deux courants de l'économie « normative » et leurs dynamiques au XXe siècle.

Nous avons esquissé ailleurs (Gazier 1997) le destin de ces deux courants issus de la très ancienne tradition opposant les penseurs de la raison d'Etat à celle du contrat et alimentant les clivages politiques entre les pensées libérales et socialistes. On doit au politiste allemand Ottfried Höffe (Höffe 1991) l'ancrage de leur séparation et de leur opposition radicale dans l'événement historique que fut la Terreur au cours de la Révolution française. La thèse d'Höffe identifie dans le courant de l'**unanimité** le refus de tout ce qui pourrait interférer avec le choix libre et inviolable des personnes. La redistribution en faveur des plus défavorisés ne peut donc exister que si l'ensemble des acteurs y consentent librement, ce qui place l'éventuelle intervention publique sous un soupçon permanent. Symétriquement, les auteurs sous l'égide du courant de la **domination** partent d'un égalitarisme de principe sourcilieux, car une déviation même modeste pourrait nourrir un processus cumulatif de domination des uns (les riches) sur les autres.

Deux conséquences découlent de ce point de départ dramatique : ces courants sont de nature réactive au sens où leurs préoccupations principales sont d'éviter des situations de conflit ou de domination ; ensuite leurs prescriptions (que faire alors au nom de la justice ?) sont peu précises ; d'un côté on conçoit qu'une redistribution minimale soit nécessaire, la tâche est alors d'en fixer les modalités et les limites. De l'autre, le combat contre les structures en place de domination est prioritaire. De manière paradoxale, les actions de redistribution en faveur des moins bien nantis apparaissent comme ambivalentes : elles aident leurs bénéficiaires mais elles sont aussi des confirmations de la domination capitaliste, qu'elles adoucissent et rendent plus supportable. Les éventuelles prescriptions pour une future société socialiste sont renvoyées à plus tard et s'en tiennent le plus souvent à des formules du type « A chacun selon ses besoins, de chacun selon ses capacités ».

C'est au cours du XIXe siècle que s'est développé le courant critique de la domination, avec des auteurs comme Simonde de Sismondi, Karl Marx, Michel Bakounine... Cependant que le courant de l'unanimité a trouvé ses premières formulations systématiques dans deux auteurs de la fin de ce siècle et du début du suivant : Wilfredo Pareto et Arthur Cecil Pigou, qui se sont centrés sur la formalisation des préférences (le classement des utilités individuelles) et sur la nécessité de préserver le libre jeu des échanges volontaires. On doit à Pareto l'idée que si l'économie se résume à un ensemble de marchés atteignant leur équilibre sans entraves, cet équilibre est alors un optimum social : l'ensemble des participants ont procédé d'eux-mêmes à l'intégralité des transactions qu'ils pourraient juger avantageuses. Cette vision de l'économie décentralisée superpose ainsi une double validation normative : la situation est alors efficace et juste – certes compte tenu des dotations initiales de chacun des échangistes. Pigou quant à lui présente avec l'« économie du bien-être » (1920) la distinction clé entre utilité individuelle et

⁸ Pour un panorama, voir Van Parijs 1991 et Kymlicka 1999

utilité sociale à partir du constat des externalités : celles-ci désignent tout processus économique ne trouvant pas sa traduction dans un échange et un prix, tel que la pollution issue d'une usine qui dégrade les conditions de vie de ses voisins (externalité négative) ou l'apiculteur dont les abeilles bénéficient des fleurs d'un verger contigu (externalité positive). Cette analyse ouvre alors sur l'exigence de redistributions améliorant l'optimum initial, mais aussi sur des débats complexes concernant la valorisation des pertes et gains à compenser.

Cet état des lieux rapidement brossé a connu des changements très profonds au cours des années 1960 – 1970, avec l'irruption des préoccupations cognitives au cœur des théories économiques. Incertitude radicale (c'est-à-dire non probabilisable), apprentissage, mimétisme, anticipations, processus autoréalisateurs, évolutionnaires conventions... Tous ces comportements et toutes ces situations étaient certes connus de longue date et souvent présents dans les travaux des économistes. Mais le tournant des années 1960 les a fait passer au premier plan, par exemple avec la théorie de la rationalité procédurale de Herbert Simon, qui vient s'opposer à la rationalité « substantielle » initialement postulée par les théoriciens néoclassiques.

On peut retrouver ce basculement dans les thèses célèbres de Michel Foucault dans *Les mots et les choses* (Foucault 1966). Analysant l'ère des « sciences humaines » dans laquelle nous sommes entrés depuis la fin du XIXe siècle, il invoque le passage de la « conscience de la rareté » à la « rareté de la conscience » pour caractériser les changements en cours au sein cette ère. Le savoir au centre de l'épistémè moderne était initialement l'économie (la lutte contre la rareté), et petit à petit c'est pour Foucault la psychanalyse qui prend sa place : aujourd'hui nous y verrions plutôt les sciences cognitives, ce qui n'infirme pas cette perspective.

Deux mouvements s'observent alors pour l'économie normative, du côté de l'unanimité et du « bien-être ». La critique ravageuse de Friedrich von Hayek (Hayek 1976) vient ruiner la prétention même de définir et mettre en œuvre une « justice sociale ». Critiquant l'idée de fonctions d'utilité stable caractérisant les préférences des acteurs, Hayek pose que ceux-ci, et l'économie avec eux, sont engagés dans un processus d'apprentissage informel et permanent passant d'abord et avant tout par les échanges et les prix. Si un produit ou un service n'est pas demandé, son prix baissera et les offreurs se réorienteront vers d'autres activités. Vouloir compenser leurs pertes revient à affaiblir voire bloquer le processus de prise en compte réciproque des besoins des uns et des autres, c'est comme vouloir donner deux buts à une équipe de football perdante au motif qu'elle serait méritante. C'est corrompre le langage commun, et les efforts de redistributions sont d'abord contreproductifs et finalement tyranniques : imposant les priorités d'un groupe capable d'influer sur l'État. Ce dernier ne doit assumer que les fonctions régaliennes de base.

Cette critique a été simultanément doublée d'une refondation majeure, celle de John Rawls, dont la *théorie de la justice* (Rawls 1971) a pour principale caractéristique d'être procédurale : elle se centre non sur des résultats mais sur la définition des institutions et mécanismes d'une société juste. Elle retourne en quelque sorte la difficulté en solution : pour définir la société juste, il est nécessaire de partir d'un « voile d'ignorance » grâce auquel chacun et chacune ignore sa place dans la société tout comme ses préférences. Il en résulte un choix hypothétique que Rawls rapproche de celui du maximin en théorie des jeux : dans une telle situation d'incertitude où les risques sont importants (une société injuste ou tyrannique), les acteurs définissant au cours d'une délibération fictive les règles de la société juste considéreront les alternatives les moins favorables et prendront la décision qui est la meilleure (ou la moins

mauvaise) parmi elles⁹. Les célèbres principes de justice de Rawls prônent ainsi l'égalité dans la répartition des « biens de base » qui conditionnent la vie sociale et la tolérance des inégalités si elles sont à l'avantage des plus défavorisés (« Principe de différence »).

La justice comme équité (« fairness ») applique ainsi l'unanimité au choix des institutions. Elle ne spécifie pas qui doit profiter de quoi dans la société mais pose comme principe que les plus défavorisés doivent y trouver leur compte et accepter d'y vivre.

Du côté du courant de la domination, l'irruption des préoccupations cognitives ne vient pas bouleverser les grandes positions ni leurs fondements. Elle trouve sa manifestation dans les travaux sur l'aliénation au sein de la lutte des classes, avec des auteurs tels que Agnes Heller, Cornelius Castoriadis et Pierre Bourdieu. Avec l'insistance sur la domination symbolique, le thème central devient alors celui du redoublement de la domination, rendant plus difficile et nécessaire l'effort d'émancipation. C'est donc un élargissement au champ culturel et symbolique, et une radicalisation qui en résultent.

Refondation et radicalisation ne sont toutefois qu'une première modalité d'intégration de l'incertitude et de la cognition. On constate en effet en un second temps des chassés-croisés qui instaurent une certaine communication entre les deux courants. Deux exemples peuvent être mobilisés ici : Jürgen Habermas et Amartya Sen. Le premier est, avec sa *Théorie de l'agir communicationnel* (Habermas 1987) un philosophe post-marxiste héritier de l'« Ecole de Francfort ». Il part d'une critique culturaliste du capitalisme (écart entre les exigences du système et les aspirations des hommes) pour rechercher les conditions d'une intersubjectivité non parasitée dans laquelle l'écoute et l'avantage des plus défavorisés (femmes, immigrés autant qu'ouvriers) passent au premier plan. Il se retrouve alors proche de John Rawls, comme en témoigne leur débat à la fin des années 1990 (Habermas et Rawls 1997).

Symétriquement, l'économiste indien Amartya Sen a construit son œuvre comme une contestation de l'optimum de Pareto tout en conservant une problématique de « choix social » typique de la pensée libérale – welfariste. Observant des situations de privation de liberté notamment pour les personnes en situation de handicap, il établit des priorités de justice en leur faveur (centrées sur l'idée de « capacité ») qui le rapprochent des critiques de la domination, envisagée ici du côté de ses victimes.

La seconde conséquence de la « révolution cognitive » est ainsi un relatif affaiblissement de l'opposition entre les deux courants, sans qu'il soit possible de parler de convergence : on constate tout au plus des mises en commun d'éléments qui restent hétérogènes : des constructions syncrétiques, pas des synthèses.

Pascal et l'économie normative depuis les années 1960

⁹ Une discussion sur le rapprochement entre cette situation de théorie des jeux évoquée par Rawls et le « pari » de Pascal dépasse l'objet de cette étude. Beaucoup de traits sont communs aux deux argumentations : la situation d'incertitude radicale, les risques importants, le choix prudentiel et finalement l'idée qu'il faut cesser de calculer pour être un vrai citoyen (Rawls) ou un vrai chrétien (Pascal). Les gains infinis liés à l'existence de Dieu sont certes propres à l'argumentation de Pascal. Pour un point de vue circonspect d'un spécialiste de l'économie normative, voir Williams 1981.

Il est désormais possible de situer les rôles joués par les fragments pascaliens sur la justice dans la « révolution cognitive » de l'économie et des sciences sociales au tournant des années 1960. Trois sont à prendre en compte, qui affectent le courant de la domination.

Appui à une radicalisation renouvelée

Bourdieu illustre, maintient et ici prolonge, renforce la radicalisation du camp de la domination comme Hayek l'a fait pour le camp de l'unanimité, en l'ancrant dans les jeux de la force et du discours. Sa démarche n'est pas isolée. Comme le souligne Marc Escola (op. cit.) elle s'inscrit dans le terreau d'un compagnonnage d'idées avec plusieurs condisciples de l'ENS : Jacques Derrida, Louis Althusser et Louis Marin, qui se sont donné pour tâche, chacun à sa manière, de questionner les liens entre violence, autorité et discours.

La radicalité critique de Pascal est chez Bourdieu concentrée sur le capital symbolique comme outil de compréhension de la « résignation » des dominés (Bourdieu 1997, op. cit., p. 273). Si la conception de la justice de Pascal a été qualifiée d'eschatologique car ne se comprenant pleinement qu'en mettant au premier plan l'idée de justice divine, (Thirouin 2011, p. 30) on peut concevoir que cette dimension soit rapportée à l'idée de révolution dans la perspective critique radicale illustrée par Bourdieu. On doit souligner toutefois l'ouverture de la focale critique chez ce dernier, qui analyse par exemple dans une de ses dernières contributions la domination masculine (Bourdieu 1998), et retrouve ainsi ses premiers travaux sur la société kabyle.

Un pluralisme pragmatique

On l'a vu : l'usage que fait Walzer de la référence à Pascal est circonscrit à l'importation et la réinterprétation de l'idée d'« ordre », débouchant sur l'affirmation et l'exploitation de l'idée de pluralisme dans le champ de la justice. L'analyse de la justice se décompose en deux, d'une part l'analyse de la justice interne à chaque « sphère » distinguée, fortement contextuelle et admettant des prédominances en leur sein ; et d'autre part la critique des éventuels débordements d'une sphère sur une autre. On retrouve alors une perspective de domination voire de tyrannie. Cet usage s'inscrit donc dans la seconde phase des répercussions de l'ébranlement cognitif, celle qui part du constat de l'irréductible pluralité des dimensions du vivre en commun et de la nécessité de les laisser jouer en fonction de la liberté et de la solidarité des membres de chaque communauté. Il nous semble que l'élaboration de Walzer illustre en les accentuant les caractéristiques « ludiques et pragmatiques » qu'avait mises en avant Laurent Thirouin (Thirouin 2011, op. cit. p. 28) à propos de la conception pascalienne de la justice.

Dilution dans la complexité ? les « cités » et leurs compromis

Le maintien d'une référence atténuée à Pascal marque une étape supplémentaire dans le processus de rapprochement entre les deux courants de l'économie normative. Il s'agit d'un sous-courant de l'« économie des conventions » organisé autour de l'idée de « cité » (Boltanski et Thévenot 1991), identifiant et étudiant six figures de communautés politiques qui coexisteraient aujourd'hui : cité inspirée, domestique, du renom, civique, marchande et industrielle, chacune illustrée par un ou plusieurs ouvrages fondateurs de la philosophie politique : Augustin, Bossuet, Hobbes, Rousseau, Smith et Saint-Simon. La référence à Pascal est posée par Laurent Thévenot (Thévenot 1996), qui la relie à Walzer. L'argumentation débouche sur l'idée peu pascalienne de compromis entre cités, qui visent à stabiliser la coexistence de plusieurs régimes de valeurs. C'est ainsi que pour expliquer la hiérarchie entre

travailleurs « la référence à l'« expérience » permet de conjuguer une qualification *domestique* de la confiance souvent signalée par l'ancienneté et une qualification *industrielle* de la compétence professionnelle. » (Ibid. p. 791).

Le rapprochement entre les deux courants est effectué par le choix d'attribuer à chaque « cité » une conception de la justice directement reprise de John Rawls : Au sein de chaque « cité », l'opposition entre des « grands » qui bénéficient d'avantages et des « petits » n'est acceptable que si l'existence de « grands » est en définitive à l'avantage des « petits ». On s'éloigne alors de Walzer, dont le propos même (Walzer 1997 (1983)) était d'élaborer une conception de la justice alternative à celle de Rawls. La distance à Pascal lui-même est alors double. D'une part ce n'est pas lui mais Hobbes qui est appelé à patronner une des deux « cités » dont les formulations remontent au XVIIe siècle (La cité du renom ; au reste, pas tant le Hobbes de l'absolutisme que celui de la lutte de tous contre tous pour la reconnaissance). D'autre part, la projection des « cités » dans l'actualité du XXe siècle permet aux auteurs de voir dans la « cité inspirée » la source du vivre ensemble d'un groupe d'artistes voire d'agences publicitaires (on est alors assez loin d'Augustin, référence - clé de Pascal rappelons-le), et dans la « cité domestique » le paternalisme de chefs de PME, nous sommes alors assez loin de Bossuet.

Ces importations décalées et syncrétiques marquent une dilution des anciens clivages entre les deux courants de l'économie normative, que l'on observe notamment en ce qui concerne l'emprise des relations marchandes dans nos sociétés. La première mobilisation de Pascal par Bourdieu conduisait à la récuser frontalement, la seconde par Walzer à l'endiguer, mais la troisième est plus ambivalente, les « cités » récentes semblant aboutir l'une au principe du « doux commerce » et l'autre à la priorité à la production industrielle (Gazier 1996).

Conclusion

Tony Gheeraert (Gheeraert 2023) a montré la trajectoire ni moderne ni anti-moderne de la pensée de Pascal, qui s'organise autour des « contrariétés » : notamment une conception tout à tour ludique et tragique, pragmatique et spirituelle de la justice. L'égalité de tous devant Dieu, l'arbitraire de l'attribution des positions sociales, l'indépendance des « ordres » et la primauté de la force sont autant d'arguments qui s'affrontent et se renversent les uns les autres. Ils ont nourri et accompagné les transformations du courant de la domination apparues au cours de la seconde moitié du XXe siècle. La postérité des idées pascaliennes sur la justice est plurielle et créative. Ces recours à Pascal sont eux-mêmes datés, et notre enquête suggère de les lier à l'effervescence théorique et méthodologique des années 1960 – 1990 dans le domaine des théories de la justice, effervescence largement retombée depuis.

Notre étude n'est toutefois que préliminaire, elle demeure inévitablement partielle : c'est ainsi que le rôle-clé de Pascal dans l'élaboration du calcul des probabilités et son éventuelle anticipation de l'argumentation de Rawls sont restés hors champ. A s'en tenir à la justice, deux pistes peuvent être rapidement esquissées pour finir.

L'une est de questionner la biographie de Pascal, dont on sait d'une part qu'elle s'est dans sa prime jeunesse jouée entre finance et violence, le père de Pascal ayant été tour à tour opprimé et oppresseur dans ses fonctions de commissaire à l'impôt. La machine à calculer qu'il a inventée pour assister son père, la Pascaline, pourrait légitimement être analysée comme un « dispositif de savoir - pouvoir » au sens de Foucault (Foucault 1969). D'autre part, outre ses

activités d'entrepreneur social avant la lettre (les célèbres « carrosses à 5 sols »), Pascal a manifesté un souci constant de redistribution de ses propres revenus aux pauvres, et ceux-ci constituent des figures clairement christologiques à ses yeux. Ce n'est pas réduire le génie de Pascal que de montrer que sa pensée a été située et cette piste permettrait peut-être de revenir sur un double silence de Pascal en matière de justice : sur les violences et la fragilité de l'Etat naissant, et sur l'instabilité de sa fiscalité, tout en affinant l'étude de ses motivations à l'égard de la richesse.

Le second fil relie l'incertitude pascalienne à l'ironie sur soi. Les travaux de Vladimir Jankélévitch (Jankélévitch 1964 p. 26 et s.) sur *l'ironie* posent une définition alternative de l'économie, loin des développements actuels : « Appelons *économie* l'ensemble des aménagements temporels qui serviront à « normaliser » notre tragédie intérieure soit en arrière soit en avant. ». Pascal est alors son guide principal, tant sur les « bonnes raisons » par lesquelles nous justifions nos actes passés (« en arrière ») que sur nos espoirs (« en avant »). « Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (S 80). Ce qui permet de voir en lui un critique acéré, par anticipation, de l'envahissement calculateur qui caractérise notre monde. Plus encore que la critique du pouvoir et l'ironie sur les autres, l'apport le plus percutant de Pascal sur l'économie - positive et normative - actuelle ne serait-il pas dans ce retour réflexif de l'ironie sur soi ?

Références

- Auerbach Erich 1998 (1946), « Sur la théorie politique de Pascal », in Auerbach Erich, *Le Culte des passions. Essais sur le XVIIe siècle français*, Macula, Collection Argo
- Boltanski Luc et Thévenot Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard
- Bouchilloux Hélène « La théorie pascalienne des ordres et le problème des trois ordres », *L'enseignement philosophique* 2015/1 p. 7 à 19
- Faccarello Gilbert, 1986, *Aux origines de l'économie politique libérale : Pierre de Boisguilbert*, 312 p. Anthropos
- Bourdieu Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil
- Bourdieu Pierre, 1998, *La domination masculine*, Seuil
- Escola Marc 2011, « Introduction » et « Dossier », in Pascal, *Pensées sur la justice*, Garnier Flammarion, p. 7 à 23 et p. 275 à 361
- Ferreyrolles Gérard 1984, *Pascal et la raison du politique*, PUF
- Foucault Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard
- Foucault Michel 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard
- Gazier Bernard, 1996, « Justice, calcul et convention : à propos de *De la justification* de L. Boltanski et L. Thévenot », *Sociologie du travail*, n° 4, pp 597 - 605
- Gazier Bernard 1997, « Les bases cognitives des théories économiques normatives ; le tournant des années 1970 », in Brochier Hubert, Frydman Roger, Gazier Bernard et Lallement Jérôme (dir.) 1997, *L'économie normative*, Economica, p. 125 à 136

- Gheeraert Tony 2023, « Sur les épaules des géants. Pascalet la question de la modernité », contribution au colloque « Pascal, prophète et résistant », Clermont, 22 – 25 mars
- Goldmann Lucien 1959, *Le Dieu caché*, Gallimard
- Habermas Jürgen 1987 (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard
- Habermas Jürgen et Rawls John 1997, *Débat sur la justice politique*, Cerf
- Hayek Friedrich von, 1976 (trad. 1981), *Droit, législation et liberté (2) Le mirage de la justice sociale*, PUF
- Höffe Ottfried 1991, *La justice politique*, PUF
- Jankélévitch Vladimir, 1964, (1936 – 1950) *L'ironie*, Flammarion coll. « Champs »
- Kymlicka Will 1999, *Les théories de la justice. Une introduction*, La Découverte
- Lazzeri Christian 1993, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF
- Marx Karl, 1969 (1844), *Manuscrits de 1844*, Editions Sociales
- Mesnard Jean 1988, « Le thème des trois ordres », in Heller M. et Richmond M. (dir.) *Pascal, thématique des Pensées*, Vrin, p. 29 - 56
- Montaigne Michel de, 2007, *Les Essais*, Edition de Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien – Simonin, Gallimard Bibliothèque de la Pléiade
- Pascal Blaise, 2023, *L'œuvre*, Edition Pierre Lyraud et Laurence Plazenet, Bouquins / Mollat
- Perrot Jean-Claude, 1992 (1984), « La main invisible et le Dieu caché », in Perrot J.C. 1992, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe – XVIIIe siècle)*, EHESS, p. 333 – 354
- Port-Royal insolite. Recueil de choses diverses*, Jean Lesaulnier Editeur, Klincksieck 1992
- Rawls John 1971, *A Theory of Justice*, the Belknap Press of Harvard U. Press (trad. française *Théorie de la justice*, Catherine Audard, 1987, Seuil)
- Taveneaux René, 1965, *Jansénisme et politique*, Armand Colin
- Taveneaux René, 1977, *Les jansénistes et le prêt à intérêt*, Vrin
- Thévenot Laurent, 1996, « Justification et compromis » in Canto-Sperber M. (dir.) 1996, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, p. 789 – 794
- Thirouin Laurent 2011, « Présentation », in Pascal Blaise 2011, *Pensées sur la justice*, La Découverte, p. 7 à 30
- Van Parijs Philippe 1991, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Seuil
- Walzer Michael 1997, *Radical Principles* Basic Books
- Walzer Michael, 1997 (1983), *Sphères de justice. Une défense de l'égalité et du pluralisme*, Seuil
- Williams Bernard 1981 (1975), « Rawls and Pascal's Wager » in Williams Bernard 1981, *Moral Luck*, Cambridge University Press, p. 94 - 100