

Un abîme sans fond : le Moi au royaume du signifiant.

Dans un texte célèbre des *Pensées*¹ aux résonances étonnamment bouddhistes, Pascal s'adonne à une mise en abîme vertigineuse du *Moi* qui infléchit la thématique du moi haïssable du côté d'une ontologie du politique, d'une métaphysique de l'apparence. Au sortir de cet éprouvant exercice de régression à l'infini auquel le contraint l'écriture pascalienne, le lecteur se retrouve nu, exsangue, sur la grève des questions sans réponses, d'autant plus groggy qu'il ne s'attend pas à ce que la question la plus intéressante qui soit - l'amour – ait un tel pouvoir de sidération.

« (...) celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques réalités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. »

Qu'aimons-nous lorsque nous prétendons, avec force conviction, aimer quelqu'un ? Est-ce la personne en elle-même que nous chérissons ? Notre affection ne porte-t-elle pas plutôt sur les qualités que cette personne fait rayonner, - qualités qui, à la longue, peuvent très bien se flétrir, voire disparaître, et qu'on apprécierait tout aussi bien ailleurs, chez quelqu'un d'autre ? L'amour intéresse ici Pascal en ce qu'il permet d'enraciner la problématique de l'identité du moi dans l'expérience la plus commune, la plus fruste, avec toute la charge d'illusion dont ce sentiment est naturellement porteur. En effet, à nous qui croyons dur comme fer en l'existence indubitable du *Moi*, Pascal pousse le vice jusqu'à radicaliser la démarche cartésienne, à la façon d'un *kôan* zen : « ce qui te manque, cherche-le dans ce que tu as ». Mais qu'avons-nous au juste ? Qui est ce moi auquel nous n'avons cesse de nous agripper ? Existe-t-il quelque chose qu'on appelle le *Moi*, qui resterait permanente ou constante à travers le temps ? La question cartésienne « qui suis-je ? » n'est-elle pas aporétique ?

La thèse de Pascal a un goût d'amertume, de terre battue; elle heurte tous les discours que l'amour d'ordinaire inspire : on n'aime jamais la

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, 323-688, texte établi par Léon Brunschvicg, GF –Flammarion, 1976, p.141.

personne qu'on prétend sincèrement aimer, mais les caractéristiques qu'elle possède et qu'elle peut perdre sans cesser d'être la même personne, précisément parce qu'elle ne se réduit pas à ses attributs ; dans l'amour, ce n'est pas le moi qui est visé mais des qualités qui ne sont pas moi et qui sont, en moi, cette part nécessaire d'irréalité, de vanité, de vacuité, d'extériorité. Insaisissable, le moi n'est nulle part, il n'est personne - « il n'est rien, ou quasi rien : que l'illusion d'être quelqu'un ! ² » Sans refuge propre, sans fondation autre que narcissique, condamné à une solitude ontologique dans le silence des espaces infinis, le sujet pascalien semble ne pouvoir se vivre que sur le mode de l'illusion ou, comme le dit Althusser, de l'idéologie.

Nous voudrions montrer que ce texte peut donner lieu à une double lecture - métaphysique et politique. Métaphysique d'abord, en ce sens que Pascal ne nie pas, loin s'en faut, la sincérité de l'amour humain ; il ne s'agit nullement, à l'instar du moraliste, de pointer l'inconsistance ou l'hypocrisie de nos amours mondaines : ce n'est pas tant le sujet aimant qui fait problème que l'objet qui est aimé ; lorsque je dis « je t'aime », quelle est la nature du complément d'objet direct ? Politique ensuite : le pessimisme pascalien, pour ancré qu'il soit dans une conception solipsiste et analytique de la perception, débouche, en réalité, sur une métaphysique de l'apparence qui anticipe, toute comparaison gardée, certains aspects de la phénoménologie ³. « Royaume du signifiant » ⁴, système de tous les divertissements, la politique sert à maquiller notre « déchéance ontologique » ⁵ et à éduquer l'égoïsme. Par là elle transforme la concupiscence en civilité et accomplit le prodige de tourner la poursuite de l'intérêt personnel à l'avantage de la cité.

Le texte se déploie en trois étapes principales : le premier paragraphe établit que si l'amour repose sur la seule beauté, non seulement il ne connaîtra rien du moi de l'autre, mais en outre il s'autodétruit. Le deuxième paragraphe, le plus dense, montre que le cas de l'âme n'est pas foncièrement différent de celui du corps, malgré l'aspiration commune à une certaine authenticité intérieure : on souhaiterait aimer réellement quelqu'un, non pas pour son seul attrait extérieur mais pour son moi profond que les qualités psychologiques, intellectuelles ou morales sont censées révéler. Or, même dans cette situation idéale, l'amour ne porte jamais que sur des personnages, c'est-à-dire sur personne. Dans le troisième paragraphe, on glisse pour ainsi dire de l'amour à la politique : vouloir être aimé pour ses responsabilités, sa fonction, sa profession, ses titres, son capital culturel n'est pas moins absurde que vouloir être adulé pour ce qu'on est en soi-même.

² André Comte-Sponville, *Le mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude 1*, PUF, 1984, pp.46-47.

³ Cf. Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible : Merleau-Ponty, Critique de la transparence*, Editions Kimé, 2008.

⁴ Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, 1984, p.126.

⁵ Ibid., p.129.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'expérience de l'amour nous révèle que ce n'est jamais la personne élue qui est aimée en elle-même. Étrange question, typiquement philosophique, que celle que soulève Pascal au début du texte, et qui prend à rebrousse-poil le sens commun : « celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? » Quoi ? Je n'aimerais pas celui ou celle que je dis aimer ? Pour l'amoureux transi, il s'agit là d'une provocation inacceptable : quelles que soient les raisons pour lesquelles on aime quelqu'un, aussi loin que l'on remonte dans le labyrinthe des motivations, il est indéniable que l'on aime cette personne-là en particulier et non une autre. L'amour porte toujours sur un objet singulier, du moins lorsqu'il est sincère. Sa puissance élective et émotionnelle peut être telle que nous avons souvent l'impression que notre sentiment est objectivement fondé, au sens où il y aurait un lien de causalité nécessaire entre le sujet amoureux et l'objet sur lequel il jette son dévolu. Comme si cet amour était de toute éternité, comme si cela devait être, nécessairement et sans appel.

Le choix de la beauté n'est évidemment pas neutre : par son éclat même, la beauté peut tromper en faisant croire qu'elle traduit l'être même des choses. Ainsi chez Platon l'amour de la beauté est-il amour véritable, saisie d'une essence, accès à une réalité authentique, et non simple effleurement de l'être. Mais Pascal nous met en garde : aimer quelqu'un en raison de son attrait physique, c'est reconnaître une différence entre la personne et son éclat ou son aura ; nul ne se réduit à ses qualités plastiques, à son apparence, à la complexion extérieure de son corps ; une belle personne ne s'épuise pas dans sa beauté, de même que l'habit ne fait pas le moine. Heureusement d'ailleurs : sans quoi il n'y aurait place que pour les Apollons et la beauté cachée des laids, des laids, resterait à jamais invisible. La question, pour rhétorique qu'elle paraisse, est bien réelle : les personnes belles, qui ne tirent pas forcément vanité de leur avantage naturel, se demandent souvent si elles sont aimées pour elle-même ou si, au contraire, c'est leur beauté, et elle seule, qui ravit, au moins parce que la compagnie d'un être physiquement attirant flatte notre amour-propre. Toute ressemblance avec des personnages existants ou ayant existé n'est que pure coïncidence...

La réponse que donne Pascal est des plus abruptes : « Non car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. » « La petite vérole », qui laisse au visage des cicatrices disgracieuses, peut nous enlaidir à jamais et nous transformer en créature répugnante. C'est tout le drame que vit César dans le film d'Alejandro Amenabard, *Ouvre les yeux* : riche, séduisant, César a, semble-t-il, tout pour être heureux ; la chance finit par tourner lorsque Nuria, son ex-petite amie, rongée par la jalousie, provoque un accident de voiture dans lequel elle succombe et qui laisse l'éphèbe horriblement défiguré. Sa vie devient alors un cauchemar ; les amis s'éloignent ; Sofia le laisse tomber. César incarne à sa façon l'expérience déconcertante que relate Pascal ; la question de l'avenir de l'amour en fonction des circonstances hante toutes les consciences tant soit peu lucides : si d'aventure le destin venait à me ravir cette splendeur qui te subjugué, si je

suis méconnaissable, handicapé, paralysé, m'aimeras-tu encore ? Si oui, qu'est-ce qui te poussera vraiment à m'aimer toujours ? Si non, qu'aimais-tu donc en moi jusqu'à présent ? En sorte qu'il faut être bien naïf ou illusionné pour croire qu'on aime vraiment une personne lorsqu'on l'aime pour sa beauté : puisque l'être réel ne se confond pas avec ses qualités physiques, du coup il peut se faner, s'enlaidir, sans cesser pour autant d'être la même personne.

Celui qui est ainsi adulé pour sa beauté est avant tout objet du regard. Hormis l'hypothèse tragique de l'accident, il y a entre les amants qui croient s'aimer pour l'éternité, le temps, le temps qui « tuera » la beauté, ajoute Pascal en un futur implacable. Là réside la supériorité de la laideur sur la beauté : « La laideur est certainement supérieure à la beauté, car au moins elle dure » (Georg Christoph Lichtenberg). Reste la personne certes, mais qu'est-elle au juste sans le rayonnement, sans l'éclat, sans la visibilité ? Vanité de l'homme dans l'amour, et de l'amour dans l'homme ! Ce qui nous déroute, dans ces premières lignes du texte, c'est que l'amour devrait être un moyen privilégié de connaissance du moi – et de l'autre. Or s'il repose sur la seule beauté, non seulement il ne connaîtra rien du moi de l'autre, mais en outre il s'estompera.

Ce n'est donc pas le moi, « la personne », l'être essentiel et substantiel qui sont aimés, puisque les qualités sont par nature changeantes et évanescences. La notion de qualité est à prendre ici au sens d'attribut, d'accident, de détermination concrète de la substance. Si la maladie peut altérer la beauté sans pour autant changer le moi réel - principe d'identité et de permanence, support des attributs multiples -, ce qui change, ce sont les qualités et les sentiments que ces dernières font naître chez l'amoureux. Celui qui croit aimer la personne pour ce qu'elle est en elle-même, indépendamment ou au-delà de ses qualités contingentes, n'aime qu'un aspect fugitif de l'être, un simulacre en quelque sorte.

A la question lancinante que nous pose Pascal : « m'aime-t-on moi ? », on aimerait répondre qu'à défaut d'aimer vraiment quelqu'un pour sa beauté physique, il est encore possible de goûter son âme. D'où le deuxième paragraphe qui approfondit la difficulté, comme en témoigne la conjonction de coordination « et » dont il faut sentir ici toute la lourdeur démonstrative : « Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? » Le philosophe ajoute aussitôt comme pour nous épargner d'inutiles espoirs : « je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même ». Surprise, et déception à la hauteur de la surprise : le cas de l'âme n'est malheureusement pas foncièrement différent de celui du corps. Hélas ou peut-être tant mieux !

Ce n'est pas seulement pour les qualités du corps qu'on aime quelqu'un – les hommes ne sont pas tous superficiels à ce point ! -, mais aussi pour ses qualités intellectuelles ou morales. Seulement, nous ne sommes pas au bout de nos peines car la même question se repose : on peut toujours se demander, en effet, si c'est bien soi-même qui est aimé à travers les qualités

intellectuelles que sont « le jugement », « la mémoire », le bon sens, la finesse d'esprit, l'intelligence, la fidélité, voire la culture. Mais même lorsque le moi est aimé sincèrement – et il l'est le plus souvent !-, c'est-à-dire non plus pour sa beauté, son apparence (qualités dont l'idolâtrie traduirait un attachement futile, superficiel), mais pour des qualités plus authentiques, plus riches, plus essentielles, exprimant la personnalité réelle du sujet, sa valeur intrinsèque, même dans ce cas, ce n'est pas le moi en tant que tel qui est aimé.

Tout comme pour la beauté physique, je peux malheureusement perdre mes facultés intellectuelles, du fait de la paresse, de la vieillesse, de la maladie ou, sans aller jusqu'à évoquer le spectre de l'accident corporel, de l'habitude⁶, et ainsi déchoir de l'amour qui avait ces facultés pour cause. Il n'est qu'à voir le dépérissement inéluctable des facultés qu'entraîne la maladie d'Alzheimer, par exemple, et que nous rappelle récemment la mort par euthanasie du grand écrivain belge Hugo Claus. Là encore, comme dans le cas de la maladie disgracieuse qui finit par véroler le doux visage, ce n'était pas moi qui étais aimé à travers mes facultés, eussent-elles été les plus admirables : ces qualités disparues, j'ai cessé d'être aimé, alors que je suis toujours le même. Le moi n'est pas seulement haïssable : il est modifiable à l'envi, périssable, protéiforme.

La signification de ce passage est donc d'étendre à l'esprit ce qui avait été dit du corps : notre esprit ne se réduit pas à l'ensemble de ses caractéristiques puisque celles-ci peuvent durer moins longtemps que lui. C'est pour cela que ce n'est pas moi en tant que tel qu'on aime, si par « moi » on entend cette "chose" qui possède tel ou tel attribut sans s'y réduire. Ainsi, loin d'avoir aimé en l'autre ce qu'on prenait pour sa particularité la plus essentielle – sa beauté, son intelligence, son courage, sa force, etc.-, on ne s'est attaché qu'à des qualités abstraites, évanescents, contingentes, pouvant se trouver chez n'importe qui.

La question que soulève Pascal ne semble donc pas porter sur le sujet qui aime (le propos de ce texte n'est pas psychologique), sur sa plus ou moins grande sincérité : Pascal ne nie pas que l'amour puisse exister, que celui qui aime soit honnête ; Pascal ne dénonce pas l'hypocrisie, l'égoïsme, la futilité de l'amour, auquel cas son propos serait celui d'un moraliste cynique et misanthrope ; même si l'amour est illusoire, les illusions aussi sont réelles. Pascal ne dit pas, à la façon de l'adolescent : « personne ne m'aime », encore moins : « personne n'aime qui que ce soit ». La même question revient toujours comme un leitmotiv (ce texte donne le vertige) : non plus seulement : « qu'aime-t-on réellement ? », mais : « qu'est-ce que le moi ? », sous la formule nouvelle : « Où est donc ce moi ? ». On voit que c'est précisément la question « M'aime-t-on moi ? » qui permet de faire le lien entre les deux problèmes, celui du moi et celui de l'amour. La deuxième

⁶ Cf. fr.123-673 : « « Il n'aime plus cette personne qu'il aimait il y a dix ans. Je crois bien : elle n'est plus la même ni lui non plus. Il était jeune et elle aussi ; elle est tout autre. Il l'aimerait peut-être encore, telle qu'elle était alors. », in Pascal, *Pensées*, op.cit., p.85.

sous-partie du second paragraphe va donc s'attacher à la recherche – tout aussi vaine que la première – d'un lieu du moi.

La question : « Où est donc ce moi ? » révèle un agacement, une angoisse. Le lecteur est pris dans un tourbillon de questions sans réponses. A l'instar du Roquentin de Sartre, l'expérience existentielle de la quête du fondement donne la nausée à force de patiner dans le vide. Quelle est cette "chose" qu'on appelle "moi" justement ? Qu'est-ce que je crois aimer lorsque j'aime quelqu'un ? Le moi, c'est-à-dire ce que je suis en propre, et aussi longtemps que j'existe⁷, qu'est-il ? Pascal pose autant la question qu'il y répond : puisque je ne suis ni mes caractéristiques physiques, ni mes caractéristiques intellectuelles, mais précisément l'être qui possède ces qualités et qui peut les perdre sans se perdre lui-même, ce n'est pas en elles qu'on pourra me trouver moi. Ces déterminations m'appartiennent mais je ne m'y réduis pas : je peux être beau, ou laid, je ne suis pas le beau, ou le laid. Le moi est ce qui se tient sous ses caractéristiques, comme le corps se tient sous le vêtement sans se confondre avec lui. Dit dans le vocabulaire de la métaphysique, le moi est une substance, cela même qui demeure sous les changements de qualités, ce qui subsiste en soi et par soi, un pôle identique ou permanent de variations et de changements successifs.

Pour étayer cette thèse, Pascal va plus loin encore dans le troisième mouvement de ce deuxième paragraphe. Le texte agit de manière radicale comme une régression à l'infini vers l'essence introuvable du moi, selon un effet original de focalisation : « Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. » Pascal établit ici que l'amour ne saurait avoir pour objet le moi en tant que tel, - le moi pur, le moi brut, éthéré, tout chaud sous la roche des déterminations qualitatives, distinct des prédicats physiques et intellectuels. On ne peut pas aimer un corps ou une âme indépendamment de leurs attributs. L'amour ne porte que sur des objets aimables en eux-mêmes et pour être aimable, un objet doit avoir certaines caractéristiques, répondre à certaines exigences, certaines attentes. On n'aime pas n'importe quoi chez les autres, même lorsqu'on fait preuve de mauvais goût. Si l'on pouvait aimer

⁷ Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, IV^e partie : « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais, au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle (...) »

un objet sans qualités, le moi serait sauvé en quelque sorte – et le lecteur nauséux rassuré : le sentiment amoureux nous permettrait alors d'appréhender le moi profond, authentique, en deçà de ses attributs qui sont toujours peu ou prou le fruit du regard des autres, des jeux de miroir par lesquels chacun tente de ravir la reconnaissance des autres.

Aimer une âme (ou un corps) sans tenir compte de ses qualités, comme une âme indéterminée, informe, anonyme, impersonnelle, abstraite, en un mot une simple substance, est non seulement impossible mais encore injuste. Impossible d'abord : on ne peut vraiment aimer une âme sans la connaître, indépendamment de ses contours psychologiques, ou aimer un corps sans formes; l'amour n'est pas indifférent à ses objets, il ne naît qu'en présence d'objets ayant des déterminations précises. Pascal ajoute ensuite qu'il serait injuste de s'engouer d'un être éthéré, dépouillé de qualités : à supposer qu'il soit loisible malgré tout d'aimer une pure âme indépendamment de ses attributs (ce que l'on appelle communément « l'amour platonique »), cela reviendrait à prendre le risque d'élire un être qui n'a rien d'aimable, de priser un être méprisable ; on aimerait finalement n'importe qui, dans la mesure où ce sont bel et bien les traits psychologiques – les qualités, les défauts au sens psychologique - qui permettent de distinguer une personne d'une autre ; la valeur intellectuelle et morale d'un individu n'aurait aucun intérêt, ce qui reviendrait à mettre sur le même plan les qualités, les défauts, les vices, les vertus, dans une confusion relativiste qui est toujours un signe de barbarie.

En affirmant qu'il est doublement impossible et injuste d'aimer quelqu'un indépendamment de ses qualités, Pascal dévoile ainsi une double illusion : celle qui consiste à croire que par les qualités, il est possible de remonter au moi réel ; celle également qui, dans un élan de pureté ou dans une quête naïve d'authenticité et de transparence, voudrait dépouiller l'être de ses attributs. D'où la conclusion à laquelle Pascal aboutit dans le deuxième paragraphe : « On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. » Le moi de celui ou de celle qu'on chérit reste étranger à l'amour qu'on croit lui porter. Ce qu'on aime, en réalité, c'est, par exemple, le courage, la beauté ou l'intelligence, mais pas le moi de la personne qui possède ces qualités. Autrui n'est que le point de rencontre de ce que j'aime, mais en lui-même, comme substance, il n'a rien d'aimable. Tant qu'il possède les caractéristiques qui nous ravissent, on pensera l'aimer, mais sitôt qu'il les perdra, l'amour disparaîtra. Le moi proprement dit est toujours ignoré de l'amour. Son objet véritable, c'est ce qui gravite provisoirement autour de lui sans jamais se confondre avec lui. Si le moi est proprement insaisissable, il semble n'être personne, puisqu'en l'aimant, « on n'aime personne, mais seulement des qualités ». « Personne » signifie ici la nullité, la vacuité, l'absence d'être, le masque de théâtre, - ce qui cache, voile et révèle en même temps, le caché-montré. Nihilisme ontologique bien plus que moral : encore une fois, s'il est sûr qu'on aime, puisque le sentiment amoureux peut être sincère et profond, l'objet de cet amour est pourtant insaisissable.

Le raisonnement de Pascal repose donc tout entier sur une contradiction indépassable : ou bien j'aime quelqu'un pour son apparence (la beauté physique – premier paragraphe), et je ne sais pas qui il est en son essence ;

ou bien j'aime quelqu'un en son essence (les qualités intellectuelles – deuxième paragraphe), et je ne l'aime donc pas vraiment, car je ne puis connaître de lui que son apparence. « Si j'aime, j'aime cet homme ou cette femme, mais qui est-il, qui est-elle, en dehors d'ici et maintenant ?⁸ » Nous nous trouvons ainsi en présence d'une situation limite : « Qu'est-ce qu'aimer quelqu'un, sinon aimer ses attributs que nous admirons, mais qui sont éphémères et qui, par conséquent, ne le constituent pas vraiment ? (...) Un tel amour n'est pas porté à l'autre en tant qu'autre, mais seulement à l'autre en tant qu'il est ceci ou cela, en tant qu'il a ceci ou cela. ⁹ » Ce *double bind* comme dirait l'école de Palo Alto s'exprime chez Pascal par les termes de « substance » et de « qualités » : les qualités sont périssables, et donc l'amour n'est pas durable ; la substance est certes immuable, mais alors ce n'est pas de l'amour. Autrement dit, on n'aime jamais quelqu'un, on aime quelque chose en quelqu'un. On aimerait une personne, on n'aime en réalité personne.

Le lecteur, fatigué par cette construction vertigineuse, aimerait se reposer et trouver enfin une terre ferme, une terre permise, celle du moi précisément. Or le troisième paragraphe nous invite à renoncer à cette illusion paresseuse. Si nous n'aimons personne, c'est que nous sommes tous des personnages et que nous n'aimons précisément que des personnages. Il faut en prendre son parti. Les dernières lignes du texte opèrent un glissement inattendu de l'amour à la politique qui nous est présenté comme une conclusion logique (« Qu'on ne se moque donc plus... »). Le scandale que dévoile cette dernière partie est qu'il y a au fond « *la même quantité d'apparence* ¹⁰ » dans les robes des magistrats, les soutanes des médecins et les bonnets des docteurs, que dans les qualités physiques, voire intellectuelles, de l'autre. Ce passage du texte, d'une grande richesse malgré sa simplicité apparente, va nous permettre d'articuler une métaphysique des apparences, annoncée dans l'introduction, autour d'une ontologie du politique.

Pascal souligne d'abord l'inanité d'un persiflage assez courant : « Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. » L'on se gausse aisément des vaniteux qui font étalage de leurs titres, statuts, diplômes, décorations et autres palmes académiques (les « charges et offices ») : tout cet amour des louanges, des compliments, de la considération n'est que vent, poussières d'amour-propre, qualités éphémères conférées artificiellement par la société, et non « grandeurs naturelles ». On se moque de cette aspiration universelle à la reconnaissance qui serait l'oeuvre travestie de la concupiscence. Au fond, toutes ces « grandeurs d'établissement », comme les appelle Pascal dans les *Discours sur la condition des grands*, ne disent rien des mérites propres qu'elles sont censées

⁸ Pierre Sauvanet, « M'aime-t-on moi ? », in *Les philosophes et l'amour*, Ellipses, édition marketing, 1998, p.82.

⁹ Jean Brun, *La philosophie de Pascal*, PUF, « Que sais-je ? », Paris, 1992, pp.58-59.

¹⁰ Pierre Sauvanet, *ibid.*, p. 84.

incarner. Les Grands ne le sont que parce qu'ils sont respectés. Sans cela, le roi est nu : « Au plus haut trône du monde, nous ne sommes jamais assis que sur notre cul. ¹¹ » Être respecté ne signifie pas que l'on soit respectable.

Or cette moquerie est vaine, nous dit Pascal : « Ceux qui se font honorer pour des charges et des offices » ont certes des « qualités empruntées » (des grandeurs instituées, des titres artificiels, des qualités extérieures et nécessairement éphémères, conférés par le jeu social et l'imposition des regards), mais le problème est bien qu'il n'y a que des qualités empruntées. Les grands ne vivent que par les effets sans en chercher la raison. Raisonner sur les effets, ce serait déjà les démystifier et, ce faisant, les édulcorer. L'habit, l'apparat, le symbole, constituent une force incontestable qui suscite la fascination et la crainte. Puissance des apparences, magie de l'imagination qui dispose de tout : sous l'emprise de ses sortilèges, le peuple adhère à tout ce simulacre social, pour le meilleur et pour le pire ; les sots se moquent des grands, à tort car ils ne voient pas la nécessité de jouer avec l'apparence ; les habiles, au contraire, ont bien compris le dessous du jeu – et en profitent comme il se doit. Pour acquérir ces « qualités empruntées » et leur donner une légitimité, il faut beaucoup d'entregent et, nous y reviendrons, une capacité sophistiquée à jouer avec les apparences-apparats.

En somme, vouloir être aimé pour ses responsabilités, sa fonction, sa profession n'est pas moins absurde que vouloir être aimé pour ce qu'on est en soi-même. Une profession est aussi empruntée, c'est-à-dire étrangère à ce que nous sommes en nous-mêmes, qu'une caractéristique physique ou intellectuelle. De ce point de vue, être aimé pour sa fonction, c'est comme être aimé pour la beauté de son corps ou l'intelligence de son esprit : ce n'est pas nous qui sommes aimés, mais des caractéristiques extérieures.

Ce passage laisse entendre que si la recherche des honneurs est légitime et inhérente à la condition humaine, c'est que nous ne pouvons aimer que des personnages, c'est-à-dire des masques ou plutôt des rôles. Chacun se compose pour lui-même un personnage idéal et s'invente des divertissements pour fuir l'absurdité de l'existence humaine (l'insaisissabilité du moi est un aspect de cette absurdité). Nous recherchons les honneurs parce que nous ne pouvons rien aimer d'autre. Aussi oeuvrons-nous en permanence pour soigner ces qualités, les polir, les astiquer, les faire briller, trouver des adulateurs, éveiller l'amour dans le cœur d'autrui, sinon nous ne serions jamais aimés et n'attirerions jamais l'attention d'autrui. D'une certaine façon, pour être aimable, il faut être aimé. Aucune chose n'est bonne ni mauvaise en soi. Comme dirait Spinoza, nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, elles nous semblent bonnes parce que nous les désirons. ¹² Lorsque, par exemple, je justifie auprès d'autres mon désir pour

¹¹ Montaigne, *Essais*, Folio, Gallimard, 1965.

¹² Cf. Spinoza, *Ethique III*, 9, proposition et scolie : « nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons. »

une femme, en réponse à la question : « mais que lui trouves-tu donc ? », j'invoque naturellement ce qui me fait désirer. Mais ces causes que j'allègue ne sont jamais que des justifications *a posteriori*. Le désir tient davantage à une disposition du sujet désirant qu'au mérite de l'objet désiré, de sorte que les qualités de l'être aimé ne sont pas données mais construites par l'amant. C'est un peu aussi ce que nous décrit Stendhal. Dans l'amour est à l'œuvre un puissant processus de sublimation et de cristallisation : « il suffit de penser à une perfection pour la voir dans ce qu'on aime. ¹³ » Les qualités qu'on prête à l'être aimé ne viennent que de nous.

Les relations intersubjectives sont donc tissées de ces jeux de regards et de séduction, par quoi nous faisons tous semblant d'être quelqu'un, de remplir, par la comédie sociale, notre propre vide intérieur. Tel Narcisse, nous jouons tous un rôle, et autant de rôles différents que nous fréquentons de gens divers ! Rôles illusoires qui sont notre seule réalité...

Qu'est donc le moi ? Où se trouve-t-il ? Est-il vraiment quelqu'un ou quelque chose ? En soutenant que nous ne sommes jamais aimés en nous-mêmes, mais que nous le sommes toujours pour les caractéristiques que nous possédons, Pascal affirme qu'il n'y a rien de ridicule ou de choquant à vouloir être aimé pour ce qu'on n'est pas. « Je crois saisir le cœur d'un être, son intimité la plus intime, en l'aimant pour ses qualités, mais la réalité est tout autre : je n'ai saisi de lui que des attributs aussi anonymes qu'une charge ou une décoration, et rien de plus. ¹⁴ » Ce texte de Pascal nous fait mordre la poussière de la désillusion. Aussi bien le lecteur n'en ressort pas indemne. Qu'avons-nous à attendre de ce moi haïssable que nous vénérons tous ?

Beaucoup de choses, dira le mondain : du plaisir, de l'hypertrophie, des gonflements, des charges, du pouvoir, des empires – et cette chaude intériorité qui est comme le repos du guerrier harassé par la comédie sociale. Mais ce plein fait sourire : il n'est qu'un effet de croyance. En vérité, cet amoncellement illusoire est bâti sur du sable : sur du Rien précisément, qui est le moi-même. Rien que la solitude, rien que sa fuite dans le divertissement, rien que le désespoir. Si le moi se résout en des qualités qui ne sont pas lui, qu'est-il alors ? Un point au fond de l'abîme – qui n'en a pas ; une perspective fuyante ; un effet du regard ; un « point de fuite où convergent – de manière illusoire – d'anonymes parallèles. ¹⁵ » Le moi est ce qu'il n'est pas : un sujet certes, mais sans objet ; un objet, un processus qui se prend pour un sujet ; il n'est ni une substance, ni un être, ni une collection de qualités éparses qu'il viendrait subsumer. Comme le moi ne réside ni dans le corps, ni dans l'âme, il n'est que l'ensemble des qualités dont on l'affuble ou des illusions qu'il se fait sur lui-même.

¹³ Stendhal, *De l'amour*, Lausanne, Editions Rencontre, 1960, p.44.

¹⁴ Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002, p.479.

¹⁵ André Comte-Sponville, *Le mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude 1*, op.cit., p.46.

Ce texte s'inscrit dans toute une tradition philosophique qui met au jour les illusions de la conscience, la vanité ou l'inanité du sujet qui n'est que l'illusion de soi. Dans *De la nature des choses*, Lucrèce, reprenant le mythe originaire de Narcisse qui s'est entiché d'une image, prétend que l'amoureux ne chérit jamais que des simulacres : aimer quelqu'un, c'est, en réalité, aimer l'image qu'on s'en est faite, image toujours déformée, embellie par nos rêves, nos fantasmes, nos désirs, notre imagination, de sorte que l'amour, en sa composante passionnelle notamment, est fondamentalement idolâtre.

Contre Descartes, et l'évidence du *cogito* chère à notre édifice spirituel occidental, le moi se donne à penser comme lieu introuvable, comme moi insaisissable, et non plus comme union de l'âme et du corps. Ce texte a incontestablement des résonances bouddhistes : le bouddhisme nous enseigne que notre propre existence est impermanente, instable, composée et conditionnée, en constant déséquilibre; notre personnalité propre est *anatman*, « non-soi », et non une substance unique et indépendante, divine et immortelle (*atman*). Le moi est donc, comme le confirme Pascal, inconsistant, impossible à saisir, et de ce fait douloureux. L'absence de soi, c'est précisément le sentiment concrètement vécu de n'avoir aucun refuge unique, stable, précis. Que faire alors de ce vide ? Une sagesse précisément, une sagesse de la miséricorde, de la compassion, de l'ouverture plutôt que de l'intériorité, une sagesse de la vacuité, une éthique du sans fond. Il ne s'agit pas de vaincre l'ego, de le réprimer, de le dominer, de l'humilier mais de l'ouvrir au monde. Dilater cette baudruche vide, l'étendre, l'épanouir au point de la dissoudre, afin d'habiter l'univers qui nous contient. On retrouve la notion husserlienne d'intentionnalité : la conscience n'a pas de dedans, elle n'est rien que le dehors d'elle-même. L'introspection narcissique cède la place à la spiritualité : tandis que l'ego enferme, l'esprit libère et nous ouvre au monde, à la vie.

Pascal ne va toutefois pas jusque là. Il ne nie pas l'existence du moi, quand bien même il serait illusoire et insaisissable. L'insaisissabilité en question n'est peut-être pas tant liée à l'impermanence bouddhiste qu'à la détresse et l'absurdité de l'existence humaine coupée de Dieu et livrée à l'angoisse du divertissement. Il faut bien qu'un salut reste possible (Dieu), si le moi est haïssable ¹⁶ et s'il « faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi. ¹⁷ » Le texte recèle sans conteste une dimension apologétique : en affirmant qu'on ne connaît pas le moi, qu'on ne connaît pas l'amour, Pascal condense en Dieu toute valeur ; si le moi est objet du regard, il n'est pas le *je* intérieur de la tradition classique ; il y a donc possibilité d'amour et non connaissance, vérité de cœur et non vérité de raison. L'amour humain est impossible : d'où la nécessité de l'amour divin.

C'est précisément cette thèse qui est problématique, comme le souligne Merleau-Ponty dans un texte célèbre :

¹⁶ Pascal, *Pensées*, op.cit., fr. 455-597, p.179.

¹⁷ Ibid., fr. 476-373, p. 183.

« (...) Rien n'est plus pessimiste et sceptique que ce fameux texte où Pascal, se demandant ce que c'est qu'aimer, remarque qu'on n'aime pas une femme pour sa beauté, qui peut périr, pour son esprit, qu'elle peut perdre, et conclut soudain : " On n'aime donc jamais personne, on n'aime que des qualités. " C'est que Pascal procède comme le sceptique qui se demande si le monde existe, et remarque que la table n'est qu'une somme de sensations, et conclut enfin : on ne voit jamais rien, on ne voit que des sensations. Si, au contraire, comme le demande le primat de la perception, on appelle monde cela que nous percevons, et personne cela que nous aimons; il y a un genre de doute sur l'homme, et de méchanceté, qui devient impossible. Certes, le monde que l'on trouve ainsi n'est pas absolument rassurant. On mesure la hardiesse de l'amour, qui promet au-delà de ce qu'il sait, qui prétend être éternel alors que peut-être une maladie, un accident, le détruira...Mais il est vrai, dans le moment de cette promesse, que l'on aime au-delà des qualités, au-delà du corps, au-delà des moments, même si l'on ne peut aimer sans qualités, sans corps, sans moments. C'est Pascal qui, pour retrouver l'unité au-delà, fragmente à plaisir la vie humaine et réduit la personne à une série discontinue d'états. L'absolu qu'il cherche au-delà de notre expérience est impliqué en elle. De même que je saisis le temps à travers mon présent, je perçois autrui à travers ma vie singulière, dans la tension d'une expérience qui la dépasse. ¹⁸⁾»

La conception pascalienne de l'amour est présentée par Merleau-Ponty comme la figure emblématique du solipsisme pessimiste dont l'erreur magistrale est à chercher du côté d'une conception analytique de la perception. La thèse de Pascal affirme, nous l'avons vu, l'impossibilité d'aimer une personne dans son unité et ne reconnaît qu'à Dieu la capacité de m'aimer pour ce que je suis. La perception d'autrui est ainsi réduite à une collection de qualités menues et naturellement éparses (thèse intellectualiste qu'on retrouve chez Descartes). La personne, la substance sont absentes derrière les qualités ou les sensations, ce qui condamne le sujet perçu à une extériorité superficielle qui l'enclôt en son for intérieur, le rend insaisissable au regard d'autrui. La subjectivité se paie ici d'une solitude ontologique, c'est-à-dire d'une incommunicabilité radicale avec les autres consciences. L'exemple de l'amour pourrait valoir pour tout sentiment et illustre surtout le caractère illusoire des relations interpersonnelles qui renvoie lui-même à la condition pécheresse de l'homme. Le désenchantement pascalien porte sur l'incapacité que nous aurions, nous les hommes, dans nos relations mutuelles, à trouver l'unité de l'être et du paraître, à accéder à l'intériorité subjective que nous ne pouvons percevoir que sur le plan d'une extériorité aliénante.

D'après Merleau-Ponty, le tort de Pascal est de dévaloriser à l'envi les relations humaines pour mieux valoriser la relation à Dieu. Pascal ne peut

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, 1996, p. 70-71.

appréhender la relation intersubjective en terme positif parce qu'il fragmente l'expérience perceptive en qualités hétérogènes. Or Pascal ne voit pas que sa recherche de « l'absolu », c'est-à-dire de la transcendance divine, qui l'autorise à se gausser de l'humaine condition et à désespérer de l'homme, est déjà engagée dans notre vécu : l'absolu que cherche Pascal « au-delà de notre expérience est impliqué en elle ». La quête de l'absolu divin est une transposition altière de la transcendance déjà à l'oeuvre dans la perception. Le fait que la perception nous propulse naturellement vers autrui dévoile la présence de l'absolu dans notre vécu le plus fruste, implication qui atteint son apothéose dans le sentiment amoureux.

En parlant de la « hardiesse de l'amour », Merleau-Ponty souligne qu'on ne peut certes aimer sans qualités (cela serait d'ailleurs injuste, comme le signale Pascal lui-même) mais qu'on aime toujours au-delà des qualités. L'expérience amoureuse est révélatrice d'une altérité irréductible inscrite dans la chair même des relations humaines. Qu'est-ce qu'une relation, en effet, sinon une tension subtile entre l'identité et la différence, la ressemblance et la divergence, la présence de l'alter ego et son infinie distance – distance au sein même de la proximité et proximité dans l'être même de la distance ? Si la réciprocité amoureuse est éminemment ambiguë, aimer consiste précisément à prendre des risques, à assumer cette part irréductible d'altérité et de transcendance qui n'est pas sans souffrances et sans désillusions. La hardiesse de l'amour n'est autre que la confiance, la foi en l'homme, le postulat pratique d'une disponibilité ontologique à l'autre qui s'inscrit sur fond d'une même expérience vécue, d'une même relation charnelle au monde. La foi en la réciprocité s'enracine d'abord au niveau du corps. Du coup, l'espérance d'une saisie transparente d'autrui n'est pas de mise ; il convient de ne pas le déplorer puisque c'est justement cela même qui rend possible la relation.

Qui plus est, en montrant que, dans l'amour, le particulier n'est pas le singulier et que si l'on s'en tient aux seules qualités particulières ou générales, on n'aime jamais personne, Pascal oublie que seule la singularité peut être objet d'amour authentique. « Ce qui fait qu'un être est aimable, ce qui donne le sentiment de pouvoir le choisir entre tous et de continuer à l'aimer quand bien même la maladie l'aurait défiguré, c'est bien sûr ce qui le rend irremplaçable, tel et non autre. ¹⁹ » Ce que l'on aime en lui, c'est la singularité qui le distingue et le fait à nul autre pareil. A celui ou celle qu'on aime, on peut dire affectueusement : « merci d'exister », mais aussi bien, avec Montaigne : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi », et nullement « parce qu'il était ceci ou cela, beau, fort, intelligent, etc. » Qu'aime-t-on alors lorsqu'on aime vraiment ? La singularité d'un être que nous devons chercher à développer pour autrui comme en soi...

Contre Pascal donc, la relation intersubjective est à comprendre en termes d'inachèvement et d'élan vers un absolu qui n'est pas à chercher dans un arrière-monde intelligible ou transcendant mais dans l'immanence perceptive et corporelle, laquelle fonde précisément la possibilité d'une

¹⁹ Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, op.cit., p. 479.

communication avec autrui. L'amour nous reconduit à la distance ontologique de l'autre qui, loin d'instruire la misère de l'homme sans Dieu, nous voue au désir, à l'inquiétude, à la tendresse, à la quête de l'absolu, c'est-à-dire à la présence en tant que modalité de l'absence. La question de la nature du moi, soulevée par Pascal, cesse par là même d'être aporétique, si le moi ne se définit plus par la pure intériorité, la saisie réflexive et transparente de soi, mais par l'élan vers l'autre et le monde, par la relation, par la transcendance dans l'immanence.

Pascal nous semble néanmoins incroyablement moderne car, au-delà de son pessimisme métaphysique, il fonde une vraie philosophie de l'apparence. Bien avant Nietzsche, Pascal nous enseigne que notre vie est tout entière imaginaire. Il n'y a que des songes, des masques, des apparences fugaces, des poussières de rêves, des simulacres, des lignes de fuite, des labyrinthes, des fantômes hypostasiés en désirs. Nous ne pouvons vivre sans illusions. L'imaginaire est au fondement de la vie sociale. Sur lui repose tout l'édifice politique. Retenant la leçon machiavélienne, et anticipant la lecture rousseauiste et marxiste, Pascal souligne que l'ordre politique repose tout entier sur une fiction destinée à masquer sa violence fondatrice. Derrière le droit se profilent le sabre et le goupillon. La force ne devient légitime, c'est-à-dire indiscutable, qu'à proportion du discours de justice qu'elle est susceptible de distiller.

A l'origine de la domination et de la loi qui la légitime, il n'y a rien d'autre que du sable - l'arbitraire d'une coutume, la contingence d'un état de fait pérennisé : « 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. ²⁰ » Cette fiction doit dissimuler au peuple la vérité de l'usurpation en lui faisant regarder la loi comme immémoriale. Ce qui se perd dans la nuit des temps et de la mémoire, sous le firmament de l'éternité, acquiert un statut d'authenticité. L'obéissance à l'ordre social relève d'un ordre des corps, d'une accoutumance à la coutume qui n'est possible que par la méconnaissance de l'arbitraire fondateur. D'où tient-on ces richesses, ces charges, ces offices, ces titres ? De quelque loi naturelle assurant leur transmission héréditaire ? Que nenni : « Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs qui ont pu avoir de bonnes raisons, mais dont aucune n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre. ²¹ » Et tout le subterfuge du pouvoir consiste à taire le secret des origines afin que le peuple croie en la nature exceptionnelle des institutions.

²⁰ Blaise.Pascal, « Trois discours sur la condition des Grands », second discours, in *Pensées et Opuscules*, éd. L.Brunschwig, Hachette, p.230.

²¹ Ibid, premier discours.

Les « grandeurs d'établissement » désignent tout ce qui est magnifié par les hommes et qui relève d'une simple convention. Ce sont les intérêts pratiques qui instituent les grandeurs. Les honneurs sociaux, loin de renvoyer à un fondement universel, reposent, bien au contraire, sur un ensemble de jugements relatifs, fugitifs, évanescents. Point de normes, de stratifications, de hiérarchies, de lois dont l'origine ne soit contingente et donc contestable, voire absurde, au regard de l'histoire. Avant cet établissement humain, il n'y a rien : le pouvoir dominant relève d'un discours quasi performatif qui détermine et consacre, comme par magie, l'ordre social. La politique a une dimension démiurgique en ce qu'elle crée *ex nihilo* un ordre qui se présente pourtant comme éternel.

Aussi les « grandeurs d'établissement » ne tiennent-elles que par le « respect d'établissement ». Pas de grandeur sans déférence, sans acte d'allégeance : « Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées, selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte. Il faut parler aux rois à genoux; il faut se tenir debout dans la chambre des princes. ²² » Cette déférence externe est, en même temps, acceptation intérieure de ce qui est établi. Mais il y a acceptation et acceptation : si la cité humaine est tissée de mensonges, de fantaisie, d'illusions, d'effets de croyance en tout genre, les consciences étant le plus souvent aveuglées par le strass du pouvoir, la noblesse d'esprit sait néanmoins obéir à distance ; elle effectue, dans son propre intérêt, les gestes de déférence indispensables sans pour autant se laisser abuser par leur caractère contingent. Obéir sans être dupe, s'incliner sans plier pour autant...

Le respect se comprend comme signe du pouvoir : à la fois ce qui le rend visible et le produit matériellement. Visibilité du pouvoir qui passe par un ensemble de marques corporelles par lesquelles on s'oblige, se tient en respect, se cause du désagrément. Le respect opère la conversion de la violence en civilité ; il met fin à la concurrence générale et garantit la stabilité sociale. La force de la concupiscence est telle que les liens de la communauté risquent à tout moment de se dissoudre. L'amour-propre, en fondant la cité terrestre, installe l'humanité dans la déchéance. Le désir de domination est la figure politique du moi haïssable: « Chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. ²³ » Pour conjurer le risque de déferlement paroxystique de l'égoïsme, le pouvoir fait appel à « trois fées maléfiques ²⁴ » qui, d'un coup de baguette magique, font apparaître la sublime déférence : le pouvoir est « désiré par la concupiscence, obtenu par la force et perpétué par l'imagination. ²⁵ »

²² Ibid., second discours.

²³ Blaise Pascal, *Pensées*, op.cit., fr.455-597, p.179.

²⁴ Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, 1984, p.98.

²⁵ Ibid.

Concupiscence, force, imagination président donc à la naissance de la société politique. Comme tout désir est désir d'un pouvoir, pour dominer, il faut exercer son autorité sur l'objet de la concupiscence et par-là même s'en rend maître ; la force contraint le cas échéant *manu militari*, à défaut d'obliger ; mais comme celle-ci ne peut jamais durablement s'exercer nue, elle doit revêtir, grâce à l'imagination, l'apparence du droit. De là vient que l'arbitraire acquiert la légitimité dont il a besoin pour charmer, s'imposer en douce, en catimini, de façon inaperçue, surtout lorsque le charisme fait naturellement défaut. Le plus souvent, en effet, ceux qu'on doit respecter ne sont pas respectables : le mérite personnel est inversement proportionnel à la quantité de louanges qui lui sont prodiguées. Et pourtant on les vénère, ces fats, ces nabots aux allures de nababs, fût-ce parfois au prix de sa propre vie.

Tout le prodige des « grandeurs d'établissement » réside dans la transmutation de la force en droit. Se met alors en place une dialectique civilisatrice : la force fait certes l'opinion mais l'imagination relaye à son tour la force : « La force est la reine du monde, et non pas l'opinion. – Mais l'opinion est celle qui use de la force. – C'est la force qui fait l'opinion.²⁶ » Le droit, par le truchement de l'imaginaire, adoucit la force brute, la dépouille de ses oripeaux potentiellement tyranniques et la transforme comme par enchantement en un empire « doux et volontaire²⁷. » Cet effet en retour du droit a des vertus hypnotiques de sidération : les velléités de rébellion se dégonflent à mesure que les sujets s'imaginent obéir à un ordre juste et légitime. Le rebelle est désarmé, hypnotisé par sa propre croyance. L'imagination agit tel un charme, sa puissance est thaumaturgique. La magie sociale opère donc une conversion de la violence en force ; sans cette conversion, les rapports de pouvoir apparaissent pour ce qu'ils sont, à froid en quelque sorte, dans toute leur hideur. Or toute vie sociale nécessite un peu de rêve, de baume enchanteur : il faut recouvrir les murs froids de papier peint fleuri.

Ainsi policée, polie par les tours et retours de la déférence publique, rendue politique en somme, la violence va à la fois se tempérer et se raffermir. Il s'agit d'abord d'un phénomène purement mécanique : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. ²⁸ » Réduite à sa seule dimension de puissance brutale, mortifère ²⁹, la violence produit des effets qui durent autant qu'elle : le plus fort n'est effectivement jamais assez fort pour pérenniser sa position dominante. Pour pallier les limites du pouvoir physique, il convient de recourir à une mystification, qui constitue la ruse politique par excellence : dissimuler le véritable état de fait (rapport de forces), substituer

²⁶ Blaise Pascal, *ibid.*, fr.303-554, p.138

²⁷ *Ibid.*, fr.311-665, p.139.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, 3, Magnard, p.56.

²⁹ Cf. Simone Weil, *La source grecque*, NRF-Gallimard, p.11 : « La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. »

à la force un fondement juridique. Toute l'opération consiste à entériner l'état de fait, à camoufler l'origine réelle du pouvoir, en lui donnant un fondement intemporel, de façon à garantir l'avenir.

Où l'on voit que, du moi insaisissable à la politique, Pascal construit toute une métaphysique de l'apparence : « Le désir, ferment d'anarchie, a besoin de la société pour se satisfaire, la haine même nous unit ; il y a une sociabilité de l'insociabilité. La société se constitue, en un premier sens, comme le détour par l'autre du moi vers lui-même – une ruse de l'amour-propre. ³⁰ » Il nous faut ainsi renoncer au fantasme mortifère de la transparence, et ce à tous les niveaux, individuels et collectifs. Comme l'ont bien compris avant l'heure les sophistes, il s'agit non de sacrifier la condition humaine à la quête désespérée d'un arrière monde mais d'assumer précisément notre condition troglodyte en cultivant la maîtrise de l'illusion. La sophistique travaille à l'élaboration d'un savoir-faire, d'une rhétorique qui rende possible une meilleure communication des hommes entre eux à partir de la norme pragmatique du meilleur et du pire. On retrouve, dans un autre registre, cinématographique cette fois, la même idée : le film des frères Wachowski, *Matrix*, définit quelque chose comme un bon usage des apparences ; est suggéré, à l'instar de Spinoza, un étagement de degrés de connaissances qui ne conduit pas nécessairement vers Zion, la réalité supposée extérieure au dispositif de l'illusion, mais vers une maîtrise toujours plus intense de soi dans la Matrice. Neo rend « la matrice transparente à son esprit et en fait un terrain de jeu favori ³¹ » ; il utilise sa force propre pour s'intégrer dans la Matrice et modifier les objets, un peu comme dans les arts martiaux. Et, au bout du compte, en devenant l'Elu - *the One* -, Neo finit par aimer la Matrice, par « participer avec joie à sa rationalité intime et nécessaire. ³² »

Pascal a donc raison : il est vain de se moquer de « ceux qui se font honorer pour des charges et des offices ». Il est encore plus vain de croire que l'on pourrait vivre sans illusions, sans apparences, sans idéologie, sans faux-semblants, dans la transparence absolue, dans la possession de soi et du monde. Ce serait là le comble de l'illusion comme nous le rappelle Louis Althusser : « Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces *formations* spécifiques, ces systèmes de représentations (de niveau divers) que sont les idéologies. (...) Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés *sans idéologies*.³³ » En sorte qu'il n'est de sujet qu'illusoire - que pour et par l'idéologie. L'idéologie, en tant que « *pragmatique de l'apparence* ³⁴ » dans sa triple dimension d'occultation, de distorsion et de révélation du réel, participe au processus

³⁰ Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, op.cit., p.109.

³¹ Thomas Bénatouïl, « La matrice ou la caverne ? », in *Matrix machine philosophique*, Ellipses, Edition Marketing, 2004, p.41.

³² Ibid.

³³ Louis Althusser, *Pour Marx*, Editions La Découverte, 2005, p.238.

³⁴ Patrick Tort, « Science et idéologie », in *Illusio* n°3, automne 2006, p.26.

de subjectivation, si l'on en croit Judith Butler dans l'analyse qu'elle propose de la notion althussérienne d'interpellation.³⁵

A la question de savoir si nous sommes aimés en nous-mêmes, ou si ce sont seulement les qualités périssables que nous possédons qui sont aimées, Pascal répond que ce sont ces déterminations, et non le moi, qui sont l'objet de l'amour. Cette réponse, il la fonde sur la distinction entre la substance qu'est le moi et les qualités qu'il peut avoir : seules les qualités sont aimables ; or le moi leur est étranger parce qu'il dure, tandis que les qualités sont évanescences. Nous n'aimons que des personnages, c'est-à-dire personne en particulier. Le moi est insaisissable et n'est que l'illusion d'être quelqu'un. C'est dire qu'il n'y a rien en nous à aimer, sinon des qualités qui sont en nous cette part d'extériorité proprement insaisissable.

Le lecteur est mis, dans ce texte, face à de multiples déplacements qui donnent un effet de vertige : du je cartésien au moi, d'un lieu possible du moi (le corps, l'âme) à sa vacuité, de la concupiscence à la politique et, sans doute, en filigrane, de l'homme à Dieu vers lequel ce texte nous guide implicitement. Si cette thématique du moi haïssable, à la fois évanescence et illusoire, est une constante dans l'histoire de la philosophie, on peut se demander, à la suite de Merleau-Ponty, si elle ne reconduit pas toujours au même désenchantement pessimiste, à la même incapacité de penser la relation à l'autre en termes d'inachèvement, d'échappement, de promesse, de risque. Pour rendre à l'amour toute sa part de hardiesse et de beauté, il convient de penser la subjectivité autrement que ne le fait Pascal qui réduit le moi au problème du rapport entre la substance et ses qualités : « On mesure la hardiesse de l'amour, qui promet au-delà de ce qu'il sait, qui prétend être éternel alors que peut-être une maladie, un accident, le détruira...Mais il est vrai, dans le moment de cette promesse, que l'on aime au-delà des qualités, au-delà du corps, au-delà des moments, même si l'on ne peut aimer sans qualités, sans corps, sans moments.³⁶ » (Merleau-Ponty, op.cit.).

Il reste que le pessimisme pascalien, dans sa noirceur sidérale bien peu romantique, fonde une authentique ontologie politique, articulée sur une riche philosophie de l'apparence, qui nous semble à maints égards étonnamment actuelle. Au royaume du signifiant, dans ce système de divertissements qu'est la politique, le moi est comme délesté de son obsession du fondement. Habiter cet abîme sans fond que chacun est à lui-même, renoncer à l'illusion de la transparence, apprendre à assumer ce rien qui nous habite, se déprendre de soi pour mieux s'abîmer dans le monde, Là

³⁵ Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, chapitre IV, Editions Leo Scheer, 2002, pp.165-198. Voir aussi Louis Althusser, *Positions*, Editions Sociales, 1976, pp.110-122.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op.cit.

Un abîme sans fond : le Moi au royaume du signifiant – Olivier Verdun

réside peut-être la leçon essentielle de ce texte. N'ayons pas peur de nous-même puisqu'il n'y a, au fond, rien à trouver, rien à chercher.

Olivier VERDUN