La folie ordinaire du pouvoir

Lecture de Pascal

Michaël Fœssel*

Pour Pierre Guenancia

Si un homme qui se croit un roi est fou,
un roi qui se croit un roi ne l'est pas moins.

Jacques Lacan, *Écrits*

Peu avant les élections présidentielles de 2007, l'hebdomadaire *Marianne* lançait une campagne sur la supposée « folie » de Nicolas Sarkozy. Caractériel, emporté, mégalomaniaque, le candidat était présenté comme un personnage dont les pathologies psychiques excèdent de loin celles que l'on associe généralement aux ambitieux. Sur le moment, cette campagne ne semble pas avoir produit un grand effet, malgré le succès du numéro de l'hebdomadaire consacré au « vrai [comprenez « délirant »] Sarkozy ». Il reste qu'en 2012 les égarements d'un quinquennat chaotique ont convaincu François Hollande de se présenter comme un président « normal ». Comme si l'équilibre mental fournissait un ticket d'entrée pour l'Élysée.

L'opinion selon laquelle le pouvoir rend fou (et le pouvoir absolu absolument fou) est plus répandue que celle qui voit des fous dans les prétendants au pouvoir (seuls des fous désirent le pouvoir et

* Philosophe, professeur à l'École polytechnique, il a notamment publié *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Le Seuil, 2012.

des êtres absolument fous un pouvoir absolu). C'est pourquoi le soupçon qui n'avait pas réussi à dissuader une majorité d'électeurs de voter pour Sarkozy en 2007 a probablement joué un rôle cinq années plus tard. Le sentiment s'est répandu bien au-delà des clivages partisans : quelque chose, décidément, ne tournait pas rond dans cette présidence. Qu'il soit légitime au non, ce sentiment révèle une dimension rhétorique de la folie : ce mot opère une distinction entre « lui » et « nous » dont les effets politiques sont très appréciables. Foucault a montré qu'en Occident, le partage entre raison et déraison s'est opéré au bénéfice de la première : la raison moderne a eu besoin de susciter son Autre pour garantir sa propre assise. De la même manière, les jugements sur la folie des puissants renforcent la communauté des assujettis. Ceux qui ne possèdent pas le pouvoir se rassurent en stigmatisant la psychose de ceux qui passent leur vie à y prétendre.

Ce lien entre pouvoir et folie repose toutefois sur un partage des rôles entre les gouvernants et les gouvernés qui n'a rien d'évident. Aux excès en tous genres de ceux d'en haut répondrait la solide santé mentale de ceux d'en bas. Or Foucault nous a aussi appris qu'il est dans la nature du pouvoir de se diffuser dans la société tout entière sans qu'il soit possible d'isoler un lieu ou des caractères qui échapperaient totalement à son emprise. Comme le partage entre raison et folie, la différence entre normalité populaire et pathologie élitaire ne résiste pas au soupçon qui s'éveille à chaque fois que quelqu'un réclame pour lui-même l'exclusivité du bon sens. De là un autre diagnostic, sans doute plus caractéristique de notre époque, selon lequel nous serions tous plus ou moins fous dans la mesure où nous serions aliénés à un pouvoir qui se glisse jusque dans les replis de notre psychisme. Parmi beaucoup d'autres jugements de ce genre, on peut citer celui du Comité invisible, selon lequel le but du système capitaliste d'aujourd'hui serait d'« établir par la science et l'industrie une société prospère, intégralement apaisée. Quelque chose comme un paradis terrestre organisé sur le modèle de l'asile psychiatrique ou du sanatorium[1] ».

Folie réservée aux puissants ou folie généralisée ? Pathologie irrationnelle et ancestrale de ceux qui gouvernent ou délire ordinaire entretenu par la rationalisation extrême des modes de vie contemporains ? L'opposition est factice dans la mesure où, ici et là, c'est moins de la folie comme telle qu'il est question que du fonction-

1. Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique éditions, 2014, p. 38.

nement psychique du pouvoir. Que le pouvoir rende fous ceux qui le détiennent ou ceux qui le subissent est moins important que l'opinion selon laquelle il produit du délire partout où il opère.

Cette opinion, Pascal est le premier philosophe à l'avoir thématisée pour elle-même, sans admettre que la « folie » soit l'apanage des puissants ou des faibles. À la croyance rationaliste selon laquelle le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, il oppose une folie qui s'empare de tous les hommes à partir du moment où ils confondent les « cordes d'imagination » qui les font obéir à des liens réels et, surtout, *justifiés*. Pour lui, le problème n'est pas de savoir qui est fou et qui ne l'est pas car cela suppose une sûreté dans le diagnostic qui est déjà tendanciellement délirante, comme le montrent à l'envi les tentatives actuelles de classification psychiatrique de la moindre errance comportementale. Le problème de Pascal est la *passion de la légitimité* qui anime les sociétés modernes et qui, sous des dehors parfois rationnels, vire au délire. Comment comprendre que gouvernants et gouvernés, pour une fois réunis, soient les victimes d'une croyance folle dans leur bon droit ?

La cité, un « hôpital de fous »

La philosophie politique peut admettre que l'homme est mauvais (Hobbes), elle considère même parfois qu'il faut postuler sa méchanceté (Machiavel, Carl Schmitt) pour saisir la nécessité d'institutions fortes capables d'assurer la paix civile. Mais il lui est beaucoup plus difficile d'accepter que les hommes sont « fous », c'est-à-dire incapables de régler leurs différends par des voies rationnelles. Même un « peuple de démons », dira Kant, peut fonder une cité, pourvu qu'il y voie un moyen de satisfaire ses intérêts. Mais un peuple d'aliénés ? Et, d'ailleurs, les aliénés peuvent-ils seulement former un « peuple », c'est-à-dire unir leurs volontés sous une volonté commune, eux dont le désir ne cesse d'errer ?

C'est pourtant à la folie, et non à l'universalité du péché dont il était intimement convaincu, que Pascal fait référence lorsqu'il s'agit de politique. Si Platon et Aristote se sont divertis à écrire sur la politique,

> c'était comme pour régler un hôpital de fous ; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et

> empereurs. Ils entraient dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se pouvait[2].

Pascal n'est certainement pas convaincu lui-même de ce que la *République* de Platon et les *Politiques* d'Aristote ont été écrites seulement pour « modérer » la folie des hommes. Il lui importe plutôt de détruire le sérieux avec lequel la philosophie politique prétend fonder la justice et l'appliquer aux institutions. Son ironie suggère que le véritable délire consiste à prétendre que les lois peuvent faire davantage que régler un hôpital de fous.

La véritable question est de savoir d'où vient ce désir de fonder la politique en la soumettant à un concept rationnel de légitimité. Le génie de Pascal consiste à ne pas situer ce projet dans la raison des philosophes, mais dans l'imaginaire des gouvernés. C'est le peuple, d'abord, qui demande des raisons indiscutables d'obéir, les philosophes rationalistes ne font que lui emboîter le pas en édifiant des cités idéales. Pascal n'est pas le premier à lier le pouvoir au désir de ceux sur lesquels il s'exerce. Mais personne avant lui n'avait décrit ce désir d'obéir à un pouvoir légitime comme une hallucination proche de la folie.

L'origine de cette hallucination, c'est l'imagination, cette « maîtresse d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours[3] ». L'idée selon laquelle la folie est une altération du jugement n'apparaîtra qu'à la fin du XVIII^e^ siècle, avec sa contrepartie : si la folie est une déviance de la raison, elle doit être guérissable par des moyens rationnels[4]. Pascal, en revanche, appartient à l'âge classique qui identifie la folie à une maladie de l'imagination, aussi inguérissable qu'est déréglée la faculté où elle trouve sa source. Selon lui, la folie est d'ailleurs moins une pathologie de l'imagination que l'imagination comme pathologie. Tous les hommes imaginent, ce qui les porte à un délire universel :

> Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages ; et c'est parmi eux que l'imagination a le grand don de persuader les hommes[5].

---

2. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwicg, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1976, fragment 331, p. 144.

3. *Ibid*., fragment 82, p. 72.

4. Kant et Hegel ont consacré cette thèse selon laquelle la folie était une mésaventure du jugement. Le second en conclut que la folie est « simple contradiction à l'intérieur de la raison, laquelle y est encore présente ». De là, aussi, l'hommage de Hegel à Pinel qui aurait compris que les fous sont guérissables à condition que l'on parvienne à restituer à leurs jugements l'objectivité qui leur manque (voir Gladys Swain, « De Kant à Hegel : deux époques de la folie » [1977], repris dans *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994).

5. Pascal, *Pensées*, *op. cit*., fragment 82, p. 73.

« Je ne parle pas des fous », c'est-à-dire : « Je ne parle pas de ceux que nous appelons fous parce que nous jugeons leur imaginaire malade. » Pascal parle d'un autre genre de fous, le genre humain comme tel qui, à chaque fois qu'il imagine, se trouve sans le savoir tout proche de l'hallucination.

Les mécanismes de l'obéissance politique servent de révélateur à cette puissance délirante de l'imagination. L'énigme réside dans la constance avec laquelle les hommes confondent les signes d'une chose avec cette chose elle-même. Or « nos magistrats ont bien connu ce mystère » : avec leur robe de pourpre, « les palais où ils jugent », leur « fleur de lis », « tout cet appareil auguste », ils nourrissent l'imaginaire d'un peuple qui ne demande qu'à confondre la légitimité avec ses signes. Tout le décorum des puissants a pour fonction de saturer le champ de la perception d'images qui camouflent le fait que le pouvoir n'a pas de fondement ultime. L'absence d'autorité irréfutable explique le recours aux images :

> Si [les magistrats] avaient la véritable justice et si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés ; la majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même[6].

Où la folie des gouvernés se niche-t-elle ? Dans le fait de prendre les « cordes d'imagination » par lesquels ils se sentent obligés d'obéir pour des principes justes. À l'arrière-plan de ces analyses, on trouve le rapport extrêmement complexe que Pascal établit entre la force et la justice. Ne pouvant faire que la force soit naturellement juste ou la justice naturellement forte, les hommes ont dû forger des assemblages imaginaires complexes qui transforment la force en justice. Il ne fait aucun doute aux yeux de Pascal que toutes les institutions politiques sont des assemblages de ce genre. Aucune d'entre elles n'échappe à la règle qui veut que ce soit l'imagination, et non la raison, qui « met le prix aux choses ». Les institutions font délirer le peuple pour autant que ce dernier les confond avec le réel, et imagine qu'il faut honorer les grands parce qu'ils sont grands et non parce qu'ils possèdent les signes de la grandeur. Une hallucination est une confusion entre le signe et la chose qu'il représente. Cette confusion a lieu à chaque fois que l'image se laisse oublier comme image et se donne comme perception réelle. Dans un monde saturé d'images (et le nôtre l'est bien davantage encore que celui de Pascal), les hommes sont gouvernés par des simulacres auxquels ils confèrent le statut d'entités réelles.

6. Pascal, *Pensées*, fragment 82, *op. cit.*

Est-ce à dire qu'il faille revenir des signes aux choses en recherchant un fondement à la légitimité plus stable que celui fourni par l'imagination ? Ce serait faire de Pascal ce qu'il n'est pas : un critique avant l'heure de l'idéologie. La folie du peuple réside moins dans la confusion entre la légitimité politique et ses signes que dans la croyance en l'existence d'une telle légitimité. Les « demi-habiles » qui contestent le devoir d'obéissance à des images délirent finalement davantage que le peuple puisqu'ils *imaginent un fondement non imaginaire de la légitimité*. Certes, l'imagination redouble la violence qui se situe à l'origine des rapports sociaux. Mais croire qu'il est possible d'abolir cette violence par des moyens de droit, alors qu'on peut tout au plus la masquer par des cordes d'imagination, c'est croire que l'on peut régler un « hôpital de fous » à l'aide de procédures rationnelles. À la folie ordinaire des gouvernés, Pascal n'oppose pas la science pour cette raison qu'aucune science n'est en mesure de combler le vide qui sous-tend les prétentions à gouverner[7]. Il propose plutôt de continuer à obéir aux grands, mais avec une « pensée de derrière » dont le peuple est incapable, lui qui confond les effets visibles du pouvoir avec les raisons de sa légitimité. Le véritable « habile » obéira parce qu'il sait que, à défaut de justice, il faut respecter l'ordre. Mais il le fera avec l'ironie de celui qui sait qu'il évolue dans un hôpital de fous que la plupart imaginent comme un palais où toutes les hiérarchies sont justifiées.

La folie des gouvernés est ordinaire, bénigne et même utile, tant que l'on se garde de confondre les signes du pouvoir avec sa justification dernière. Pascal n'envisage pas que le peuple soit capable d'une telle habileté alors que nos sociétés prétendent en être pourvues. En effet, à part dans ce que l'on continue d'appeler les « palais de la République », les oripeaux du pouvoir ne font plus guère illusion. Les médecins ne portent plus de « bonnets carrés », les juges le font de moins en moins souvent de peur de sembler ridicules. L'époque serait plutôt à l'ironie généralisée des regards qui se portent sur les puissants.

Sommes-nous, pour autant, sortis de l'hôpital de fous ? S'il n'y a guère de sens à demander si Pascal était démocrate, il n'est pas difficile de savoir ce qu'il aurait pensé du devenir procédural de nos sociétés. Substituer des règlements à des images est certainement un gain du point de vue de la transparence. Mais considérer que

7. « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement » (Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, fragment 82, p. 76).

des procédures ou des savoirs sont capables d'abolir la violence qui se perpétue dans les rapports sociaux n'est pas moins illusoire que de se pâmer devant les « hermines » et les « fleurs de lis ». Les procédures organisent, mais elles ne fondent pas. L'oublier revient à céder à la passion pour le légitime qui, comme toute passion, demeure le plus souvent déçue. La critique sempiternelle de la représentation comme les théories du complot qui constituent sa version outrée prennent leur source dans cette passion, pour Pascal délirante, selon laquelle il existe une vérité définitive en politique. Comme cette vérité n'existe pas, ceux qui y croient ne peuvent que se sentir trahis, imaginant des scénarios plus ou moins hallucinés pour expliquer l'imposture dont ils se jugent victimes.

Voilà pour la folie des gouvernés qui voudraient n'obéir qu'à un pouvoir épuré de tout signe et délesté de toute violence. Reste la folie des gouvernants, que Pascal n'a pas moins étudiée que celle du peuple.

Le « roi sans divertissement »

L'une des dernières controverses importantes de la philosophie française liées à la folie a eu lieu à propos de Descartes. Dans son *Histoire de la folie,* Michel Foucault a interprété un passage des *Méditations métaphysiques* comme le symbole de l'exclusion des fous de la sphère de la rationalité, une exclusion que le « grand renfermement » de 1656 devait couronner sur un plan social. Dans ce passage, Descartes fait sienne une objection que le bon sens adresse au doute méthodique : nier que l'homme possède un corps, ce serait faire parler à la raison le langage des insensés. De là l'objection : « Mais quoi, ce sont des fous… » qui indique qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette opinion délirante. Foucault prétend que le doute cartésien, s'il est censé ne reculer devant aucune « extravagance », conjure pourtant la folie dont la simple évocation vaut réfutation de l'hypothèse envisagée. Jacques Derrida opposera à Foucault que Descartes forge l'hypothèse plus folle encore du Malin génie, selon laquelle il existerait un dieu dont toute l'activité serait de nous tromper. Dans sa lecture, la folie n'est pas l'autre de la raison, mais une dimension tout à fait centrale de son exercice[8].

8. Jacques Derrida, « *Cogito* et histoire de la folie », repris dans *l'Écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967. Foucault répondra tardivement (et vertement) dans une conférence prononcée au Japon en 1972 (« Mon corps, ce papier, ce feu », *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, p. 245-268).

Cette controverse porte sur le statut du discours philosophique, sa capacité à envisager la folie autrement que ne le fait le discours scientifique dominant et, *in fine*, le lien entre le geste métaphysique et la transgression. Ni Foucault ni Derrida ne commentent l'un des exemples de folie cité par Descartes et dont Pascal saura pourtant se souvenir : pourquoi devrais-je me comparer

> à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, *qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois*, lorsqu'ils sont très pauvres, *qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre*, lorsqu'ils sont tout nus[9] ?

De manière classique, le fou désigne ici celui qui hallucine sa propre condition sociale. Son délire porte sur la perception qu'il a de lui-même et qui se trouve dans un perpétuel décalage avec ce que les autres voient de lui. Le partage des rôles fait alternative : soit le jugement vrai de la société (un pauvre est un pauvre), soit le délire du fou (un pauvre se prend pour un roi).

Pascal reprendra cet exemple, mais pour en modifier radicalement la portée. Il ne s'intéresse pas à ceux qui se prennent pour le roi sans l'être mais à ceux, beaucoup plus nombreux, à qui il suffit d'être rois pour croire qu'ils le sont légitimement. La folie était *perceptive* chez Descartes, elle devient *identitaire* chez Pascal. Le fait est que les puissants sont « vêtus d'or et de pourpre » : le peuple les voit ainsi parce que c'est ainsi qu'ils se présentent. Jusque-là, personne n'est dupé. Tout au plus, explique Pascal, peut-on s'essayer à un exercice de pensée qui consiste à dépouiller le roi des attributs de sa majesté.

> Qu'on en fasse l'épreuve : qu'on laisse un roi tout seul, sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnie, penser à lui tout à loisir ; et l'on verra qu'un roi sans divertissement est un homme plein de misères[10].

Cette expérimentation ne s'adresse pas au peuple dont on a vu qu'il était inévitable, et pour une part utile, qu'il voie ce qu'on lui donne à voir. Elle concerne le roi lui-même, invité à prendre conscience de la précarité de sa condition. Le roi symbolise la vanité du Moi qui se fait le centre de tout. Il est celui qui, en disant : « l'État c'est moi », ramène à son expression la plus nette le coup de force qui, selon Pascal, se cache derrière le *cogito*.

---

9. Descartes, *Méditations métaphysiques*, II (je souligne les passages qui seront presque textuellement retranscrits par Pascal). Je remercie Pierre Guenancia de m'avoir rendu attentif à ce passage.

10. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, fragment 142, p. 91.

À travers l'exemple du roi qui confond son identité d'homme avec son paraître de puissant, Pascal vise la tyrannie universelle du Moi. Nous serions donc tous « fous », si l'on entend par là le fait de se préférer aux autres sur la base de ce que le hasard social a fait de nous. Ici encore, le fonctionnement du pouvoir révèle un trait anthropologique : plus que d'autres, les gouvernants cèdent au narcissisme puisque le hasard a fait d'eux des êtres (ou plutôt des apparences) d'exception.

Comme l'a montré Louis Marin, Pascal reprend la doctrine selon laquelle il y a « deux corps du roi », le corps physique et le corps mystique, mais il fait du second un simple effet de l'imagination. Par là, il s'oppose à la théologie politique, selon laquelle le monarque réunit ces deux corps en une seule personne[11]. En réalité, le roi est un être irrémédiablement divisé puisque sa condition de monarque est d'établissement alors que sa condition naturelle demeure celle d'un être misérable. Nous n'avons pas quitté le plan de la légitimité politique que la théorie des deux corps du roi prétendait fonder. Lorsqu'il évoque le psychisme des gouvernants, Pascal demande en fait ce qui justifie le pouvoir des princes. Et il répond que cette légitimité n'a rien de théologiquement fondé puisqu'elle repose sur la même logique imaginaire que celle qui expliquait l'obéissance des sujets.

Pour autant, cette logique est davantage susceptible de délirer dans l'esprit des grands que dans celui des petits. Le peuple n'obéit que par méprise alors que le roi qui pense qu'il lui revient naturellement de commander agit comme un usurpateur. Dans les *Discours sur la condition des Grands* qu'il adresse au futur duc de Chevreuse, Pascal entreprend de rompre ce charme : « Je veux vous faire connaître, Monsieur, votre condition véritable. » Le philosophe semble occuper la place de celui qui a traversé la scène, être passé au-delà des représentations et habiter un lieu d'où il peut discourir sur la folie du monde. Pourtant, c'est par une « image », et non à l'aide d'une démonstration, que Pascal édifie son élève. On ne sort pas de la folie par un savoir, mais en opposant au portrait du roi dans sa grandeur un autre portrait :

> Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition, considérez-la dans cette image.
> Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu ; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce

11. Voir Louis Marin, *le Portrait du roi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 261-290.

> roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre ; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on lui voulut rendre, et il se laissa traiter de roi[12].

Le roi légitime de l'île a disparu comme, selon Pascal, toute légitimité absolue a déserté le monde. Les habitants sont en manque de roi et ne désirent rien tant que de combler ce vide par leur imaginaire. L'arrivée du naufragé provoque « l'hallucination de la présence dans la représentation du désir[13] » : suivant la logique de la légitimation, les habitants de l'île concluront de la ressemblance entre deux corps à l'identité d'une seule personne. C'est leur imagination, et non pas un acte de la volonté ou de la raison, qui fait d'eux un « peuple ».

Mais ce délire n'est pas le plus à craindre, car il n'y aurait duperie que si le nouveau roi trompait les habitants alors que, pour l'instant, ils se trompent eux-mêmes. Tout va donc dépendre de la réaction du naufragé. Pascal entend bien qu'il se laisse « traiter de roi », mais à la condition d'avoir une « double pensée » :

> l'une par laquelle il agissait en roi, l'autre par laquelle il reconnaissait son état véritable, et que ce n'est que le hasard qui l'avait mis en place où il était[14].

Cette seconde pensée, par laquelle le nouveau roi traite avec lui-même et non avec le peuple, le prémunit de la folie aggravée de se croire doué d'une autorité fondée en nature. En rappelant au futur duc qu'un « autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois vous aurait rendu pauvre[15] », Pascal tente ce qu'il y a de plus difficile : convaincre ceux qui possèdent le pouvoir que leur puissance repose sur l'imaginaire et le hasard.

Un roi « fou » est un roi qui aurait oublié qu'à l'origine de son pouvoir on trouve un naufrage et non un royaume. Pascal livre ici une définition relativement précise de la folie sociale : le sujet délire lorsqu'il n'accepte aucune *pensée négative* à propos de la légitimité de son statut social. À l'inverse, le roi lucide admet la négation en son for intérieur :

> il songeait, en même temps qu'il recevait ces respects, qu'il n'était pas ce roi que ce peuple cherchait.

---

12. Pascal, *Premier discours sur la condition des Grands*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1985, p. 228.
13. L. Marin, *le Portrait du roi*, *op. cit.*, p. 277.
14. Pascal, *Premier discours sur la condition des Grands*, *op. cit.*, p. 229.
15. *Ibid.*

À la psychose identitaire, il n'y a pas d'autre remède qu'une mémoire de l'illusion d'optique qui motive à la fois l'obéissance des sujets et la majesté des grands. C'est seulement à ce niveau que Pascal retrouve le thème de la justice. Un roi ivre de lui-même ne peut agir autrement que dans la démesure :

> tous les emportements, toute la violence et toute la vanité des grands vient de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont[16].

Le lieu vide et les paroles creuses

On pourrait résumer la leçon pascalienne en disant que Napoléon n'est pas fou pour autant, et aussi longtemps, qu'il se souvient d'avoir été Bonaparte. Un roi qui ne veut pas s'illusionner sur son état doit vivre avec le secret de son illégitimité. Louis Marin a défini au plus juste ce secret qui destitue l'absolutisme mieux que toute séparation institutionnelle des pouvoirs :

> Le monarque absolu est un monument vide, un cénotaphe, un tombeau qui n'abrite aucun corps, mais qui est dans sa vacuité même corps royal[17].

Le secret déposé dans l'esprit des grands est le seul moyen dont ils disposent pour échapper à l'*hybris* du pouvoir qui consiste à faire corps avec son statut social.

À lire Pascal, on se demande pourtant ce que l'on gagne à appeler « folie » cette démesure de l'imagination. Dire que les puissants sont des « rois de concupiscence » signifie qu'ils empruntent leur pouvoir à la concupiscence de ceux qui les servent en espérant en retirer un bénéfice. Pourquoi convoquer la sémantique de la folie pour dénoncer un mécanisme qui s'apparente au calcul utilitaire ? Justement, Pascal le fait pour montrer qu'il y a autre chose que du calcul rationnel dans les mécanismes du pouvoir. Il a en vue toutes les sortes de cérémonies de couronnement destinées à recouvrir le vide sur lequel reposent les relations hiérarchiques. Davantage que les rapports de force, c'est ce cérémonial qu'il juge délirant chez ceux qui y adhèrent en s'y soumettant et, plus encore, chez ceux qui s'y réfèrent pour revendiquer leur légitimité.

La référence à la folie présente l'avantage de placer une imagination débridée là où l'on ne voit d'habitude que de la force brute,

16. Pascal, *Premier discours sur la condition des Grands*, *op. cit.*, p. 231.
17. L. Marin, *le Portrait du roi*, *op. cit.*, p. 290.

des calculs ou des délibérations équitables. Selon Pascal, le pouvoir ne peut être décrit par aucun modèle rationnel : ni le mécanisme des forces, ni le jeu des intérêts, ni la raison communicationnelle. De ce point de vue, le détour par sa pensée est d'autant plus utile que nos sociétés ont tendance à rationaliser le pouvoir de mille manières. En apparence, tout sépare une critique qui ne voit que de la violence nue dans les rapports sociaux d'une philosophie du droit qui recherche les fondements de la légitimité. Mais elles partagent le présupposé selon lequel le pouvoir est susceptible de vérité. *A contrario*, l'hypothèse pascalienne sur la folie sort de l'alternative entre la rationalité froide du calcul et la rationalité fondatrice de l'autonomie : partout où l'on voit des raisons d'agir, elle met des images.

Ces images peuplent-elles encore nos démocraties désenchantées ? Pierre Legendre s'est interrogé naguère sur les fictions qui traversent ce qu'il appelle les « institutions nationalistes[18] ». Dans une veine pascalienne, il soutient que les institutions modernes ne se contentent pas de penser, mais qu'elles délirent d'une « espèce de folie » repérable dans les discours bureaucratiques apparemment les plus raisonnables[19]. Disciple de Lacan (un autre grand pascalien), Legendre diagnostique la substitution du « discours de l'Université » au « discours du Maître », c'est-à-dire le remplacement de la parole du prêtre par celle de l'expert. Certes, nous ne croyons plus à ce que Pascal appelait les « grandeurs naturelles » : personne ne peut plus s'avancer sur la scène publique en prétextant de son aura ou de sa naissance. Legendre semble regretter ce temps où l'autorité ne présentait pas les raisons qui justifient son pouvoir symbolique. Mais cela n'enlève rien à la justesse de son diagnostic sur le « délire de vérité » qui s'empare régulièrement des institutions républicaines. Désenchantées, nos sociétés ne le sont pas tant que ça qui convoquent de plus en plus souvent des formules magiques (« République », « laïcité », « vivre-ensemble ») censées dessiner un espace de l'indiscutable. Tout récemment, les autorités françaises ont proclamé l'existence d'un « esprit du 11 janvier » en lequel résidait (magiquement ?) l'unité nationale. Cela n'a pas été sans psychose collective dès l'instant où l'on a oublié que cet « esprit » n'était au mieux qu'une métaphore : des enfants de huit ans qui n'avaient pas la chance de le percevoir se sont retrouvés au commissariat.

18. Pierre Legendre, *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.

19. *Ibid.*, p. 57.

Cette passion de la légitimité concerne le pouvoir en général, mais aussi la manière particulière dont il s'exerce en France.

> On se préoccupe beaucoup en France de la légitimité des chefs, plutôt qu'on ne songe à leur demander des comptes ou à les rendre responsables, effectivement et non rhétoriquement, de leurs actes[20].

Les institutions de la V^e^ République n'incitent pas le roi, bénéficiant de l'onction populaire, à se souvenir qu'il n'est qu'un naufragé reconnu par l'imagination des citoyens. Ni les citoyens à admettre qu'ils habitent une « île », et non un empire paré de tous les oripeaux de la souveraineté. En France, le pouvoir fait beaucoup de phrases, mais il est rare qu'il parle vraiment. Il préfère identifier son discours à celui de l'universel déposé dans des lois garanties par une administration qui ne doute pas de sa légitimité.

On répliquera que, depuis l'époque de Pascal, l'État en a rabattu sur ses prétentions folles à incarner le vrai. Ce retour à la modestie constitue un progrès de la démocratie si, comme le veut Claude Lefort, celle-ci met en scène le « lieu vide du pouvoir » que personne ne peut occuper sans devenir suspect d'usurpation. Mais l'affaiblissement (relatif) de la rhétorique étatiste s'est accompagné de l'émergence d'un autre discours de la Vérité : celui du marché où, en droit, tous peuvent prétendre au statut de chef. Dans l'imaginaire collectif, les « rois du pétrole » ont pris la place des rois drapés de pourpre. Il est vrai qu'ils ne fantasment plus leur naissance comme preuve de leur grandeur : c'est généralement dans un garage minable qu'ils prétendent avoir eu une idée commerciale ou technique qui devait révolutionner le monde. D'après leur biographie officielle, ils ne sont pas nés rois, mais ils le sont devenus par la seule grâce de leur esprit. Ivres d'une légitimité devenue individualiste, ils délirent autant que ceux qui, autrefois, ne voulaient rien concéder aux hasards de leur naissance. Dans les deux cas, la folie identitaire (« Je le vaux bien ») consiste à occulter ce que la légitimité doit à l'imaginaire social et à ses dérèglements.

Michaël Fœssel

20. P. Legendre, *Jouir du pouvoir*, *op. cit.*, p. 67.