



**HAL**  
open science

## Pascal et l'économie du monde

Patrick Guillaumont, Laurence Plazenet

► **To cite this version:**

Patrick Guillaumont, Laurence Plazenet. Pascal et l'économie du monde. Ferdi. 2024, 978-2-9586419-7-9. hal-04783818

**HAL Id: hal-04783818**

**<https://hal.science/hal-04783818v1>**

Submitted on 14 Nov 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 - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

# PASCAL & l'économie du monde



Sous la direction de  
Patrick GUILLAUMONT et Laurence PLAZENET



Pascal et l'économie du monde

## DANS LA MÊME COLLECTION

AREZKI Rabah (2024) *Climate Change, Natural Resources & Geopolitics*, 76 p.

GUILLAUMONT JEANNENEY Sylviane (2024) *Avant que ne sonne le glas : conversation africaine*, 52 p.

FEINDOUNO Sosso (2024) *La mortalité due au Covid-19 en Afrique : prédominance des effets indirects*, 116 p.

BOUSSICHAS Matthieu, GUILLAUMONT Patrick (dir.) (2024) *Quel pacte financier mondial pour les pays pauvres et vulnérables ?* — version anglaise : *A Global Financing Pact for Poor and Vulnerable Countries?*, 172 p.

KEEN Michael (2023) *La fiscalité et l'environnement : un aperçu des questions clés pour les pays en développement* — version anglaise : *Taxation and the Environment: an Overview of Key Issues for Developing Countries*, 152 p.

CALDEIRA Émilie, GEURJON Anne-Marie, LAPORTE Bertrand (2023) *L'évaluation de l'effet distributionnel des dépenses fiscales de TVA. Guide méthodologique*, 35 p.

GUILLAUMONT Patrick (2023) *Vers un indice de vulnérabilité multidimensionnelle : six notes d'appui* — version anglaise : *Towards a Multidimensional Vulnerability Index: Six Supporting Notes*, 38 p.

ZONGO Tertius (dir.) (2021) *Guide méthodologique de bonnes pratiques pour la mise en œuvre des projets et programmes de développement dans les pays membres du G5 Sahel et de la Côte d'Ivoire*, 58 p.

FEINDOUNO Sosso, WAGNER Laurent (2020) *Les conflits internes dans le monde: Estimer les risques pour cibler la prévention* — version anglaise : *The Determinants of Internal Conflict in the World: How to Estimate the Risks and Better Target Prevention Efforts*, 96 p.

GUILLAUMONT Patrick, GUILLAUMONT JEANNENEY Sylviane, WAGNER Laurent, (2020) *Mesurer les vulnérabilités pour allouer l'aide au développement, en particulier en Afrique* — version anglaise : *Measuring Vulnerabilities to Improve Aid Allocation, Especially in Africa*, 148 p.

FEINDOUNO Sosso, GUERINEAU Samuel, GUILLAUMONT Patrick, GUILLAUMONT JEANNENEY Sylviane, PLANE Patrick (2020) *Zone franc, croissance économique et réduction de la pauvreté*, 136 p.

BOUTERIGE Yannick, CALDEIRA Émilie, DE QUATREBARBES Céline, GEURJON Anne-Marie, LAPORTE Bertrand (2018) *L'évaluation des dépenses fiscales : des principes à la pratique – Guide méthodologique* — version anglaise : *Tax Expenditure Assessment: From Principles to Practice – Methodological Guide*, 72 p.

DE JANVRY Alain, MACOURS Karen, SADOULET Elisabeth (dir.) (2017) *Learning for Adopting: Technology Adoption in Developing Country Agriculture*, 120 p.

GUILLAUMONT JEANNENEY Sylviane (dir.) (2016) *Allier sécurité et développement. Plaidoyer pour le Sahel* — version anglaise : *Linking Security and Development – A Plea for the Sahel*, 100 p.

SARRIS Alexandro (2016) *Commodity Market Instability and Asymmetries in Developing Countries: Development Impacts and Policies*, 92 p.

CLARKE Daniel J., DE JANVRY Alain, SADOULET Elisabeth, SKOUFIAS Emmanuel (2015) *Disaster Risk Financing and Insurance: Issues and Results*, 150 p.

# Pascal & l'économie du monde

Sous la direction de  
Patrick GUILLAUMONT et Laurence PLAZENET

F&Di

## *Pascal et l'économie du monde*

Sous la direction de Patrick Guillaumont et Laurence Plazenet

Publié par la Fondation pour les études et recherches sur le développement international (Ferdî). Cette publication a bénéficié d'une aide de l'état français au titre du plan d'investissement France 2030 portant la référence ANR-16-IDEX-0001.



Illustration de couverture :

Aude Guirauden est vivement remerciée pour ce montage photo réalisé d'après le *Portrait de Blaise Pascal* par Louis Devedeux (vers 1840 ; 19<sup>e</sup> siècle, peinture à l'huile sur toile, n° inventaire 635) © Clermont Auvergne Métropole, MARQ / Photo : Florent Giffard, 2023.

Conception graphique : Morgane Dumazel

Impression : Groupe Chaumeil, Clermont-Ferrand

© Fondation pour les études et recherches  
sur le développement international (Ferdî), novembre 2024

ISBN : 978-2-9586419-7-9

# Sommaire

<b>Avant-propos</b> .....	<b>7</b>
• <i>Une éthique de l'engagement et du dialogue, pour les économistes d'aujourd'hui</i> François Villeroy de Galhau .....	7
<b>Préface</b> .....	<b>11</b>
• <i>Pascal et « l'économie du monde » : raisons d'un effet</i> Patrick Guillaumont.....	11
<b>Introduction</b> .....	<b>17</b>
• <i>Pascal et l'économie : chimère ou voile d'Isis ?</i> Laurence Plazenet.....	17
<b>Partie 1   Pascal, fondateur de la théorie de l'utilité espérée</b> .....	<b>29</b>
• <i>Pascal, penseur de l'incertain</i> Laurent Thirouin .....	29
• <i>Sur le triangle économique oublié de Blaise Pascal</i> Bertrand Munier .....	35
• <i>L'héritage pascalien chez les économistes</i> Pierre-Charles Pradier .....	57
<b>Partie 2   Pascal, entrepreneur social : à l'origine de l'investissement d'impact</b> .....	<b>71</b>
• <i>Blaise Pascal : ombre portée de l'entrepreneur</i> Patrick Plane.....	71
• <i>Pascal pouvait-il ne pas entreprendre ?</i> Anne-Laure Sellier.....	85
• <i>Penser les sciences de gestion avec Pascal</i> Ghislain Deslandes .....	93



<b>Partie 3   Pascal et la part ignorée de la justice aujourd’hui :</b>	
<b>les limites de l’universalisme .....</b>	<b>111</b>
• <i>Finance, violence et justice selon Blaise Pascal</i>	
Bernard Gazier .....	111
• <i>Lettre ouverte à mes amis économistes : la mondialisation considérée à la lumière de Pascal, Kant et Machiavel,</i>	
Jean-Michel Severino.....	137
• <i>Pensées sur l’économie du développement sous un éclairage pascalien,</i>	
Pierre Jacquet .....	173
<b>Partie 4   Pascal et le « sens de l’histoire » :</b>	
<b>opposer Pascal et Teilhard ? .....</b>	<b>183</b>
• <i>Sens de l’histoire et avenir de l’homme selon Teilhard de Chardin,</i>	
François Euvé .....	183
• <i>Apostilles sur Pascal et Teilhard de Chardin,</i>	
Gérard Ferreyrolles .....	191
• <i>Les « oisivetés économiques » de Blaise Pascal et Pierre Teilhard de Chardin</i>	
Bertrand Munier .....	203
• <i>Les Pensées et Le Phénomène humain : grandeur et misère du parallèle Pascal-Teilhard</i>	
Tony Gheeraert .....	211
<b>Liste des auteurs.....</b>	<b>225</b>

# Avant-propos

## Une éthique de l'engagement et du dialogue, pour les économistes d'aujourd'hui

François VILLEROY DE GALHAU

*Gouverneur de la Banque de France*

20 novembre 2023

« Je suis heureux de pouvoir, avec vous, inaugurer ce colloque sur Pascal économiste. Je m'excuse de le faire en ligne, je suis retenu, malheureusement, à Londres aujourd'hui. Je salue en particulier Patrick Guillaumont, président de la Ferdi, et tous les organisateurs. Et je voudrais vous dire à quel point pour nous, Pascal est une figure tutélaire.

C'est d'abord la figure d'un billet de banque – d'un grand billet, le billet de 500 francs – qui, à partir de 1969, relaye le Molière. Billet rendu aussi célèbre à sa façon par Serge Gainsbourg, qui un jour, l'a brûlé sur un plateau de télévision. J'en profite pour tordre le cou à une méchante rumeur qui voudrait que Lucien Fontanarosa, l'artiste sollicité par la Banque de France, se soit trompé de modèle et soit parti d'un autre janséniste, Lemaître de Sacy. Non, Lucien Fontanarosa a bien pris le masque mortuaire de Pascal. Il peut y avoir une certaine ressemblance entre ces deux jansénistes, mais il est d'autant plus essentiel de rétablir cette vérité qu'il s'agit de l'honneur des Auvergnats, puisque ce billet, comme tous ceux de la Banque de France, a été produit tout près de Clermont, dans l'imprimerie de Chamalières.

J'en viens à Pascal économiste. Ce titre est presque un oxymore, parce que Pascal a été mathématicien, homme du monde et de la société, et philosophe chrétien. Il y a d'une certaine façon ces trois âges dans sa vie, mais Pascal n'a jamais été économiste, au sens moderne, c'est à vrai dire une catégorie qui existait peu à l'époque. Il nous reste néanmoins du premier et du troisième âge, Pascal mathématicien et Pascal philosophe, peut-être une méthode et des principes que, sans vouloir faire parler Blaise Pascal quatre cents ans après, je vais essayer d'esquisser.

D'abord, à Pascal mathématicien, nous devons peut-être une méthode. Tous les économistes ont entendu parler de Pascal comme un père fondateur de la théorie de l'espérance. L'espérance au sens mathématique de la probabilité et de la modélisation des cas possibles dans la science économique moderne, à partir notamment du fameux pari pascalien sur l'existence de Dieu. Mais Pascal introduit déjà deux tempéraments à cette approche très chiffrée, peut-être, de la modélisation. Deux nuances essentielles : il vit dans son monde et il sait combien les comportements peuvent y être irrationnels. C'est le fameux : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ».

Deuxième tempérament, Pascal met en avant l'incertitude radicale qui est celle de l'univers, et nous le vivons plus que jamais dans notre environnement présent. Je le cite : « Il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas ».

J'en viens ensuite au principe que nous pouvons tirer de Pascal philosophe. Parmi la richesse infinie qui est celle des *Pensées*, je me risque à vous proposer quatre principes qui peuvent guider aujourd'hui notre réflexion et notre action.

Pascal était sans doute partisan de ce que nous appellerions aujourd'hui un libéralisme encadré, réaliste. Je le cite là aussi : « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence-même d'en avoir su tirer un règlement admirable ». Il esquisse donc un ordre collectif fondé sur l'intérêt individuel, un siècle avant les fameuses théories d'Adam Smith.

Le deuxième principe, évidemment, que nous devons tirer de Pascal, c'est l'importance de la finalité. Pascal est une éthique pour penser notre condition humaine. Il nous invite à nous poser sans cesse la question du sens : à quelle fin possible ? Seule la question du pourquoi éthique et social, avant la question du comment technique, garantit la soutenabilité de notre économie et, au passage, de notre planète. Le défi numéro un, aujourd'hui, qui est celui du dérèglement climatique, l'illustre hélas fortement.

Le troisième principe, peut-être un peu moins connu chez Pascal, c'est l'humilité. J'avoue que parmi les citations retrouvées en préparant cette courte intervention, une de celles qui m'ont le plus frappé est la suivante. Elle est un peu plus longue, mais je crois qu'elle est pour nous très riche en réflexion : « C'est donc de ces lumières imparfaites, (l'incertitude) qu'il arrive que l'un connaissant les devoirs de l'homme et ignorant son impuissance, se perd dans la présomption, et que l'autre, connaissant l'impuissance et non le devoir, s'abat dans la lâcheté ». Je trouve admirable cette double tentation de la présomption et de la lâcheté. Il me semble, quand nous ajoutons le principe de finalité et le principe d'humilité, nous avons là la base d'une éthique très forte et nécessaire de l'engagement.

Dernier principe, que je crois lui aussi impératif aujourd’hui : se fonder, bien entendu, sur la raison et la connaissance, et accepter le dialogue. Je cite là encore Pascal : « À la fin de chaque vérité, il faut ajouter que l’on se souvient de la vérité opposée ». Notre débat aujourd’hui est menacé par l’immédiateté et par l’invective, et ces deux « i » en génèrent un troisième : immédiateté plus invective égale inquiétude. Face à ces menaces, Pascal n’a peut-être jamais été aussi actuel que quatre cents ans après sa naissance.

Je vous souhaite un bon colloque. »



# Préface

## Pascal et l'économie du monde : raisons d'un effet

Patrick GUILLAUMONT

*Président de la Ferdi, Professeur émérite à l'Université Clermont Auvergne*

L'improbable l'a cédé à la nécessité. Dans l'effervescence intellectuelle qui a marqué le 400<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Blaise Pascal à Clermont-Ferrand, il paraissait au départ presque incongru de vouloir consacrer un événement à « Pascal économiste ». Fallait-il encore ajouter ce qualificatif à la multitude de ceux qui étaient utilisés à juste titre pour désigner le génie de Pascal ? Qu'allait-on s'embarasser d'une manifestation supplémentaire sur Pascal, pour cocher une case vide et artificielle ? Où allait-on chercher un Pascal « économiste » ? Schumpeter dans sa monumentale *History of Economic Analysis* (1954), référence restée incontournable, ne cite pas son nom, alors même qu'il consacre de nombreuses pages aux auteurs du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, y compris français (Monchrétien, Sully, du Refuge, etc.) considérés comme économistes – eux-mêmes à vrai dire apparemment et raisonnablement ignorés de Pascal. On ne trouvera pas plus mentionné son nom dans les grands ouvrages de langue française du siècle dernier sur l'histoire de la pensée économique. À cette enseigne, mieux valait renoncer à célébrer un Pascal économiste apparemment chimérique.

Localisée à Clermont-Ferrand, la Ferdi, associée au Cerdi, principal centre français de réflexion sur l'économie internationale du développement, ne l'a cependant pas entendu ainsi. Elle a eu la chance de trouver auprès du Centre international Blaise Pascal, en la personne de sa directrice Laurence Plazenet, à la fois une écoute favorable et une collaboration essentielle. Sans elle, l'événement qui aboutit aujourd'hui à cet ouvrage n'aurait pas été possible.

La Ferdi, il est vrai, dès sa création, il y a vingt ans, avait indiqué son attrait pour ce thème qu'elle voulait promouvoir ; tous ses documents ont porté en quatrième de couverture la phrase fameuse du fragment 94 (Sellier) :

« Sur quoi la fondera-t-il l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chacun ? Quelle confusion ! Sera-ce sur la justice ? Il l'ignore ».

C'était en quelque sorte une profession de foi pascalienne, entourée certes de tout le mystère et l'ambiguïté de la sentence. Cette ambiguïté n'a cessé d'être une source de réflexion et s'est trouvée en quelque sorte levée par la préparation et la tenue du colloque sur « Pascal et l'économie du monde ». De quelle économie Pascal parlait-il ? Il pouvait paraître dangereux d'employer le terme comme s'il avait le même sens au XVII<sup>e</sup> siècle qu'aujourd'hui, mais la notion d'économie a, aujourd'hui plus que naguère, un sens large et profond qui invite à la reconsidérer à la lumière même de Pascal. Et en particulier sous le jour de la phrase fameuse du fragment 94, porte d'entrée des réflexions de Pascal sur l'économie et la justice, lucides, provocantes, mais à la fin toujours responsables. Ce principe arrêté, il était alors naturel de réunir pascaliens et économistes pour échanger sur « Pascal économiste » et examiner l'apport actuel de Pascal à « l'économie du monde ».

Il paraissait commode, au début de l'exercice, de segmenter la conférence, et l'ouvrage qui en est issu, en trois parties représentant trois perspectives différentes de l'économie selon Pascal. La plus naturelle, pour les économistes, était sa contribution à la théorie des probabilités, et plus précisément à la formulation de l'utilité espérée, qui est le fondement même de la microéconomie classique. La première partie offre ainsi, sur le pari et la règle des partis, trois regards croisés des plus éminents pascaliens et économistes : Laurent Thirouin, qui en réexamine la signification philosophique dans le sillage de ses grands travaux sur Pascal près de vingt ans après la publication de son ouvrage *Le Hasard et les règles* (1991) ; Bertrand Munier, qui retrace la filiation mathématique de la pensée de Pascal et en donne une interprétation originale à la lumière des contributions de Maurice Allais, prix Nobel d'économie en 1988, dont il préside le conseil scientifique de la fondation ; Pierre-Charles Pradier, enfin, qui replace l'apport axiomatique de Pascal dans l'histoire de la pensée économique, en soulignant son délaissement autant que ses résurgences dans la pensée actuarielle.

La deuxième partie considère la question « Pascal économiste » sous un angle bien différent en évoquant l'entrepreneur qui cherche, sans grand succès, à commercialiser la pascaline, qui s'engage dans l'aménagement du marais poitevin et qui met en route le carrosse à 5 sols, grande innovation sociale. À propos de ce Pascal entrepreneur social, le présent ouvrage bénéficie de trois contributions originales et complémentaires d'économistes et gestionnaires. Pour Anne-Laure Sellier, familière de Pascal, celui-ci ne pouvait pas ne pas être entrepreneur : ce livre, comme on va le voir, devrait conduire à la conclusion plus large que Pascal ne pouvait pas ne pas être économiste. De son côté, Patrick Plane analyse de façon approfondie la richesse et l'actualité des enseignements à tirer de Pascal pour la définition des politiques publiques impliquant le secteur privé. Et Guislain Deslandes, en expliquant ce

qu'est pour lui la contribution de Pascal aux sciences de gestion, fait de ce dernier un précurseur du management éthique, aussi loin du *greenwashing* que de la *Fable des Abeilles*, capable de tirer de la concupiscence une « réglementation admirable » pouvant conduire à un « tableau de la charité ».

L'objet de la troisième partie était alors d'examiner quelles leçons des économistes, différemment engagés dans la réflexion théorique et l'action internationale, pouvaient tirer aujourd'hui des réflexions de Pascal sur l'organisation de la société et la justice, sujet sur lequel les pascaliens présents au colloque (Gérard Ferreyrolles, Tony Gheeraert, Laurent Thirouin) s'étaient souvent et profondément exprimés. On ne peut oublier le *Pascal et la raison du politique* (1984) du premier, ni la présentation par Laurent Thirouin des *Pensées sur la justice* de Pascal (2011), ni l'apport sur ce même thème de Dominique Descotes qui ne put hélas participer au colloque, mais qui contribua de façon déterminante à l'essor du Centre international Blaise Pascal – son *Pascal* (1994) demeure une merveilleuse introduction à l'étude de l'œuvre du Clermontois<sup>1</sup>... Une communication de Tony Gheeraert présentée au colloque dans la même partie ne figure pas dans cet ouvrage<sup>2</sup>; elle posait de façon à peine provocante une question qui irrigua les débats : « Pascal est-il woke ? ». Il y était montré que Pascal était à la fois réellement « disruptif », pour utiliser le mot à la mode, et conservateur, tant il voulait éviter le pire des maux qu'était pour lui la guerre civile. À vrai dire, Pascal était autant réformateur que conservateur, comme en témoigne la partie précédente où Pascal apparaît clairement comme entrepreneur social.

La question politique et économique de la justice chez Pascal est ainsi abordée dans la troisième partie du présent ouvrage à travers les réflexions de trois économistes. Cette partie se réfère à l'ensemble de l'œuvre de Pascal, non seulement aux *Pensées*, mais aussi au *Discours sur la condition des grands* et aux *Provinciales*, celles-ci notamment pour le prêt à intérêt et le contrat Mohatra. Elle s'ouvre par un chapitre de Bernard Gazier qui dresse un vaste tableau de l'état de la pensée pascalienne par rapport aux grands débats qu'elle soulève : l'harmonie des intérêts ou la main invisible, l'usure et l'intérêt, les filiations pascaliennes radicales ou contestataires revendiquées, en particulier celle de Bourdieu, et la place de Pascal dans les débats sur l'économie normative, depuis Rawls, puis Sen. La discussion sur la justice et la tyrannie se trouve ensuite élargie dans le chapitre écrit par Jean-Michel Severino, sous la forme d'une « lettre à ses amis économistes à propos de la mondialisation ». L'auteur, à la lumière de son immense expérience en tant qu'acteur de cette mondialisation, partant d'une analyse des dérives profondes de celle-ci et des erreurs de politique de développement qui l'ont accompagnée, propose aux économistes une profonde méditation avec de grands philosophes : Pascal est

1. Mention doit aussi être faite ici de la contribution récente sur le sujet de Pierre Manent dans *Pascal et la proposition chrétienne* (Grasset, 2022).

2. Elle figure sur la chaîne YouTube de la Société des Amis de Port-Royal (SAPR).



ainsi comparé à Kant, Machiavel, Sen... Les économistes qui se réfèrent à Kant sont finalement invités à mieux prendre en compte, avec Pascal, le relativisme que ne l'avait fait Kant avec l'impératif catégorique. Enfin, dans un chapitre qui prolonge le précédent et offre quant au sens de l'histoire une transition avec la partie suivante, Pierre Jacquet s'interroge sur la signification de l'économie du développement à la lumière de Pascal : l'accent mis par Pascal sur la vanité des choses matérielles, joint à son constat de la recherche générale du bonheur (et du moteur inévitable que représente la « concupiscence » pour y parvenir) amène à la distinction moderne entre la croissance économique et la notion plus complexe de développement : celle-ci renvoie à un système de valeurs dont l'universalité est limitée et qui doivent être appropriées pour que soient efficaces les opérations qui s'y réfèrent. Il semble bien que le mouvement puissant vers un universalisme indifférencié des valeurs – qu'illustre en 2015 l'adoption aux Nations unies des Objectifs de développement durable (ODD) – se heurte aujourd'hui à une critique relativiste très pascalienne.

En fait, si les trois premières parties de ce volume sont apparemment bien distinctes, il n'en reste pas moins que les trois aspects qu'elles couvrent ne peuvent guère être dissociés dans l'œuvre de Pascal où ils sont imbriqués, cette imbrication même témoignant de la richesse de la conception pascalienne de l'économie. C'est ce qui ressort de la plupart des contributions et plus particulièrement et clairement du chapitre introductif de Laurence Plazenet : l'auteur montre combien le comportement économique de Pascal (son sens de la responsabilité sociale dépassant toute concupiscence égoïste, fût-elle nécessaire à l'ordre social), est cohérent avec son œuvre philosophique. Le chapitre fait de plus apparaître l'importance que trouve dans l'œuvre de Pascal la notion de prix, pierre angulaire de l'économie. Pierre Force, autre grand pascalien, avait montré, dans son *Molière ou le prix des choses* (1994), la place de cette notion chez un autre auteur du XVII<sup>e</sup> où l'on ne l'attendait pas nécessairement. Pascal s'intéresse lui aussi au prix des choses, mais également aux choses sans prix, ou qui ont un prix dont la mesure est évanescence, et en tout cas toujours relative : « Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est... qu'il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix », cite Laurence Plazenet, qui appelle à une lecture économique méthodique de Pascal, rejoignant celle d'autres auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle – celle que Force donne de Molière ou Thirouin, de La Rochefoucauld<sup>3</sup>.

La dernière session du colloque, qui a conduit à la quatrième partie de l'ouvrage, propose une vision globale de l'œuvre de Pascal et de sa conception du sens de l'histoire, s'il en est une, pour la comparer à celle de Teilhard de Chardin, autre Auvergnat célèbre et inclassable, paléontologue, philosophe et poète. L'idée d'une telle partie fut accueillie, au départ, comme une coquetterie auvergnate,

3. Dans : Thirouin L. (2013) « Le commerce du monde. Le prisme économique dans l'œuvre de La Rochefoucauld », *Bulletins et mémoires de la Société archéologique et historique de la Charente*, vol. 169, pp. 18-33.

qui évoque Vialatte («L'Auvergne est pascalienne, au fond», écrit-il dans *L'Auvergne absolue*, en 1983), mais n'était pas absolument nécessaire à un colloque sur Pascal et l'économie du monde. Il y eut, certes, dans le passé, de nombreuses comparaisons entre Pascal et Teilhard, mais il manquait peut-être sur cette question du sens de l'histoire et du développement économique une lecture croisée des deux auteurs. L'idée en venait de l'ouvrage de René Laurentin, *Développement et Salut* (1969), où étaient opposées une perspective teilhardienne de continuité et une perspective pascalienne de discontinuité. Cette opposition établie par Laurentin a elle-même progressivement suscité des échanges et un intérêt croissants de la part des participants, pascaliens et économistes, alimentant quatre contributions originales et complémentaires sur le sujet, replaçant l'économie dans son sens large et planétaire, certes non sans mal, par rapport à l'histoire de l'humanité : la partie s'ouvre par une présentation lumineuse de la pensée de Teilhard sur l'évolution par François Euvé, suivie de deux propos comparatifs symétriques et complémentaires d'un pascalien et d'un économiste : les « apostilles » de Gérard Ferreyrolles et les « oisivetés économiques » de Bertrand Munier. Le premier, après avoir souligné ce qui oppose les deux auteurs (« Partout où Pascal creuse des abîmes, Teilhard semble tisser des continuités »), souligne finalement leur profonde convergence dans « l'unité de la nature et l'interdépendances des parties » et rejette l'opposition entre un Pascal augustinien et un Teilhard thomiste, les deux convergeant dans leur vision paulinienne d'un Christ cosmique et rédempteur. L'économiste, au contraire, part de leur convergence, établie non plus sur un plan religieux, mais selon une vision socio-économique commune, qu'il identifie dans le marché comme optimum de second rang et dans l'économie comme système auto-organisé, pour finalement opposer dans une interprétation quasi wébérienne les implications économiques de leur vision du monde, considérée comme plus libérale ou moins interventionniste chez Pascal que chez Teilhard. Tony Gheeraert, quant à lui, dans le dernier chapitre, considère non sans ironie la comparaison traditionnelle et historiquement située entre nos deux auteurs pour souligner que l'opposition « ne tient qu'en négligeant... la complexité de leur position », puis pour trouver dans le *Phénomène humain* un Teilhard assez pascalien, avant de conclure : « Avec le temps Teilhard est passé, Pascal est resté », précisément en raison du caractère qu'il considère dépassé de la théorie de l'évolution chez Teilhard. Risque de la continuité ?

Au demeurant dans cette comparaison entre Pascal et Teilhard, différente des autres en raison même de son lien avec l'économie, je me permets une référence à la Chine. La Chine est essentielle dans la vie du paléontologue auvergnat ; elle est apparemment marginale dans les écrits de Pascal, mais sur le fond essentielle aussi, car posant une question qui leur était commune, celle de l'ancienneté du peuple chinois et de sa civilisation par rapport au peuple juif. Dans le fragment 663, intitulé *Hist. de la Chine*, Pascal écrit : « La Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver. Cherchez-la ». Teilhard apporta en partie la réponse. L'évolution de la Chine, depuis le siècle dernier, illustre plutôt la discontinuité pascalienne.

Cette brève préface serait passablement incomplète, si elle ne renvoyait pas à l'avant-propos de François Villeroy de Galhau, Gouverneur de la Banque de France, qui correspond à l'allocution qu'il prononça à l'ouverture du colloque. Dans cet ouvrage, elle peut se lire comme une vigoureuse exhortation à destination des économistes, tirant de Pascal une « éthique de l'engagement et du dialogue pour les économistes d'aujourd'hui », valable au-delà de leur cercle... Qu'il en soit remercié.

Je voudrais enfin dire toute ma reconnaissance aux pascaliens et aux économistes éminents qui, prenant sur un temps contraint, ont participé à la conférence, puis à la rédaction de l'ouvrage. Ils y ont apporté, chacun dans son propre style, une contribution toujours originale et extraordinairement stimulante, ouvrant la voie à de futurs développements d'une « économie pascalienne », accréditant définitivement l'hypothèse d'un « Pascal économiste » et justifiant d'avoir présenté Pascal en visionnaire de « l'économie du monde ».

# Introduction

## Pascal et l'économie : chimère ou voile d'Isis ?

Laurence PLAZENET

*Professeuse de Littérature française (xvii<sup>e</sup> siècle) à l'Université Clermont Auvergne, Directrice du Centre international Blaise Pascal, IHRIM*

Économie : le mot ne figure que quatre fois dans l'œuvre de Pascal, quoique celle-ci compte plus de deux mille pages dans les éditions exhaustives qui en existent aujourd'hui. Encore le vocable y est-il employé selon une acception qui n'est pas celle que le public des xx<sup>e</sup> et xxi<sup>e</sup> siècles lui prête spontanément. Pascal, en effet, utilise le terme au sens d'« ordre », d'« agencement » ou d'« organisation » dans le fragment 94 des *Pensées*, lorsqu'il interroge, sarcastique sur les pouvoirs de la créature : « Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? »<sup>4</sup>. Il en va de même dans son petit traité *De l'esprit géométrique*, quand il parle de « l'économie » d'un ouvrage :

*Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également, si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on y peut faire, et toute l'économie de l'ouvrage ; au lieu qu'en l'autre ce seraient des paroles mortes, et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain ?*<sup>5</sup>

De façon identique, dans l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, le Christ promet aux apôtres « deux choses, l'une que jamais l'Église ne périra et ne sera destituée de pasteurs, pour montrer son économie ; l'autre que jamais elle ne sera destituée de la connaissance de la vérité »<sup>6</sup>. La première promesse a pour vocation de faire la preuve du bon règlement de l'Église. Le lexicographe Pierre Richelet, en effet, propose la définition suivante pour « économie » : « soin et conduite d'une

4. Voir Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre. Édition du 400<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Bouquins, p. 1088.

5. *Ibid.*, [46], p. 523.

6. *Ibid.*, article 340, p. 494.

famille». Mentionnant l'orthographe ancienne du mot («œconomie»), il en rappelle l'origine grecque. L'*oikos* est la maison, l'habitation, d'une famille et, par extension, son train de maison, c'est-à-dire des biens, une propriété, des avoirs. Antoine Furetière, dans son propre dictionnaire, écrit toujours, en 1690, «œconomie» et y voit d'abord le «ménagement prudent qu'on fait de son bien, ou de celui d'autrui». L'économie est, selon lui, «la seconde partie de la Morale, qui enseigne à bien gouverner une famille, une Communauté». Il introduit ensuite une seconde définition : «Œconomie, signifie quelquefois, Bel ordre et disposition des choses», pouvant alors s'appliquer, selon les exemples qu'il en fournit, aux parties du corps humain, d'un bâtiment, avant d'ajouter : «On admire aussi l'*œconomie* des abeilles, et la belle manière dont elles se gouvernent dans leur petite République». L'économie, au xvii<sup>e</sup> siècle, tient donc d'une manière de distribuer une matière; elle confine à la police, voire à la politique. Elle suppose un art de la parcimonie. Elle ne se rapporte pas principalement au maniement des richesses ou d'un revenu dans une perspective de fructification, tel qu'il prime dans la conception actuelle de l'économie. N'y a-t-il pas, dès lors, quelque vanité à vouloir interroger le motif de l'économie chez Pascal, appelé à se décliner d'une façon très spécifique? Légitime, voire nécessaire, ce soupçon se délite à considérer l'œuvre de Pascal dans sa double espèce, c'est-à-dire à la fois l'œuvre écrite (scientifique, polémique, spirituelle) et les actes ou les actions qu'il accomplit, *opus scriptum* et *opus actum*.

18

L'argent, pour commencer, détient une importance insoupçonnée chez Pascal : le mot revient près de deux cents fois sous sa plume. Dans la première lettre circulaire des écrits sur la cycloïde, il évoque le prix qu'il propose au géomètre qui trouvera la solution du problème qu'il soumet à la sagacité de ses pairs. Pascal prend le soin de préciser que, ce faisant, il ne pense pas toucher en eux l'appât du gain, mais témoigner seulement de la considération qu'il fera du vainqueur<sup>7</sup>. Le *Mémoire sur Pascal et sa famille* de sa nièce Marguerite Périer propose une vision un peu différente de la question en spécifiant la somme en jeu (60 pistoles, c'est-à-dire près de 15 000 euros), que le duc de Roannez engage Pascal à consigner en ouvrant le concours, puis en précisant la façon dont son oncle en use, lorsque personne n'a trouvé la réponse :

[...] M. Pascal retira ces 60 pistoles et les employa à faire imprimer son ouvrage et à faire graver les planches pour les figures; et pour cela il se fatigua beaucoup, car il avait fait pour cet ouvrage comme pour les autres. Il l'avait gardé dans sa tête et ne l'écrivit qu'à mesure qu'il le fallait porter aux imprimeurs, en fournissant même deux à la fois. En sorte qu'il fallait avoir deux traités quasi en même temps et par conséquent mêler ses idées. Quand il fut imprimé, il n'en tira que six-vingts pour en envoyer à ces habiles géomètres à qui il avait fait ce défi pour parvenir à son dessein seulement. Il en envoya aussi à ses amis particuliers.

7. *Ibid.*, p. 1569 pour le texte en latin et p. 1572 pour sa traduction en français.

*Il n'en laissa vendre aucun, n'ayant nul dessein de s'attirer par là de la réputation et il lui en resta une vingtaine ou une trentaine, que nous trouvâmes après sa mort [...]»<sup>8</sup>.*

Pareilles précisions font valoir la récompense prévue, tandis que le refus de Pascal de mettre en vente son texte n'est pas rapporté à une quelconque volonté de ne pas faire commerce d'un travail de son esprit ou de ne pas s'enrichir, mais uniquement au mépris de la gloire que cette publication pourrait lui valoir. Diffusés de façon privée, les deux traités qui sont imprimés demeurent l'objet d'une communication privée. Pascal n'endosse pas la posture d'auteur qu'il fustige dans les *Pensées*<sup>9</sup>. Il se garde de la vanité qui la caractérise.

Pascal s'intéresse, par ailleurs, plusieurs fois à des prix entendus au sens premier et concret du terme. Adressant une machine arithmétique au chancelier Séguier, il joint au présent une épître où il déplore le prix excessif de son invention, insistant qu'il espère pouvoir bientôt le réduire<sup>10</sup>. Au contraire, « le prix tout à fait modique » du billet permettant de circuler dans les carrosses à 5 sols est mis en avant dans l'acte constitutif de la société qui règle leur fonctionnement, ainsi que dans les documents qui en font la promotion<sup>11</sup>. Les *Provinciales* considèrent le prix des bénéfices<sup>12</sup> ou celui d'un cheval<sup>13</sup>. Elles s'indignent que le jésuite Molina fixe la valeur de la vie d'un homme à un écu<sup>14</sup>. Les travaux de Pascal sur la question des partis visent à déterminer leur « juste valeur » selon une lettre qu'il envoie à Fermat<sup>15</sup>. Dans une autre lettre, Pascal s'entretient du mariage d'une des filles de sa sœur Gilberte. Pascal évoque cette fois le prix de la virginité de sa nièce : il trouve que ses parents la bradent en s'employant à marier leur enfant, avant de savoir si elle ne pourrait pas être appelée par Dieu à prendre l'état religieux<sup>16</sup>.

Dans un passage de sa *Vie de M. Pascal*, Gilberte Périer raconte que son frère, « environ trois mois avant sa mort », se vit demander l'aumône par une jeune fille de quinze ans, « fort belle »<sup>17</sup>. « Touché de voir cette personne exposée à un danger si évident », il s'enquiert de son identité et des raisons pour lesquelles elle l'a sollicité. La jeune fille explique qu'elle vient de la campagne, que son père est mort et que sa mère, malade, vient d'être portée à l'Hôtel-Dieu. Elle est donc dépourvue de toute ressource, matérielle ou sociale. Aussitôt, Pascal la confie à un bon prêtre, auquel il remet de l'argent, afin qu'il prenne soin d'elle, et, pour qu'il lui trouve une condition

8. *Ibid.*, p. 120-121.

9. Ainsi dans le fragment 554.

10. Pascal, *L'Œuvre*, *op. cit.*, p. 171-172.

11. *Ibid.*, p. 1753. La Muze de Loret fait valoir « le peu de prix » du billet. Voir aussi p. 1759.

12. *Ibid.*, p. 722-723.

13. *Ibid.*, p. 857.

14. *Ibid.*, p. 858.

15. *Ibid.*, p. 408.

16. *Ibid.*, p. 1526 : c'est, écrit-il, « bien peu en connaître le prix que de l'engager à perdre ce bien si souhaitable pour chaque personne [...] ».

17. *Ibid.*, [58], p. 41-42.

honorable, il envoie le lendemain une femme acheter des habits qui permettront à sa protégée de trouver un bon emploi. Ainsi entre-t-elle au service d'une personne très recommandable. L'anecdote a pour vocation d'illustrer « la grandeur de [la] charité » de Pascal, mais, ce faisant, elle révèle chez lui une vision très lucide des mécanismes commerciaux qui doivent régler le sort de la jeune fille. Sans fortune ni appui, elle doit, pour vivre, se louer ou se vendre. Bénéficiant d'un investissement initial, même mesuré, elle peut le faire d'une façon profitable, et sans attenter à son intégrité, parce qu'elle dispose d'une capacité de négociation en ayant quelque chose à offrir (une apparence engageante et digne d'une maîtresse de « très bonne condition »). Ne disposant de rien d'autre que sa beauté, soulignée au début du récit par Gilberte, elle ne pourra trafiquer que de son corps. La discrétion du propos ne masque pas la menace de la prostitution qui pèse sur l'orpheline et dont Pascal est parfaitement averti (le « danger si évident » qu'il perçoit d'emblée dans la situation).

Prix et loi du marché lui servent encore à évaluer la signification de la Passion. *L'Abrégé de la vie de Jésus-Christ* pose ainsi que les plaies du Christ sur la croix exposent le « prix de notre liberté »<sup>18</sup>. Les *Écrits sur la grâce* et les *Pensées* parlent du « prix du sang du Christ », filant la métaphore économique du rachat de la créature<sup>19</sup>. Pascal, enfin, associe, dans le fragment 588, le plaisir à une « monnaie pour laquelle nous donnons tout ce qu'on veut » :

*Langage.*

*Il ne faut point détourner l'esprit ailleurs sinon pour le délasser, mais dans le temps où cela est à propos : le délasser quand il le faut et non autrement. Car qui délasse hors de propos il lasse, et qui lasse hors de propos délasse, car on quitte tout là. Tant la malice de la concupiscence se plaît à faire tout le contraire de ce qu'on veut obtenir de nous sans nous donner du plaisir, qui est la monnaie pour laquelle nous donnons tout ce qu'on veut.*

L'idée que le plaisir règle le comportement humain est commune dans la pensée augustinienne<sup>20</sup>. L'image que Pascal emploie ne l'est guère, en revanche. Elle trahit chez lui une perception bien plus aiguë de la prégnance des phénomènes économiques qu'il n'est d'usage de le considérer et implique, simultanément, que le plaisir, en tant que « monnaie », n'est que l'agent d'une transaction qui le dépasse et sur laquelle la créature s'abuse. Elle donne, en effet, « tout ce qu'on veut », c'est-à-dire les vrais biens qu'elle est susceptible de posséder, pour se repaître de quelque chose qui n'est rien en soi. Furetière, dans l'article « Monnaie » de son dictionnaire, observe :

18. *Ibid.*, p. [337], p. 492.

19. *Ibid.*, p. 796 et p. 944 et dans les *Écrits sur la grâce*, le « prix du sang », p. 627. Voir aussi, dans *l'Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy*, *ibid.*, [53] p. 1544 : les sages, « [...] s'ils sont pleins de la pensée de la grandeur de l'homme, qu'ont-ils imaginé qui ne cède aux promesses de l'Évangile, qui ne sont autre chose que le digne prix de la mort d'un Dieu ? ».

20. Voir Thirouin L. (2008) « Jansénisme et joie de vivre : quelques réflexions sur la grâce », *Bulletin (Collège Supérieur, Lyon)*, vol. 34, p. 2-7.

*Le Jurisconsulte Paulus ff. de contr. empt. définit la Monnaie une matière marquée d'un coin public, dont l'usage et la valeur viennent plutôt de sa marque que de sa substance.*

Le plaisir n'a guère de « substance ». Il est la « marque », l'enseigne, d'une autre satisfaction – la béatitude qu'il est loisible d'éprouver en Dieu. Il en est, à tout prendre, une monnaie de singe.

Autre indice de la considération que Pascal accorde aux réalités économiques, la huitième *Provinciale* s'intéresse à la question du contrat mohatra, des banqueroutes et de l'usure<sup>21</sup> – inclination naturelle des « gens d'affaire »<sup>22</sup>, selon l'auteur. Selon le *Recueil de choses diverses*, Pascal lui aurait consacré un traité<sup>23</sup>. L'auteur des *Pensées* réfléchit à l'aune de son temps, averti des phénomènes qui en transforment les mentalités et les pratiques. Ainsi est-il possible de le voir acquérir, peu à peu, les compétences d'un entrepreneur chevronné.

Pascal élabore, pendant qu'il se trouve en Normandie, une révolutionnaire machine arithmétique : c'est la première calculatrice opérationnelle de l'histoire des mathématiques. La manière dont il prône, dans la présentation qu'il en rédige, qu'elle peut se substituer à l'esprit humain annonce, quant à elle, plutôt l'intelligence artificielle<sup>24</sup>. L'invention de la « pascaline » n'est pas le résultat, cependant, d'une pure réflexion intellectuelle ou conceptuelle. Elle répond, d'abord, à une visée utilitaire. Dans la lettre dédicatoire au chancelier Séguier de 1645, Pascal impute l'origine de sa machine au désir de se faciliter la tâche, alors qu'il aidait son père dans les opérations de levée de l'impôt dont il avait la charge :

*Les longueurs et les difficultés des moyens ordinaires dont on se sert m'ayant fait penser à quelque secours plus prompt et plus facile, pour me soulager dans les grands calculs où j'ai été occupé depuis quelques années en plusieurs affaires qui dépendent des emplois dont il vous a plu honorer mon père pour le service de Sa Majesté en Haute Normandie, j'employai à cette recherche toute la connaissance que mon inclination et le travail de mes premières études m'ont fait acquérir dans les mathématiques [...]»<sup>25</sup>.*

Pascal insiste ensuite fortement sur la nouveauté et la difficulté de l'ouvrage qu'il a mené à bien. Le champ où il s'est frayé un chemin était, écrit-il, « tout hérissé d'épines »<sup>26</sup>. Il a « osé tenter une route nouvelle », « sans avoir de guide », de sorte qu'il « s'en pourra trouver qui d'abord estimeront [s]on action téméraire ». Ce discours aux accents prométhéens met en avant la dimension savante de l'entreprise,

21. Pascal, *L'Œuvre*, op. cit., p. 752 : « [...] j'ai toujours pensé que ce péché consistait à retirer plus d'argent qu'on n'en a prêté ».

22. *Ibid.*, p. 750-751.

23. Voir Lesaulnier J. (1992) *Port-Royal insolite*, édition critique du *Recueil de choses diverses*, Paris, Klincksieck, p. 348 : « On a brûlé un petit traité de l'Usure de Monsieur Pascal, où il semble la permettre en de certaines rencontres. M. Dirois était de son avis ».

24. Voir Pascal, *L'Œuvre*, op. cit., p. 167.

25. *Ibid.*, p. 162.

26. *Ibid.*, p. 163.



mais elle se double d'une ambition financière et commerciale qui perce, quand Pascal s'exaspère des copies maladroites de la pascaline qui ont pu circuler et qui mettent en péril à la fois l'image de son invention, et son monopole. Le fait est clair dans le texte du privilège que Pascal reçoit le 22 mai 1649. Le document, exceptionnellement précis et sévère à l'égard des faussaires qu'il s'emploie à dissuader, insiste qu'en protégeant les droits de l'inventeur de la machine, il lui donne les moyens de la perfectionner, afin d'en réduire le prix pour lors « excessif ». Alors que ce dernier la rend, « par sa cherté, comme inutile au public », il est essentiel que Pascal dégage des bénéfices qui lui permettent d'investir dans le développement et l'amélioration de sa création<sup>27</sup>. L'intention commerciale est masquée par l'exposé de cette nécessité, mais l'éloge de la simplicité et de la fiabilité de la machine, des peines qu'elle doit éviter à ses utilisateurs, répond à une volonté de promotion patente. Le geste du jeune créateur n'a désormais plus rien de personnel, ni de désintéressé. Si Pascal fait valoir le gain de temps que sa machine doit autoriser, il n'est à aucun moment question d'en rendre le bénéfice gratuitement accessible à tous. Pascal s'exprime en entrepreneur. Il a commencé à travailler à la pascaline en 1642, bien avant sa première conversion, qui eut lieu en 1647, mais celle-ci n'a, en 1649, rien changé à ses dispositions. Ses lectures eussent-elles dû convaincre Pascal de sacrifier à la charité, plus qu'à son intérêt, il veille jalousement à la protection de ce dernier et déploie une stratégie concertée auprès de Séguier, comme de son public dans l'« Avis nécessaire à ceux qui auront la curiosité de voir la machine arithmétique, et de s'en servir ». La pascaline fut un échec commercial, faute que Pascal ait su d'emblée évaluer précisément son coût de production. Cette déception ne le détourna pas, toutefois, des affaires.

22

À partir de 1654, au moment de sa « seconde conversion » (la « nuit de feu » dont le Mémorial conserve la trace date du 23 novembre de la même année), Pascal s'engage, en effet, dans l'assèchement des marais du Poitou. L'entreprise avait été suscitée par un édit royal en 1599. Il en confiait la responsabilité aux particuliers qui possédaient des terres concernées. Si ceux-ci devaient engager les frais des travaux, le revenu produit par des terres devenues propres à la culture et à l'élevage faisait finalement de l'opération un placement susceptible d'être très avantageux. Pascal résolut ainsi d'y investir 4000 livres, selon Jean Mesnard<sup>28</sup>. Ce n'est pas l'unique investissement auquel il procède. À la même époque, il achète, par exemple, une boutique de la Halle au blé dont il escompte un loyer de 360 livres. Mais l'assèchement des marais poitevins suscite un tout autre intérêt chez Pascal. Il engage plus d'argent, alors que ses bénéfices sont plus aléatoires. Aussi suit-il « de près l'évolution de la société » dans laquelle il entre<sup>29</sup>. Il s'emploie à l'organiser de façon solide. Des actes passés en avril 1655 montrent qu'il fait alors « figure

---

27. *Ibid.*, p. 172.

28. *Ibid.*, p. 329.

29. *Ibid.*, p. 330.

de chef» dans l'association qui s'est constituée<sup>30</sup>. Pascal, cette fois, agit en entrepreneur avisé. Il œuvre de concert avec son ami Artus Gouffier, duc de Roannez, gouverneur du Poitou, et les deux hommes mettent leurs compétences techniques au service de l'entreprise. Roannez disposait de connaissances précises en mécanique des eaux. Pascal, qui avait rédigé en 1653 un traité sur l'équilibre des liqueurs, s'appliqua à la conception d'une presse hydraulique : intérêts publics et savants vinrent s'agréger à la première motivation, financière, pour mieux la servir. Le cas n'est même pas unique.

Car Pascal consacra les derniers mois de sa vie à la mise en œuvre et à l'exploitation d'une troisième entreprise, la plus aboutie, avec les carrosses à 5 sols, c'est-à-dire en mettant sur pied la première compagnie de transports urbains publics<sup>31</sup>. De nouveau avec Roannez et dans le cadre d'une société qui réunit quelques autres seigneurs, il organisa que des véhicules parcourussent la capitale selon des itinéraires et des horaires fixes, pour une somme prédéfinie selon le principe de zones. Un arrêt du Parlement interdit, par crainte de troubles à l'ordre public, que soldats, pages, laquais, gens de livrée, manœuvres et gens de bras, fussent admis dans les véhicules, mais n'importe quel autre sujet du royaume était libre de s'y installer et d'effectuer la course de son choix. Non seulement Pascal possède alors des parts dans l'entreprise, mais il règle d'emblée son fonctionnement, étudiant précisément chacun de ses aspects – techniques, logistiques, commerciaux, voire publicitaires. Insistant sur l'utilité publique de ce moyen de locomotion, il se montre néanmoins attentif aux bénéfices que la compagnie pourra dégager : elle fut, de fait, extrêmement rentable de son vivant, périlicant rapidement après sa mort. Les carrosses à 5 sols donnent à voir un Pascal pleinement entrepreneur et homme d'affaires. Or c'est à ce moment que son désintéressement personnel s'affirme véritablement. Avant qu'il eût commencé à percevoir la moindre somme, Pascal dispose des gains qu'il escompte en faveur des pauvres du Blésois. Sa propre indifférence envers l'idée d'un profit égoïste ne l'empêche pas, néanmoins, de se montrer soucieux de profit, ni de collaborer avec des partenaires qui ne partagent pas son point de vue et ne souhaitent eux-mêmes que s'enrichir. Dévotion et entreprise commerciale ne s'opposent pas, pour Pascal. Il conçoit, manifestement, qu'il puisse exister un bon usage de la seconde et ne s'offusque pas de collaborer avec des esprits animés d'intentions différentes. En lui, le chrétien et l'homme d'affaires coexistent sans état d'âme. En tout état de cause, la pratique pascalienne de l'économie excède de façon sensible la signification restreinte du mot chez ses contemporains.

L'œuvre écrite de Pascal porte la trace de cette expérience. Elle s'avère, en effet, à y bien regarder, hantée par la question du prix des choses et des êtres, et

30. Voir Mesnard J. (1965) *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 312. L'auteur évoque l'entreprise dans les pages 311 à 339.

31. Voir le dossier dans Pascal, *L'Œuvre, op. cit.*, p. 1750-1767, ainsi que Lund É. (2000) *Les Carrosses à 5 sols, Pascal l'entrepreneur*, préface de Jean Mesnard, Paris, Science Infuse, 184 p.

spécifiquement par la définition de leur « juste prix ». L'expression figure dans *L'Esprit géométrique* : un homme qui aura conscience de la « double infinité » de la nature et qui se considérera pris entre ces bornes si vastes, pourra « apprendre à s'estimer à son juste prix et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même »<sup>32</sup>. Pascal reprend l'idée d'abord dans la liasse « Contrariétés » et le fragment 151 des *Pensées*. Précédé par la notation : « Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme », il débute avec l'injonction : « Que l'homme maintenant s'estime son prix »<sup>33</sup>. Le fragment 230 des *Pensées*, intitulé « Disproportion de l'homme », s'inscrit dans leur continuité. Pascal représente un homme parcourant l'infiniment grand et l'infiniment petit, avant d'exhorter :

*Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix*<sup>34</sup>.

Ainsi n'existe-t-il pas, pour l'auteur, de valeur absolue, mais relative seulement, indexée à partir de plusieurs paramètres. La conclusion n'est pas propre à l'homme. Elle s'applique également au reste de la création. Plusieurs passages des *Provinciales* contestent le prix que les jésuites attribuent à tel bien ou tel comportement en dénonçant l'étalon sur lequel ils se fondent<sup>35</sup>.

Est-ce affaire de marché ? De proportion ? « Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses », écrit Pascal dans le fragment 230. Le fragment 78, qui répond au titre « Imagination », observe quant à lui : « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses ». Le prix des choses, c'est-à-dire la détermination de leur valeur, échappe à la raison. Il relève, montre Pascal, de l'imagination, de données affectives, subjectives, indépendantes des choses elles-mêmes qui ne sont estimées qu'au prisme d'une projection indépendante de ce qu'elles sont. L'observation, apparemment banale, est relevée, cependant, par la personnification de la raison à laquelle Pascal recourt pour l'exprimer et peut-être surtout par l'usage concomitant du verbe « crier ». Rare chez Pascal, il figure dans des contextes toujours chargés d'une forte intensité. Ainsi, dans *l'Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, le Christ « crie » à plusieurs reprises au cours de sa Passion<sup>36</sup> ou, dans les *Écrits sur la grâce*, l'homme en qui la foi commence de sourdre. « Dans la vue de son égarement », il « crie » à

32. Pascal, *L'Œuvre, op. cit.*, [90], p. 515. La préface de l'édition du 1663 du *Traité de l'équilibre des liqueurs*, attribuée à Florin Périer, reprend la formule en l'appliquant à la détermination de la valeur des sciences (voir *ibid.*, p. 343).

33. *Ibid.*, p. 1112.

34. *Ibid.*, p. 1152-1153.

35. *Ibid.*, 12<sup>e</sup> Provinciale, p. 826.

36. Voir, par exemple, *ibid.*, [279] p. 486 et [283], p. 487.

Dieu : « Seigneur, cherchez votre serviteur »<sup>37</sup>. Interjection brutale (c'est élever la voix « avec violence », note Furetière), le cri est en deçà du langage : crier se dit des animaux, à l'instar du chien et de l'orfraie, ou des choses inanimées (une roue neuve, les boyaux, selon Furetière). Le cri manifeste une rupture avec les codes sociaux (il insulte à la bienséance et aux règles du comportement de l'honnête homme), témoigne d'une brèche dans l'ordre convenu du monde. Pascal énonce une loi qui marque la défaite de la raison, en dépit de ses prétentions. Le cri, protestation, querelle, plainte, revendication après un dommage, une lésion ou une blessure, témoigne qu'elle est ravalée, dépossédée des privilèges dont elle se targuait. Loin que la remarque soit vénielle, elle participe donc de la dénonciation de la raison à l'œuvre dans les *Pensées* : la raison criante est une raison humiliée. Mais il est possible d'aller plus loin, peut-être. Furetière ajoute une définition à la riche rubrique qu'il déploie à propos du cri :

*CRIER, signifie aussi, annoncer la vente, ou l'achat de quelque chose, et premièrement des menues nécessités. Il y a plusieurs petits Marchands qui crient par les rues des fruits, des cotrets, de vieux chapeaux, de vieilles ferrailles. Il y a des Officiers établis pour crier le vin qui est à vendre, les choses qu'on a perdues, qui sont les Jurés Crieurs de corps et de vin.*

Le vocable peut ne pas se rapporter seulement à une indignation de la raison, mais signifier aussi qu'elle voudrait elle-même fixer le prix des choses et régler leur appréciation publique (de la même façon, La Bruyère évoque Antisthène, auteur du *Premier principe* et « crieur de marée »<sup>38</sup>). La notation, dans ce cas, vaudrait une double dépréciation des prétentions de la raison, dont aucune n'aboutit.

Dans le fragment 168, Pascal scrute le paradoxe du jeu : le joueur ne joue pas pour le gain (le recevoir sans risque le dégoûterait), mais il s'ennuie, s'il joue « pour rien »<sup>39</sup>. L'argent excite en tant que « gain » (le vocable est omniprésent dans le fragment 68o « Infini rien »), dans la possibilité de sa perte, selon une projection qui implique fondamentalement le processus de l'imagination. Pascal affiche une conscience avertie de la prégnance des phénomènes économiques sur le comportement des individus et des groupes qu'ils peuvent former. Ceux-ci reposent en effet sur un « commerce », dont le modèle s'impose jusque dans les relations de certains avec Dieu. Pascal dénonce ainsi dans le fragment 410 :

*Si j'avais vu un miracle, disentils, je me convertirais. Comment assurent-ils qu'ils feraient ce qu'ils ignorent ? Ils s'imaginent que cette conversion consiste en une adoration qui se fait de Dieu comme un commerce et une conversation telle qu'ils se la figurent. La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet être universel qu'on a irrité tant de fois et qui peut vous perdre légitimement à toute heure, à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui et qu'on*

37. *Ibid.*, p. 545.

38. La Bruyère, *Les Caractères*, XII, 21.

39. Voir Pascal, *L'Œuvre*, *op. cit.*, p. 125.

*n'a rien mérité de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous et que sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce.*

Prix, argent, valeur, marché, promotion d'un bien, stimulation d'un désir de consommation ou d'émption, règlent le fonctionnement du monde et des relations sociales, mais selon un arbitraire essentiel, participant en réalité de la vanité générale. Un passage du fragment 680 « Infini rien », où Pascal emploie le terme « économie » invite finalement à se demander, s'il n'annonce pas le sens moderne du terme et à dépasser cette première conclusion :

*Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. Si nous naissons raisonnables, et indifférents, et connaissant nous et les autres, nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté. Nous naissons pourtant avec elle. Nous naissons donc injustes. Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre : en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme.*

« Guerre », « police » (ou politique comme « Loix, ordre et conduite à observer pour la subsistance et l'entretien des États et des Sociétés », selon Furetière), « économie », désignés comme les trois principaux axes du règlement social, si l'on ne fait pas d'« économie » une pure redondance de « police », semblent marquer l'émergence d'une nouvelle notion dans le vocable. Mais, dans le même temps, Pascal y désapprouve le triomphe de « la pente vers soi », c'est-à-dire de l'amour-propre et de l'intérêt personnel qu'il suppose. Il l'identifie comme un principe de « désordre ». À ce titre, il se distingue clairement de la génération de philosophes à venir pour qui, laïcisé, coupé de son référent religieux, l'intérêt paraîtra une source d'équilibre et d'ordre sous la bannière de l'utilitarisme et du libéralisme<sup>40</sup>. L'hypothèse demeure, néanmoins, en l'état des connaissances actuelles sur le sujet, à investiguer de façon méthodique.

Quelques études ont montré la valeur d'une lecture de Molière ou de La Rochefoucauld selon un prisme économique également capital chez La Bruyère<sup>41</sup>. Il semble que tous les matériaux soient réunis pour envisager le sujet chez Pascal aussi. Il y va d'une meilleure connaissance de son rapport au monde, de sa pensée de l'intérêt, de l'émergence d'une conscience économique au xvii<sup>e</sup> siècle et de sa propre articulation à la morale chrétienne.

40. Voir Force P. (1998) « L'ère libérale commence-t-elle au xvii<sup>e</sup> siècle ? », *Littératures classiques*, vol. 34, pp. 267-278 et (2003) *Self-interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 300 p.

41. Voir Force P. (1994) *Molière ou le prix des choses. Morale, économie et comédie*, Paris, Nathan ; et Thirouin L. (2013) « Le commerce du monde. Le prisme économique dans l'œuvre de La Rochefoucauld », *Bulletins et mémoires de la Société archéologique et historique de la Charente*, 169<sup>e</sup> année, p. 18-33.

À défaut de l'enquête exhaustive qui serait à conduire, la rencontre organisée par la Ferdi et le Centre international Blaise Pascal doit poser des jalons, défricher des champs guère frayés jusqu'ici par la communauté des pascaliens. Loin d'être un caprice au terme d'une année de commémorations, elle a peut-être vocation à ouvrir aux études pascaliennes une de ses voies les plus neuves.



# Partie 1

## Pascal, fondateur de la théorie de l'utilité espérée

### Pascal, penseur de l'incertain

Laurent THIROUIN

*Professeur émérite à l'Université de Lyon II, IHRIM*

L'histoire des sciences voit en Pascal l'inventeur des probabilités. C'est indéniablement un titre de gloire pour le savant clermontois, et il n'y a pas lieu de le lui contester. Si son apport concret à la théorie naissante est extrêmement mince, il a peut-être fait le plus difficile : le premier pas. Quand en 1654, dans son adresse dédicatoire à l'Académie parisienne de mathématiques, il énumère tous ses travaux scientifiques, les termes qu'il emploie pour évoquer ses recherches sur le hasard montrent qu'il a parfaitement conscience de la rupture épistémologique dont il est l'artisan. Le domaine qu'il ouvre est nouveau : « une recherche toute nouvelle et portant sur une matière entièrement inexplorée<sup>42</sup> ». Mais l'irruption de la géométrie dans les phénomènes aléatoires n'était rien moins que naturelle. Pascal le souligne avec une certaine complaisance. « Les résultats ambigus du sort sont à juste titre attribués plutôt au hasard de la contingence qu'à une nécessité de nature<sup>43</sup>. » Là où la nécessité fait entièrement défaut, la science peut-elle encore formuler des lois ? Il n'est (alors) de science que déterministe. Et dans le cas du hasard, s'ajoute une difficulté supplémentaire, à laquelle est particulièrement sensible l'auteur des *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647) et le héros d'une science nouvelle qui substitue l'expérimentation à l'autorité d'Aristote : sur le hasard, il n'y a pas possibilité de raisonner à partir d'expériences. Le problème posé par le chevalier de Méré résiste à l'observation. Comment va-t-on faire le parti des jeux ? « Il faut le chercher d'autant plus vigoureusement par la raison que les possibilités sont moindres d'être renseignées par l'expérience<sup>44</sup>. » L'enthousiasme du savant est à la mesure du prodige accompli. Il a véritablement étendu le royaume de la science et de la raison. Si, jusqu'à ce jour, la question « a été rebelle à l'expérience, elle n'a

42. « *Novissima autem ac penitus intentatae materiae tractatio* » (*Celeberrimae matheseos academiae parisiensi*, Pascal, O.C. II, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 1034).

43. « *Ambigui enim sortis eventus fortuitae contingentiae potius quam naturali necessitati merito tribuuntur.* » (*ibid.*)

44. « *Quod quidem eo fortius ratiocinando quaerendum, quo minus tentando investigari possit.* » (*ibid.*)



pu échapper à l'empire de la raison<sup>45</sup>. » C'est ainsi que Pascal se sent dorénavant autorisé à utiliser l'expression, qu'il juge lui-même stupéfiante, de « géométrie du hasard » – *aleae geometria*. L'alliance des deux termes marque le caractère inouï d'une science nouvelle, qui établit un pont entre l'incertitude du hasard et la certitude de la géométrie. La contingence, force obscure et indéchiffrable, a cessé de défier le scientifique. « Car nous l'avons réduite en art avec une telle sûreté, grâce à la géométrie, qu'ayant reçu part à la certitude de celle-ci, elle progresse désormais avec audace, et que par l'union ainsi réalisée entre les démonstrations des mathématiques et l'incertitude du hasard, et par la conciliation entre les contraires apparents, elle peut tirer son nom de part et d'autre et s'arroger à bon droit ce titre étonnant : *Géométrie du hasard*<sup>46</sup>. »

En s'attaquant à l'aléa, le géomètre repoussait les limites de la science. L'auteur des *Pensées*, prétendument revenu des curiosités profanes, n'a rien perdu de son intérêt pour l'incertain. Bien au contraire, la question hante ses réflexions anthropologiques et morales. Pascal est un penseur de l'incertain. Une partie de son travail intellectuel a été d'étendre la rationalité dans le domaine de l'incertitude. Sur ce point, deux thèses centrales se dégagent schématiquement de son œuvre : 1/ on doit travailler pour l'incertain ; 2/ l'incertain est temporaire.

30 Faire droit à l'incertain, reconnaître et accepter sa place dans les activités humaines : c'est peut-être là l'apport le plus notable de Pascal en la matière. « On doit travailler pour l'incertain », tranche-t-il dans les *Pensées* (Sel. 480), en se réclamant de la règle des partis, qu'il a lui-même démontrée. Cette maxime vise directement saint Augustin, l'autorité suprême de Port-Royal, lequel se moquait en divers lieux de l'avidité inconséquente des hommes, qui mettent leurs richesses en péril, dans le dessein inconsidéré de l'accroître. La cible du docteur africain (notamment dans son sermon 70, « sur la douceur du joug divin ») est ainsi l'activité des marchands, dont les entreprises commerciales supposent des risques énormes : l'affrètement de navires, jetés sur la mer au péril des pirates et des éléments ; la valeur de cargaisons qui risquent tout simplement de disparaître, avant d'avoir pu être monnayées ; les fatigues terribles – le travail au sens plein du terme<sup>47</sup> – que l'on accepte sans aucune espèce de garantie en retour. Mais saint Augustin pense ici comme un demi-habile. Il néglige deux éléments essentiels. Le premier est la rationalité de l'entreprise elle-même. Le négociant court des risques mesurés, et les richesses effectives qu'il est prêt à perdre sont parfaitement compensées par les richesses aléatoires qu'il espère obtenir. L'objection pseudo-rationnelle des esprits timorés ne

45. « ... quae experimento rebellis fuit rationis dominium effugere non potuit. » (*ibid.*)

46. « Eam quippe tanta securitate in artem per geometriam reduximus, ut certitudinis ejus particeps facta, jam audacter prodeat; et sic matheseos demonstrationes cum aleae incertitudine jungendo, et quae contraria videntur conciliando, ab utraque nominationem suam accipiens, stupendum hunc titulum jure sibi arrogat: ALEAE GEOMETRIA. » (*ibid.*, p. 1035)

47. « TRAVAILLER. v. n. Faire une besogne, un ouvrage pénible, prendre quelque fatigue de corps ou d'esprit. » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1694)

saurait tenir, comme l'exprime vigoureusement Pascal dans l'argument du « pari » : « Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la CERTITUDE de ce qu'on s'expose et L'INCERTITUDE de ce qu'on gagnera égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi. Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude ; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. » (Sel. 680) Pascal souligne les deux mots de *certitude* et *incertitude* sur le manuscrit. Ils ne sont pas dans une relation de radical antagonisme, mais sont susceptibles d'être articulés l'un à l'autre. Ils appartiennent à un même continuum.

Saint Augustin ignore, comme l'écrit encore Pascal dans le même texte du pari<sup>48</sup>, que « l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la proportion des hasards de gain et de perte. » Mais plus grave peut-être, le Père de l'Église semble bien peu conscient de la place que tient le hasard dans toute l'existence humaine. Pour Pascal, l'ensemble des activités des hommes est marqué par l'incertain. Et cela reste vrai – proposition peut-être la plus provocatrice – de la croyance religieuse elle-même, avant qu'elle ne se transforme en foi. Car si, selon la définition de la lettre aux Hébreux, « la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (He 11, 1), dans la vie des chrétiens en général, et *a fortiori* des incroyants, cette garantie est bien rarement présente. Nous devons donc, dans tous les domaines, et pour chaque action de notre existence, *travailler pour l'incertain*. Pascal reprend cette expression sous une autre forme, plus concrète, qui résume à ses yeux le rapport paradoxal des hommes à l'aléa : nous sommes tous occupés à *travailler pour demain*. Et il n'est pas lieu de nous le reprocher. « Quand on travaille pour demain et pour l'incertain, on agit avec raison. » (Sel. 480) Mais qu'est-ce exactement que *DEMAIN* pour un homme ? Une sorte de fiction opératoire. Un objectif dont nous avons besoin pour agir, mais dont nous savons intimement qu'il n'existe pas (ou du moins qu'il n'existe que de manière très passagère).

Car il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit, mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? Or quand on travaille pour demain et pour l'incertain, on agit avec raison. (Sel. 480)

L'inexistence de la religion est une possibilité logique. L'inexistence de demain (d'un demain pour moi) est une possibilité morale, c'est-à-dire une possibilité dont je suis d'ores et déjà assuré qu'elle se produira. Un jour viendra nécessairement pour moi sans lendemain. Et néanmoins, cela ne frappe pas d'invalidité tout le travail

48. Mieux désigné par le titre que lui a donné Pascal : « Infini rien ».

que je me donne pour ce demain évanescent. On ne saurait vivre sans compter sur demain. Si l'incertain est une notion philosophico-mathématique, un peu spéculative, *Demain* est une réalité concrète : le concept, pour Pascal, d'un incertain qui m'implique existentiellement.

On doit donc travailler pour l'incertain, nous dit Pascal, par la règle des partis qui est démontrée. Mais comment la géométrie s'y est-elle prise pour réduire la contingence en art, selon la formule euphorique de l'Adresse à l'Académie ? Pascal emploie une expression dont on n'a pas suffisamment relevé le caractère singulier. Devant énoncer en latin le défi que lui avait jeté le chevalier de Méré, « faire le parti des jeux », il résume ainsi la tâche qui lui est incombée : composer le hasard dans les jeux qui sont soumis à celui-ci – *de compositione aleae in ludis ipsi subjectis*<sup>49</sup>. Le syntagme a pu paraître étrange, mais il faut le prendre à la lettre, et ne pas lui chercher des équivalents plus modernes, comme s'y sont essayés la plupart des traducteurs. La règle des partis désigne bel et bien le régime de *composition du hasard* dans le réel : la manière dont le hasard se retire progressivement, de sorte qu'une interruption (le parti, la répartition anticipée) permet de figer le mécanisme aléatoire. La méthode de Pascal consiste à réduire peu à peu la part du hasard et, d'une certaine façon, à congédier le problème de la probabilité : le jeu étant une lente progression vers un résultat définitif, il peut se recomposer en un enchaînement d'acquisitions intermédiaires. Le projet n'est plus alors de découvrir ce qui arrivera, ni même ce qui pourrait arriver, mais ce qui est déjà acquis à un moment donné, ce qui est sûr quoi qu'il arrive. C'est ainsi que progresse le raisonnement dans la correspondance avec Fermat. « Le premier [joueur] doit dire : je suis sûr d'avoir 32 pistoles car la perte même me les donne<sup>50</sup> » ; autrement dit : je possède une assurance qui ne dépend point d'un accident futur (la défaite ou la victoire). Et le dialogue fictif imaginé par le mathématicien continue selon la même logique, et sur le même ton : « Donnez-moi les 48 qui me sont certaines au cas même que je perde<sup>51</sup>. » On encore, quelques lignes plus loin : « Donnez-moi 32 pistoles qui me sont sûres<sup>52</sup>. » À suivre ces requêtes successives, qui articulent les divers temps de la démonstration, on a l'impression qu'une certitude latente se dévoile, et qu'elle s'inscrit progressivement dans le cours du jeu, au fur et à mesure que reflue la part du hasard. Quand le jeu est enfin terminé, le mathématicien peut présenter la victoire du vainqueur comme la conclusion d'un processus de captation, dont il reconstitue les étapes :

*Vous voyez, par les simples soustractions, que, pour la première partie, il appartient sur l'argent de l'autre 12 pistoles ; pour la seconde, autre 12 ; et pour la dernière, 8<sup>53</sup>.*

49. *Celeberrimae matheseos academiae parisiensi*, O.C. II, p. 1034.

50. Lettre à Fermat du 29 juillet 1654, OC II, p. 1138 – je souligne.

51. *Ibid.* (je souligne).

52. *Ibid.* (je souligne).

53. *Ibid.*, p. 1139.

Cette fiction d'une victoire aléatoire progressivement acquise heurte le bon sens. Comment un gain irréversible peut-il être déterminé, dans le cours d'un jeu de hasard où il semble, bien au contraire, que tout résultat puisse être remis en cause à chaque instant ? La reconstitution chiffrée de la victoire, manche après manche, est évidemment une vue de l'esprit, un artifice de présentation, possible seulement *a posteriori*. Mais l'interruption brutale du hasard, en quoi consiste le problème des partis, crée une situation spéciale et donne une valeur concrète à des spéculations si paradoxales en apparence. On comprend comment une autre interruption – la mort – restituera de la même manière sa rationalité sous-jacente à un autre jeu – notre existence.

La conception pascalienne de l'aléa est celle d'un hasard progressif. Elle appartient à la structure même des jeux examinés avec Fermat : le hasard y règle tout, mais il agit par étapes. Un jeu qui se conclurait en un seul coup de dés, en une seule distribution de cartes, n'intéresse pas en principe la règle des partis. Il ne pourrait être interrompu, or c'est l'interruption qui fonde la possibilité de la théorie. Dans le problème de Méré, les joueurs décident d'arrêter le jeu ; dans les questions que rajoute Pascal, l'interruption est la fiction de travail du mathématicien : rechercher la valeur d'une partie sur l'argent du perdant n'a de sens que si le jeu ne se poursuit pas. Ou bien le joueur qui vient de gagner, par une première manche, une certaine proportion de la mise de son adversaire, peut perdre la suivante et se retrouver à égalité avec lui.

Il est ainsi frappant que Pascal ait si radicalement banni de son vocabulaire le terme de *probabilité*, appelé ultérieurement à s'imposer. Dans le tout dernier chapitre de la *Logique* de Port-Royal (1662), consacré au « Jugement que l'on doit faire des accidents futurs », il ne saurait être question d'un glissement conceptuel. Paru l'année même de la mort de Pascal, le passage est fortement influencé par ses travaux. Or le mot de *probabilité* y est bel et bien utilisé, dans sa nouvelle acception mathématique : « Pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien et le mal en soi, mais aussi la *probabilité* qu'il arrive ou n'arrive pas<sup>54</sup>. » Nous avons ici la preuve qu'à l'époque de Pascal, dans son entourage même, le mot de *probabilité* possédait déjà le sens que formaliseront les mathématiques<sup>55</sup>. L'absence du terme dans les réflexions de Pascal sur le hasard ressortit donc à un refus, et doit être interprétée comme tel. Il est clair que, pour l'auteur des *Provinciales*, la notion évoque essentiellement les théories morales des jésuites : pour eux aussi, il s'agit de savoir comment affronter

54. Arnauld A., Nicole P. (2011) *La Logique ou l'art de penser*, Dominique Descotes (éd.), Paris, Champion, p. 617 – je souligne.

55. Aucun dictionnaire ne mentionne l'acception mathématique du terme avant l'édition de 1798 du *Dictionnaire de l'Académie*. Le *Grand Larousse de la Langue Française* donne comme origine du sens mathématique de « probabilité » : début du XVIII<sup>e</sup>, Fontenelle. Mais le dernier chapitre de la *Logique* de Port-Royal montre bien qu'en 1662, on était déjà passé du sens originel « apparence de vérité », à « possibilité que quelque chose soit vrai », et donc « possibilité qu'un événement se produise ».

l'incertain, mais leur réponse est diamétralement opposée à celle de Pascal. Pour les jésuites des *Provinciales*, la probabilité<sup>56</sup> consiste à générer de l'aléa, à ôter de la certitude, afin que chaque acteur se sente libre en quelque sorte de fixer ses propres et inconstantes maximales. Pour Pascal, la règle des partis est la méthode pour extraire de l'aléa une part croissante de certitude – pour vivre avec l'inévitable part d'incertain inhérente à l'existence humaine, mais avec la conviction que la conclusion y est déjà en germe, dans toute sa certitude.

---

56. Rappelons que, dans un contexte théologique, la probabilité, ou théorie des opinions probables, consiste à valider toute opinion tenue par un docteur grave et susceptible à ce titre de recevoir approbation (même si d'autres opinions inverses sont défendues par d'autres docteurs graves).

## Sur le triangle économique oublié de Blaise Pascal

Bertrand MUNIER

*Professeur émérite de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne,  
Président du conseil scientifique de la Fondation Maurice Allais,  
ancien directeur Économie de l'ENS de Paris-Saclay*

Les trois contributions les plus universellement connues de Blaise Pascal sont sans doute le *Traité du triangle arithmétique* (Pascal, 1654b, ci-après « *Traité* »), le passage des *Pensées* souvent appelé « le pari » (Pascal †, 1662, ci-après « *Pari* ») et la *Correspondance avec Pierre de Fermat* (Pascal, 1654a, ci-après « *Correspondance* »). On peut les représenter de façon illustrative sous forme d'un *triangle des apports fondamentaux* du génial penseur. L'intérêt de les disposer ainsi est de faire ressortir immédiatement les trois domaines dans lesquels Pascal est un auteur éponyme chez les économistes.

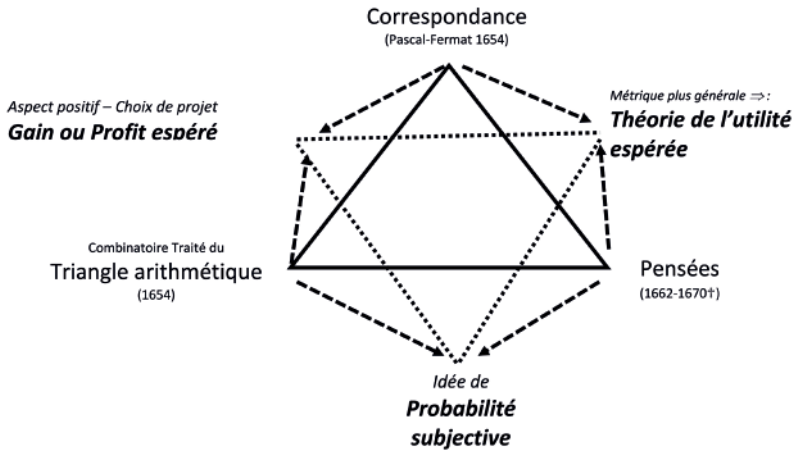
Car une part fondamentale de l'analyse économique repose en effet sur trois concepts que sont (i) le gain ou le profit espéré comme règle de choix des acteurs économiques; (ii) l'utilité espérée comme règle de comportement en univers risqué; et (iii) la notion de probabilité subjective comme croyance en univers incertain. Or, ces trois concepts ont tous germé dans la pensée économique à partir de l'œuvre de Pascal. Plus précisément, chacun des trois concepts a été développé à partir du rapprochement de deux des sommets du *triangle des apports* que l'on vient de suggérer :

- Le profit espéré comme règle de choix se déduit immédiatement de l'examen de la *Correspondance* et du *Traité*
- La théorie de la probabilité subjective a trouvé sa source dans la confrontation entre le *Pari* et le *Traité*.
- La théorie de l'utilité espérée est née à du rapprochement entre *Correspondance* et *Pari*.

Le **figure 1** (ci-après) schématise l'émergence de ces concepts, parmi lesquels les deux derniers mériteraient chacun un développement étendu. On se concentrera

cependant ci-dessous sur la théorie de l'utilité espérée, en ne renonçant pas tout-à-fait à une brève mention, au préalable, du concept de probabilité subjective.

**Figure 1.** Le triangle économique



Les œuvres majeures de Pascal sont les sommets du triangle en traits pleins. Le rapprochement deux à deux des sommets de ce triangle ont donné lieu à chaque fois au développement d'une ligne de pensée économique que l'on représente à son tour par le triangle inversé en pointillés.

36

## ► Le concept économique de probabilité subjective

Sans doute le plus célèbre des développements des *Pensées* est-il celui du *Pari*. On ne commentera pas ici en détail l'argument de Pascal, que l'on se contentera de synthétiser sous la forme d'une « boîte de décision ». La **figure 2** (ci-après) représente les choix possibles en ligne, tandis que l'état « vrai » du monde (ici, l'existence ou non de Dieu) se décline en colonnes successives. Dans chaque case intérieure du tableau, on inscrit la conséquence du choix pour le décideur, en fonction de l'état du monde qui est « vrai » et de la décision prise. La vie éternelle dans la félicité du Paradis ne peut qu'être valorisée à l'infini, quand la damnation si l'on a décidé de ne pas croire et que Dieu existe, emporte une conséquence infiniment négative.

Pascal est ici extraordinairement moderne pour son époque : non seulement il ne prétend pas prouver l'existence de Dieu, mais il argumente pourquoi une telle preuve est impossible, tout comme l'est la preuve inverse. Il souhaite se limiter à convaincre les libertins (à l'époque, il s'agissait des non-croyants) de prendre la décision de croire. Car, pour lui, Croire est une décision personnelle. Les conséquences

qui figurent dans les différentes cases illustrent l'argumentation de Pascal, pour laquelle on renvoie le lecteur aux *Pensées*.

**Figure 2.** Représentation du *Pari* de Pascal

		États du monde		
		Dieu existe ( $p$ )	Dieu n'existe pas ( $1-p$ )	
Choix possibles	{	<b>Croire</b>	+ $\infty$	Perte de temps $-P$
		<b>Ne pas croire</b>	$-\infty$	Temps utilisé $+T$

Dans une perspective décisionnelle, Pascal a établi dans le *Traité* la règle des partis, selon laquelle le choix rationnel implique de sélectionner la décision dont l'espérance mathématique des conséquences est la plus élevée. En notant ' $p$ ' la probabilité de l'existence de Dieu, il faudrait donc comparer :

$$\text{L'espérance mathématique de « Croire » : } p \times (+\infty) + (1-p) \times (-P)$$

avec

$$\text{L'espérance mathématique de « Ne pas croire » : } p \times (-\infty) + (1-p) \times (+T)$$

Dès lors que  $P$  et  $T$  ne peuvent être que des grandeurs finies, quels que soient les plaisirs que l'on puisse tirer du temps non employé à se plier au rite de la religion pendant une vie humaine de durée finie, l'espérance mathématique de « Croire » est toujours supérieure à celle du choix alternatif, à condition que  $p$  ne soit ni égal à 0 ni infiniment proche de ce chiffre<sup>57</sup>. Mais  $p = 0$  ou infiniment proche de 0 signifierait que l'on a établi une preuve que Dieu n'existe pas, ce que Pascal a posé comme impossible. La conclusion suit.

On ne se propose ici de discuter ni de la « validité » ni de la signification du *Pari* – discussions que le lecteur trouvera dans la littérature, depuis Nicolle jusqu'aux temps actuels en passant par Diderot. On souhaite simplement remarquer que Pascal, par son développement dans les *Pensées* ouvre la voie à la notion de probabilité subjective comme « croyance » de l'individu, bien au-delà de la notion de

57. Pascal ne fait pas de distinction entre ces deux cas, ce qui ne soulevait sans doute pas de difficulté mathématique à l'époque.



« chances » évoquée pour la règle des partis dans le *Traité*. Que l'on s'appuie sur la démonstration de Pascal ou sur celle de Huyghens, les « chances » du joueur découlant du mécanisme analogique du jet d'un dé, sont vues comme rapport entre le nombre de résultats favorables sur l'ensemble des résultats possibles : ce rapport est strictement déterminé. Mais il ne peut exister aucun mécanisme du même type en matière métaphysique, et force est d'admettre que, si la règle des partis doit rester applicable, la notion de « chances » – que l'on appellera désormais ici « probabilité objective » – doit être étendue à un concept singulièrement plus général – que l'on appellera ici « probabilité subjective ». Mais comment définir et sur quoi fonder ce dernier concept ?

La question répondait à une interrogation bien plus vaste, au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle déjà, que la question métaphysique soulevée dans les *Pensées*. Nombre de questions pratiques correspondaient, à l'époque, à ce type de problème, à commencer par la question du fondement des décisions de justice pénale dans tous les cas où aucune preuve absolue de culpabilité ou d'innocence ne pouvait être établie, c'est-à-dire dans l'immense majorité des cas, faute – entre autres – d'une police scientifique. C'est ce défi que tentera de relever, dans *Ars Conjectandi*, Jacob Bernoulli, plus connu pour être le « père » du calcul différentiel. Le livre, publié post-mortem (en 1712) par le neveu de Jacob, Nicolas Bernoulli, fourmille de suggestions qui sont autant d'éclairs au milieu de la nuit – pour paraphraser Poincaré. Pourtant, ces éclairs n'entraîneront pas de coup de tonnerre intellectuel, faute de preuve rigoureuse, cette rigueur fût-elle au prix de quelques axiomes faisant consensus. Malgré le nouvel éclair de génie du révérend Thomas Bayes (1763) montrant que l'on doit composer cette probabilité « subjective » – dès lors qu'on en admet l'existence – avec la probabilité « objective » – ce qui implique qu'elles sont de même espèce. Il faudra attendre le <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle pour poser à nouveau le problème, chez Keynes notamment, puis le résoudre de façon satisfaisante. Bruno de Finetti fournira en 1938 un fondement en quelque sorte expérimental de la probabilité « subjective », la notion de « chances » de Pascal devenant un cas particulier de celle-ci, et Leonard Savage (1954) en établira le fondement théorique général – celui que Jacob Bernoulli avait cherché en vain deux siècles et demi plus tôt. L'outillage mathématique complexe mis en œuvre par Savage avait manqué à la pensée de Bernoulli.

Quoi qu'il en soit, Blaise Pascal, si l'on rapproche le *Traité du Pari*, apparaît comme l'auteur « séminal » ou au moins le penseur à la source du concept de probabilité subjective que les sciences financières et économiques actuelles manipulent couramment avec succès. Tel est le premier sommet du « triangle économique » de Pascal (figure 1). On développera davantage ici le deuxième sommet comme origine de la théorie de « l'utilité espérée », le troisième étant une simple application économique du *Traité*.

## ► Le concept économique d'utilité espérée

Ici encore, la source d'inspiration de ce concept, devenu un outil omniprésent des sciences économiques, vient du rapprochement de la *Correspondance*, aboutissant à la règle des partis reprise dans le *Traité*, avec l'argument du *Pari* contenu dans les *Pensées*. À nouveau, la stylisation de l'argument représentée sur la figure 2, nous aidera à raisonner. Mais le débat, au lieu de porter sur la notion de « chances » généralisée par la notation  $p$  sur la figure 2, va se déplacer et suggérer encore une fois une généralisation, mais cette fois-ci du contenu des cases intérieures du tableau de décision. Pour la règle des partis, le contenu de ces cases est fort simple, puisqu'il s'agit du nombre de pistoles attribuées au joueur considéré par la règle de ce jeu appuyé sur le pur hasard. On parle dans un tel cas de la règle du gain espéré, nom moderne dérivé de la règle des partis.

Nicolas Bernoulli, neveu de Jacob dont nous avons déjà parlé, avait obtenu un poste de professeur de mathématiques à Saint-Petersbourg, ville alors nouvelle que Pierre I<sup>er</sup> le Grand dotera (en 1724) d'une Académie des sciences. En septembre 1709, il tente une application de la règle des partis en proposant à divers membres de la cour du tsar un pari, à prendre en acceptant de jouer en échange d'un droit d'entrée négociable, ou à ne pas prendre en s'abstenant. Mais, comme dans le *Pari*, la décision « accepter de jouer » doit nécessairement l'emporter sur le choix alternatif, pense Nicolas Bernoulli, et ce quel que soit le montant négocié du droit d'entrée. En effet, il propose un jeu dont – en raison des règles qu'il a déterminées – l'espérance de gain est infinie<sup>58</sup>. Quel que soit le droit d'entrée – nécessairement fini – proposé, tout un chacun doit donc choisir de jouer plutôt que de s'abstenir, en application de la règle pascalienne de l'espérance de gain. On ne manquera pas de faire le parallèle avec l'argument du *Pari*, même si ce dernier touche à un domaine bien différent, ce qui montre qu'il s'agit bel et bien ici du rapprochement entre deux des contributions de Pascal et justifie le premier sommet du « triangle économique » proposé en ouverture de cet essai. Or, Nicolas ne parvient à trouver personne parmi les membres de la cour du tsar – que l'on peut pourtant présumer richissimes – qui n'accepte de jouer si le droit d'entrée est supérieur à 20 ducats. Cette dernière somme est en effet le montant maximal des droits d'entrée négociés. Que penser, dès lors, de la pertinence de cette déjà fameuse règle des partis ?

Ayant écrit à tout ce que l'Europe du temps comptait de scientifiques pour faire part de ce « paradoxe », Nicolas Bernoulli reçut ainsi une série de solutions à son « paradoxe de Saint-Petersbourg » jusqu'à son décès en 1728 et, *post mortem*, bien

58. Le jeu consiste à lancer une pièce de monnaie – après que le joueur ait choisi « croix » (pile) ou « face », autant de fois que le joueur le souhaite, en contrepartie d'un droit d'entrée. Si le joueur gagne au premier jet, il « engrange » 1 ducat ; si c'est au deuxième jet, 2 ducats ; au troisième, 4 ducats, etc. ; et au  $n^{\text{ème}}$  jet,  $2^{n-1}$  ducats. L'espérance de gain  $E(G)$  du jeu vaut donc  $1 \times \frac{1}{2} + 2 \times \frac{1}{4} + 4 \times \frac{1}{8} + \dots + 2^{n-1} \times \frac{1}{2^n} + \dots = \frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \dots = +\infty$ .

d'autres solutions tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à 1777. L'Histoire a retenu la solution proposée par le frère de Nicolas, Daniel Bernoulli, mathématicien lui aussi, qui avait repris la chaire laissée vacante par la mort de son frère et travailla dans ce cadre avec Euler jusqu'en 1734, retournant ensuite à Bâle, berceau de la famille. Daniel explique que l'on doit remplacer, dans le calcul d'espérance demandé par la règle des partis, le « gain »  $g$ , objectivement mesurable par des pistoles ou des ducats, par ce qu'il appelle « *emolumentum* », l'appréciation personnelle du gain, que l'on notera ici  $u$ , et qui, d'après Daniel Bernoulli, demeure calculable comme une fonction de chaque gain  $g$  possible. En effet, cette fonction, notée  $u=u(g)$ , peut être spécifiée par le recours à un paramètre objectif, la fortune du décideur, mais aussi à un paramètre subjectif propre au décideur considéré. Seul ce dernier peut donc faire le calcul de cet *emolumentum* et donc de l'espérance de celui-ci, que les économistes ont décidé, à la suite de von Neumann et Morgenstern (1947) de traduire par *espérance d'utilité*  $E(u)$  ou *utilité espérée*.

Usant du calcul différentiel qui porte la marque de son oncle Jacob, Daniel Bernoulli spécifie la fonction d'utilité d'un individu par deux conditions: (i) une « petite » augmentation d'utilité doit être proportionnelle à une « petite » augmentation de gain, d'un facteur supposé constant  $k$  subjectif et propre à l'individu, soit:  $du = k \cdot dg$ ; et (ii) tout accroissement  $du$  doit être inversement proportionnel à la fortune de l'individu. On obtient ainsi comme fonction  $u(g)$  une fonction logarithmique du type  $u(g) = k \cdot \log(1+dg/C)$ .

Cette formulation particulière de l'utilité par Daniel Bernoulli se calcule donc aisément, en fonction de chaque gain possible pour un individu donné. Dans le cas du « paradoxe de Saint-Pétersbourg », elle présente deux autres avantages: (i) l'espérance du jeu devient un nombre de valeur *finie*; et (ii) Daniel Bernoulli peut ainsi comparer, en supposant  $k=1$  pour un individu imaginé, la valeur  $V$  équivalente à la valeur du jeu pour cet individu, donc le droit d'entrée maximal que ce dernier pourra accepter. À une très grande fortune correspondrait ainsi une valeur du jeu de 20 ducats à peine, ce qui résout ainsi l'apparent « paradoxe » invoqué en 1709 par Nicolas. En reconnaissance pour le poste qu'on lui avait accordé précédemment, Daniel Bernoulli, bien que retourné à Bâle depuis 4 ans, publia son travail comme compte-rendu de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg en 1738.

Comme le suggérait le rapprochement entre la *Correspondance* et le *Pari*, la règle des partis, si elle devait rester pertinente pour des choix plus complexes que les jeux de salon les plus courants, *et en-dehors du domaine métaphysique* abordé par le *Pari*, devrait accepter des métriques de gain ou de perte plus générales que les gains ou pertes mesurables en valeurs monétaires. Plus encore, il devenait clair que ces métriques devraient avoir une part de subjectivité. C'est le message de Daniel Bernoulli. Le deuxième sommet du triangle « économique » pascalien avait ainsi permis de franchir un cap intellectuel important pour les économistes.

Mais le XIX<sup>e</sup> siècle, ici comme dans le domaine de la probabilité subjective abordée dans la section précédente, ne devait plus s'intéresser aux aspects subjectifs de la rationalité individuelle. Tout y était quantitatif, mesurable, objectif. Si un élément subjectif ne pouvait être écarté de l'examen, on lui trouverait désormais un équivalent objectif universel. Ainsi, l'immense savant que fut Pierre-Simon de Laplace décida-t-il qu'un individu ignorant tout de la valeur d'une probabilité était scientifiquement fondé à fixer ladite probabilité à une valeur objective de 0,5. Ce principe dit « d'insuffisance de raison » est la bible de bien des statisticiens, mais paraît aujourd'hui pour le moins contestable, comme il apparaissait contestable aux yeux de Pascal, comme le montre le texte du *Pari*. De même, les membres de la Société fabienne, dans l'Angleterre victorienne, pensèrent-ils que l'on pouvait mesurer « objectivement » la satisfaction d'un individu en fonction de sa richesse, opinion philosophique encore plus contestable que la précédente, mais vision sur laquelle les honorables membres de cette Société fondèrent leur socialisme. Pendant plus de 150 ans, les débats autour du « paradoxe de Saint-Pétersbourg » furent ainsi totalement oubliés. Il fallut attendre 1947 pour que John von Neumann et Oskar Morgenstern, deux grands scientifiques européens exilés aux États-Unis par la folie hitlérienne, exhument littéralement le travail de Daniel Bernoulli.

Ce qui restait néanmoins gênant, chez Daniel Bernoulli, était que l'*emolumentum* – concept destiné à traiter des situations de risque – soit calculé en fonction de chaque gain possible *sans référence nécessaire à la situation de risque observée*. Pour éviter cet écueil conceptuel, von Neumann et Morgenstern voulurent définir l'utilité en fonction d'un contexte, d'un ensemble de distributions de probabilités  $L$  possibles, entre lesquelles un individu se trouve devoir choisir et qu'il souhaite pouvoir « comparer » entre elles. Par « choisir », nous entendons ici d'abord la capacité, pour un individu donné, de « ranger » par ordre de préférence ces distributions de probabilité, sans pour autant pouvoir dire si l'une ou l'autre est « deux (ou  $n$ ) fois préférable » à une autre. Par « comparer », nous entendons dans ces lignes la capacité de l'individu de pouvoir déterminer si l'amélioration (ou la diminution) *relative* d'utilité obtenue en passant de  $L_1$  à  $L_2$  est deux (ou  $n$ ) fois plus (ou moins) importante que celle obtenue en passant de  $L_1$  à  $L_3$ . On parle d'une « échelle d'intervalles » pour le concept d'utilité de von Neumann Morgenstern<sup>59</sup>.

59. Nous nous référons quotidiennement à une échelle d'intervalles des températures, soit en degrés Celsius soit en degrés Fahrenheit. Ainsi, il ne fait aucun sens de dire que 80°F est « 2 fois plus chaud » que 40°F, car, en degrés Celsius, cela reviendrait à comparer 26,7°C et 4,4°C, la première situation paraissant alors 6 à 7 fois plus chaude. En revanche, on peut significativement affirmer que passer de 40°F à 80°F est une augmentation de température deux fois plus importante que de passer de 40°F à 60°F, puisqu'en termes Celsius, ceci revient à affirmer que passer de 4,4°C à 26,7°C est un accroissement de température double du passage de 4,4°C à 15,6°C. On vérifie bien, en effet, que  $(80^\circ\text{F}-40^\circ\text{F}) = 2 \times (60^\circ\text{F}-40^\circ\text{F})$  ET que  $(26,7^\circ\text{C}-4,4^\circ\text{C}) = 2 \times (15,6^\circ\text{C}-4,4^\circ\text{C})$ , aux arrondis près. Une échelle d'intervalles est ainsi une « mesure » définie à une transformation affine positive près. Seule l'échelle des températures « absolues » des physiciens permet de comparer des valeurs absolues de température.

Von Neumann et Morgenstern ont ainsi défini une fonction d'utilité  $U$  associant n'importe quelle distribution discrète  $L$  (analogue à une loterie) prise dans un ensemble de distributions  $\{L\}$  à un nombre réel qui en serait la « mesure » au sens d'une échelle d'intervalles. En posant un axiome d'indépendance – sur lequel on reviendra un peu plus loin – et un autre de continuité, la fonction  $U(L)$  est dotée des propriétés que l'on a énumérées ci-dessus :

### 1) Ordre de préférence :

$L_2$  préférée à  $L_1$                       équivaut à                       $U(L_2) > U(L_1)$

$L_4$  indifférente à  $L_3$                       équivaut à                       $U(L_4) = U(L_3)$

2) Échelle d'intervalles :                      Le rapport  $\frac{U(L_2)-U(L_1)}{U(L_3)-U(L_1)}$  est un nombre bien défini.

Cette propriété revient à dire que la fonction  $U(L)$  est définie à une transformation affine positive près, soit encore que toute fonction  $U'(L)$  spécifiée est strictement équivalente à la fonction  $U^2(L)=a.U'(L)+b$  avec  $a > 0$ .

42

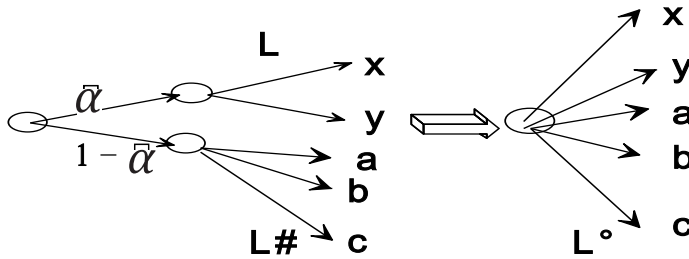
En se limitant ici à des loteries ou distributions discrètes, on notera la fonction  $L=(x_1, p_1; x_2, p_2; \dots; x_n, p_n)$  pour exprimer que la loterie  $L$  permet d'obtenir une somme  $x_1$  avec une probabilité  $p_1$ , une somme  $x_2$  avec une probabilité  $p_2$ , etc. Von Neumann et Morgenstern parviennent à définir une « mesure » de préférence en fonction de chaque loterie  $L$  :

$$U(L) = U(x_1, p_1; x_2, p_2; \dots; x_n, p_n) = p_1.u(x_1) + p_2.u(x_2) + \dots + p_n.u(x_n)$$

Où  $u(x_i)$  (notée par un 'u' minuscule) est la restriction de la fonction  $U(x_1, p_1; x_2, p_2; \dots; x_n, p_n)$  à  $U(x_i, 1)$  et est appelée « fonction d'utilité de von Neumann-Morgenstern » (ci-après utilité VNM). En d'autres termes, bien que la fonction  $U$  soit définie sur un ensemble de distributions de probabilités (à la très grande différence de ce qu'avait suggéré Daniel Bernoulli en 1738), elle peut se calculer comme un polynôme du premier degré des utilités VNM attachées à chacun des lots possibles de la loterie  $L$ . Cette similitude d'expression mathématique avec celle que Daniel Bernoulli avait retenue a fait dire à Maurice Allais que l'utilité VNM était une utilité « néo-bernoullienne ». Ce résultat en effet surprenant dérive directement de deux axiomes dit « de composition des loteries », d'une part, et « d'indépendance », d'autre part, posés en substance par von Neumann et Morgenstern dans la deuxième édition (1947) de leur ouvrage *Theory of Games and Economic Behavior* (1944).

On peut illustrer simplement l'axiome de composition des loteries sur la **figure 3**.

**Figure 3.** Axiome de composition des loteries avec  $\alpha \in [0,1]$



Sur la **figure 3**, on voit en effet, « composées » entre elles, une loterie de premier niveau que l'on peut noter  $[L, \alpha; L\#, (1-\alpha)]$  pour exprimer que cette loterie offre comme lot avec probabilité  $\alpha$  un billet de la loterie  $L$  et comme lot alternatif avec probabilité  $(1-\alpha)$  un billet de la loterie  $L\#$ , donnant ainsi naissance à une loterie d'ensemble  $L^\circ$ , dont les conséquences sont toutes celles de  $L$  et de  $L\#$ , avec des probabilités multipliées par le nombre  $\alpha$  pour les conséquences associées à  $L$  et multipliées par  $(1-\alpha)$  pour les conséquences de  $L\#$ . Par exemple, si la probabilité de  $x$  dans  $L$  vaut  $p^*$ , la probabilité de  $x$  dans  $L^\circ$  sera  $\alpha.p^*$ , etc. Cet axiome permet en particulier de ramener toutes les loteries « à stades multiples » dans le même espace, celui des loteries à « stade unique », dès lors que l'on considère l'alternative «  $\alpha$  ou  $(1-\alpha)$  » comme une loterie de premier niveau donnant avec une chance  $\alpha$  accès à la loterie  $L$  et avec une chance  $(1-\alpha)$  accès à une loterie  $L\#$ . Un exemple bien connu est celui des loteries dotées de gains possibles qui sont eux-mêmes des billets de loteries.

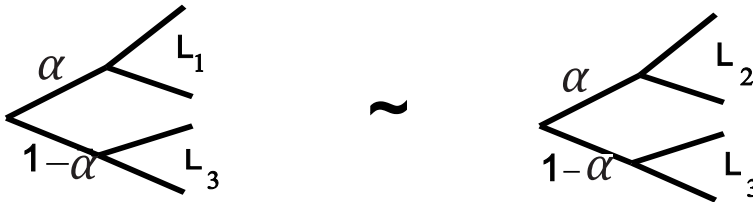
Quant à l'axiome d'indépendance, il s'écrit comme suit, où l'on a utilisé le signe  $\approx$  pour exprimer le fait qu'entre une loterie  $L_1$ , par exemple, et une autre loterie  $L_2$ , nous sommes « indifférents », ce qui, en termes d'utilité, signifie que  $U(L_1)$  et  $U(L_2)$  sont des nombres tels que  $U(L_1) = U(L_2)$ . On peut exprimer l'axiome en posant que toute composition d'une loterie  $L_3$  avec une loterie  $L_1$  donnera naissance à une loterie qui sera toujours indifférente à la composition de la même loterie  $L_3$  avec une loterie  $L_2$  si  $L_1$  est indifférente à  $L_2$ . Cela s'écrit :

$$\forall L_1 \approx L_2, L_3, \text{ avec } L_1, L_2 \neq L_3, \forall \alpha \in [0,1] \Rightarrow \alpha L_1 + (1-\alpha) L_3 \approx \alpha L_2 + (1-\alpha) L_3$$

Une énorme littérature a discuté cet axiome et sa pertinence. L'un des arguments invoqués pour sa justification a été présenté par Paul Samuelson. Le schéma de la **figure 4** (ci-après) représente les loteries simples et composées en jeu dans l'axiome d'indépendance et illustre donc les termes de cet axiome. Samuelson raisonne ainsi : si le hasard nous conduit sur la branche inférieure de la loterie de départ (de

probabilité  $(1-\alpha)$ , que ce soit à droite ou à gauche de la figure, nous aurons droit à la même loterie  $L_3$ . Nous ne pouvons donc pas préférer la branche basse représentée à gauche à celle représentée à droite (et inversement).

**Figure 4.** L'argument de Samuelson



Mais si le hasard nous conduit, au premier niveau de loterie, à aboutir à la branche supérieure, alors, à gauche, nous avons gagné un billet de la loterie  $L_1$ , tandis qu'à droite nous avons gagné un billet donnant accès à la loterie  $L_2$ . Si, par hypothèse, ces deux dernières loteries sont considérées comme équivalentes (ou « indifférentes ») à nos yeux, nous n'avons pas davantage de raison de préférer le côté gauche de la figure au côté droit. Nous ne pouvons donc, en définitive, qu'être indifférent entre la loterie composée côté gauche et la loterie composée côté droit. Le raisonnement justifie donc l'axiome d'indépendance.

44

### ► Maurice Allais et le rangement des conséquences

C'est précisément ce dernier raisonnement que Maurice Allais a, le premier, contesté avec vigueur. À ses yeux, une loterie composée est *un objet de choix nouveau en elle-même*, que l'on ne saurait re-décomposer pour exprimer une préférence par rapport à tel autre objet de choix possible. Pour le dire autrement, ce que Samuelson indique, c'est *qu'une fois* la loterie de premier niveau déroulée, nous n'avons plus de raison de préférer le *résultat* auquel a conduit la chance, que nous ayons abouti en fin de branche supérieure ou en fin de branche inférieure. Mais c'est une tautologie si l'on se souvient de l'hypothèse de départ :  $L_1 \approx L_2$  ! En réalité, le choix de la loterie composée se pose *ex ante*, *avant même* que la loterie de premier niveau ait été tirée, et non *ex post*. Et l'argument de Samuelson apparaît donc comme une sorte de sophisme. En particulier, Maurice Allais suggère que  $L_1$  et  $L_3$ , par exemple, peuvent se « compléter » mutuellement, tandis que cela peut ne pas être le cas entre  $L_2$  et  $L_3$ . L'argument de Samuelson reviendrait à nier cette possibilité pour conforter l'axiome d'indépendance : « *there is no complementarity in risk* » fut donc une affirmation chaudement débattue dans les années 1950.

Allais exprima sa position dans une communication remarquable à un colloque dit « d'économétrie » organisé à Paris en 1952, où il suggéra, lors de la première journée du colloque, de réécrire une version de la règle de choix rationnel radicalement différente de la règle VNM d'utilité espérée, sans toutefois fournir le développement complet d'un modèle à ce moment-là. Pour convaincre les participants au colloque de la justesse de sa position, Allais revint, lors de la seconde journée, avec un questionnaire qui donnait substance à ses critiques de l'argument de Paul Samuelson. Il s'agissait de montrer qu'on ne pouvait pas évaluer une situation incertaine en considérant *séparément* les résultats possibles et leurs probabilités, mais qu'il fallait évaluer *conjointement* ces éléments, pour pouvoir en apprécier l'éventuelle complémentarité mutuelle. Maurice Allais décida donc de tester à l'aide de ce questionnaire le pouvoir descriptif de l'UE le jour même auprès de ses opposants<sup>60</sup>. L'administration de ce questionnaire à un grand nombre de sujets par la suite devint le « paradoxe d'Allais », qui a fait depuis le tour du monde scientifique.

### Le paradoxe d'Allais

L'expérience consiste à proposer d'abord un choix (non répétable, « à un coup ») entre deux loteries,  $A_1$  et  $A_2$ . Une fois le choix fait, on propose aux mêmes sujets de choisir entre deux loteries différentes,  $B_1$  et  $B_2$ , avec :

$A_1$  : recevoir 1 million d'euros avec probabilité 100 %, donc de façon certaine.

$A_2$  : ne rien recevoir avec probabilité 1 %, ou obtenir 1 million d'euros avec probabilité 89 %, ou obtenir 5 millions d'euros avec probabilité 10 %.

Confrontés au premier choix, une très large partie des sujets retiennent  $A_1$ . Bien sûr, on pourrait vouloir tenter sa chance d'avoir 5 millions d'euros en choisissant  $A_2$ , mais on risquerait alors de se retrouver sans rien, sinon un très grand regret, puisque le choix  $A_1$  permet de « tenir dans ses mains », littéralement, une somme de 1 million d'euros, considérable. Près de 50 % des sujets, parfois jusqu'à 2 sur 3, choisissent ainsi  $A_1$ . On propose alors aux mêmes individus un second choix :

$B_1$  : ne rien recevoir avec probabilité 89 %, ou obtenir 1 million d'euros avec probabilité 11 %

$B_2$  : ne rien recevoir avec probabilité 90 %, ou obtenir 5 millions d'euros avec probabilité 10 %.

Confrontés à ce second choix, les sujets choisissent massivement  $B_2$ , car le risque de ne rien avoir est quasiment le même dans les deux cas (89 % ou 90 % de ne rien

60. Il se trouvait que les opposants à Maurice Allais dans ce colloque, donc les partisans de l'utilité espérée, étaient tous de nationalité américaine alors que tous les partisans d'Allais étaient non américains. C'est cette contingence qui conduisit Allais à parler « d'école américaine », et non, comme l'a affirmé Daniel Kahneman – peut-être pas sans arrière-pensée – une quelconque condescendance à l'égard des scientifiques américains.



avoir ne fait guère de différence) et on a des chances voisines dans les deux cas de décrocher 5 millions d'euros en ayant choisi  $B_2$  au lieu de 1 million en ayant choisi  $B_1$ . Ces quelques lignes reflètent, dans la langue populaire, un raisonnement considéré comme « de bon sens », et peut-être profondément justifié. Elles correspondent en tout cas à ce qu'expriment les sujets qui ont choisi  $A_1$  puis  $B_2$  dans l'expérience.

Or, choisir  $A_1$  puis  $B_2$  est contradictoire de la règle de l'UE *parce que cette règle est additive*. En effet, regardons bien la déconstruction offerte ici du paradoxe que propose la figure 5. On voit que le choix  $B_1$  ne diffère du choix  $A_1$  que parce qu'on a fait glisser (flèche en pointillé côté gauche de la **figure 5**) 89 % chances d'avoir 1 million d'euros vers le résultat 0. Mais on voit aussi immédiatement que le choix  $B_2$  ne diffère du choix  $A_2$  que pour la même raison (flèche en pointillé côté droit).

Appelons alors  $D^*$  ce déplacement, quelle que soit la loterie de départ. *Dans la mesure où l'évaluation d'une loterie se fait sous forme d'un polynôme du 1<sup>er</sup> degré* – ce à quoi conduit, répétons-le, l'axiome d'indépendance – on peut alors écrire symboliquement :

$$U(B_1) = U(A_1) + U(D^*) \text{ et, de même, } U(B_2) = U(A_2) + U(D^*)$$

Où, pour mémoire :

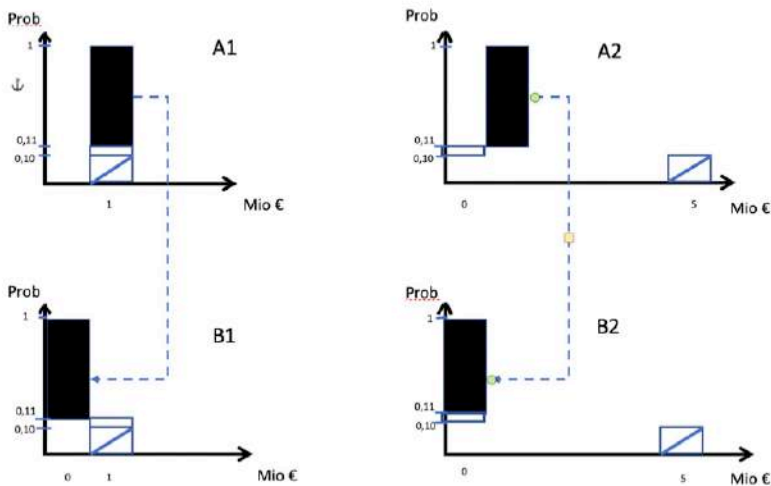
$$U(A_1) = u(1) \times 1$$

$$U(A_2) = u(0) \times 0,01 + u(1) \times 0,89 + u(5) \times 0,10$$

$$\text{et } U(D^*) = u(1) \times 0,89 - u(0) \times 0,89$$

D'où découlent  $U(B_1)$  et  $U(B_2)$ , comme on le vérifie immédiatement.

**Figure 5.** Déconstruction du paradoxe d'Allais



Il est donc impossible, *si l'on admet cette évaluation d'utilité espérée des loteries*, de justifier le choix de  $A_1$  de préférence à  $A_2$  et simultanément le choix de  $B_2$  de préférence à  $B_1$ . Les choix effectivement retenus par les individus testés sont donc en contradiction avec la règle d'utilité espérée. L'intuition de Maurice Allais était donc bonne : l'évaluation psychologique des choix risqués ne supporte pas l'évaluation additive simple qu'implique l'utilité espérée, mais se fait au contraire en tenant compte des complémentarités entre évènements : ainsi, que la masse de probabilité de 89 % sur la **figure 5**,  $A_1$  complémente ainsi les 11 % de la loterie  $B_1$  et c'est cette complémentarité qui augmente considérablement l'attrance pour la loterie  $A_1$ , laquelle sans cela aurait été moins attrante que  $A_2$ . Le fameux axiome d'indépendance posé par von Neumann et Morgenstern ne correspond pas à la psychologie du risque effective d'une très grande partie des sujets, voire d'une majorité dans de nombreux cas. L'expérience a été répétée à travers le monde si souvent qu'on ne tient plus le compte depuis longtemps de ces répliques. Et le résultat est qualitativement invariable dans les termes posés.

Il est utile de noter que ce résultat est indépendant de toute *spécification mathématique* de la fonction d'utilité et de toute *interprétation* de la notion d'utilité. Pourtant, la discussion dans les années 1950, où la formation mathématique des économistes comme des psychologues restait insuffisante, fut obscurcie par des considérations de ce type. Comme toutes les controverses confuses, elle ne déboucha sur aucun consensus, épuisa les protagonistes au bout de quelques années, et le sujet fut enterré pendant un quart de siècle.

### Le modèle à rangement des conséquences

Néanmoins des psychologues comme Tversky, Slovic, Lichtenstein, Kahneman, reprirent aux États-Unis, dans les années 1970, les expériences d'Allais, dont les résultats furent confirmés. L'économiste australien Quiggin fut alerté par des résultats surprenants concernant un grand nombre d'agriculteurs dont il avait « mesuré » l'utilité VNM. Il remonta alors jusqu'au colloque de 1952 et trouva dans les communications d'Allais à ce colloque l'idée qui lui manquait et dont personne n'avait compris l'importance à l'époque : les individus transforment les probabilités de façon non linéaire en tenant compte des complémentarités entre évènements, ce qui exclut une évaluation des loteries sous forme d'un polynôme du 1<sup>er</sup> degré.

Maurice Allais avait précisé : « la déformation des probabilités semble bien dépendre, en général, du fait qu'il s'agit de gains ou de pertes ». Et il ajoutait que chacune des probabilités transformées devait l'être de façon non linéaire et dépendre de l'*ensemble* de la distribution de probabilité, leur somme devant rester égale à 1 (ses équations 3 et 4 dans le compte-rendu du colloque). Malheureusement,

il ne développait pas de modèle complet et se limitait à un exemple, dans un cas très simple ne comportant que deux événements.

Une telle transformation non linéaire des probabilités avait été tentée depuis les années 1950 par un petit nombre de chercheurs comme Ward Edward, Georges Bernard, Sarah Lichtenstein, Daniel Kahneman ou Amos Tversky, mais tous avaient oublié ou pas compris la signification du texte d'Allais de 1952. Ainsi, ils avaient tous tenté de modéliser une transformation non linéaire de *chacune des probabilités séparément*. C'est ce que l'on retrouve dans la *Prospect Theory* (Kahneman et Tversky, 1979). Or, cette façon de faire n'était pas acceptable, car elle entraînait *nécessairement* une violation de la condition de « dominance stochastique du premier ordre »<sup>61</sup>.

Quiggin présenta alors un modèle « d'utilité anticipée », soulignant qu'il développait ainsi à sa façon la formulation ébauchée par Maurice Allais en 1952. Ce dernier avait tenté depuis un article de 1953 – malheureusement plus connu que la communication de 1952 – de modéliser la transformation des probabilités à partir des moments d'une distribution, de façon peu convaincante. Ce n'est qu'à l'occasion d'un colloque organisé en 1986 à Aix-en-Provence (FUR III) qu'il changea de stratégie de développement et revint à son ébauche de 1952 pour la développer, cette fois-ci, en un modèle complet, sans connaître l'existence même du travail de Quiggin – l'auteur de ces lignes en a été le témoin direct avec quelques autres, notamment Jean-Yves Jaffray et Michèle Cohen, lors d'une discussion avec Allais la veille de l'ouverture du colloque en question, en juin 1986, révélant ainsi un cas magnifique de découverte mertonienne.

Le modèle de Maurice Allais de 1986 (publié en 1988 et maladroitement baptisé « modèle  $(u, \theta)$  » par son auteur) repose sur quatre « facteurs de base » qui définissent la psychologie face au risque des individus :

- 1) La notion de « capital psychologique », traduisant le fait que les gains entrant dans la fonction d'utilité sont mesurés non de façon absolue, mais par référence à une valeur propre à chaque individu (le « point d'ancrage » dans la terminologie actuelle).
- 2) Une fonction d'utilité révélant une sensibilité décroissante aux gains et une sensibilité aux pertes plus vive que la sensibilité aux gains. Chez Maurice Allais, cet aspect a été révélé par l'expérience et modélisé ensuite par une discontinuité de la fonction d'utilité autour du capital psychologique ou point d'ancrage.
- 3) Une hypothèse de sensibilité constante à chacun des *incrément d'utilité* enregistrés en fonction des résultats. C'est l'élément intuitif qui manquait dans

61. Cette condition pose qu'on ne doit pas déclarer préféré un acte A entraînant de moins bonnes conséquences qu'un autre acte B pour certains événements alors que toutes les autres conséquences de A ne sont pas meilleures que les conséquences de B pour les autres événements. Il s'agit en effet d'une condition de rationalité difficilement contestable.

la communication de 1952 et qui va être décisif pour spécifier la proposition suivante.

- 4) Bien entendu, la transformation des probabilités, mais sur la base de la condition 3, immédiatement précédente. On obtient sur cette base une transformation non linéaire des probabilités qui est fonction de l'ensemble des probabilités, l'élément crucial, qui représente l'ultime développement connu à cette date de la règle des partis. Nombre d'auteurs ont en effet relevé depuis lors « l'importance cruciale de la transformation non linéaire des probabilités » (Chiappori *et al.*, 2019), pour bien représenter la réalité.

Que devient alors l'expression analytique de l'évaluation des partis à la lumière de ce dernier type de modèle, dû initialement à Allais-Quiggin et repris plus tard par Tversky et Kahneman ? Pour saisir les changements apportés depuis 1654 sur ce point précis, il est sans doute commode de réécrire la règle des partis ou règle de l'espérance de gains monétaires, de façon légèrement différente. En se limitant à 3 gains possibles et à des loteries sans perte possible, pour alléger l'écriture, il vient (l'indice ' $p$ ' se réfère à la formulation par Pascal :

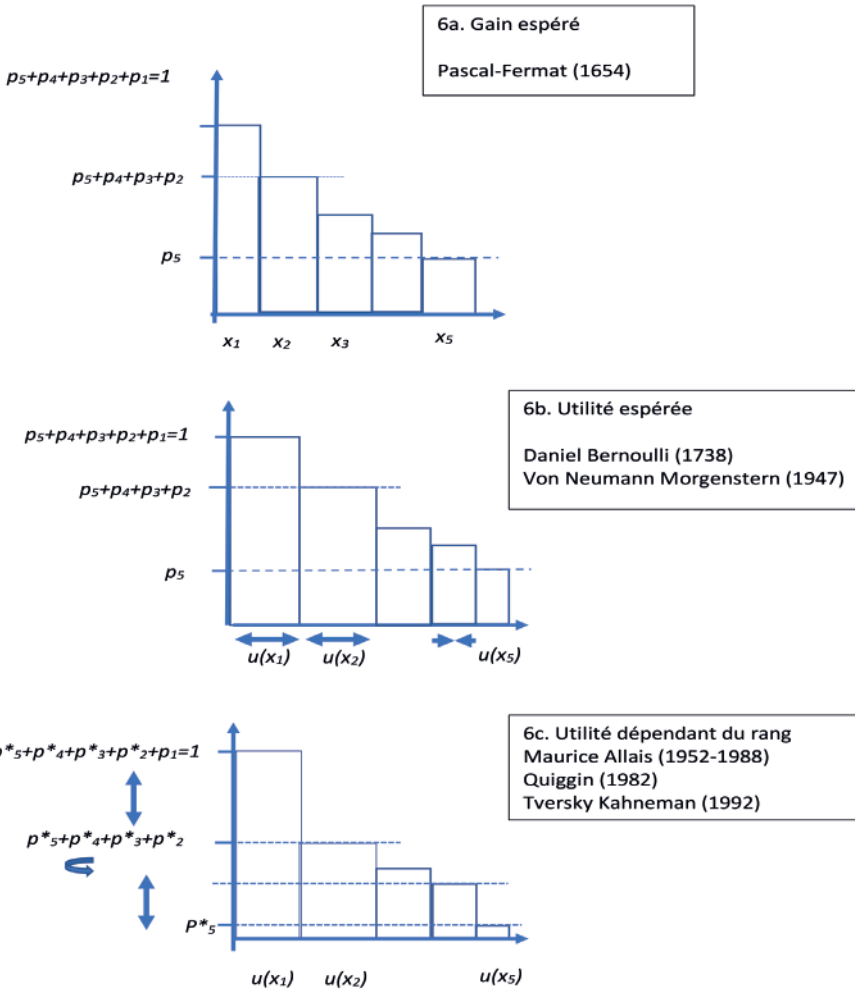
$$Up(L) = p_1 \cdot x_1 + p_2 \cdot x_2 + p_3 \cdot x_3$$

Que l'on peut écrire, en redistribuant les termes :

$$Up(L) = x_1 \cdot (p_1 + p_2 + p_3) + (x_2 - x_1) \cdot (p_2 + p_3) + (x_3 - x_2) \cdot p_3$$

On voit apparaître une intégrale mesurant l'aire hachurée sous les bâtonnets de la **figure 6** (ci-après), sur laquelle figurent en abscisse les gains possibles et en ordonnées les valeurs des probabilités « décumulées », ou « probabilités d'avoir au moins  $m$  » noté  $P(m \leq x)$ ,  $m$  pouvant prendre l'une quelconque des valeurs de gain possibles.

**Figure 6.** 350 ans d'histoire issus de la règle des partis appliquée à des distributions discrètes



Inspiré de la résolution du paradoxe de Saint-Pétersbourg par Daniel Bernoulli, le développement beaucoup plus général de von Neumann et Morgenstern conduit à passer de la règle des partis originale à une nouvelle règle d'utilité espérée. L'intégrale d'évaluation  $U_{\text{vnm}}$  est modifiée comme le montre la **figure 6b** : sur cette dernière figure, les transformations se font sur l'axe des abscisses ou selon une direction horizontale, comme le montrent les flèches situées au-dessous de l'axe des abscisses.

$$U_{\text{vnm}}(L) = u(x_1) \cdot (p_1 + p_2 + p_3) + [u(x_2) - u(x_1)] \cdot (p_2 + p_3) + [u(x_3) - u(x_1)] \cdot p_3$$

Dès lors que les probabilités décumulées sont transformées par une fonction  $w(P)$  non linéaire des probabilités dé-cumulées, telle que  $w(0) = 0$ ,  $w(1) = 1$  et  $w'(P) > 0$ , comme suggéré par Allais en 1952 et repris par Quiggin en 1982, l'intégrale d'évaluation  $U_{\text{aq}}$  s'écrit comme sur la **figure 6c**, les transformations interviennent aussi sur l'axe des ordonnées ou selon une direction verticale, ainsi que le suggèrent les flèches situées à gauche de l'axe des ordonnées :

$$U_{\text{aq}} = u(x_1) \cdot w(p_1 + p_2 + p_3) + [u(x_2) - u(x_1)] \cdot w(p_2 + p_3) + [u(x_3) - u(x_2)] \cdot w(p_3)$$

On peut vouloir réécrire encore la dernière expression en faisant ressortir les « poids de décision » ou « probabilités transformées » en lieu et place des probabilités. On obtient alors :

$$U_{\text{aq}} = u(x_1) \cdot [w(p_1 + p_2 + p_3) - w(p_2 + p_3)] + u(x_2) \cdot [w(p_2 + p_3) - w(p_3)] + u(x_3) \cdot w(p_3)$$

Ou, pour simplifier l'écriture :

$$U_{\text{aq}} = u(x_1) \cdot p_1^* + u(x_2) \cdot p_2^* + u(x_3) \cdot p_3^*$$

avec :

$$\forall j, p_j^* = w \left[ \sum_{i=j}^{i=n} p_i \right] - w \left[ \sum_{i=j+1}^{i=n} p_i \right]$$

Le modèle à rangement des conséquences a été confronté aux faits dans de très nombreux cas, soit par l'expérimentation en laboratoire – il y a une littérature entière sur le sujet – soit encore « en situation » (depuis les centrales nucléaires jusqu'aux parcours de golf), et a été largement validé. Les tests statistiques effectués sur les données agrégées de marché, moins nombreux au début, mais de plus en plus fréquents, vont dans le même sens. Chiappori *et al.* (2019) concluent ainsi que, parmi les divers modèles de transformation testés, « le modèle de rangement des conséquences est le plus performant ».

Ce dernier avatar de la règle des partis aide à mieux comprendre nombre de situations observées, mais jusqu'ici inexplicables, ou expliquées de façon si alambiquée qu'elles n'avaient convaincu personne. On se limitera ici à un seul exemple, celui de « prime aux actions », qualifié jusqu'ici de « puzzle ».

Que le rendement des actions soit supérieur à celui d'un actif dit sans risque comme celui d'un bon du Trésor à dix ans, par exemple, n'a rien que de naturel : la différence marque le « prix du risque ». Mais le prix du risque que l'UE permet de calculer pour les actions est plus faible que celui que l'on constate : le prix des actions semble bénéficier d'une « prime » inexplicable, sauf à supposer une aversion pour le risque extravagante, jamais rencontrée dans les faits. L'explication est en revanche immédiate à la lumière du modèle à rangement des conséquences. En effet, la distribution de probabilité des rendements de l'ensemble agrégé des actions

sur un marché est asymétrique, avec une queue de distribution longue du côté des pertes. Dès lors, la surpondération des résultats extrêmes – cas fréquemment constaté – entraîne une évaluation de l'action par l'individu nettement inférieure à sa valeur dérivée de l'UE. La firme émettrice doit verser des dividendes *en moyenne* supérieurs à ceux que l'UE détermine pour que l'actionnaire accepte de conserver ses titres (Benartzi et Thaler, 1995). Ces « surdividendes » se retrouvent évidemment dans le prix des actions. On vérifie d'ailleurs que, lorsque la situation est – cas rare – inverse (queue longue et/ou épaisse du côté des gains), le rendement de l'action est plus faible que ce que voudrait l'UE (Conrad *et al.*, 2013). L'évaluation polynomiale ne permettait pas de tenir compte de cette complémentarité des événements.

## ► Conclusion

Que Blaise Pascal ait été à l'origine d'une grande partie de la science économique pensée comme science des choix rationnels ne fait guère de doute lorsqu'on ne se borne pas au triangle arithmétique, mais que l'on considère le « triangle économique » dont chaque sommet symbolise le rapprochement de deux aspects de la pensée de Pascal. On a voulu ici montrer en termes accessibles aux non économistes les formes successives des concepts ainsi initiés par Pascal au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle.

52

Mais les derniers développements, et notamment la transformation des probabilités qu'appelle le modèle à rangement des conséquences, débouchent-ils sur une remise en cause de la rationalité ? Nous avons pu soutenir qu'il n'y a d'irrationalité que dans les cas où, d'une part, l'individu n'est pas cohérent dans ses choix successifs et, d'autre part, la transformation de probabilité fait partie de la réflexion que l'individu doit s'imposer avant d'amorcer le processus de décision et par là de choisir l'algorithme auquel il se réfèrera plus ou moins explicitement (Munier, 1998). Le modèle « canonique » de la décision de H. A. Simon n'est pas abandonné, mais au contraire précisé et renforcé. Que la rationalité qui en résulte s'écarte de la rationalité « stricte » de l'économie classique, trop restrictive selon un large consensus aujourd'hui, n'implique pas irrationalité pour autant, bien au contraire.

Il reste que Pascal est aussi un économiste par sa culture janséniste, même si la vision de l'économie qui découle de cet aspect de la pensée de Pascal a sans doute davantage été explicitement formulée par quelques-uns de ses amis proches que par lui-même. Mais aborder cet autre aspect du Pascal économiste dépasse les limites qu'on a voulu donner au présent essai.

## ▶ Références

- **Allais M.** (1952) «Fondements d'une théorie positive des choix comportant un risque» et «Appendice: Fondements d'une théorie positive des choix comportant un risque et critique des postulats et axiomes de l'école américaine», dans *Économétrie, Collection des Colloques Internationaux du CNRS*, vol. XL, respectivement pp. 127-140 et 257-332.<sup>62</sup>
- **Allais M.** (1953a) «La Psychologie de l'homme rationnel devant le risque, la théorie et l'expérience», *Journal de la Société de Statistique de Paris*, vol. 94, pp. 47-73.
- **Allais M.** (1953b) «Le Comportement de l'Homme Rationnel devant le risque: Critique des Postulats et Axiomes de l'École Américaine», *Econometrica*, vol. 21, pp. 503-546.
- **Allais M.** (1979) "The Foundations of a Positive Theory of Choice Involving Risk and a Criticism of the Postulates and Axioms of the American School", in Allais M., Hagen O. (eds.), *Expected Utility Hypotheses and the Allais Paradox*, Dordrecht, Reidel, pp. 27-145.
- **Allais M.** (1979) "The So-Called Allais Paradox and Rational Decisions under Uncertainty", in Allais M., Hagen O. (eds.), *Expected Utility Hypotheses and the Allais Paradox*, Dordrecht, Reidel, pp. 437-663.
- **Allais M.** (1987) "Allais Paradox", in *The New Palgrave, A Dictionary of Economics*, London, Macmillan.
- **Allais M.** (1988) "The General Theory of Random Choices in Relation to the Invariant Cardinal Utility Function and the Specific Probability Function", in Munier B. (ed.), *Risk, Decision and Rationality*, Dordrecht, Reidel, pp. 233-289.
- **Bayes T.** (1763) "An Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances. By the late Rev. Mr. Bayes, F. R. S. communicated by Mr. Price, in a letter to John Canton, A. M. F. R. S.", *Philosophical transactions of the Royal Society of London*, vol. 53 (issue 53), pp. 370-418.
- **Benartzi S., Thaler, R. H.** (1995) "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk", *QJ Econ*, vol. 110, pp. 73-92.
- **Bernard G.** (1974) "On Utility Functions", *Theory and Decision*, vol. 5, pp. 205-242.
- **Bernoulli D.** (1738) "Specimen Theoriae Novae de Mensura Sortis", in *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae, Saint Petersburg*, vol. 5, pp. 175-192. English translation by L. Sommer, "Exposition of a New Theory of Risk", *Econometrica*, vol. 22, pp. 23-36.

62. On peut aujourd'hui trouver les actes du colloque en ligne, par exemple:  
[https://www.decitre.fr/ebooks/econometrie-9782307342380\\_9782307342380\\_1.html](https://www.decitre.fr/ebooks/econometrie-9782307342380_9782307342380_1.html)  
<https://www.eyrolles.com/Loisirs/Livre/econometrie-9782307342380/>



- **Boiteux M., De Montbrial T., Munier B.** (eds.) (1986) *Marchés, Capital et Incertitude, Essais en l'honneur de Maurice Allais*, Paris, Economica.
- **Bernoulli J.** (1713) « *Ars conjectandi: opus posthumum. Accedit Tractatus de seriebus infinitis, et epistola Gallicè scripta de ludo pilae reticularis. Basileae, Impensis Thurnisiorum* », in Delande B. (trad.), Meusnier N. (éd.), Jacques Bernoulli & l'Ars Conjectandi, IREM, Université de Rouen.<sup>63</sup>
- **Chiappori P.-A., Salanié B., Salanié F., Ghandi A.** (2019) « From Aggregate Betting Data to Individual Risk Preferences », *Econometrica*, vol. 87, pp. 1-36.
- **De Finetti B.** (1937) « La Prévision, ses lois logiques, ses sources subjectives », *Annales de l'Institut Poincaré*, vol. 7, pp. 1-68.
- **Edwards W.** (1954) « The Theory of Decision Making », *Psychological Bulletin*, vol. 51 (issue 4), pp. 380-417.
- **Kahneman D., Tversky A.** (1979) « Prospect Theory, an Analysis of Decision under Risk », *Econometrica*, vol. 47, pp. 263-291.
- **Mongin P.** (2019) « The Allais Paradox: What It Became, What It Really Was, What It Now Suggests to Us », *Economics & Philosophy*, vol. 35, pp. 423-459.
- **Munier B.** (1989) « Calcul économique et révision de la théorie de la décision en avenir risqué », *Revue d'économie politique*, vol. 99 (issue 2), pp. 276-306.
- **Munier B.** (1991) « The Many Other Allais Paradoxes », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 5, pp. 179-189.
- **Munier B.** (1998) « Two Stage Rationality under Risk: Experimental results and perspectives », *Decisions in Economics and Finance*, vol. 21, pp. 3-23.
- **Munier B.** (2018) « On bespoke decision-aid under risk: the engineering behind preference elicitation », *IMA Journal of Management Mathematics*, vol. 29, pp. 253-273.
- **Munier B.** (2022) « Sur une importante conjecture historique de Philippe Mongin, Réexamen de l'apport de Maurice Allais à la théorie de la décision face au risque », *Revue Économique*, vol. 73 (issue 6), pp. 921-941.
- **Pascal B.** (1654a) « Correspondance avec Fermat », dans : Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre*, Paris, Bouquins, pp. 407-427.
- **Pascal B.** (1654b) « Traité du triangle arithmétique », dans : Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre*, Paris, Bouquins, pp. 429-445.
- **Pascal B. †** (1662) « XLV, Infini, Rien, 680 », *Pensées*, dans : Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre*, Paris, Bouquins, pp. 1374-1379.
- **Quiggin J.** (1982) « A Theory of Anticipated Utility », *Journal of Economic Behavior and Organization*, vol. 3 (issue 4), pp. 323-343.

63. Voir le document en ligne : <https://publimath.univ-irem.fr/numerisation/IRO/IRO87001/IRO87001.pdf>. La partie 4 est particulièrement intéressante.

- **Quiggin J.** (1993) *Generalized expected Utility theory, The Rank Dependent Model*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- **Savage L. J.** (1954) *The Foundations of Statistics*, New York, Wiley.
- **Slovic P., Tversky A.** (1974) "Who accepts Savage's Axioms?"; *Behavioral Science*, vol. 19 (issue 6), pp. 368-378.
- **Tirole J.** (2012) «Notice sur la vie et les travaux de Maurice Allais», *Académie des Sciences Morales et Politiques*. En ligne: <https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/2012/11/26/notice-sur-la-vie-et-les-travaux-de-maurice-allais-1911-2010/>.
- **Tversky A., Kahneman D.** (1992) "Advances in Prospect Theory, Cumulative Representation of Uncertainty"; *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 5, pp. 297-323.
- **von Neumann J., Morgenstern O.** (1944) *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press (2<sup>nd</sup> ed., 1947).



# L'héritage pascalien chez les économistes

Pierre-Charles PRADIER

*Maître de Conférences à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne*

Les organisateurs de la conférence nous invitaient à nous demander quelle est *aujourd'hui* la place de Pascal dans l'histoire de la pensée économique. Si les manuels permettent d'appréhender l'opinion commune, alors Pascal n'y entre point, puisque Schumpeter, et avec lui les ouvrages généralistes, ne font aucune mention de notre homme. On trouve en revanche des allusions dans les ouvrages thématiques consacrés à la préhistoire de la discipline (Hutchison, 1988; Faccarello, 2023), et aux relations entre la philosophie (Schabas, 2022) ou la statistique (Klein, 1997) et l'économie. Dans ces textes, Pascal a l'honneur d'être cité en passant. Schabas, par exemple, écrit qu'avec (Daniel) Bernoulli, « ils ont croisé des mesures de probabilité et des utilités "espérées", et ainsi fourni la structure de ce qui est devenu une direction de recherche importante dans le courant dominant en économie ». Pour le dire en termes économiques, Pascal a contribué à la représentation du sujet économique délibérant en proposant une règle de décision dans les situations risquées, la règle des partis prise dans le contexte du *Pari*. Si la moisson peut paraître décevante, on va montrer qu'il existe en fait une filiation cachée de bien plus grande ampleur, qui repose sur une ambiguïté fondamentale de la représentation du risque dans l'économie. On y parviendra en trois étapes : la première rappelle brièvement le déploiement de la règle des partis, la seconde montre le recouvrement des mots et de la méthode de Pascal par Huygens et Bernoulli, la troisième retrouve l'origine pascalienne de la pensée actuarielle. Un épilogue rappelle l'actualité du *Pari*, à la fois comme solution et comme aporie.

57

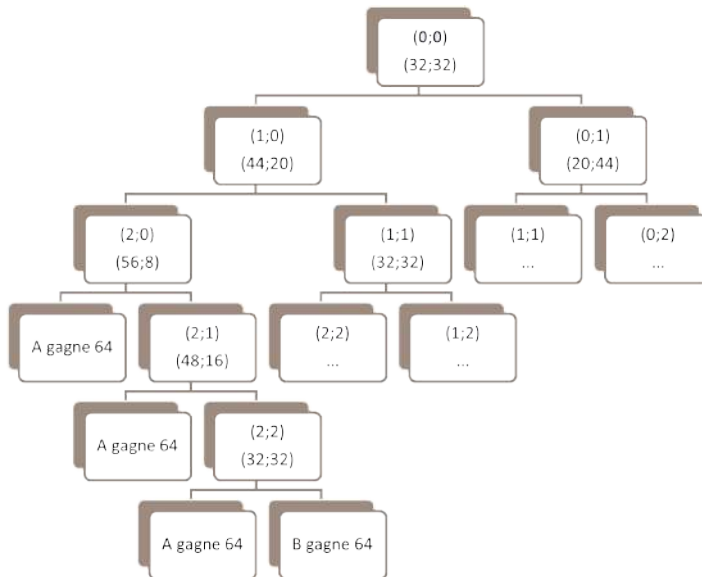
## ► La règle des partis : deux versions concurrentes

La première version de la règle des partis apparaît dans la correspondance de Pascal avec Fermat en 1654. Les deux géomètres échangent sur la résolution du problème posé par le chevalier de Méré, qui est en fait, d'après Meusnier (2007), un classique de la littérature mathématique depuis le <sup>XIV</sup><sup>e</sup> siècle : deux joueurs (égaux

dans leur chance de gagner) ont convenu que leurs mises (égales) iront au premier qui aura remporté trois victoires. Or le jeu est interrompu après la première partie. On demande de faire le *parti*, c'est-à-dire de répartir les mises conformément à la raison et à la justice, entre celui qui a gagné une fois et celui qui n'a que perdu.

La lettre de Pascal du 24 août 1654 laisse penser que Fermat a donné (dans une missive égarée depuis) une solution en termes combinatoires, consistant à compter les arrangements favorables à chacun des joueurs : les mises doivent alors être partagées au prorata des *hasards* de gagner. Dans sa lettre du 29 juillet 1654, Pascal utilise pour sa part une méthode bien différente, qu'on nomme depuis *induction rétrograde* ou *raisonnement à rebours* (*backward induction*) : en effet, on calcule la valeur des partis à partir du nœud où il ne manque qu'une victoire à une des joueuses, puis on « remonte » vers la situation de départ. On représente donc les valeurs par un arbre figurant tous les jeux possibles (voir **figure 1**, ci-dessous).

Figure 1.



On n'a figuré ici que ce qui est nécessaire à la représentation de l'ensemble car ce qui manque peut être déduit par symétrie. Tant qu'une des joueuses ne gagne pas, ce qui lui ferait remporter toutes les mises, chaque nœud présente deux couples, où le premier figure le nombre de victoires de chacune des joueuses, et le second l'état du parti. Cet état se calcule comme la demi-somme des partis aux nœuds immédiatement suivants. Ainsi en (2;1) la première joueuse a deux victoires et la seconde une seule : si la première gagne, elle remporte toutes les mises, soit (64;0); si la deuxième gagne, elles sont à égalité (2;2) et donc le parti est égal (32;32). Le parti au nœud (2;1) est donc la demie-somme.

Coumet (1970) a montré que la méthode de Pascal conduisait à révéler les hypothèses du calcul, notamment l'égalité en droit des deux joueuses. Pascal, dans la lettre du 24 août, défend la généralité de sa méthode qui permet de faire le parti quel que soit le nombre de joueuses. Pour autant, cette méthode semble difficile à extraire du contexte de jeu séquentiel et on peinerait à la mettre en œuvre dans les deux autres cas où Pascal évoque la règle des partis. Ce sont en effet :

- la pensée S. 480, qui ne précise aucun des termes du calcul<sup>64</sup> ;
- la pensée S. 680 qui présente le *Pari*, dont les termes paraissent explicites mais pas leur évaluation.

En effet, il est convenu de considérer que le *Pari* consiste à choisir de miser ou non une vie de valeur finie en échange d'une chance d'acquérir la vie éternelle et un nombre inconnu de chance de ne rien gagner. La présentation de sous forme d'une matrice de jeu est devenue classique. Par exemple, Thirouin (1991) p. 144 présente le *Pari* ainsi :

mise = 1 vie	enjeu = vie $\infty$
chance de perdre = n [n>1]	chance de gagner = 1

Et Hájek (2024), de manière un peu plus générale :

	Dieu existe	Dieu n'existe pas
Pari pour [l'existence de] Dieu	$\infty$	$f_1$
Pari contre [l'existence de] Dieu	$f_2$	$f_3$

Cet auteur compare les utilités espérées de chacune des stratégies si la probabilité de l'existence de dieu est :

$$E(\text{pari pour dieu}) = \infty \times p + f_1 \times (1 - p)$$

$$E(\text{pari contre dieu}) = f_2 \times p + f_3 \times (1 - p)$$

N'importe quelle décideuse maximisatrice d'utilité espérée choisira le pari pour dieu si  $p \neq 0$  et si  $f_2$  et  $f_3$  sont finis.

Mais ces présentations sont des reconstructions hypothétiques de l'argument pascalien, qui est loin d'être aussi explicite : « Il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti. Partout où est l'infini et où il n'y

64. Pascal écrit ainsi : « Or quand on travaille pour demain et pour l'incertain on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain par la règle des partis qui est démontrée. Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain sur mer, en bataille, etc., mais il n'a pas vu la règle des partis qui démontre qu'on le doit. »

a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner.»<sup>65</sup> Si on peut effectivement faire l'hypothèse que Pascal pense :

$$1 \text{ hasard} \times \infty > n \text{ hasards} \times \text{une vie}$$

pour n'importe quelle valeur finie de  $n$  et de la vie, il ne l'écrit pas explicitement. Cette formulation en termes d'espérance mathématique correspond certes à la valeur que Pascal a calculé dans le problème des partis. Mais la méthode rétrograde est ici inutilisable, et l'idée de multiplier le nombre de « hasards » par la somme à gagner n'est pas formulée explicitement par Pascal, fût-ce dans un autre texte.

À cette difficulté s'en ajoute une autre, qui est relative au contexte : dans le *problème des partis*, les joueuses ont accepté les règles du jeu et il s'agit de trouver un juste parti dans une situation non prévue par le contrat ; dans le *Pari*, Pascal a beau chercher à nous convaincre que le jeu a déjà commencé (« il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué »), comme le montre Laurent Thirouin, l'interprétation qui a prévalu est que la règle des partis donnait également la valeur d'une perspective aléatoire à laquelle on n'avait pas encore consenti<sup>66</sup>. Finalement, la nature peu explicite de la théorie pascalienne a vraisemblablement conduit à réduire sa place dans l'exposition du mouvement des idées, comme le montre la section suivante.

60

## ► Pascal dépassé ?

À défaut d'être explicite, la règle des partis est rapidement supplantée par une formulation en termes d'espérance due à Huygens (1657). Bernoulli (1738) porte ensuite un coup apparemment fatal à la règle elle-même.

La lettre de Pascal à Fermat du 29 juillet 1654 constitue l'*acte de baptême* du calcul des probabilités, dont on ne connaît pas vraiment la date de naissance. Pascal, en effet, mentionne lui-même une lettre antérieure de Fermat, aujourd'hui perdue, et on sait en outre maintenant que des auteurs antérieurs ont pu résoudre le problème des partis : Norbert Meusnier (2007) a donné des raisons pour que la solution connue des maîtres d'abaque italiens du  $xiv^e$  siècle ne circule pas. Un drôle de baptême en vérité que celui du calcul des probabilités, car les noms que lui donnent ses parrains ne sont point ceux par lesquels nous nommons ces choses-là. En fait de probabilité, les deux géomètres cotent comme des opérateurs de paris (« il y a avantage à l'entreprendre [...] comme de 671 à 625 ») en comptant les *hasards*,

65. Cf. Fragment 680 (Sellier)

66. Ce qui revient à considérer que l'effet de dotation est négligeable ; voir, par exemple, Plott & Zeiler (2007) à ce sujet.

c'est-à-dire les événements équiprobables qui peuvent être favorables ou défavorables<sup>67</sup>. Dans le *Pari* (S. 680), Pascal compte encore les *hasards*. Comme le remarque Thirouin (1991), Pascal n'emploie le terme *probabilité* que dans les *Provinciales*, pour fustiger en la caricaturant une doctrine philosophique qu'il combat<sup>68</sup>. Pascal n'a donc ni le mot ni le concept de probabilité qui s'est imposé par la suite.

La méthode qu'il développe pour affecter leur dû aux parties prenantes à un contrat aléatoire et qu'il appelle règle des partis est double, mais comme on l'a vu dans la section précédente, elle n'est explicitée que pour les jeux séquentiels, et dans le cas d'une situation de décision où il n'existe qu'un nœud, comme par exemple dans le *Pari*, Pascal ne fournit pas de règle explicite. Il n'y a donc pas de formulation canonique de la règle des partis, et pas même de mots pour en exprimer les termes.

Aussi ce sont les termes et la formulation de Huygens (1657) qui vont s'imposer sans difficulté. Le savant néerlandais distingue en effet les *cas*, les *paiements* et leur combinaison dans une *espérance* (ou sort, *expectatio seu sors*) :

*Si numerus casuum, quibus mihi eveniet  $\alpha$ , sit  $p$ , numerus autem casuum quibus mihi eveniet  $b$  sit  $q$ , sumendo omnes casus aequae in proclivi esse: expectatio mea valebit*  

$$\frac{p\alpha + pq}{p + q}$$
 .<sup>69</sup>

La formulation en termes de « cas » va s'imposer en français, du moins pour le calcul discret. Ainsi Poincaré écrit-il encore dans son *Calcul des Probabilités* (1896) :

*On dit ordinairement: la probabilité d'un événement est le rapport du nombre des cas favorables à cet événement au nombre total des cas possibles...*

Dans le continu où il n'est pas possible de dénombrer les cas, Laplace élabore la représentation des distributions de probabilité à partir des années 1770, il faut évidemment attendre Lebesgue pour que la théorie soit entièrement rigoureuse.

67. Même en faisant abstraction du formalisme de la théorie de la mesure, les *hasards* ne sont pas des *probabilités* au sens que les géomètres des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles donnent à ce terme, puisque la probabilité est additive (c'est-à-dire que la probabilité d'un événement certain = 1) tandis que les *hasards* sont au moins deux (deux possibilités équiprobables).

68. Dans la sixième de ses lettres *Provinciales*, Pascal écrit: « l'affirmative et la négative de la plupart des opinions ont chacune quelque probabilité, au jugement de nos docteurs, et assez pour être suivies avec sûreté de conscience. Ce n'est pas que le pour et le contre soient ensemble véritables dans le même sens, cela est impossible; mais c'est seulement qu'ils sont ensemble probables, et sûrs par conséquent. »

69. « Soit  $p$  le nombre de cas où  $\alpha$  m'advient, et  $q$  le nombre de cas où  $b$  m'advient, sous l'hypothèse que tous les cas sont égaux, mon espérance vaudra  $\frac{p\alpha + pq}{p + q}$  ». Cette fraction est erronée, et Huygens rectifie à la page suivante  $\frac{\alpha p + bq}{p + q}$ .



Entre-temps, l'occultation de la contribution pascalienne marque une nouvelle étape avec le *Problème de Pétersbourg* dont l'histoire commence avec une lettre du 9 septembre 1713 de Nicolas Bernoulli à Montmort. Le Bâlois y propose un jeu caractérisé par une série infinie :

*A jette en l'air une pièce de monnaie, B s'engage à lui donner l'écu, si le côté de la Croix tombe le premier coup, 2, si ce n'est que le second, 4, si c'est le 3e coup, 8, si c'est le 4e, etc<sup>70</sup>.*

Montmort trouve bien la « chance de Paul », c'est-à-dire son espérance mathématique de gain : elle est infinie<sup>71</sup>. Ce qui signifierait (dans l'interprétation de la règle des partis qui s'est imposée alors) que le *juste prix* qu'il faudrait acquitter pour jouer serait lui-même infini. Mais cette solution ne satisfait pas Montmort, ni aucun des géomètres qui discutent alors le problème, notamment Gabriel Cramer (1728), Georges-Louis Leclerc de Buffon (1777) et surtout Daniel Bernoulli (1738). En effet, on n'a qu'une faible chance de récupérer une mise, fût-elle modeste<sup>72</sup>.

Jacques Dutka (1988) et les Bru (2018) ont fait l'histoire complète du problème devenu *paradoxe de Saint-Pétersbourg* quand Daniel Bernoulli publie sa solution sous les auspices de l'Académie des sciences de la capitale russe. Contentons-nous ici de rappeler comment le Bâlois procède pour donner au jeu proposé par son cousin germain Nicolas une valeur *morale* plus satisfaisante. La règle des partis y est ainsi présentée :

*Les démonstrations de cette proposition, nombreuses, mettent en lumière pour celui qui les examine bien que toutes relèvent de cette hypothèse initiale que comme il n'y a aucune raison qu'une loterie favorise volontairement l'un plutôt que l'autre, le résultat doit apparaître à l'un et à l'autre égal; donc aucune raison qui repose sur l'état des personnes n'est à considérer, mais seulement celles qui se rapportent aux conditions du sort.*

*Que les juges suprêmes établis par l'autorité publique arrêtent dans cet esprit, bien que, en l'espèce, ce ne soit pas un jugement mais un conseil qui soit attendu, les règles, n'est-ce pas, à partir desquelles chacun serait à même d'estimer son sort à travers sa propre situation.*

*Bernoulli 1738, § 2, traduction Charretton*

70. Cette formulation canonique du problème est due à Cramer (1728), p. 560. Le problème original, qui n'est guère discuté que par Nicolas Bernoulli, est reproduit dans Montmort (1718), p. 402 : « A promet de donner un écu à B si avec un dé ordinaire il amène au premier coup six points, deux écus s'il amène six au second, trois s'il amène ce point au troisième coup, quatre écus s'il l'amène au quatrième, & ainsi de suite ; on demande quelle est l'espérance de B. » Et dans le problème suivant : « On demande la même chose si A promet à B de lui donner des écus en cette progression 1, 2, 4, 8, 16, &c. ou 1, 3, 9, 27, &c. »

71. En effet, on a une chance sur deux ( $= 2^{-1}$ ) de gagner un ( $= 2^0$ ) écu, une chance sur quatre ( $= 2^{-2}$ ) d'en gagner deux ( $= 2^1$ ), une chance sur huit ( $= 2^{-3}$ ) d'en gagner quatre ( $= 2^2$ ), etc. L'espérance mathématique du joueur A est donc :

$$E(A) = \frac{1}{2} \times 1 + \frac{1}{4} \times 2 + \frac{1}{8} \times 4 \dots = \frac{1}{2^1} \times 2^0 + \frac{1}{2^2} \times 2^1 + \frac{1}{2^3} \times 2^2 \dots = \sum_{i=0}^{+\infty} \frac{2^i}{2^{i+1}} = \sum_{i=0}^{+\infty} \frac{1}{2} = +\infty.$$

72. Plus précisément, si on joue  $S = 2^{\ln 2S^*}$ , alors la probabilité qu'on gagne S ou plus est  $\frac{1}{2^{\ln 2S^*}}$  où  $S^*$  est la première puissance de 2 supérieure à S. Par exemple, 1 chance sur 8 de récupérer une mise entre 4,01 et 8, une chance sur 1024 de récupérer 1000...

En se référant à l'égalité et aux juges, Bernoulli situe donc la règle des partis comme une expression de la justice, et la proposition qu'il va faire comme une évaluation économique (« estimation ») subjective (par « chacun ») de son sort incertain. L'hypothèse de Bernoulli, comme on l'appellera par la suite, au contraire de la règle des partis, « repose sur l'état des personnes », puisqu'elle revient à poser « qu'un petit gain, n'importe lequel, apporte toujours une utilité inversement proportionnelle à la fortune totale » (§5). L'hypothèse s'écrit donc :

$$dU = k \cdot \frac{dR}{R}$$

Où  $U$  représente l'utilité,  $k$  est un facteur de proportionnalité, et  $R$  la richesse de la personne qui évalue son sort en vue de décider. En intégrant, il vient :

$$\int dU = \int k \cdot \frac{dR}{R} \Rightarrow U(R) = k \cdot \ln(R)$$

Bernoulli propose donc d'évaluer un aléa non par l'espérance des gains, mais par l'espérance de l'utilité qui est en raison du logarithme naturel des états de richesse résultant de cet aléa. La formulation de Bernoulli<sup>73</sup> s'est perpétuée chez les économistes, même si l'interprétation de l'utilité a changé avec le temps<sup>74</sup>.

On peut considérer la théorie bernoullienne comme une généralisation de la règle des partis, au sens où l'espérance des gains est remplacée par l'espérance de la transformée de ces gains par une fonction (logarithme chez Bernoulli, concave chez les marginalistes, simplement continue chez von Neumann-Morgestern). Toutefois, le *paradoxe de Saint-Pétersbourg* comme contre-exemple et sa solution par Daniel Bernoulli ont pratiquement fait disparaître la règle des partis de l'histoire de la pensée économique, en déplaçant le problème de la répartition entre les participants engagés dans un contrat aléatoire vers la décision d'entrer dans le contrat aléatoire. Mais c'est aussi la conception de la démarche scientifique qui a changé : Pascal applique le calcul à une norme de justice, Bernoulli dit chercher la fonction de décision dans l'observation des pratiques marchandes. La *définition empirique de la rationalité* (Jallais et al., 2008) qu'il propose épouse le développement des sciences de la nature et inscrit l'économie parmi celles-ci. C'est évidemment une position dont les économistes vont se revendiquer. Jusqu'à ce que la définition poppérienne de la science et la réfutation de la théorie dite « néo-bernoullienne » par Maurice Allais ne conduise à la considérer comme pas moins normative que celle de Pascal, la règle des partis n'intéresse plus qu'un sous-ensemble marginal des économistes.

73. Du fait qu'on évalue les états finaux, l'expression de la valeur d'une perspective aléatoire n'est pas aussi simple qu'avec la règle des partis. Ainsi, pour un état de richesse initial  $R$  et un aléa  $\tilde{A}$  qui donnerait une série de paiements  $\{a_i\}_{i \in [1, n]}$  avec les probabilités  $\{p_i\}_{i \in [1, n]}$ , l'utilité de  $R + \tilde{A}$  vaut  $\sum_{i=1}^n p_i U(R + a_i)$  et donc la valeur de  $\tilde{A}$  s'écrit  $U^{-1} - [\sum_{i=1}^n p_i U(R + a_i) - U(R)]$  où  $U(\cdot)$  est ici la fonction logarithme naturel.

74. Voir, par exemple, Briggs (2023).

## ▶ La tradition pascalienne chez les actuaires

La notion de *jeu équitable* qui découle de la règle des partis demeure toutefois centrale chez les actuaires jusqu'au  $xx^e$  siècle. Ainsi en 1950, Bruno de Finetti écrit par exemple :

*La condition pour qu'un pari soit équitable est connue par le calcul des probabilités : il faut et il suffit que l'espérance mathématique du gain soit nulle [...]*

*La même condition, de nullité de l'espérance mathématique de gain, vaut pour l'équité de toute assurance, opération qui ne se distingue des autres paris que par ses finalités économique-sociales inessentiels au regard de l'approche mathématique. [...]*

*La condition d'équité s'exprime alors sous la forme suivante, dite "principe d'équivalence" : l'espérance mathématique des prestations de l'assuré doit être égale à l'espérance mathématique des prestations de l'assureur.*

*de Finetti (1950) pp. 53-54.*

On sait toutefois, même sans avoir étudié assidûment la théorie de la ruine, qu'un assureur qui tarifierait ses contrats à l'espérance mathématique ferait faillite : il doit en effet non seulement faire payer pour les services annexes qu'il rend (gestion administrative, perception d'impôts), mais encore il doit prévoir une marge pour faire face aux fluctuations du risque<sup>75</sup>. Malgré ces accommodements nécessaires, l'espérance mathématique des prestations de l'assureur (la *prime pure* dans le jargon professionnel) demeure un concept central de la théorie, mais aussi de la pratique : même s'il n'est pas possible de calculer ce que devraient être les frais annexes (qu'on appelle *chargements*), les autorités de contrôle vérifient tout de même la proportionnalité entre « le pourcentage d'augmentation des primes et des frais » et « une métrique objective telle que l'inflation » (instruction 2023 R1 du 17 juillet 2023 de l'ACPR), quand ce n'est pas la valeur absolue du ratio sinistre/prime (dont un niveau trop faible trahirait une prime surévaluée, Thourot (2024)).

Tout au long du  $xx^e$  siècle, les actuaires ont élargi leur champ d'action, du passif des compagnies (c'est-à-dire du calcul de la valeur des engagements d'assurance) à l'actif (c'est-à-dire à la valeur des valeurs dans lesquelles les primes étaient investies en attendant d'indemniser les assurés). Le premier signe de cette évolution apparaît chez Louis Bachelier (1900), qui évalue les *écarts des primes* (ce qu'on appellerait aujourd'hui les *options*) comme des contrats d'assurance en vertu du « principe d'équivalence » ci-dessus, qui correspond à la règle des partis :

*Les espérances mathématiques de l'acheteur et du vendeur de prime sont nulles.*

*Bachelier (1900) p. 34.*

75. On n'écrit pas « marge de risque » car ce terme est ambigu depuis que la directive 2009/138 dite « Solvabilité 2 » et les textes d'application, notamment le règlement délégué 2015/35 dans son article 37, en ont donné une définition particulière.

Et l'auteur d'insister sur la différence avec les autres contrats aléatoires :

*On sait que les jeux de courses et tous ceux qui sont pratiqués dans les maisons de jeux ne sont pas équitables : la maison de jeu ou le donneur s'il s'agit de paris aux courses, jouent avec une espérance positive, et les pontes avec une espérance négative.*

*Bachelier (1900) p. 32.*

La relation entre Bachelier et l'actuariat ne va peut-être pas de soi, dans la mesure où les détails de la vie de cet auteur demeurent largement inconnus, mais El Karoui *et al.* (2022) relèvent une proximité manifeste, aussi bien dans son inspiration que dans ses lecteurs.

Depuis 2016, toutes les entreprises d'assurance et de réassurance de l'Union européenne sont astreintes à calculer les éléments de leurs bilans comme des espérances en utilisant une mesure de probabilité dite « risque-neutre ». Cette disposition du règlement délégué 2015/35 est énoncée en des termes hermétiques<sup>76</sup>, et il n'est pas possible de rendre compte brièvement de l'articulation des concepts associés ni de leur généalogie. Contentons-nous d'indiquer que cette espérance n'est pas fondée dans le principe d'équité et la règle des partis, qui disparaît des manuels d'actuariat depuis les années 1980, ni dans un principe d'économie comme le rasoir d'Ockham, qui ferait préférer l'espérance simple à une espérance d'utilité qu'il faudrait justifier. Des premiers textes sur la probabilité risque-neutre (Cox et Ross, 1976) aux plus récentes productions théoriques du contrôle (Borel-Mathurin et Vedani, 2019), la justification de ce formalisme l'apparente à l'économie mathématique, où en vertu du premier théorème du bien-être, un équilibre économique est aussi (sous les hypothèses du théorème) un optimum (de Pareto). L'optimalité correspond à un critère esthétique<sup>77</sup> propre à l'économie mathématique est pour le moins ésotérique.

On retiendra de ce développement que les assureurs européens continuent d'évaluer leurs engagements comme leurs actifs par une espérance qui ressemble formellement à la règle des partis, toutefois le principe de l'espérance est déplacé

76. Voir l'alinéa 3 de l'article 22 : « Lorsque l'entreprise d'assurance ou de réassurance recourt à un modèle pour produire des projections de paramètres et scénarios futurs des marchés financiers, celui-ci respecte l'ensemble des exigences suivantes :

- (a) il génère des prix d'actifs cohérents avec les prix des actifs observés sur les marchés financiers ;
- (b) il ne suppose aucune opportunité d'arbitrage ;
- (c) le calibrage des paramètres et des scénarios est cohérent avec la courbe des taux sans risque pertinents utilisée pour calculer la meilleure estimation visée à l'article 77, paragraphe 2, de la directive 2009/138/CE. »

77. Borel-Mathurin et Vedani (2019) écrivent notamment : *“The no-arbitrage condition induces the non-existence of any 0-cost market strategy that ensures a strictly positive gain (...) In practice, it is highly important to keep in mind that any use of a risk-neutral model for pricing (e.g. a derivative) assumes the valuated asset is well hedged (through market completeness) (...) Out of this scheme the risk-neutral valuation has no reality. It is (for example) not used in corporate finance and for banking investment strategies, but only for derivative pricing.”*

d'une norme de justice à une norme « d'efficacité » (l'optimum de Pareto) dont la construction, pour être complexe et hypothétique, n'en exprime pas moins des préoccupations esthétiques contingentes. À défaut de se voir offrir par les économistes une portée véritablement universelle, la règle des partis trouve toutefois une application ponctuelle comme parabole.

## ► Les modèles comme paraboles : du *Pari* au changement climatique

Le *Pari* de Pascal est devenu une métaphore pour décrire la nécessité d'une action déterminée contre le changement climatique, à condition pour cela de retourner l'alternative : il n'est plus question de miser pour obtenir un gain infini, mais d'investir pour éviter une perte incommensurable. Dès 2012, Nathan Green, biostatisticien et chroniqueur scientifique pour le *Guardian*, montrait que l'argument du *Pari*, parce qu'il s'adresse aux sceptiques, est particulièrement efficace avec les climatosceptiques, dès lors qu'ils admettent la possibilité, même très improbable, d'une catastrophe. Conformément à sa réputation d'investisseur prudent (et de réassureur), Warren Buffett (2016) fait sienne cette thèse et consacre un paragraphe de la présentation des résultats pour 2015 de *Berkshire Hathaway* au sujet (« *If there is only a 1% chance the planet is heading toward a truly major disaster and delay means passing a point of no return, inaction now is foolhardy* »). Les économistes s'y mettent alors : Van der Ploeg et Rezai (2017) proposent une exposition rigoureuse de l'argument de Green (2012), en montrant en particulier que l'ajustement du prix du carbone permet d'influencer les climatosceptiques « de manière robuste » (c'est-à-dire pour un large choix de fonctions de décision).

Ce dernier article est particulièrement intéressant pour deux raisons. La première est dans la réduction de l'ambition des économistes, d'un modèle général du monde (comme les économistes mathématiciens prétendaient l'établir avec « l'équilibre général ») à une parabole : ce changement d'échelle correspond à une évolution épistémologique repérée par philosophes des sciences (par ex. Israël, 1996). La deuxième raison est qu'on gagne en robustesse ce qu'on perd en généralité : le *Pari* n'exprime plus seulement la règle des partis (entendue comme une espérance mathématique), mais un jeu d'hypothèses très étendu. Par exemple, les auteurs considèrent des fonctions de décisions tolérantes à l'ambiguïté, à l'incertitude sur les probabilités ou sur les dommages possibles, et cela rend remarquablement compte de la démarche de Pascal dans la pensée (S. 680) où on a le sentiment qu'il explore des représentations alternatives de la décision sans les formuler complètement.

L'économie n'a pas le privilège de la métaphore du *Pari* pour représenter la catastrophe écologique potentielle, ni même une quelconque priorité. Dès 1991, David

Orr publiait, certes dans *Ecological Economics* et certes sous le titre « Pascal's Wager and Economics in Hotter Time », mais il n'est pas économiste et n'a d'ailleurs pas été suivi par la communauté des économistes qui ne lisait pas cette revue « hétérodoxe ». Aujourd'hui, il suffit d'inscrire « *Pascal's Wager* » « *Climate Change* » dans un moteur de recherche sur internet pour constater que toutes les disciplines ont produit sur le sujet au cours des cinq dernières années : une représentation formelle de la décision est en effet devenue un socle commun aux sciences humaines, comme l'entendait Borel (1939, p. 129) lorsqu'il écrivait : « Le calcul des probabilités est essentiellement une science sociale ». Comme il serait trop long de développer sur ce thème, on se contente de renvoyer à Catellier et Mazliak (2012).

\*

Si les sciences sociales en général ont perdu la mémoire du nom de Pascal comme fondateur de la décision rationnelle, c'est vraisemblablement que la formulation de la règle des partis est à la fois particulière (induction rétrograde) dans sa forme explicite, ou peu explicite dans sa formulation générale (la formule de l'espérance n'apparaît pas dans le *Pari*). Les mots pour décrire les calculs pascaliens ont été fixés par Christian Huygens, et la perspective d'une *géométrie du hasard conforme à la justice* a été déplacée par Bernoulli, qui a proposé un *modèle expérimental de la décision rationnelle*. L'héritage pascalien vit à travers des conventions de calcul qui résultent de nouveaux déplacements, notamment chez les financiers et les actuaires, et surtout dans les sciences sociales en général, même si le nom de Pascal, volontiers associé au *Pari*, ne l'est pas toujours à l'idée de décision rationnelle dans son acception la plus générale, alors même que le *Pari* peut être interprété en termes bien plus généraux que la règle des partis. Pour paraphraser l'auteur, « [Pascal] est caché. Mais il se laisse trouver à ceux qui le cherchent » (S. 785), et tiennent, ce faisant, un repère pour comprendre l'évolution en trois temps de la « scientificité » de l'économie : à l'application du calcul à une norme esthétique qu'il a lui-même proposée, fait suite la construction d'un modèle du monde qui pense échapper à l'arbitraire de l'esthétique pascalienne, et dont l'échec est suivi par un repli sur des paraboles (dont la généralité est dans la robustesse plutôt que dans la portée).

67

## ► Références

- **Bachelier L.** (1900) « Théorie de la spéculation », *Annales scientifiques de l'ENS*, 3<sup>e</sup> série, tome 17, pp. 21-86. En ligne : [http://www.numdam.org/article/ASENS\\_1900\\_3\\_17\\_\\_21\\_0.pdf](http://www.numdam.org/article/ASENS_1900_3_17__21_0.pdf).
- **Bernoulli D.** (1731) « Specimen Theoriae Novae de Mensura Sortis », rééd. dans *Die Werke von Daniel Bernoulli*, t. II, Basel, Birkäuser Verlag ; trad. angl. : « Exposition

of a New Theory on the Measurement of Risk», *Econometrica*, vol. 22 (issue 1), Jan. 1954, pp. 23-26; trad. fr. : Charreton R. (trad.) (1985) « Esquisse d'une théorie nouvelle théorie de mesure du sort », *Cahiers du séminaire d'histoire des mathématiques*, 1<sup>e</sup> série, tome 6, pp. 61-77. En ligne : [https://www.math.ens.psl.eu/histoireproba/Bernoulli-Traduction\\_sorts.pdf](https://www.math.ens.psl.eu/histoireproba/Bernoulli-Traduction_sorts.pdf).

- **Borel E.** (1939) *Valeur pratique et philosophie des probabilités*, Paris, Gauthier-Villars, 170 p.
- **Borel-Mathurin F., Vedani J.** (2019) "Market-Consistent Valuation: a Step Towards Calculation Stability", *Note ACPR*. En ligne : [https://acpr.banque-france.fr/sites/default/files/medias/documents/190827\\_oppaper\\_fbm\\_jv.pdf](https://acpr.banque-france.fr/sites/default/files/medias/documents/190827_oppaper_fbm_jv.pdf).
- **Briggs R. A.** (2023) "Normative Theories of Rational Choice: Expected Utility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/rationality-normative-utility/>.
- **Bru M.-F. et B.** (2018) *Les Jeux de l'infini et du hasard*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2 vol., 818 p.
- **Buffon G.-L. Leclerc de** (1777) *Essai d'arithmétique morale*, rééd. dans Binet J.-L., Roger J. (1977) *Un autre Buffon, choix de textes*, Paris, Hermann, 210 p.
- **Buffett W.** (2016) "Berkshire's Performance vs. the S&P 500". En ligne : <https://www.berkshirehathaway.com/letters/2015ltr.pdf>.
- **Catellier R., Mazliak L.** (2012) "The Emergence of French Probabilistic Statistics. Borel and the Institut Henri Poincaré in the 1920s", *Revue d'histoire des mathématiques*, vol. 18 (issue 2).
- **Cox J., Ross S.** (1976) "The Valuation of Options for Alternative Stochastic Process", *Journal of Financial Economics*, vol. 3 (issue 1-2), pp. 145-166.
- **Cramer G.** (1728) « Lettres à Nicolas Bernoulli », réimp. dans *Die Werke von Jakob Bernoulli*, vol. 3, Basel, Birkäuser, 1975.
- **De Finetti B.** (1950) *Conferenze sulle probabilità et l'assicurazione*, Trieste, Edizione dell'istituto per gli studi assicurativi.
- **Dutka J.** (1988) "On the St. Petersburg Paradox", *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 39, pp. 13-39. DOI : <https://doi.org/10.1007/BF00329984>.
- **El Karoui N., Parent A., Pradier P.-C.** (2022) « Louis Bachelier's *Théorie de la Spéculation* : The Missing Piece in Walras' General Equilibrium », Université Panthéon-Sorbonne Paris I, Documents de travail du Centre d'Économie de la Sorbonne 22019.
- **Faccarello G., Silvant C.** (2023) *A History of Economic Thought in France – Political Economy in the Age of Enlightenment*, Oxfordshire, Routledge, 290 p.

- **Green N.** (2012) "How to Bet on Climate Change", *The Guardian*, July 3. En ligne : <https://www.theguardian.com/science/2012/jul/03/climate-change-pascal-wager/>.
- **Hájek A.** (2024) "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/pascal-wager/>.
- **Hutchison T.** (1988) *Before Adam Smith: The Emergence of Political Economy, 1666–1776*, Oxford, Basil Blackwell, 469 p.
- **Huygens C.** (1657) « De ratiociniis in ludo aleae », dans *Francisci à Schooten... Exercitationum mathematicarum liber primus [- quintus] ; De ratiociniis in ludo alae. Lugdunum Batavorum [Leiden]: ex officina Johannis Elsevirii...*, 1657. DOI: <https://doi.org/10.3931/e-rara-8813>.
- **Israël G.** (1996) *La Mathématisation du réel*, Paris, Seuil, 368 p.
- **Jallais S., Pradier P.-C., Teira D.** (2008) "Facts, norms and expected utility functions", *History of the Human Sciences*, vol. 21 (issue 2), pp. 45-62.
- **Klein J. L.** (1997) *Statistical Visions in Time: A History of Time Series Analysis, 1662-1938*, New York, Cambridge University Press, 368 p.
- **Meusnier N.** (2007) « Le problème des partis bouge... de plus en plus », *Journal Electronique d'Histoire des Probabilités et des Statistiques*, vol. 3 (issue 1). En ligne : [https://www.jehps.net/Juin2007/Meusnier\\_partis.pdf](https://www.jehps.net/Juin2007/Meusnier_partis.pdf).
- **Plott C. R., Zeiler K.** (2007) "Exchange Asymmetries Incorrectly Interpreted as Evidence of Endowment Effect Theory and Prospect Theory?", *American Economic Review*, vol. 97 (issue 4), pp. 1449-1466.
- **Schabas M.** (2022) "Economics in Early Modern Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/economics-early-modern/>.
- **Thirouin L.** (1991) *Le Hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 222 p.
- **Thourot P.** (2024) « Révision de la Directive sur la distribution de l'assurance (DDA) – Faut-il encore renforcer réglementations et contrôles ? », *Risques*, vol. 138, juin.
- **Van der Ploeg F., Rezai A.** (2017) « The Agnostic's Response to Climate Deniers: Price Carbon! », University of Oxford, OxCarre Working Papers 202.





## Partie 2

# Pascal, entrepreneur social : fondateur de l'investissement à impact

## Blaise Pascal : ombre portée de l'entrepreneur

Patrick PLANE

*Directeur de recherches au CNRS, CERDI-UCA, professeur associé à l'Université Mohammed VI Polytechnique, AIRESS (Rabat) et directeur de programme Ferdi*

« Un peu de science éloigne de Dieu, mais beaucoup y ramène ». Blaise Pascal, dont 2023 a marqué la commémoration du quatrième centenaire de sa naissance à Clermont, n'aurait pas désavoué cette affirmation souvent attribuée à Louis Pasteur, mais que la vérité oblige à rendre au philosophe anglais Francis Bacon (1597).<sup>78</sup> L'année 2022 avait d'ailleurs donné l'occasion de célébrer le bicentenaire de cette autre naissance, celle du natif de Dole et fondateur de l'Institut éponyme, mais également hôte de passage de Clermont où il fixe, en 1873, les principes de la pasteurisation dont profitera Émile Kuhn, le brasseur de Chamalières. À l'instar de Blaise, Pasteur privilégie la foi sur la raison, rappelle l'homme à ce devoir d'humilité que lui confère sa place entre les deux infinis. Les différences entre les deux scientifiques ne sont pourtant pas minces.

La foi et la science ont toujours fait bon ménage chez Pasteur. Après l'accident du pont de Neuilly et la *nuît de feu*, cette coexistence deviendra compliquée chez l'auteur des *Pensées*. La spiritualité évince progressivement la quête des connaissances scientifiques abaissées au rang de divertissement. Dans une vie plus austère, Pascal suit la pente que Voltaire et les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle assimileront au mieux à de la sublime misanthropie, au pire à de la folie. Sa vie durant, l'auteur est pourtant resté sensible au monde réel, soucieux du quotidien de sa famille comme de celui des plus modestes. Dans une alchimie d'utilitarisme et d'altruisme, son travail scientifique a été souvent en lien avec le confort matériel de ses semblables. Il est dans son siècle, où le progrès technique s'oriente sur la condition humaine. Ces différentes innovations aux implications pratiques lui forgent une âme d'ingénieur entrepreneur, une qualité inévitablement passée au second plan dans l'évocation du génial philosophe et scientifique.

78. Bacon F. (1597) « *De Atheismo* », in *Meditationes Sacrae*, X.

## ► Pascal et les figures de l'entrepreneuriat

La notion d'entrepreneur est fuyante, car polysémique. La remarque de Mark Blaug (1962) en fait foi, qui constate que la théorie économique a refusé une définition claire de cet *Homo Oeconomicus*. Le sujet est perçu par énumération de qualités que réunit rarement une seule personne. Dans le monde précapitaliste de Pascal, la classe aristocratique s'adonne aux plaisirs de cour, s'occupe à chasser et à guerroyer. L'économie lui est largement étrangère et le terme d'entrepreneur n'est pas véritablement en prise avec le réel. S'il fallait constituer une classe d'entrepreneurs, elle engloberait nécessairement les grands bourgeois, c'est-à-dire les fermiers propriétaires, les financiers et les commerçants importateurs ou exportateurs faisant travailler des bataillons d'artisans indépendants. Le *momentum* n'est pas encore celui des manufactures qui emploieront en un même lieu et de façon permanente un grand nombre de salariés. Au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, Montchrestien (1576-1621) assimile l'entrepreneur à un contractant qui réalise des travaux pour le compte de l'autorité publique. Au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, Cantillon l'associe au risque.<sup>79</sup> L'entrepreneur est celui qui assume une incertitude de revenu lorsqu'il s'engage dans la production pour un tiers. C'est la notion de « gages incertains ». <sup>80</sup> Dans l'acception moderne du vocable, l'entrepreneur a des aptitudes qui se manifestent aussi bien dans la capacité d'abstraction que dans la gestion du monde tangible. Savant et universaliste, Pascal s'accommode de ces différentes facettes. Par son esprit de géométrie et de finesse, il franchit la frontière de la recherche fondamentale pour aller sur la recherche appliquée. Même si les sciences économiques et de gestion sont hésitantes sur les marqueurs, l'hypothèse qu'une âme d'entrepreneur est présente chez Pascal n'est donc pas extravagante. L'auteur des *Pensées* est en tout cas compatible avec les figures entrepreneuriales que dessinent les économistes.

## ► L'efficacité technique du producteur marshallien

La première des figures qui vient à l'esprit est celle du père fondateur de la micro-économie. L'entrepreneur combine chez Alfred Marshall (1842-1924) les facteurs de production que sont la terre, le travail et le capital, en y ajoutant le sens de l'organisation.<sup>81</sup> Son savoir-faire permet de minimiser les coûts et d'obtenir les quantités qui maximisent le profit. Dans un univers où les signaux de prix du marché sont adéquats, le « bon entrepreneur » est donc techniquement et allocativement efficace. Il utilise voire modifie la technologie disponible et optimise l'échelle de production. Pour le dire dans les mots de l'auteur, disons de l'entrepreneur marshallien qu'il a la « faculté de savoir bien organiser le travail, de diriger la production

79. Cantillon R. (1755) *Essai sur la Nature du Commerce en Général*, Paris, INED, 1997.

80. Marchesnay M. (2008) « L'entrepreneur : une histoire française », *Revue française de gestion* 2008/8, vol. 188-189), pp. 77-95.

81. Marshall A. (1920) *Principles of Economics*, Londres, Mac Millan, 8<sup>e</sup> édition.

de façon qu'un effort donné puisse fournir le plus d'effet possible pour satisfaire les besoins humains».

Pascal n'a que 22 ans lorsqu'en 1645, la pascaline est opérationnelle. Jusqu'en 1654, il travaille à rendre le produit profitable. Il s'investit dans la simplification de son fonctionnement, s'exerce à évaluer l'incidence du coût unitaire de production sur un marché inconnu. Son engagement illustre à cet égard ce que soulignera Marshall, la difficulté d'identifier un *effet taille pur* dans la mesure où des transformations concomitantes interviennent dans les procédés technologiques employés ou l'organisation même de la production. Puisque l'offre d'un produit spécifique ne suscite pas spontanément sa propre demande, Pascal a conscience de devoir s'attaquer à l'élargissement de la clientèle potentielle. La référence à la livre de l'ancien régime ne frappe pas spontanément l'imagination. Les convertisseurs monétaires d'aujourd'hui ne donnent qu'une évaluation imprécise. La pascaline coûtait 400 livres en 1645. On fixera un ordre de grandeur en disant que la somme représenterait entre 9 000 et 14 000 de nos euros.<sup>82</sup> En 1654, après l'accident traumatique de Neuilly, qui marque l'interruption définitive du projet, le coût est tombé à 100 livres, entre 2 250 et 3 500 euros, contraction insuffisante pour atteindre le point mort qui commande le début de la rentabilité.

Le processus de mise en marché de la pascaline avait pourtant été astucieusement préparé. L'offrande de l'un des premiers exemplaires à Pierre Séguier, chancelier de France et personnalité très proche du cardinal Mazarin, était bien pensée. Les arguments d'économie politique avaient prévalu dans ce présent. Le geste était autant un témoignage de respect que de gratitude envers l'homme de pouvoir. En 1638, Étienne, le père de Blaise, s'était en effet solidarisé d'un mouvement protestataire contre le non-paiement de rentes de l'hôtel de ville. Le chancelier avait peu apprécié ce comportement éligible à l'embastillement. L'affaire avait toutefois connu un dénouement indulgent.<sup>83</sup> Le second argument qui fonde le caractère astucieux du don est lié à l'influence du personnage. Jusqu'au début des années 1660, Séguier a le pouvoir de diffuser la machine dans un appareil d'État qu'il contrôle avec Nicolas Fouquet, surintendant des finances. C'est par ailleurs un personnage clé pour la protection de l'invention. Même s'il n'invoque que la protection de sa réputation, Pascal montre de la détermination pour l'appropriation des bénéfices de son œuvre. Il lui faut gagner du temps pour arriver au changement d'échelle de production, passer de l'innovation de produit à l'innovation de procédé de production. En 1649, le chancelier intercède en sa faveur. Un *privilege du roi* lui est accordé qui interdit toute contrefaçon sous peine d'amende.

82. Voir : <https://convertisseur-monnaie-ancienne.fr>.

83. Meurillon C. (2001) « *Le chancelier, les nu-pieds et la machine : Pascal père et fils à Rouen* », dans J. P. Cléro (dir.) (2001) *Les Pascal à Rouen, 1640-1648*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.purh.7544>.

Sans doute sceptique sur les capacités de l'époque à faire respecter les droits de propriété, Pascal conservera jalousement ses secrets de fabrication. Il se refuse même à établir une notice explicative au prétexte que l'usage est le meilleur des apprentissages. La simplicité d'utilisation, fait-il observer, est le produit d'une complexité de la production qui ne s'accommode pas de quelques mots.

*Je sais qu'il y a nombre de personnes qui font profession de trouver à redire partout, et qu'entre ceux-là il s'en pourra trouver qui te diront que cette machine pouvait être moins composée. Tu pourras remarquer une espèce de paradoxe, que pour rendre le mouvement de l'opération plus simple, il a fallu que la machine ait été construite d'un mouvement plus composé.<sup>84</sup>*

Pascal ne fournit donc pas de détails sur le fonctionnement de sa machine. Il faudra attendre les planches de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, publiée en 1751, pour que le mécanisme interne soit publiquement révélé. Sans être véritablement convaincant, il dissuade ses imitateurs en invoquant la différence de compréhension, mais aussi de statut, entre la science du savant et le savoir-faire de l'artisan. Ce dernier a pourtant vocation à exécuter et répliquer le produit pour peu qu'on veuille bien lui en donner les moyens.

*Il est absolument impossible à tous les simples artisans, si habiles qu'ils soient en leur art, de mettre en perfection une pièce nouvelle qui consiste – comme celle-ci – en mouvements compliqués, sans l'aide d'une personne qui, par les règles de la théorie, leur donne les mesures et les proportions de toutes les pièces dont elle doit être composée.<sup>85</sup>*

Les efforts consentis sont finalement peine perdue. Tout comme la *face du monde aurait pu être changée si le nez de Cléopâtre avait été plus court*<sup>86</sup>, l'histoire aurait-elle été différente si la *machine d'arithmétique*, autre dénomination de l'instrument, avait été adressée à Jean-Baptiste Colbert, contrôleur général des finances ? Tout comme Séguier, amoureux des belles lettres, la *Colbertine* est l'une des plus belles bibliothèques du Royaume avec la *Mazarine*, Colbert est d'abord un homme de chiffres. Il illustre pour Michel Antoine (2003) le passage d'un *État de justice* à un *État de finance*, exprime toute la différence entre l'« ordre » qu'il incarne et la « confusion » qu'inspire Fouquet (Petitfils, 2008). Il est le ministre de la « raison raisonnante et de la science appliquée » (Le Roy Ladurie, 1991).<sup>87</sup>

84. Temam D. (2017) « La pascaline, la "machine qui relève du défaut de la mémoire" », *Bibnum* [En ligne], Calcul et informatique, mis en ligne le 01 mars 2009. DOI : <https://doi.org/10.4000/bibnum.548>.

85. Idem note 3.

86. Cf. Pascal B. : « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé. »

87. Antoine M. (2003) *Le cœur de l'État : surintendance, contrôle général et intendances des finances, 1552-1791*, Paris, Fayard, 592 p. ; Petitfils J.-C. (2008) *Louis XIV*, Paris, Perrin, coll. « tempus », 894 p. ; Le Roy Ladurie E. (1991) *L'Ancien Régime : tome 1, 1610-1715*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 504 p.

Séguier et Colbert ont été, l'un et l'autre, dans le Conseil d'« en-haut » de Louis XIV. Seigneur mondain et fastueux, amoureux des beaux-arts, *Protecteur* de l'académie française, thuriféraire de la doctrine Bodin (1529-1596) sur l'absolutisme, Pierre Séguier a été l'homme lige de Mazarin après avoir été celui de Richelieu. Colbert supplante le chancelier de France après 1662, année de la mort de Pascal. Homme de confiance du cardinal, il a été son gestionnaire de fortune. Au service du Grand roi, sa devise le situe dans un engagement politique empreint d'une certaine liberté critique envers le jeune souverain. Il en tempère le goût pour des dépenses somptuaires, celles qui sont contraires aux intérêts de ce qui n'est pas encore la nation : « *Pro rege saepe; pro patria sem* ». <sup>88</sup> Le personnage n'est certes pas ce parangon de vertu, cette figure iconique léguée par Ernest Lavisse et la III<sup>e</sup> République. C'est un politique qui conjugue avec dextérité l'expertise économique et l'enrichissement personnel. Bien que ses dérives personnelles soient aujourd'hui davantage pointées que par le passé, ses efforts pour la modernisation économique et l'assainissement financier du royaume n'altèrent pas la réputation du Grand Colbert. <sup>89</sup>

Sur la première partie du XVII<sup>e</sup> siècle, Pierre Chaunu (1966, 1971) <sup>90</sup>, un des pionniers de l'histoire quantitative avec Fernand Braudel et Lucien Febvre, note que la « révolution mathématique » fait son œuvre, que le but de la science est désormais moins de spéculer sur l'au-delà que d'inventer, de résoudre des problèmes techniques qui conditionnent le bien-être de l'humanité, d'assumer le passage de la recherche fondamentale à la recherche appliquée. Cette science qui améliore les outils de mesure n'a eu jusqu'ici qu'une incidence marginale dans la société (Petitfils, 2005). Manifestation de la recherche appliquée par excellence, la pascaline aurait pu connaître un meilleur sort en venant au monde une bonne dizaine d'années plus tard. Bien sûr, le *colbertisme* s'identifie aux manufactures, mais c'est aussi une volonté de redressement des comptes publics, de maîtrise des dépenses et d'augmentation de recettes. Par sa calculatrice, le jeune Blaise entendait d'abord soulager son père du calcul fastidieux des tailles à collecter en Basse-Normandie. À l'affection d'un fils, le ministre du Grand roi aurait pu opposer un intérêt plus général, le froid pragmatisme de meilleures rentrées fiscales

88. *Pour le roi, souvent; pour la patrie, toujours.*

89. La réputation de Colbert a été passablement écornée depuis ce qu'écrivait Voltaire (1751). *Le Siècle de Louis XIV*, et plus récemment Ernest Lavisse (1940) dans son *Histoire de France* (« cours élémentaire », éd. Armand Colin). Sur le sujet, P. Goubert a tiré des salves contre le ministre (cf. P. Goubert (1966) *Louis XIV et vingt millions de français*, Paris, Fayard, coll. « L'Histoire sans frontière », 354 p). Le réquisitoire est également accablant chez F. d'Aubert (2010) *Colbert, la vertu usurpée*, Paris, Perrin, 488 p.; et D. Dessert (2019) *Colbert ou le mythe de l'absolutisme*, Paris, Fayard, 320 p. Le personnage est plus fidèle à la tradition du génial et courageux ministre clairvoyant chez Petitfils (2008) *op. cit.* Quant à E. Le Roy Ladurie (1991) *op. cit.*, c'est à P. Goubert et ses coreligionnaires qu'il réserve son mordant : « Les indélicatesses précitées ne suffissent point à faire de Colbert, comme du reste de Richelieu ni même de Mazarin, l'espèce de rongeur antipathique, taillant sa niche dans l'État conçu comme un bloc de gruyère, que dépeignent en chœur les savants ouvrages de Messieurs Dessert et Begin ».

90. Chaunu P. (1966) *La Civilisation de l'Europe classique*, Paris, Arthaud, coll. « Les grandes civilisations »; Chaunu P. (1971) *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, coll. « Les grandes civilisations ».

par des calculs sans erreurs, des contrôles étendus et mieux diligentés comme ceux qui emportent le concussionnaire Nicolas Fouquet, en 1661.<sup>91</sup>

## ▶ Inventeur plus que gestionnaire : la vision schumpétérienne

Enfermé dans un rôle d'entrepreneur et de gestionnaire sensible aux économies d'échelle, Pascal serait évidemment à l'étroit. La pascaline, on l'aura compris, est d'abord une innovation de caractère schumpétérien.<sup>92</sup> La *machine à arithmétique* et, quelques années plus tard, le travail de Leibniz, ont posé quelques jalons pour l'informatique moderne. En témoigne l'hommage implicite que rend au clermontois l'*International Business Machines Corporation*, mieux connue sous le sigle IBM. L'entreprise étatsunienne d'Armonk détient aujourd'hui l'un des dix exemplaires de la pascaline répertoriés dans le monde.

L'entrepreneur de Joseph Alois Schumpeter, seconde de nos trois figures de proue, initie des *processus de destructions créatrices*. C'est un innovateur qui perturbe l'existant par des produits nouveaux, par des processus de production révolutionnaires. Agent du changement, c'est l'ennemi de la routine, du *business as usual*. Il se donne les moyens d'aller vers une rente d'innovation protégée juridiquement par le monopole institutionnel que confère le brevet. La recherche du profit instantané n'est pas la motivation première de l'entrepreneur schumpétérien. Ce dernier pense d'emblée aux profits du lendemain, aux promesses des risques qui cassent les codes du moment. En se hasardant à faire un appariement trop audacieux, Pascal serait l'alter ego d'Elon Musk et autres Marc Zuckerberg ou Steve Jobs. Blaise est toutefois dans un siècle dont les inventions ne suscitent que les tous premiers frémissements du capitalisme qui appellera la révolution industrielle. Si les innovations socialement profitables sont aussi vieilles que le monde, Pascal s'inscrit bien dans cette quête de progrès économiques et sociaux qui s'accroissent depuis la fin du Moyen Âge.

Faute d'adhésion, la pascaline n'a pas été une innovation *disruptive*, un mot trop fort pour un siècle qui ne fait que préparer les chamboulements ultérieurs. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, celle de Gottfried Leibniz ne connaîtra pas un meilleur sort. Elle proposait pourtant la réalisation des quatre opérations quand la pascaline n'en exécutait que deux.<sup>93</sup> Ni Pascal, ni Leibniz, n'auront de successeurs sur le siècle et

91. L'art de l'imposition affirmait Colbert, « consiste à plumer l'oie pour obtenir le plus possible de plumes avec le moins de cris ». La notion d'optimum du prélèvement fiscal est en germe.

92. Schumpeter J. A. (1919) *Théorie de l'évolution économique* [1<sup>re</sup> édition originale, édition française : 1935, Paris, Dalloz].

93. Après la mort de Pascal, Leibniz fait la connaissance de sa sœur, Gilberte Périer, à Paris. Elle lui met en main la pascaline, ce qui suggère que le travail de Leibniz a bénéficié de l'innovation, qu'il devance la révélation des mécanismes de fonctionnement avant la diffusion de l'*Encyclopédie*.

devenir. Le moment n'est pas encore arrivé pour que l'utilité d'une machine, chère, peut être encombrante et d'usage indocile, se substitue en partie au travail fastidieux et imparfait de l'homme. Les causes de l'échec sont peut-être aussi à rechercher dans une économie qui demeure à la fois rudimentaire et profondément inégalitaire. Braudel (1985) rappelle qu'en 1650, en Europe, Amsterdam est le centre de l'« économie-monde ». Le capitaliste coexiste avec des économies comme la France qui sont dans une « seconde zone », à bonne distance des rouages bien huilés de la petite Hollande.<sup>94</sup> Quant à l'impact des inégalités, pour des raisons évidemment opposées, ni la noblesse ni les pauvres n'éprouvent le besoin de compter. Les bourgeois ont pour leur part pénétré la haute administration, Fouquet comme Colbert en sont des représentants, investi les salons littéraires, Pascal comme d'autres les fréquentent. Leur activité économique est d'abord dans le commerce. C'est un secteur où les marges bénéficiaires sont confortables. Le temps de la production manufacturière et de la « juste rentabilité » en environnement de concurrence pure et parfaite attendra...

### ► Le carrosse à 5 sols : l'entrepreneur au sens de Kirzner

En avance sur son temps, Pascal l'a été une nouvelle fois en illustrant cette autre facette de l'entrepreneuriat, la troisième du genre dans la galerie de portraits proposée, celle qu'incarne aujourd'hui cet économiste contemporain, figure de la tradition économique autrichienne : Israël Kirzner. L'économie néoclassique de Walras (1834- 1910) s'adossait à un système de prix résultant du fonctionnement parfait des marchés. Dans un contexte demeuré statique, la notion d'entrepreneur n'a pas d'épaisseur, pas de contenu analytique. Tout est réductible au mécanisme du marché en équilibre. Kirzner dresse le portrait d'un entrepreneur qui ne crée pas de grandes ruptures. C'est avant tout un découvreur d'opportunités de profits non détectées par d'autres. Il est dans une démarche de « *vigilance entrepreneuriale* », d'observation et d'anticipation de réactions. Son profit est la récompense de l'habileté, de la capacité à lire les attentes insatisfaites. Comment ne pas imaginer que le carrosse à 5 sols ne soit pas en ligne avec cette perspective, première expérimentation d'un transport urbain en commun ?

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la mobilité humaine est faible. Les déplacements sont effectués à pied ou à cheval. Seuls les aristocrates de haut rang et grands bourgeois ont le privilège de se déplacer avec des attelages privés. Le monde des affaires, à commencer par le commerce, stimule de nouveaux besoins au niveau de la petite bourgeoisie. Une nouvelle activité va naître de cette mutation avec le louage de carrosses. En 1617, Nicolas Sauvage, facteur des maîtres des cochers d'Amiens, a initié

94. Braudel F. (1985) *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 121 p.



cette activité qui donne lieu, en 1640, à l'ouverture d'un dépôt à Paris. Il s'installe rue Saint-Martin avec une vingtaine de voitures. En mai 1657, M. de Givry obtient également des lettres patentes qui lui accordent un privilège comparable dans les faubourgs de la capitale.<sup>95</sup>

Cette innovation de service évite d'abord l'immobilisation de richesse dans un attelage qui ne serait qu'épisodiquement sollicité, mais aussi le problème de l'indivisibilité qui s'attache à un louage. Dans un temps qui sera celui de l'entreprise moderne, Oliver Williamson, récompensé, en 2009, par l'académie Nobel pour ses travaux sur la gouvernance économique, soulignera qu'une faible fréquence d'usage d'un actif justifie d'en passer par le recours à un tiers. Louer un carrosse pour une mobilité urbaine personnelle, sur une journée ou quelques heures, constitue en effet un bien de luxe. Le transport en commun résout la question de l'indivisibilité, augmente le bien-être de la collectivité par élargissement de la variété des prestations répondant à une demande de plus grande mobilité. En comparaison de la *machine d'arithmétique*, qui reposait sur le génie de l'inventeur, sur un dispositif technique complexe, l'initiative associée au carrosse à 5 sols est modeste. Dans l'air du temps, cette création est de l'ordre des initiatives entrepreneuriales au sens de Kirzner.

78

Par lettres patentes de Louis XIV, le privilège est accordé à la *société des carrosses à 5 sols* d'ouvrir cinq lignes au départ du palais du Luxembourg. Les horaires sont fixes, entre 7 heures du matin et 8 heures du soir. Les lettres patentes organisent le cahier des charges et s'apparentent aux droits et obligations contemporains de la délégation de services publics. La forme institutionnelle du projet présente des analogies avec nos actuelles offres spontanées de prestations par lesquelles une personne physique ou morale de droit privé prend l'initiative de proposer à une autorité contractante un projet de partenariat public-privé.

Nous l'avons noté, le xvii<sup>e</sup> siècle fourmille d'inventions. L'État n'est pas encore suffisamment structuré au plan administratif, pas suffisamment argenté pour accompagner les conséquences, promouvoir des prestations par lui-même. Ce faisant, il s'en remet à des tiers en concédant les services et travaux publics de nature à équiper le pays en moyens de communication, améliorer le fonctionnement des villes et garantir leur sécurité. En 1614, le pont Marie est construit. Il relie l'île Saint-Louis au quai de l'Hôtel-de-Ville et son utilisation donne lieu à un péage. En 1662, Louis XIV confie à l'abbé Laudati Caraffa, la « concession » des porte-flambeaux et porte-lanternes à louage. La démarche qui vaudra la réputation à Paris de « ville lumière », est destinée à compléter l'éclairage insuffisant qui résultait des obligations faites aux bourgeois, entre 1524 et 1558, d'installer des « flambeaux ardents »

95. Les lettres patentes sont un acte législatif émis par le souverain rendant public et opposables à tous un privilège attaché à un bien matériel ou immatériel et à son exploitation.

à leurs fenêtres. Entre 1604 et 1642, le canal de Briare est construit sur le schéma juridique de la concession. L'instauration d'un droit de péage, attire les investisseurs et assure la pérennité de l'exploitation. Le canal du midi suivra avec une clé de financement âprement discutée par Louis XIV. L'État apporte finalement 40 %, les États du Languedoc (40 %) et Riquet (20 %) et complètent la mise de fonds. Avec la société des carrosses à 5 sols, les Parisiens assistent à l'élargissement des capacités de mobilité intra-urbaine. La première ligne ouvre le 18 mars 1662. Un *placard*, qui ne déplairait pas aux agences publicitaires d'aujourd'hui, fait la promotion du service avec la formule-choc : « Afin que de partout on puisse aller partout ».

La création de la société n'a pas été un acte solitaire, mais le fait d'un engagement solidaire, notamment avec le duc de Roannez. Dans leur jeunesse, l'un et l'autre ont été libertins, familiers des divertissements mondains. Leur rôle respectif dans la constitution de la société relève encore de l'énigme. Lequel des deux a été à la manœuvre ? L'auteur des *Provinciales* semble prendre la lumière chez ses contemporains.<sup>96</sup> Une anecdote a traversé les siècles, pas suffisamment documentée pour qu'on lui donne total crédit. Pascal aurait loué un carrosse dont le paiement aurait été l'objet d'un différend avec un cocher indélicat. Après acquittement du montant, ce dernier l'aurait de nouveau sollicité, ce à quoi Blaise se serait refusé avec vigueur. En creux, l'anecdote laisse entendre que Pascal aurait été le promoteur du projet dont la réalisation intervient quelques semaines avant sa mort, le 19 août, cinq mois après la mise en service de l'omnibus.<sup>97</sup> Cette paternité d'initiative demeure incertaine.

Le fait est que les privilèges attachés aux lettres patentes sont accordés à Roannez, aux marquis de Sourches et de Crenan, concessionnaires du service public. Pascal et Arnaud de Pomponne n'en sont qu'actionnaires. Parallèlement, les niveaux de participation dans le capital de la société, implicitement la distribution des risques encourus, donnent un éclairage complémentaire sur le sujet sans toutefois apporter une réponse sur la paternité d'initiative. Sur les six parts constitutives du capital de la société, le duc de Roannez en détient trois, les trois autres sont réparties à égalité entre Simon Arnaud de Pomponne, Pierre de Perrien, marquis de Crenan, et Pascal, qui investit dans l'opération la part de dot que lui restitue Port-Royal après le décès de Jacqueline, en 1661. Si le rôle de Pascal n'a pas été négligeable lors de la maturation du projet, un argument conforte l'idée que Roannez a été à la manœuvre pour son opérationnalisation. Dès juillet 1662, le duc, excellent « homme d'affaires » selon P. Jansen (1951)<sup>98</sup>, s'emploie pour le répliquer à Lyon et

96. La marquise de Sévigné n'est pas la dernière à le mettre en avant : « À propos de Pascal, je sais en fantaisie d'admirer l'honnêteté de ces Messieurs les postillons qui sont incessamment sur les chemins pour porter et reporter nos lettres. » (*Lettre à Madame de Grignan*, du 12 juillet 1671.)

97. Monmerqué L. (1828) *Les carrosses à 5 sols ou les omnibus du dix-septième siècle*, Paris, Firmin Didot. Voir : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6579497t.textelimage>.

98. Jansen P. (1951) « Les carrosses à 5 sols et Christian Huygens », *Revue d'histoire des sciences*, tome 4, n°2, pp. 171-172. DOI : <https://doi.org/10.3406/rhs.1951.2873>.

surtout à Amsterdam, centre de l'« économie-monde », tout en échouant à obtenir les appuis politiques nécessaires.

La manière dont les carrosses à 5 sols furent reçus par les Parisiens ne fait pas l'unanimité. Leur exploitation avait d'abord donné lieu à de l'appréhension. Les hommes de pouvoir craignaient de mauvais traitements par les milieux populaires. Pour prévenir ces exactions, une ordonnance de police menaçait du fouet ou de plus sévères punitions toute personne qui en perturberait le fonctionnement. Rétrospectivement, les craintes ont été exagérées. Dans sa correspondance avec Arnauld de Pomponne, le 21 mars 1662, Gilberte Périer, sœur aînée de Pascal, évoque l'engouement que suscitent les carrosses. Devenus la dernière attraction de Paris, l'inconvénient principal fut, semble-t-il, de ne couvrir qu'en partie le besoin de la clientèle. Les premières années d'euphorie passées, l'affluence diminue toutefois.

La désaffection du public s'est probablement manifestée à partir de la deuxième année. Au bout de quelques mois d'exploitation, les retards sur les points de passage devenaient fréquents, en partie seulement imputables à l'étroitesse des chaussées. Il semble que l'élasticité de la demande au prix ait été également forte une fois que le prix du billet fut relevé à 6 sols. L'incidence des missions de services publics peut également avoir contribué à rogner la marge bénéficiaire attendue. Est-ce que Pascal aurait été en capacité de maintenir la prospérité ? Comme pour la machine d'arithmétique, l'affirmation relève de la conjecture, mais le doute est permis. En 1674, Givry reprit en effet le privilège des lettres patentes au duc de Roannez. Ce transfert de droits de propriété n'eut pas pour conséquence de stopper l'hémorragie de la clientèle. Selon M. Gaillard (1991), en 1677, les carrosses avaient définitivement disparu de la circulation.<sup>99</sup>

## ► Pascal : entrepreneur social ?

L'ajout de l'épithète est source de complication additionnelle. Il l'est évidemment pour la période de Pascal comme il l'est aujourd'hui avec les ambiguïtés qui accompagnent les préoccupations sociales et environnementales dans les activités économiques. Le caractère social se mesure avant tout par le rapport de l'entrepreneur à ses subordonnés. Certes, Pascal n'a pas été gestionnaire direct de personnels, mais il n'est pas indifférent au mode dont le profit est affecté. Dans l'optique des économistes classiques, le bien-être collectif résulte du marché concurrentiel. La main invisible rend compatible l'égoïsme et l'intérêt général.<sup>100</sup> C'est peu dire que l'alignement des objectifs n'est pas aussi automatique. Lorsque

99. Gaillard M. (1991) *Du Madeleine-Bastille à Meteor, histoire des transports parisiens*, Amiens, Martelle Éditions, 223 p.

100. Smith A. (1776) *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Édition traduite en 1881 par Germain Garnier : <https://www.anthropomada.com/bibliotheque/Adam-smith>.

Pascal invente la *machine d'arithmétique*, le profit est étranger à sa volonté. Le moteur initial de l'intention, faut-il le rappeler, est l'affection pour un père astreint à des calculs répétitifs. L'empathie, du moins pour le cercle familial, est donc génératrice de l'initiative.

La figure de Pascal comme entrepreneur social se dessine-t-elle davantage avec les carrosses à 5 sols ? Dans le petit ouvrage que lui consacre Compagnon (2020), *Un été avec Pascal*, l'auteur met en avant la compatibilité de la piété avec la poursuite des activités d'« homme d'affaires ». <sup>101</sup> Cette qualification n'aide pas forcément à légitimer le caractère social. La société qui a été constituée à des objectifs de rentabilité. Les lettres patentes sollicitées par les actionnaires vont dans le sens d'une protection contre la concurrence. La protection du monopole était pleinement justifiée pour la pascaline. En abandonnant le projet d'accroître l'échelle de production, Pascal n'a pas perdu sa réputation, mais des ressources matérielles et le temps consacré au projet. On est ici sur les notions économiques de *coûts irrécupérables* et de *coûts d'opportunité*.

Le fondement du monopole institutionnel sollicité et accordé à la société des carrosses à 5 sols est plus discutable. Si l'activité génère des coûts fixes, le contexte n'est pas celui d'un monopole naturel que légitime la présence d'économies d'échelle, la décroissance du coût marginal qui suscite une production à moindres coûts avec une seule entreprise. Dès les premiers mois d'activité, une partie de la demande étant insatisfaite, il n'y a pas à proprement parler de surcapacité structurelle de l'offre. <sup>102</sup> Le prix est par ailleurs fixé par la société elle-même, non contrôlé par une structure de réglementation publique. Par les missions sociales à assumer, le caractère de service public peut justifier le monopole institutionnel. Le cahier des charges n'a toutefois pas un profil contraignant. L'extrait des registres du Parlement ne plaide que pour des prestations effectuées à un « prix modique ». Les fréquences de passage et la qualité de service sont quasiment non vérifiées. Enfin, bien que la mise de fonds pour l'investissement ait été importante, les carrosses ont été achetés d'occasion. Ils peuvent être revendus sur le marché avec une faible perte en capital. En revenant à Williamson (1992), disons que cet actif est peu spécifique. <sup>103</sup> L'investissement est redéployable vers des usages alternatifs à commencer par le louage. Comme les coûts irrécupérables sont limités, l'argument le plus sérieux qui puisse justifier le monopole institutionnel, en dehors de la volonté d'abandonner une rente aux bénéficiaires, est le souci d'éviter des phénomènes d'encombrements sur les nombreuses voies exigües de la capitale.

101. Compagnon A. (2020). *Un été avec Pascal*, Paris, Equateurs Humensis, France Inter, Paris, 231 p.

102. Dans une lettre de mars 1662 adressée à Simon Arnauld de Pomponne, Gilberte Périer suggère que la faiblesse de l'entreprise serait son sous-dimensionnement qui génère des temps d'attentes et des frustrations.

103. Williamson O. (1985) *The Economic Institutions of Capitalism*, Free Press, 1985 [trad. française : *Les institutions de l'économie*, Inter-éditions, 1994].

La qualification d'entrepreneur social est par ailleurs discutable tant les services sont destinés à satisfaire le besoin de mobilité d'une clientèle écrémée. Pour Eric Lundvall (2000), il s'agit de « mettre le luxe de l'aristocrate à la portée du bourgeois ». <sup>104</sup> Le coût du billet est effectivement moins bon marché qu'on l'imagine. Les 5 sols, ou si l'on préfère les 5 sous, équivalent à 5,50 de nos euros actuels. Pour donner l'intuition de ce qu'il en coûte, en 1660, <sup>105</sup> une journée de manœuvre est payée 5 sols, 5 à 6 pour un tailleur couturier et 12 à 16 pour un maçon. La douzaine d'œufs est de 6 sols quand le prix d'une poule varie de 7 à 12 sols. Le billet de transport aller-retour consommerait presque le gain d'une journée de dur labeur. À la barrière économique à l'entrée dans le service s'ajoute une barrière sociale de caractère institutionnel. Le voyageur doit répondre à une certaine condition, celle de la *France d'en haut*. « Pour la plus grande commodité et liberté des bourgeois et gens de mérite », sont exclus du transport : les soldats, laquais, pages, gens de livrée, manœuvres et gens de bras. Cette exclusion de clientèle n'est toutefois pas le fait volontaire de l'entreprise, mais des dispositions réglementaires du Parlement de Paris lors de l'enregistrement des lettres patentes. Les nobles entendent maintenir leurs privilèges et refusent la promiscuité avec des gens de peu. La réaction de Pascal à cette restriction n'est pas connue, mais par les *Pensées*, on sait sa propension au respect de la « grandeur d'établissement », au statut que confère la naissance à la position sociale. Quoi qu'il en soit, pour une bonne partie du tiers état urbain, le carrosse est un bien de luxe dont l'inaccessibilité est à double détente. Nous sommes loin de la notion d'omnibus : *transport pour tous !*

Une autre manière d'approcher la dimension sociale de l'entrepreneuriat pascalien est d'aller au-delà de l'*affectio societatis*. L'intention qui cimente la volonté commune des porteurs de parts sociales ne fait pas de doutes. L'engagement dans une perspective de rentabilité est certain. L'affairisme de Roannez a été noté. Jansen (1951) le confirme. <sup>106</sup> Roannez et le marquis de Crenan se lancent, en 1664, dans la *chaise roulante* encore appelée *chaise de Crenan*. Plus léger que le carrosse, ce nouveau moyen de locomotion devait faciliter la vitesse de déplacement dans les passages étroits et encombrés de la capitale. Le projet n'a pas eu davantage de postérité que les carrosses. L'affairisme est tout aussi saillant chez cet autre actionnaire de la société, Simon Arnauld de Pomponne. Personnage déjà en vue pendant la Régence, il connaît des fortunes diverses sous le règne de Louis XIV. Proche de Fouquet, il est d'abord soupçonné de malversations. Il reviendra sur le devant de la scène comme ministre et secrétaire d'État (1672-1679) après la disgrâce d'un exil à Verdun concomitant au lancement de la société. Si la

104. Lundvall E. (2000) *Les Carrosses à cinq sols. Pascal entrepreneur*, Paris, Éditions Science Infuse, préface de Jean Mesnard.

105. Estimations d'après d'Avenel G. (1894) *Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix en général, depuis l'an 1200 jusqu'en l'an 1800*, Paris, Imprimerie nationale.

106. Jansen P. (1951) « Une tractation commerciale au XVII<sup>e</sup> siècle, *Revue d'histoire des sciences*, vol. 4 (issue 2), pp. 173-176.

volonté de dégager du profit est commune aux associés, l'orientation que chacun entend faire de ses bénéfices est différente. C'est sans doute ici que la dimension sociale de l'entrepreneuriat chez Pascal affleure avec une volonté jusqu'à ses derniers jours d'aider à soulager les plus démunis. La correspondance de Gilberte Perrier l'atteste. Au titre de la part de capital qu'il détient, une avance sur les premiers bénéfices est sollicitée – que Gilberte juge prématurée. Le produit en sera alloué aux indigents de Blois. En ce moment tragique où la vie se dérobe, Pascal semble faire une dernière application de l'argument du *Pari* : redoubler de générosité pour espérer gagner l'éternité.

## ► Conclusion

Le goût de l'entreprise chez Pascal ne fait guère de doute, mais sa manifestation a été évolutive. Le succès dans la commercialisation des biens ou services proposés a tourné à l'échec aussi bien pour la machine à calculer que pour les carrosses à 5 sols. Dans les deux cas, ces innovations resteront sans lendemain pendant plus d'un siècle. L'acceptation de l'échec est dans l'ordre des choses. Certaines initiatives connaissent rapidement le succès quand d'autres sombrent dans un oubli au moins temporaire. Thomas Edison, inventeur entre autres choses du phonographe, de l'ampoule électrique et du projecteur de cinéma, le signifiait à sa façon : « Je n'ai pas échoué, j'ai simplement trouvé 10 000 solutions qui n'ont pas fonctionné ».

L'entrepreneuriat pascalien a-t-il été social ? La question n'appelle pas une réponse tranchée. De la même manière que la spiritualité et la piété (1654-1662) ont pris le pas sur la période scientifique (1641-1651) et le libertinage de jeunesse (1648-1654),<sup>107</sup> les initiatives entrepreneuriales ont été évolutives, orientées finalement sur des actions au service de la charité et des sentiments religieux. La demande d'avance qui anticipe les premiers bénéfices de la société des carrosses à 5 sols et leur affectation aux pauvres témoignent de la foi chrétienne.<sup>108</sup> Le comportement n'a donc pas été intangible, pas plus que celui de Roannez dont le texte a souligné l'âpreté au gain et l'affairisme, mais dont le comportement s'est métamorphosé. Au dire de Saint-Simon, à partir de 1654, le duc aurait basculé vers une vie rangée et solitaire. Pour le mémorialiste du Grand Siècle, il « prit une manière d'habit ecclésiastique sans jamais être entré dans les ordres et vécut dans une profonde retraite ».<sup>109</sup> L'année 1654 semble pourtant précoce au regard de ses initiatives ultérieures. Si la

107. Compagnon A. (2020) *Op. cit.*

108. Benoît XVI : « *La charité dépasse la justice, parce qu'aimer c'est donner, offrir du mien à l'autre ; mais elle n'existe jamais sans la justice qui amène à donner à l'autre ce qui est sien* » Paragraphe 7 *Caritas in Veritate*, 2009. Rappelons également l'Évangile selon saint Matthieu (25, 31-46) : « *Et le Roi leur répondra : je vous le dis, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait.* »

109. Saint-Simon † (1829) *Mémoires de Saint-Simon* – dans Coirault Y. (éd.) (1987) *Saint-Simon - Mémoires suivis d'Additions au Journal de Dangeau, tome III*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

fraternité avec Pascal a effectivement exacerbé la propension au mysticisme, selon Lesaulnier (1992), la mélancolie ne l'aurait gagnée qu'en 1667, lorsque Roannez cède son duché pour se retirer effectivement dans une institution religieuse.<sup>110</sup> Où situer la vérité de cette conversion ? Laissons à l'auteur des *Pensées* le soin de conclure : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ».

---

110. Lesaulnier J. (1992) *Port-Royal insolite. Recueil de choses diverses 1670-1671*, Paris, Klincksieck, 940 p.

## Pascal pouvait-il ne pas entreprendre ?

Anne-Laure SELLIER

*Professeure de sciences comportementales, HEC Paris*

Il ne me semble pas connaître tout le monde ici, mais au moins certains. Je tiens à vivement remercier Laurence Plazenet et Patrick Guillaumont pour l'initiative de ce colloque et leur chaleureux accueil à Clermont.

Je ne suis pas pascalienne. Je suis aux pascaliens ce qu'Obélix est aux habitants du village d'irréductibles gaulois : Blaise Pascal, je suis tombée dedans quand j'étais petite. En effet, fille de pascalien, mon enfance a été bercée de conversations sur et autour de Pascal, comme on entend parler d'un oncle parti il y a longtemps en Amérique. Il n'est pas à table, mais c'est tout comme. J'ai infusé dans Pascal et les pascaliens, et cela présente un avantage de taille : j'ai pu, d'une part, réfléchir à Pascal et, d'autre part, envisager les pascaliens comme sujet d'étude. Il y a beaucoup à dire, mais ce ne sera pas le propos de cette intervention.

Le sujet de ce colloque est « Pascal et l'économie du monde » et ma pierre à l'édifice va porter sur Pascal entrepreneur. Pour quelle raison ? Parce que, parmi les pascaliens, au cours de mon enfance, j'ai vu défiler des littéraires – je pense à Jean Mesnard, Dominique Descotte, Gérard Feyreyrolles, ou Laurent Thirouin ; des mathématiciens, tels que Hubert Aupetit (mathématicien et littéraire) ou Thibaut Bagory ; des philosophes, tels que Laurence Devillairs ou Vincent Carraud. Mais il y a un grand absent : il n'y a pas, à ma connaissance, de pascalien entrepreneur. Celles et ceux qui se sont intéressés de près à Pascal entrepreneur sont, à ma connaissance, des littéraires tels que Jean Mesnard (*Pascal et les Roannez*, aux éditions Desclée de Brouwer) et Laurent Thirouin, ainsi qu'un médecin, Eric Lundwall. Pas un entrepreneur en vue, sans doute du fait que les entrepreneurs... entreprennent, mais rarement des livres, ce qui d'emblée distingue Blaise Pascal du commun des génies, une fois encore.

Si je ne suis pas pascalienne, je travaille en revanche continuellement avec des entrepreneurs. Mon métier consiste à faire de la recherche sur la prise de décisions,



en particulier au cours de la création et du développement d'entreprises. Chaque année, j'accompagne quelques 120 entrepreneurs venus se lancer tout en se formant au métier à HEC Paris. Je l'ai également longtemps fait aux États-Unis. Et à force de côtoyer ces merveilleux personnages qui changent notre vie ici-bas, j'en suis venue à remarquer une forme de pensée et de tempérament qui caractérisent l'entrepreneur. Aujourd'hui, je souhaite vous partager une seule constatation, très simple, qui est qu'à mon sens, Pascal n'aurait pas pu ne pas entreprendre. C'est la seule évidence qui m'apparaît, avec toutes les précautions habituelles à prendre autour d'un homme extraordinaire né il y a 400 ans, et qui a malheureusement laissé bien trop peu de traces.

Que signifie entreprendre ? Les définitions abondent, mais en entrepreneuriat, une au moins fait consensus : entreprendre signifie créer de la valeur pour le monde en gagnant de l'argent. Sans valeur créée, pas de marché. Sans argent, l'entreprise ne « tourne » pas dans le temps. Si Pascal entreprend, il ne le fait complètement, jusqu'à ce que cela tourne, qu'*in extremis*, à un an de sa mort, en créant les carrosses à 5 sols.

## ► Les carrosses à 5 sols : une première mondiale

86

Que sont les carrosses à 5 sols ? Il s'agit d'une première mondiale : la création des premiers transports en commun urbains, à Paris. Malheureusement, Pascal meurt un an après le lancement de l'entreprise, qui, elle, va continuer après sa mort. Deux différences sont à noter entre les carrosses à 5 sols et les autres créations de valeur auxquelles Pascal a pu contribuer. D'une part, les carrosses à 5 sols dégagent des bénéfices, qui peuvent être réinvestis dans l'entreprise pour la développer (ou, pour une grande partie, versés aux pauvres de Blois à la mort de Pascal). D'autre part, Pascal a joué un rôle déterminant de co-fondateur de cette entreprise puisqu'à sa mort, celle-ci va être rapidement moins performante.

Avant 1661, le carrosse reste le moyen de déplacement privilégié à Paris. Pour se déplacer, les Parisiens vont principalement à pied ou louent un carrosse particulier. L'idée de Pascal va consister à récupérer de vieux carrosses de Mazarin, à la mort de celui-ci en 1661. Pascal va concevoir une utilisation rationnelle et systématique de ces carrosses tirés par deux chevaux. Les carrosses à 5 sols, c'est jusqu'à huit passagers à bord, un cocher qui conduit, et un laquais qui l'accompagne pour ouvrir et fermer la porte du carrosse à chaque arrêt. Le cocher et le laquais se contrôlent mutuellement pour vérifier qu'aucun des deux ne parte avec la caisse ; d'ailleurs, le cocher doit changer de laquais tous les jours, afin d'éviter tout vol organisé entre les deux. Des bureaux éparpillés le long des routes reçoivent les recettes et les plaintes éventuelles des voyageurs. Pascal va, comme nous allons le voir, formaliser des processus organisationnels encore utilisés aujourd'hui par la RATP, avec

une approche systématique à un niveau sans précédent pour l'époque, rappelons que nous sommes deux-cent-cinquante ans avant la formalisation du taylorisme.

Pascal constitue cette société avec des amis haut placés : l'idée est que le client paie une somme modique – 5 sols, l'équivalent de 10 euros aujourd'hui – pour voyager le long de cinq routes (aujourd'hui, on parlerait de lignes), desservant un Paris de 500 000 habitants à l'époque. L'entreprise bénéficie d'un privilège royal, et donc relativement protégée de la concurrence. Elle est bien accueillie par le roi, du fait qu'elle rend service aux Parisiens moins fortunés. Les Parisiens aussi accueillent cette nouveauté avec enthousiasme, riant de joie à la vue des premiers carrosses qui circulent, comme en témoigne la sœur de Pascal, Gilberte. De toute évidence, ils trouvent le concept épataant.

Pascal a prévu cinq lignes, lancées les unes après les autres. Trois lignes arrivent chez lui, près du jardin du Luxembourg. Quatre lignes traversent Paris, et une ligne en fait le tour – comme aujourd'hui. Les lignes se croisent et offrent des correspondances, comme aujourd'hui. Chaque ligne est divisée en sections, comme aujourd'hui. Lorsqu'un voyageur passe deux sections, il paye à nouveau, comme aujourd'hui (même si le ticket va bientôt tout à fait disparaître). La journée commençait vers à 6 heures ou 7 heures selon la saison et les carrosses roulaient jusqu'à 8 ou 9 heures du soir – comme aujourd'hui ; ils passaient toutes les sept minutes et circulaient même vides, comme aujourd'hui. Quelle différence, alors, avec aujourd'hui ? J'en ai trouvée une ! Il n'y avait simplement pas de carrosse nocturne, du fait que la ville n'était pas éclairée.

Les carrosses à 5 sols finiront par périliter quelques années après, au milieu des années 1670, pour deux raisons principales. D'une part, le Parlement finit par interdire l'utilisation des carrosses par le bas-peuple (contre l'avis du roi) et le prix du ticket augmente – et augmente trop. D'autre part, le besoin de se déplacer dans Paris n'était pas criant à l'époque, dans la mesure où la plupart des Parisiens travaillaient chez eux ou près de chez eux. Il faudra attendre 1823 pour que le carrosse à 5 sols réapparaisse dans sa version 2.0 : c'est l'omnibus, qui circule pour la première fois à Nantes et ne viendra à Paris qu'en 1828.

## ► **Entreprendre et mourir**

Pourquoi peut-il être intéressant de se demander si Pascal aurait pu ne pas entreprendre ? Parce que si l'entrepreneuriat a été une nécessité pour Pascal, a été incontournable pour lui, se pose alors peut-être la question de son rôle, de sa résonance dans l'ensemble de l'œuvre pascalienne. Cette question semble ne pas tomber sous le sens de certains pascaliens. En effet, dans une préface, Jean Mesnard souligne qu'il n'est pas « sage » d'aborder Pascal à partir des carrosses à

5 sols. Tout au mieux finit-il par admettre que le Pascal des *Pensées* « s'accorde » bien avec celui des carrosses à 5 sols. Comme si cela n'allait pas de soi. Eh bien, je vous propose de considérer la possibilité que Pascal sans les carrosses à 5 sols, ce ne serait plus tout à fait Pascal.

Voici une autre constatation très simple : Pascal meurt en laissant beaucoup d'ouvrages inachevés : les *Pensées*, le traité sur le vide, une dix-neuvième lettre des *Provinciales* qui était en cours ; mais il a bien parachevé son modèle d'affaires pour les carrosses à 5 sols. En d'autres termes, alors qu'il est mourant et le sait, il prend le temps de lancer son affaire et de vérifier qu'elle se maintient profitable dans le temps, plutôt que d'en finir avec ses écrits, notamment son *Apologie*. Comment expliquer une telle décision ?

Cette attention portée à l'entrepreneuriat en fin d'une vie toute tournée vers la foi est la raison pour laquelle, à la différence de Jean Mesnard, il me semble particulièrement utile d'envisager l'œuvre pascalienne à partir des carrosses à 5 sols. Que nous apprend-elle ? Plusieurs éclairages et questionnements s'en dégagent : tout d'abord, il me semble que Pascal avait fondamentalement un tempérament d'entrepreneur ; il ne pouvait y échapper, cela faisait partie de lui. C'est-à-dire que l'entrepreneuriat n'était pas un hobby du dimanche pour Pascal, un simple divertissement, mais bien une activité qui l'habitait, peut-être constamment. Nous savons qu'il a entrepris la pascaline à dix-neuf ans, qui va remporter un succès d'estime, mais qui est un échec commercial (il crée de la valeur, mais cela ne tient pas ; il a lancé trop tôt) ; puis il a participé à l'assèchement du marais poitevin à trente ans, mais n'est pas au cœur de ce projet, il semble intervenir plutôt en tant que consultant ; et il crée donc les carrosses à 5 sols à trente-huit ans. À trente-huit ans, Pascal parvient au bout de l'aventure entrepreneuriale, grâce à un projet auquel il a pleinement contribué.

Il peut être utile de rappeler que la plupart des entrepreneurs qui échouent, s'arrêtent. En fait, soyons encore plus précis : la plupart des personnes qui se proclament entrepreneur n'entreprennent pas, et la plupart de ceux qui le font et échouent s'arrêtent (certains réussissent du premier coup, ils sont peu, et je n'en parlerai pas ici, mais ils existent !). Le « vrai » entrepreneur, celui qui va créer non pas une, mais plusieurs entreprises, a un petit côté Sisyphé, il est celui qui entreprend, qui échoue, et qui recommence : c'est là le grand mystère de l'entrepreneuriat. Autrement dit, l'entrepreneur, le vrai, ne peut pas ne pas entreprendre. Ainsi, dans la Silicon Valley, les entrepreneurs les plus côtés sont précisément ceux qui ont le plus échoué : le constat étant que, plus un entrepreneur qui réentreprend échoue, plus il a de chance de finir par réussir. En d'autres termes, ce qui compte, c'est le moteur, pas la carrosserie. Pascal qui entreprend les carrosses et réussit, c'est d'abord et aussi Pascal qui a échoué à 19 ans avec la pascaline. Et que ce premier échec, cette première blessure, a peut-être travaillé. Autrement dit, Pascal avait peut-être une

revanche à prendre, un rocher à enfin faire tenir en haut de la montagne, avant de gagner le royaume des morts.

Tout au long de sa vie, Pascal semble laisser des traces de ce tempérament d'entrepreneur endurci, et je n'en cite que quelques exemples ici. Le vrai entrepreneur est tout d'abord un hypersensible : il perçoit, comme peu d'autres, ce que l'on appelle la « douleur de marché ». À titre d'exemple, l'une de mes entrepreneuses, Pauline Faivre, avait un grand-père dont elle était très proche, et qui s'était retiré en Ehpad. Lorsqu'elle allait le voir, elle ne pouvait s'empêcher de ressentir pour lui et avec lui la douleur de l'absence de jeunesse dans ces établissements. À HEC, elle a donc entrepris d'injecter de la jeunesse dans les Ehpad. Elle est maintenant à la tête de *Tom et Josette*, le premier réseau de crèches intergénérationnelles en Ehpad. Depuis trois ans, elle a ouvert dix crèches en Ehpad en France. Pour y faire entrer son enfant, la liste d'attente est longue. Elle est également longue pour y faire entrer son grand-parent. Comme pour les carrosses à 5 sols, c'est la ruée.

Il semble que Pascal avait cette hypersensibilité, et ce dès son adolescence : souvenons-nous qu'il développe la machine arithmétique pour soulager son père qui passait des heures à calculer les impôts à Rouen ; souvenons-nous aussi de ce puits de Pascal que l'on peut encore voir à Port-Royal des Champs aujourd'hui, qu'il conçoit non pas simplement pour mécaniquement puiser de l'eau, comme le ferait un ingénieur, mais il formule sa création plus précisément pour qu'un enfant de douze ans puisse le faire sans difficulté ; enfin, dans le cas des carrosses à 5 sols, Pascal cherche à soulager les piétons parisiens qui arrivaient à leur destinations couverts de boue. La pensée pascalienne est une pensée à la fois précise et empathique, Pascal semble toujours visualiser la douleur calmée de l'utilisateur plutôt qu'une soi-disant performance objective d'un produit, ce qui constitue une qualité essentielle de l'entrepreneur. Il ne s'agit pas de lancer des produits profitables, mais bien de proposer une valeur qui va tellement de soi que l'utilisateur est prêt à y mettre le prix demandé, sinon davantage.

L'entrepreneur est un être qui éprouve également le besoin impérieux, urgent de façonner le monde pour l'améliorer. Il doit mettre la main à la pâte ; il est dans l'action autant qu'il est dans la vie – action et vie sont indissociables. Il est donc particulièrement intéressant de voir Pascal achever sa vie en se lançant dans l'aventure entrepreneuriale. À HEC, nous employons toutes nos forces pour encourager nos entrepreneurs à entreprendre tout de suite après l'École. Pourquoi ? Parce que l'entrepreneuriat, c'est dur, c'est risqué *a priori*, c'est beaucoup d'énergie. Statistiquement encore, entreprendre à trente-huit ans, c'est relativement rare. Sans parler du fait qu'avoir trente-huit ans et être malade au *xvii<sup>e</sup>* siècle, c'est l'équivalent de quatre-vingts ans aujourd'hui. Pascal entreprend à ce qui pourrait paraître le pire moment. Travaillant aux *Pensées* et à de nombreux écrits mathématiques, nous pourrions aisément envisager qu'il se contente de méditer sur la quête de

l'absolu, de plus en plus souvent allongé dans un lit ; bref, qu'il était très bien placé pour demeurer sans difficulté seul dans une chambre. Mais non. Une fois encore, *in extremis*, Pascal échappe à toute logique simpliste.

## ► Itinéraire d'un entrepreneur caché

Revenons sur l'échec commercial de la pascaline : Pascal ne semble pas avoir vendu une seule pascaline, au prix exorbitant de 400 livres – environ 16 000 euros actuels. La machine arithmétique est un peu ce qu'était le premier modèle de Tesla en France : il est évident que c'est l'avenir, mais les consommateurs ne peuvent encore y accéder, même en faisant un effort. En ce sens, du vivant de Pascal, la pascaline est demeurée une invention plutôt qu'une innovation. L'erreur entrepreneuriale de Pascal a été de ne considérer le modèle d'affaires de la pascaline que comme la cinquième roue du carrosse (si vous me permettez l'expression). Or, en entrepreneuriat, il est essentiel de commencer par le modèle d'affaires, c'est-à-dire la réponse à la question : comment me payé-je pour survivre en tant qu'entreprise ? Dans les créations entrepreneuriales dites « radicales », la réponse à cette question est souvent au centre de la création de valeur. La valeur provient souvent moins d'un produit ou d'un service en soi, que du processus par lequel cette valeur est diffusée dans le marché.

Avec les carrosses à 5 sols, Pascal non seulement persiste et signe enfin l'aboutissement d'une entreprise, mais il parvient surtout à pivoter dans sa pensée de la création de valeur, en articulant l'entreprise à partir de la douleur du marché et non depuis le produit. Les Parisiens sont informés de la création des carrosses à 5 sols de la façon suivante : « Afin que de partout on puisse aller partout ». C'est révolutionnaire parce que c'est immédiatement compréhensible pour l'ensemble du marché concerné. On pourrait dire qu'« il n'y a pas photo ». Pascal est particulièrement empathique avec sa cible, autre qualité qu'il semble avoir aiguë au long de sa vie. En effet, lorsqu'il invente la machine arithmétique, ce n'était pas autant le cas : il avait remarqué que « les inventions qui ne sont pas connues ont toujours plus de censeurs que d'approbateurs – on blâme ceux qui les ont trouvées parce qu'on en a pas une parfaite intelligence ». Avec les carrosses à 5 sols, il s'assure que la création de valeur des carrosses est, cette fois-ci, immédiatement comprise de sa clientèle – deux exemples traduisent cette pensée empathique :

- Pascal comprend la dimension psychologique du prix : 5 sols, c'est équivalent à... « trois francs six sous ». À l'époque, c'est la solde journalière d'un soldat ; la participation à la collecte de la messe ; le prix d'un acte médical courant tel qu'une saignée. Le Parisien peut donc aisément se représenter la valeur du ticket et juger s'il convient ou non de prendre les carrosses ou non par rapport à cette valeur.

- Deuxième exemple : avec la pascaline, Pascal avait une stratégie de vendeur, il était prêt à la vendre à n'importe qui ; avec les carrosses à 5 sols, Pascal fait du marketing, qui constitue jusqu'à l'inverse de la vente. En vente, on ouvre les portes, on permet à n'importe qui d'accéder à un produit ou service ; en marketing, on ferme les portes, c'est-à-dire que l'on définit à qui l'on vend, mais aussi et surtout à qui l'on ne vend pas. Ainsi, tout le monde ne peut prendre les carrosses à 5 sols : il est exigé de ne monter que si l'on peut *exactement payer 5 sols*, ce qui permet au cocher de ne pas perdre de temps à rendre la monnaie et d'assurer donc que le carrosse avance au plus vite. En vente, il s'agit de lancer un produit au vaste monde ; en marketing, il s'agit de comprendre le contexte dans lequel la valeur est vécue et d'assurer que la clientèle ciblée fasse la pleine expérience de cette valeur. La différence est de taille, le diable est dans les détails de l'implémentation, au-delà du simple fait de rendre des carrosses, des chevaux et des cochers disponibles à la population.

D'autres traits du véritable entrepreneur sont à souligner chez Pascal, et je ne fais que les mentionner, faute de temps : Pascal est quelqu'un qui prototypé, méthode essentielle en entrepreneuriat ; il met les mains dans le cambouis et rafistole continuellement. On sait qu'il réalise plus de cinquante modèles de la pascaline, chacun simplifiant davantage l'utilisation de la machine ; il crée des liasses de *Pensées* pour son *Apologie*, présentant à ma connaissance le premier *montage littéraire* aussi évolué d'une œuvre. Pascal est orgueilleux, une autre signature de l'entrepreneur : par exemple, au sujet de la création de la pascaline, Pascal écrit : « En la jeunesse où je suis, et avec si peu de forces, j'ai osé tenter une route nouvelle dans un champ tout hérissé d'épines, et sans avoir de guide pour m'y frayer le chemin. » ; souvenons-nous qu'il a lancé un concours de résolution de problèmes en disant en substance : « lorsque vous n'aurez pas trouvé, je vous donnerai la solution ». Pascal est donc capable d'être impérieux, et sûr de lui. Ce tempérament, je le retrouve chaque année dans ma salle de cours, et avec plusieurs énergumènes du genre qui peinent à se côtoyer, je vous assure qu'il est parfois ardu de tenir une classe !

Enfin, Pascal est visionnaire : avec les carrosses à 5 sols, il accélère formidablement la mobilité en ville, et installe un modèle d'affaires pérenne. En effet, la forme de cette accélération, le transport collectif, reste en place aujourd'hui, plus de trois cent soixante ans après sa création. L'entreprise pascalienne, c'est fait pour durer.

## ► Croire et entreprendre

Pour finir, une dernière question qu'il serait intéressant de creuser concerne la tension apparente aux pascaliens entre foi et entrepreneuriat. Cette tension est peut-être l'une des raisons pour lesquelles l'entrepreneuriat pascalien paraît encombrer

le paysage, et a été relégué à l'arrière-plan. Peut-on avoir écrit le *Mémorial* huit ans auparavant, l'avoir porté constamment dans la doublure de sa veste, défendre la quête absolue d'absolu... et entreprendre ? La réponse d'un Le Maître de Sacy serait claire, celle de Pascal l'est moins.

Une possibilité est que l'intelligence pascalienne, pour être productive, avait *besoin de mouvement*. Pascal nous l'a soufflé, ne le sait-il pas de première main ? L'homme ne parvient pas à demeurer en paix dans une chambre. Même malade. Même mourant. Peut-être que le mouvement de l'entrepreneuriat a permis à Pascal, tout au long de son existence, de faire avancer sa pensée dans d'autres domaines. Comme chez de nombreux entrepreneurs, il semble que la pensée pascalienne ne parvient pas à se dégager du mouvement : n'y a-t-il pas un *leitmotiv* entre la cycloïde (1658), les rouages de la machine arithmétique, le puit de Pascal et les carrosses à 5 sols ? Cela tourne, et ça avance. On peut se demander si Pascal, ce n'est finalement pas une pensée qui a besoin d'avancer pour tourner. Et qui a donc besoin d'entreprendre, quoi qu'en dise M. de Sacy.

Tout compte fait, les carrosses à 5 sols pourraient-ils faire partie d'un chant du cygne de Pascal ? Son testament dans le monde visible, pour le façonner, y apposer une certaine permanence pascalienne avant de rejoindre l'absolu ? L'idée fera peut-être réagir, elle va notamment à l'encontre d'une sainteté actuellement débattue de Pascal. Une fois encore, Pascal ne rentre pas dans les cases. Si cette possibilité demeure, il apparaîtra peut-être « sage » d'envisager l'ensemble de l'œuvre pascalienne sous l'œil facétieux d'un Pascal « *entrepreneurus absconditus* ».

## ▶ Références

- **Lundwall E.** (2000) *Les Carrosses à 5 sols : Pascal entrepreneur*, Paris, Science Infuse, 183 p.
- **Mesnard J.** (1965) *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 2 vol.
- **Pascal B.** (2011) *Pensées, opuscules et lettres*, Philippe Sellier (éd.) Paris, Garnier, coll. « Classiques Jaunes, Littératures francophones », 807 p.

# Penser les sciences de gestion avec Pascal

Ghislain DESLANDES

*Professeur à ESCP Business School et ancien directeur de programme au Collège international de philosophie*

« Ce que les derniers siècles ont produit de plus saint, de plus pur, de plus savant, de plus instructif, de plus pratique, et néanmoins de plus élevé, mais de plus lumineux et de plus clair, est sorti de cette école, et de ce qu'on connaît sous le nom de Port-Royal. »

Saint-Simon, *Mémoires*, 1711 (IV, 265)

## ► Introduction

On ne s'imagine Pascal qu'en dévot accablé de souffrances physiques, auteur de quelques pensées qui « tiennent autant du Dieu que de l'homme ». La plus grande partie de sa vie fut pourtant employée à développer des projets industriels, selon des principes de bonne gestion qui demeurent d'actualité près de quatre siècles plus tard. S'il s'est fait entrepreneur, c'était comme pour régler un double problème logistique et politique : permettre au commun des mortels de vivre comme font les princes, libres de circuler dans la capitale en carrosse. Ce fut peut-être là, en dernière instance, la partie la plus philosophique et la plus sérieuse de sa vie, en ce qu'elle permettait de prendre soin de ses semblables en résolvant un problème de vie pratique, tout en redistribuant la richesse ainsi créée. Il faisait montre alors de son plus parfait « désintéressement », devant de quelques décennies le développement de l'économie politique, fondée sur le principe inverse.

En lui empruntant quelques tournures du fameux fragment 457, nous ne voudrions pas donner trop vite de Pascal l'image frénétique d'un bâtisseur d'empire : la petite fortune générée par l'expérience des carrosses ira en effet aux pauvres de Blois ; quant à l'entreprise, elle pâtira très vite de sa mort et disparaîtra quasiment avec lui. Il s'agit plutôt d'insister sur l'importance que revêt, au sein du



projet pascalien dans son ensemble, l'aventure entrepreneuriale dans sa singularité même : a-t-on jamais vu en effet un philosophe, mis à part Thalès et ses pressoirs à huile grâce auxquels il fit fortune, perdre son temps et son énergie à créer des entreprises autres que conceptuelles ? Or, contrairement à l'idée reçue de Chateaubriant, Pascal ne tourna pas toutes ses pensées vers la religion, mais en réserva de fait quelques-unes, et non des moindres, à la construction de projets économique-industriels auxquels il attachait manifestement la plus haute importance : projet de la pascaline d'abord, dont il tira quelques enseignements qui lui permirent ensuite de développer, avec un grand succès populaire, le premier réseau de transport collectif intra-urbain connu sous le nom de « carrosses à 5 sols ».

Que Pascal ait pu élever l'entrepreneuriat à la dignité philosophique sans soulever l'intérêt des philosophes ne surprendra personne, tant ils s'intéressent d'ordinaire bien peu aux choses de la gestion. En revanche, que l'intelligence stratégique investie par le Clermontois soit quasiment passée inaperçue du côté de la recherche en gestion, en particulier dans les travaux consacrés à l'histoire de ce champ du savoir paraît plus regrettable. Côté gestionnaire en effet, domaine des sciences sociales dont l'appétit philosophique ne fait que croître depuis deux décennies, il n'est pas rare de croiser dans quelques-unes des revues académiques les plus influentes au niveau international les noms de Hobbes, Luther, Calvin, Gracian ou Machiavel, cités alors comme références historiques pour penser la désignation du chef, la stratégie industrielle ou la formation des « élites ». Point Pascal, pourtant unique dans sa manière d'affirmer que si la philosophie a un seul mérite, comme pour lui faire admettre au passage ses propres illusions, ce serait de tendre un miroir au « Grands de chair » afin d'éclairer utilement leur pratique du pouvoir (fût-ce par le moyen de livres divertissants qui paraissent en parler « comme d'une grande chose », Sel. 457).

Nul plus que Pascal ne songe à en effet à faire dialoguer philosophie et exercice du pouvoir dans les organisations humaines – qu'il compare à des hôpitaux psychiatriques. Mais nul moins que Pascal pour se voir reconnaître, parmi les grands noms de la philosophie occidentale, le droit de participer aux débats qui s'expriment aujourd'hui dans ce domaine singulier des sciences sociales, autour du secret dans la pratique du pouvoir (Anan et Rosen, 2008), du caractère relationnel du *leadership* (Uhl-Bien et Ospina, 2012) ou encore des limites de la méritocratie (Sandel, 2020). Alors qu'il ne fait aucun doute que sa pensée serait en mesure d'apporter une contribution originale sur chacun de ces sujets. En cela Pascal était-il janséniste, en effet, au sens où l'entend Saint-Simon dans le court passage cité en exergue, c'est-à-dire un homme certainement plus préoccupé par l'éducation des puissants ou la résolution de problèmes concrets (« de plus pratique, et néanmoins de plus élevé ») – comme l'illustreront à leur manière ses trois aventures industrielles<sup>111</sup> –, que par

111. La seconde concernera le projet d'assèchement du marais poitevin dans lequel il intervient aussi bien comme ingénieur et investisseur.

l'invention de nouvelles théories physico-mathématiques, malgré les qualités qu'on est forcé de lui reconnaître dans ces domaines. Tout se passe comme si, pour Pascal, la philosophie, avant d'être un effort de théorisation, était une activité qui s'avère puissante dans des domaines où on ne l'attend pas, singulièrement l'économie et les relations sociales, ce que ne manquait de remarquer Pierre Bourdieu dans son ouvrage de 1997<sup>112</sup>, ne cessant de faire état de son impuissance en tout le reste.

Pour tenter de le démontrer, et sans trop hésiter à franchir les limites de champs d'études (trop) rarement combinés, nous procéderons en trois temps : tout d'abord nous verrons quels premiers enseignements managériaux tirer des « carrosses » qui constituent à n'en pas douter le point d'orgue de son expérience entrepreneuriale, et la façon qu'il eut, dans la dernière étape de sa vie, de « travailler pour l'incertain » (Sel. 480). Ensuite nous tenterons de discuter le fragment 150 (« Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de charité »), en resituant « l'utilité » des trois concupiscences dans le domaine de la *gestion des affaires*. Le management en effet ne serait-il pas, aux yeux de Pascal, la discipline qui précisément libère les convoitises au point de bénéficier à l'économie dans son ensemble ? Ne serait-il pas, en tant que dispositif visant la gestion des désirs et des motivations des acteurs engagés dans l'action collective, le lieu spécifique où se donne à voir ce « si bel ordre » (fr. 97) ? Enfin nous tenterons de conclure en ouvrant le sujet à quelques pistes de réflexion philosophiques et managériales, selon la voie inspirée par Pascal.

## ► La gestion selon Pascal, ou l'expérience des carrosses

On croit depuis Thalès que le philosophe, trop occupé à regarder les astres, court plus que n'importe qui le risque de tomber dans un puits. La philosophie a la réputation de ne pas être très pratique, mais ne serait-ce pas ni plus ni moins qu'une idée reçue ? Bergson fut diplomate ; Spinoza, polisseur de lentilles ; quant à Marc-Aurèle, il était empereur et Simone Weil, ouvrière, etc. Aucune de ces activités parallèles, semble-t-il, ne fit obstacle au fait que leur œuvre soit considérée comme philosophiquement importante aux yeux des philosophes.

Dans un ouvrage consacré aux carrosses pascaliens, Eric Ludwall (2000), lui-même entrepreneur de son état<sup>113</sup>, décrit de manière originale la manière avec laquelle Pascal « entreprend ». De quelle manière il passe « de piètre vendeur de machine arithmétique » à « vendeur efficace de carrosses » (p. 109), ou comment sa lettre

112. *Méditations pascaliennes*, Bourdieu.

113. Notamment en tant que fondateur d'une entreprise familiale ayant développé la marque « Insect Ecran » présente dans de nombreux endroits du monde, notamment en Europe et en Amérique du sud. Nous le remercions par ailleurs pour son envoi du texte de Rabinow mentionné en bibliographie, qui cite et interroge son propre travail.

dédicatoire « analyse la solitude du précurseur » (p. 29) et fait qu'il se prépare aux objections des plus nombreux (« ceux qui n'innovent point »). Il nous rappelle aussi que, chez Pascal, l'innovation n'a rien d'une invention, mais qualifie simplement une disposition d'éléments alternative aux manières de faire antérieures (de sorte à mieux les « placer », Sel. 575).

Cet essai, passé presque inaperçu dans les études de gestion aussi bien que dans les études pascaliennes, a le grand avantage de bien situer le projet entrepreneurial pascalien et d'introduire aux dossiers que Jean Mesnard, qui a préfacé l'ouvrage, a constitué dans le volume IV des œuvres complètes. Il permet notamment de saisir dans quelle mesure Pascal en fut l'initiateur et le « conducteur » (vol. IV, p. 1376), mais aussi comment les carrosses, contrairement à l'aventure de la pascaline, sont un projet proprement entrepreneurial au sens où il s'agit d'un projet collectif, incluant différents associés et financeurs. C'est bien Pascal qui saisit le potentiel de situation, comme pour la machine à calculer, mais l'ambition du projet est telle qu'il a besoin d'une équipe – et donc de capacités managériales – et ce, à tous les niveaux : politique, pour obtenir le soutien du roi ; stratégique, sur le plan du financement ; et logistique, pour couvrir toutes les étapes de réalisation.

L'anthropologue américain Paul Rabinow (2003, p. 128), spécialiste de l'œuvre de Michel Foucault, invité à l'École normale supérieure à faire un séminaire sur Pascal en 2002, revient sur le texte de Ludwall et explique comment :

*Pascal avait été rejoint dans la planification, le financement et le profit de cette entreprise par deux amis proches de Port-Royal et des personnes bien placées ayant des relations à la cour. Ce groupe avait soigneusement calculé et évalué les profits et les risques potentiels du projet (depuis Amsterdam, Huyghens avait averti Pascal que la probabilité et la responsabilité des accidents survenant aux chariots et à ceux qu'ils transportaient constituaient un risque majeur pour les investisseurs) ; ils avaient mobilisé des alliés puissants ; ils avaient agi de manière décisive. Ils ont réussi. L'équipe a procédé non pas à partir d'une rhétorique d'innovation radicale, mais à partir d'une extension des pratiques existantes<sup>114</sup>.*

Rabinow note très justement que le transport collectif n'est pas une nouveauté en soi. Pascal et ses associés en ont certes bien conscience ; ils ne font que songer à adapter le dispositif aux spécificités d'une grande ville, en l'occurrence la capitale française. La coutume existe déjà, il est seulement question ici d'en dérouler le principe sur un autre périmètre géographique : il s'agit, pour employer un terme usuel en entrepreneuriat d'un « passage à l'échelle », en créant une habitude – un besoin

114. « The arithmetic machine was the invention of a single individual. The Carrosses à 5 sols was a group enterprise. Pascal was joined in the planning, financing, and profit of this undertaking by two close friends from Port-Royal and well-placed persons with connections at the court. This group had carefully calculated and evaluated the project's potential profits and risks (from Amsterdam, Huyghens had warned Pascal that the probability of, and liability for, accidents to the carriages and those they were transporting constituted a major hazard for investors) ; they had mobilized powerful allies ; they acted decisively. They succeeded. The team proceeded not from a rhetoric of radical innovation but from an extension of existing practices. »

– chez l'utilisateur final. Cette « scalabilité » avant l'heure, Pascal et ses associés vont en préciser chacune des étapes, que l'on pourrait déployer en cinq points<sup>115</sup> :

- Premièrement, les fondateurs font une analyse « marketing » en positionnant leur produit sur un segment de marché bien spécifique que Ludwall qualifie justement de « milieu-haut de gamme » (2000, p. 38). Le public visé est celui des bourgeois, par opposition aux nobles qui disposent d'un carrosse privé. Grâce à ce moyen de transport, ils changent en quelque sorte de statut et peuvent à leur tour traverser Paris à la manière des aristocrates.
- La fixation du prix est le deuxième élément qui requiert toute l'attention et la précision de Pascal. Celui-ci avait été le premier déçu par l'insuccès de la machine arithmétique et il va en tenir compte dans ces nouvelles projections : d'une part, en analysant la potentielle demande du marché (c'est le point précédent, viser les bourgeois dont le nombre de cesse d'augmenter) et, d'autre part, en fixant un prix adapté à la cible visée. Contrairement à la machine à calculer, fort dispendieuse à fabriquer et donc impossible à commercialiser auprès d'un large public, les carrosses sont proposés à un prix que l'on qualifierait de « psychologique » correspondant « au montant de la solde journalière d'un soldat, ou encore le prix d'un acte médical comme la saignée... [...] le Dictionnaire universel de Furetière précise que sol se prononçait 'sous' ; 5 sols, c'est un peu nos 'trois francs six sous' » (Lundwall, 2000, p. 40).
- Pascal se révèle également être un redoutable publiciste. On peut se souvenir ici que pour les *Provinciales*, qui avaient vocation à polémiquer au-devant d'une large audience, ses amis de Port-Royal qui étaient venus le trouver avaient déjà conscience de son don particulier pour la formule choc. Or, de manière cohérente avec les deux points précédents, Pascal ne souhaite pas mettre ici l'accent sur le caractère exceptionnel de la prestation proposée, mais au contraire sur son caractère banal, son évidence même. Comme « les cochés à la campagne », c'est ainsi qu'on dévoile le concept : ici rien de révolutionnaire, juste une commodité offerte à tous et à chacun. Ce qui est émouvant de nouveauté n'est pas le produit, mais le message.
- Le quatrième point concerne l'aspect industriel du projet. C'est un point important dans lequel l'ingénieur Pascal, pense-t-on, va pouvoir faire la preuve de l'étendue de ses talents. En fait, ce qui frappe ce n'est pas tellement l'originalité de la fabrication du produit en tant que telle, à laquelle les connaissances scientifiques de Pascal n'ajoutent rien ou presque, mais l'ingéniosité du processus mis en place où tout est externalisé. L'externalisation des moyens de production, auprès un panel d'artisans considérés comme des prestataires externes, est

115. Nous développons ici les éléments entrevus dans cette vidéo : [https://www.xerficanal.com/strategie-management/emission/Ghislain-Deslandes-Quand-Pascal-se-faisait-entrepreneur\\_3750920.html](https://www.xerficanal.com/strategie-management/emission/Ghislain-Deslandes-Quand-Pascal-se-faisait-entrepreneur_3750920.html).

aujourd'hui un schéma qu'aucun spécialiste de stratégie ne peut ignorer, mais que Pascal adopte il y a plus de trois siècles, limitant ainsi les frais fixes de son entreprise, et lui permettant de se concentrer sur les autres volets du projet sur lesquels son influence sera d'autant plus décisive. Comme « Nike lance un modèle de chaussures de sport » indique Lundwall, « il tient les deux bouts de la chaîne, maîtrisant l'extrême amont (la conception du produit) et l'extrême aval (la communication vers le public) » (2000, p. 31). Dans le « dossier des carrosses à 5 sols », il est précisé par ailleurs que l'externalisation allait de la production à l'exploitation en elle-même : il existait en effet des « contrats d'exploitation par lesquels les associés, que l'on peut appeler propriétaires, s'entendaient avec des concessionnaires, qui prenaient en charge, selon des conditions définies aux contrats, l'exécution pratique des programmes élaborés, en somme la circulation des carrosses, selon les plans préétablis, sur les diverses routes. Les premiers contrats ont certainement été passés sous seings privés. » (vol. IV, p. 1386).

- La découverte du volet industriel nous met en position de mieux comprendre, enfin, un dernier point auquel Pascal n'aura de cesse d'attacher de l'importance : l'aspect juridique. Faut-il y voir ici l'influence des juristes éminents qui composaient une partie des personnalités liées à Port-Royal ? toujours est-il que Pascal a bien conscience que ses projets industriels n'ont d'avenir que s'ils sont garantis par un droit, une patente – un brevet, dirait-on aujourd'hui. D'où ses demandes réitérées de privilège avec exclusivité sollicitées par lettre auprès du chancelier Séguier, mais aussi tout l'arsenal de contrats qu'il mettra en place pour s'assurer de la continuité partenariale entre les propriétaires et les prestataires, ainsi qu'il est indiqué ici : « Les propriétaires continuaient à payer une certaine somme par jour pour chaque carrosse, mais de la recette venant en excédent du prix convenu, les concessionnaires recevraient un tiers. À charge de contribuer aussi pour un tiers aux frais incombant aux propriétaires. Ils étaient ainsi plus directement intéressés aux bénéfices » (vol. IV, p. 1368). Propriété intellectuelle, souci de la rentabilité, intéressement aux résultats et motivation des équipes de travail sur la durée, nous sommes là au cœur d'enjeux managériaux qui ne seront vraiment discutés que quelques trois siècles plus tard.

À la vue de ces éléments, on ne s'étonnera donc pas que sa sœur Gilberte ait pu écrire au sujet des carrosses que leur lancement fut salué « d'un applaudissement si universel que l'on peut dire que rien n'a si bien commencé ». Mais on ne s'étonnera pas non plus que l'affaire ayant reçu un succès immense au démarrage et durant plusieurs années, elle en eut moins par la suite, jusqu'à sa complète disparition, au moment même où Pascal ne fut plus en mesure de s'en occuper.

Aussi, de cette expérience entrepreneuriale avant l'heure, nous pourrions quant à nous tirer trois premiers enseignements qui, quelques siècles plus tard, peuvent

encore surprendre : en premier lieu, admettons que la rationalisation des méthodes de gestion n'a pas attendu le xx<sup>e</sup> siècle pour voir le jour. Il y a du programmable dans l'organisation (Simon, 1947), de la réduction des coûts de production à la gestion du portefeuille client, en passant par le dépôt des marques de fabrique. La réussite d'un projet entrepreneurial est impensable sans une série d'analyses prospectives qui la rende possible. Dans ce domaine, tous les témoignages en attestent, Pascal fut pour le moins un précurseur. On fait donc fausse route si l'on s' imagine que le management moderne est né avec Taylor (1902 ; 1911). Lundwall précise d'ailleurs que « derrière l'expression 'd'efficacité opérationnelle' se profile une notion familière au xvii<sup>e</sup> siècle (2000, p. 126)<sup>116</sup> », en bref qu'elle n'a pas attendu le xx<sup>e</sup> siècle pour s'imposer aux organisations de toute nature. À tel point qu'on serait tenté de dire, pour prolonger le propos issu des fragments posthumes de Nietzsche<sup>117</sup>, qu'en la matière rien ne s'est passé depuis Pascal (et que les chercheurs américains en gestion n'entrent pas autant en ligne de compte qu'on le suppose d'ordinaire, notamment par celles et ceux qui aujourd'hui encore prononcent le terme de management avec une intonation sur le « t »).

En second lieu, il est urgent de constater que la notion de « raison d'être » d'une organisation, sa « mission », n'a pas attendu les travaux les plus récents en sciences de gestion (Hatchuel, 2019 ; Hatchuel et Segrestin, 2020) pour être une réalité tangible. Avec les *carrosses à cinq sous*, le peuple obtient le privilège de vivre comme font les princes pour un prix modique : le souci d'utilité publique est comme priorisé sur les intérêts privés et actionnariaux. Rabinow analyse subtilement que, ce que cherche Pascal, c'est précisément ceci :

*Imprimer une mobilité à la bourgeoisie parisienne, mobilité jusque-là réservée à l'aristocratie. (...) L'intention de Pascal est alors d'utiliser les richesses accumulées par ce projet au profit des pauvres, dont les besoins matériels de nourriture et de soins sont pressants. Le projet de Pascal doit-il être qualifié de politique ? Ou éthique ? Ou spirituel ? Ou philosophique ? Faut-il voir dans ces projets un défi lancé au souverain ? Car, après tout, les besoins des sujets du roi, ainsi que ceux du troupeau de Dieu, n'étaient pas satisfaits de manière adéquate en 1661. (2003, p. 125)<sup>118</sup>*

Troisième point, et peut-être le plus curieux d'entre tous, c'est que tous les projets auxquels Pascal participe, comme par exemple la conception de la machine hydraulique ou l'assèchement des marais poitevins, révèlent une personnalité

116. Et ajoute que « la rationalisation des méthodes de gestion, c'est l'ordre de l'esprit qui structure l'ordre des corps ».

117. « Il ne s'est rien passé depuis Pascal ; face à lui, les philosophes allemands n'entrent pas en ligne de compte », Nietzsche.

118. « Pascal sought to impart (imprime) mobility to Paris's bourgeoisie, a mobility previously restricted to the aristocracy. (...) Pascal's intention was to use the wealth accumulated by this project to benefit the poor, whose material needs for food and care were pressing. Should Pascal's project be qualified as political ? Or ethical ? Or spiritual ? Or philosophical ? Are these projects to be seen as a challenge to the sovereign ? For, after all, the needs of the king's subjects, as well as those of God's flock, were not being adequately met in 1661. »

qui anticipe sur celles des « grandes » figures d'entrepreneurs issus du secteur de la technologie au <sup>xx</sup><sup>e</sup> et <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle. Chez lui en effet, comme chez Steve Jobs ou Elon Must aujourd'hui, on aperçoit le maître d'ouvrage, mais aussi l'ingénieur, l'investisseur et l'architecte dans chacun des détails, jusqu'aux plus insignifiants, du « produit » final. Cet attachement au détail (les plans de la pascaline seront refaits de nombreuses fois), cette capacité à occuper du regard tous les maillons de la chaîne « industrielle » sans perdre de vue la demande, avec ce que cette posture peut avoir d'inconfortable du point de vue de ses propres goûts et inclinations, cette composition impliquant la maîtrise de plusieurs registres de la connaissance afin de produire une synthèse socialement utile, ne sont là que quelques-unes des qualités, des compétences si l'on veut, que Pascal met en œuvre et qui lui valent à bon droit cette qualification de « premier entrepreneur de la tech »<sup>119</sup>.

## ► Le management au prisme des trois libidos

Cette première partie a pu sembler en tout point apologétique à l'égard d'une discipline, le management (le Texier, 2016), dont Pascal semble être un précurseur. Sans doute, nous y reviendrons, Pascal aurait été de ceux parmi les « curieux et savants » (sel. 761) qui se seraient enthousiasmés pour un domaine pratique et théorique situé à la croisée des chemins de la politique, de la science et de l'éthique. Ce dernier mot est particulièrement important dans ce contexte, et on verra en conclusion qu'il est même central dans la démarche entrepreneuriale pascalienne. Mais dans un sens largement opposé aux manières parfois fort naïves avec lesquelles cette question est discutée aujourd'hui dans les revues « d'éthique des affaires », un domaine que Christian Godin n'hésite pas à qualifier de nouvelle casuistique, en ce sens « que les jésuites étaient à la recherche d'une concorde improbable entre les mœurs du temps et les commandements de la religion, de même les auteurs qui travaillent aujourd'hui sur l'éthique de l'entreprise cherchent un accord non moins improbable entre le capitalisme et la morale » (2019, p. 161).

En conséquence, nous pourrions revenir à la pensée fameuse que Pascal applique de manière générale à l'économique politique : « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité » (Sel. 150). Il semble ici décrire dans ce « tableau de charité », comme par anticipation, ces organisations soucieuses de résultats et d'efficacité, qui parviennent à leurs buts en effet, et qui se réclament aujourd'hui être aussi porteuses de bienveillance, de justice sociale voire de sagesse. Nous renverrions ici volontiers au fragment 761 pour rappeler les « trois ordres de chose » chez Pascal, où les « riches et les rois », sous l'emprise de la chair (et de l'argent), appartiennent

119. Cf. par exemple la présentation de Cédric Villani à l'occasion des 400 ans du philosophe : <https://www.youtube.com/watch?v=xzVK5kS-dvA>.

sans conteste au premier d'entre eux. Ainsi l'usage du management « bienveillant » (Karakas et Sarigollu, 2012) ou du leadership « servant » (Greenleaf, 1970), selon les expressions consacrées dans l'univers des organisations contemporaines, notamment lucratives, reviendrait pour Pascal, d'une manière ou d'une autre, à vouloir pratiquer une forme de tyrannie. La quête du succès matériel, et financier, se pratique en effet selon un dispositif appartenant toujours au premier ordre, c'est-à-dire de manière autonome et autosuffisante, selon sa logique propre, strictement indépendante des deux autres. Tout se passant comme si l'économie semblait faite de combats douteux.

Ce jugement qui paraît un peu sévère à celles et ceux qui dans la sphère organisationnelle, et dans la recherche scientifique en gestion tentent de renouveler le discours entrepreneurial (à partir de termes comme « responsabilité », « vertu » ou « reconnaissance »), s'appuie sur une conception plus générale – postadamique – de la situation de l'homme dans le monde. Cette conception pose la loi de notre infinie convoitise en direction des biens matériels et du plaisir, qualifiée de ce terme tombé en désuétude depuis son usage par Augustin à la suite de Tertullien : celui de concupiscence (*concupiscentia*). Ainsi les « Grands de chair », ces « grands seigneurs », sont-ils d'abord comme indiquent les *Trois discours* les « maîtres de plusieurs objets de la concupiscence des hommes », et sont proprement des « rois de concupiscence », c'est-à-dire les maîtres du désir quant aux biens sensibles – *cupere* signifiant désirer –, par opposition aux biens éternels. On comprend ainsi que la grandeur n'est pas absente du premier ordre : les « Grands » s'accommodent de l'appétit de chacun pour la poursuite de leurs propres désirs en réussissant à faire société ou, ce qui revient ici au même, à « régler un hôpital de fous ». Ce résultat, le maintien de la paix dans une société prospère, revient certes à établir des « règles admirables de police, de morale et de justice », mais qui n'enlèvent rien à ce « vilain fond de l'homme » (Sel. 244). En se servant du désir des hommes (une récompense par-ci, une médaille par-là, etc.) pour le compte de leurs propres *ambitions*, ils garantissent par un étrange et admirable renversement la paix civile, condition d'un développement harmonieux de l'économie. Il n'en reste pas moins que ce vilain fonds n'est pas éliminé pour autant.

Dès lors, tentons de nous appuyer sur la distinction que proposait Augustin, à partir du terme de libido, très présent dans les études gestionnaires (Epstein, 2012), en différenciant la concupiscence selon trois registres : la *libido sentiendi*, la *libido dominandi* et la *libido sciendi*, et en distinguant pour chacune d'elles ce qui est utile, voire « grand », de ce qui ne fait que donner crédit à la thèse pascalo-augustinienne de la corruption, imperceptible mais jamais « ôtée ».

La *libido sentiendi* est celle qui a pour objet la satisfaction des désirs suscités par les corps. Le registre ici est celui des sens, notamment des yeux, et de la volupté où s'établit le déterminisme absolu du plaisir, de sa satisfaction, de sa « délectation ».



Dans le registre des affaires, cette volupté s'entrevoit dans la gourmandise avec laquelle les « capitaines » d'industrie font grandir leurs entreprises au détriment d'entreprises rivales. La chair veut posséder. D'un côté, c'est la « grandeur » qui frappe les esprits si l'on regarde le développement jamais démenti des plus grandes entreprises internationales, formant des multinationales tentaculaires plus puissantes que les États (Chandler, 1989). D'un autre côté, on s'aperçoit que cette expression de puissance, par la prise de contrôle notamment, flatte l'orgueil des dirigeants sans les prémunir contre la tentation de la démesure. Cette hubris, qui est étudiée en gestion (Gamache *et al.*, 2024), s'exprime aussi bien au niveau organisationnel (« organizational hubris ») qu'au niveau individuel. Sur ce plan elle peut s'illustrer par des comportements managériaux jouant contre les intérêts de l'entreprise (abus de bien social, etc.) ou faisant preuve d'une violence singulière à l'égard des parties prenantes, notamment les salariés (notamment par le biais du harcèlement sous toutes ses formes, cf. Pereira, 1993).

Le rôle de la *libido dominandi* est difficilement contestable dans le monde des organisations contemporaines. Là encore ce sont les principaux dirigeants qui y sont le plus exposés, eux qui sont engagés plus que d'autres dans la quête des « grands emplois » (Sel. 168), sorte de face cachée du leadership (Deslandes, 2023 ; Marin, 1981). Mais il faut aussitôt ajouter que ce rapport de forces qui s'installe au cœur de relations sociales du fait de la *libido dominandi* n'épargne en fait personne, « tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant<sup>120</sup> » (Sel. 66). Cette description se trouve être très proche de celle que le sociologue Robert Jackall établit dans son livre, influent dans la recherche critique en *business ethics*<sup>121</sup>, où les luttes pour le pouvoir suprême, la position de CEO<sup>122</sup>, « constituent une caractéristique constante et récurrente dans les affaires, façonnant fondamentalement l'expérience et les perspectives des managers<sup>123</sup> » (1988, p. 24 ; Deslandes, 2011). Certes il y a dans cet « aiguillon d'envie et de gloire » (Sel. 97) quelque chose qui empêchait, indique Pascal, les « enfants de Port-Royal » de tomber « dans la nonchalance ». Cette *détermination* c'est aussi celle qui porte chacune et chacun à « faire quelque chose de sa vie », à s'engager en quelque manière. Ce désir de domination, que chacun porte en soi, est celui qui occupe l'esprit, qui oblige à rechercher l'estime des hommes, qui structure les « différents degrés » de la société et forme entre eux des « cordes qui attachent le respect » (Sel. 668). Mais de la quête des grands emplois il résulte toutefois une course à l'estime sociale, à la « superbe », et donc à la rivalité mimétique (Deslandes, 2016). Elle est une course qui n'est jamais gagnée dans la mesure où l'estime reçue par un concurrent dépouille quelqu'un d'autre d'une partie de l'estime universelle qu'il brigue pour sa propre satisfaction (Lazzari, 1993). Et cette quête n'est jamais aussi forte dans le monde

120. Laf, 828 ; Sel, 66.

121. « Moral Mazes : The World of Corporate Managers ».

122. Chief Executive Officer.

123. Jackall 1988, p. 24.

politique, comme le faisait remarquer Arendt (1989, p. 154), où les participants sont tous citoyens et sur un pied d'égalité, alors que dans le domaine économique c'est souvent la même personne qui a le contrôle de « l'*oikos* » (Xénophon, 1933) et, en vertu du principe de subordination juridique, l'égalité entre dirigés et dirigeants, en fait et en droit, n'existe pas.

Enfin les acteurs de la vie organisationnelle sont-ils également soumis à la *libido sciendi*, à cette volonté de connaître l'inconnaissable ? Certes, la curiosité intellectuelle et scientifique et les prestiges de l'esprit ne semblent pas être, de prime abord, ce qui distingue parmi les autres les milieux d'affaires. De ce point de vue, la distinction des ordres semble aisément recevable : les leaders sont des charnels qui ne sont guère sensibles aux prestiges de l'esprit. Il n'en reste pas moins que les discours managériaux, souvent passagers, qui tentent d'imposer une vérité « scientifique » aux « bonnes pratiques » en vigueur – légitimant ainsi certaines méthodes discutables au moyen, croit-on, de l'éclat de la science, et de travaux académiques associés – n'est pas un phénomène isolé. « Ce qui est (alors) vicié », pour reprendre ici le commentaire de Geneviève Rodis-Lewis, « c'est que la connaissance n'a plus la vérité pour objet, mais se prend elle-même pour fin » (1963, p. 87). Chaque dirigeant, chaque entreprise s'autorisent à défendre une certaine vérité, une certaine vision stratégique du monde, qu'il/elle tente d'imposer par des « idées », selon l'agenda de ses propres intérêts voire de ceux de l'entreprise qui l'emploie.

Notons également que si les modes managériales tendent à disparaître assez vite (taylorisme, fordisme, toyotisme, l'entreprise « libérée », etc.), il convient de noter surtout que c'est toujours d'une certaine « gouvernance par les nombres » (Supiot, 2015 ; Wilson, 2012) dont il est à chaque fois question, d'une vérité en quelque sorte passée au laminoir des statistiques. En d'autres termes, le désir de savoir l'inconnaissable dans les organisations contemporaines est généralement corrélée à une approche quantitative des questions, où l'autoréférence est de mise. Or, comme le fait remarquer Pascal lui-même, si le nombre, en ayant la *force* pour lui, nous permet de résoudre à bon compte l'organisation de la société, qu'il est effectivement « la meilleure voie » (Sel. 119), sa supériorité n'est que de façade, et n'est que provisoire (Thirouin, 2018). Non seulement il n'ignore pas la situation de ceux qui ne sont pas dans la vérité, lesquels « appellent le nombre à leur secours » (on peut ici penser aux jésuites, et à la troisième *Provinciale*), mais il sait aussi que le nombre prête à l'orgueil, dans le prolongement du fait qu'en étant nombreux on ne peut échapper au sentiment de puissance.

L'ordre « libidinal », notamment marqué par la recherche des biens matériels, nous offre donc un portrait contrasté du monde économique et social. Le désir qui s'y déploie n'est pas nécessairement nuisible à la société. Les « biens » de la concupisance évoqués dans le troisième discours existent bel et bien. Ils sont toutefois de « peu d'étendue », c'est-à-dire qu'ils ne s'appliquent qu'à un ordre qui exclut

de fait, au sens pascalien, aussi bien l'esprit que le cœur. En bref, la « grandeur » de cet ordre, que nous avons décrit avec les termes d'ambition, de détermination et de force, est toujours confrontée à son contraire qui porte à la démesure, à la rivalité et à l'orgueil. Face à cette double postulation, tout est affaire d'orientation de la volonté, en bref de conduite. Se comporter en bon roi de concupiscence c'est au sens de l'auteur, ici sans trop d'ironie, se comporter en vrai roi discernant un équilibre entre ces différents désirs : « nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, indique-t-il, mais par le contrepoids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires » (Sel. 553). Le genre de grandeur du premier ordre a trait à un équilibre qui peut s'établir entre démesure et penchant à la délectation, rivalité et volonté de domination, orgueil et sentiment de puissance.

Au reste, Pascal n'hésitera pas en conclusion des *Trois discours* à offrir au jeune duc de Chevreuse une série de recommandations très concrètes, et tout en retenue (« ce que je vous dis ne va pas bien loin »), qui vont en ce sens : « Contentez leurs justes désirs ; soulagez leurs nécessités ; mettez votre plaisir à être bienfaisant ; avancez-les autant que vous le pourrez ». Chaque conseil suggère au dirigeant d'opérer un équilibre à partir de l'expression de quatre désirs, qui sont autant de besoins « nécessaires » en effet : de rétribution, de protection, de quiétude et de reconnaissance. Toute forme de « leadership » consisterait donc à accomplir ce petit miracle visant à trouver une *via media* entre des aspirations, angéliques dans leur expression mais exprimées sur fond de corruption, antagoniques et contradictoires. Une interprétation de ces indications conclusives proposées dans les *Trois discours* nous amènerait alors à considérer qu'être « grand », cela consiste pour l'essentiel à remettre de l'équité face aux doléances, du soin pour adoucir les petites contrariétés de la vie courante, de la gaité dans la résolution des problèmes et enfin de la douceur face aux multiples revendications de reconnaissance. Sans qu'à aucun moment ce chef à l'action circonscrite ne se confonde lui-même avec la fonction qu'il exerce.

## ▶ Travailler pour le bien commun ?

Pour conclure, quelles perspectives pourrait-on avancer quant à la conception pascalienne de l'organisation et du management ? Serait-elle conforme à l'idée que s'en font les champions de la « tech » mentionnés plus haut (un chef plus un logiciel) ? Une première lecture pourrait nous le laisser croire, tant la désignation du chef et la mise en place d'un dispositif rationnel appuyé sur une maîtrise technique semblent être aussi chez notre auteur les facteurs-clés de succès de son entreprise. Pascal préciserait sans doute que par « chef » il faut entendre la force du nombre (« Il a quatre laquais », Sel. 53 ; Deslandes, 2021) et par « logiciel », un ensemble de méthodes et savoir-faire (prix, segment, processus de fabrication, de

distribution, etc.) qui permettent d'atteindre l'objectif de résultats assigné à l'organisation. Tout cela sous la détermination générale du divertissement (« Mettez votre plaisir... »), car il n'y a pas lieu en effet de penser que le travail et les occupations professionnelles échappent à son principe.

Nous pourrions cependant essayer de nuancer le propos. Car ce qui ultimement intéresse Pascal dans toutes ses affaires, c'est assurément moins le comment que le pourquoi. L'ordre économique-techno-scientifique livré à lui-même – exposé à la loi de Gabor, selon laquelle « tout ce qui est possible sera nécessairement réalisé » – il n'en ignore pas la logique interne, qui est instrumentale, « objective », en quelque manière géométrique. De ce point de vue, les organisations humaines, attachées au premier ordre, sont soumises à la force numérique de la « pluralité » (Thirouin, 2018). Dès lors, la gestion est bien une science géométrique, une science des objets. Mais c'est, hélas, une science qui n'a les moyens ni de se fixer des limites (« Il n'y a point de bornes dans les choses », Sel. 458/459), ni de se donner à elle-même la moindre finalité. Ici comme ailleurs, « la raison a beau crier, elle ne peut mettre un prix aux choses » (Sel. 78).

Au moins peut-on le regretter, mais il faut admettre que Pascal ne nous a pas laissé les matériaux d'un grand livre sur le management. Rappelons toutefois que si selon ses propres termes la pluralité est bien la « meilleure voie » pour gérer les affaires proprement humaines, c'est aussitôt pour s'empresse d'ajouter que c'est là l'avis des moins habiles (Thirouin, 2018). Car ce n'est pas la mathématique qui en dernier ressort suscite l'association des hommes. Au fond, en matière de volonté – de « motivation » –, les calculettes, qui n'en ont aucune, ne peuvent rien pour nous, et ainsi ne nous donnent nullement accès au prix de la *réalité des choses*.

En tous ces domaines, sans doute serait-il bon d'ajouter un peu de finesse et d'habileté. Une finesse susceptible de donner sens à l'action, comme celle du leader essayant de faire « contrepoids de deux vices opposés ». Mais pourrait-on aller jusqu'à affirmer que cet esprit de finesse constitue en soi une voie alternative pour limiter la force du nombre ? Il y a lieu d'en douter, la finesse ne venant ici que minorer la brutalité des chiffres et, nous offrant d'échapper un instant à la seule réalité objective, de proposer un sens de la mesure à nos calculs (et à toutes les formes à venir « d'intelligence artificielle »). Car curieusement le seul horizon radicalement différent qu'il discerne face à la force numérique est celui de l'enfance et de la faiblesse (« *Nisi efficiamini sicut parvuli* », Sel. 116). Mais que faire de cette référence évangélique ici ? Que pourrait bien vouloir signifier un management « faible » (Deslandes, 2018) ?

Précisons d'emblée que la notion de faiblesse est à rebours de toute la littérature moderne en sciences de gestion, où le manager est tout au contraire doté

de qualités exceptionnelles (sur les plans cognitifs, techniques, physiques, etc.). Elle est en opposition complète avec ce qu'Alvesson et Gabriel (2016) nomment, pour s'en amuser, la « grandiosité » des discours usuels formulés en management grâce à des termes sans nuance : « vision », « mission », « performance », etc. Or une conception « faible » du management, en complète rupture avec les recherches post-tayloriennes, trouverait dans la figure de l'enfant une tout autre manière d'envisager la discipline en cherchant à porter un regard neuf sur l'organisation et ses automatismes, laissant la place à une candeur, une cordialité, une primitivité, une sorte d'émerveillement qui soit paradoxalement plus « forte » que tous les calculs.

La notion de « faiblesse » cadre aussi bien avec l'idée que Pascal se fait de l'homme en général (« le plus faible de la nature », Sel. 231), et donc de la relation à cet autre aussi faible que je le suis moi-même. Autrement dit, un management « faible » reviendrait à mieux prendre en compte la vulnérabilité des personnes engagées dans l'action collective (aussi bien que celle des clients : le but des carrosses à 5 sols relève ainsi de l'utilité publique), tout en cherchant à en faire un moteur au sein des organisations, dans le but qu'elles deviennent plus hospitalières, moins hostiles, en bref plus inclusives. Il se pourrait finalement que chez Pascal la « réalité des choses » s'entre-aperçoive dans l'arrière-fond invisible de toute communauté, arrière-fonds qui nous permettrait de faire une distinction entre le « bien public », ce tableau de charité offrant une fausse image (« car au fond ce n'est que haine », Sel. 108), et le « bien commun » proprement dit, le bien du corps commun que Pascal appelle l'*Esprit du corps* :

*Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps. Et pour le corps, le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. (...) Mais n'ayant point en soi de principe de vie il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps.*

(Sel. 404)

Cette pensée nous semble fondamentale pour comprendre ce qui se joue au moment où, à la toute fin de sa vie, alors qu'il est en proie à de redoutables souffrances physiques, Pascal entreprend au service du bien commun. Une pensée fondamentale, tout aussi bien, pour ce qui se joue aujourd'hui encore dans le domaine de la recherche contemporaine en sciences de gestion.

## ▶ Références

- **Anan V. & Rosen C.** (2008) «The Ethics of Organizational Secrets», *Journal of Management Inquiry*, vol. 17, pp. 97-101.
- **Alvesson M., Spicer A.** (2015) *The Stupidity Paradox. The Power and Pitfalls of Functional Stupidity at Work*, London, Profile Books, 288 p.
- **Alvesson M., Gabriel Y.** (2016) «Grandiosity in contemporary management and education», *Management Learning*, vol. 47, pp. 464-473.
- **Arendt H.** (1989) *La crise de la culture – huit exercices de pensée politique*, Lévy P. (dir.), Paris, Gallimard, 384 p.
- **Bourdieu P.** (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 318 p.
- **Chandler A.** (1989) *La Main visible des managers*, Langer F. (trad.), Paris, Economica, 635 p.
- **Deslandes G.** (2011) «In Search of Individual Responsibility: The Dark Side of Organizations in the Light of Jansenist Ethics», *Journal of Business Ethics*, vol. 101 (issue 1), pp. 61-70.
- **Deslandes G.** (2013) *Essai sur les données philosophiques du management*, Paris, Presses universitaires de France, 264 p.
- **Deslandes G.** (2016), *Critique de la condition managériale*, Paris, Presses universitaires de France, 256 p.
- **Deslandes G.** (2018) «Weak Theology and Organization Studies», *Organization Studies*, vol. 41 (issue1), pp. 127-139.
- **Deslandes G.** (2021) ««He has Four Lackeys”: Governance by Numbers and its Limitations», *Cercles*, vol. 38, pp. 79-89.
- **Deslandes G.** (2023) *Erotique de l'administration*, Paris, Presses universitaires de France, 304 p.
- **Epstein D.** (2012) «Économie marchande/Économie libidinale. Le casse du siècle», *La clinique lacanienne*, vol. 22 (issue 2), pp. 129-142.
- **Gamache D., Pfarrer M., Curran K.** (2024) «Organizational hubris: Its antecedents and consequences for stakeholder relationships», *Strategic Management Journal*, vol. 45 (issue 7), pp. 1366-1392. DOI: 10.1002/smj.3587.
- **Godin C.** (2019) «Pascal contre Descartes», dans «Blaise Pascal Arvernus – Philosophe, moraliste et scientifique», *Revue d'Auvergne*, p. 73-88.
- **Godin C.** (2019) «À propos des *Provinciales*. Casuistique ancienne et éthique contemporaine», dans «Blaise Pascal Arvernus – Philosophe, moraliste et scientifique», *Revue d'Auvergne*, p. 141-167.

- **Greenleaf R. K.** (1970) *The Servant as Leader*, MA, Newton Centre.
- **Hatchuel A.** (2019) « Exit to the Past and Voice for the Future. Sciences de gestion, sciences fondamentales de l'action collective », *Revue française de gestion*, vol. 45 (issue 285), pp. 43-57.
- **Hatchuel A., Segrestin B.** (2020) « De l'entreprise moderne à l'entreprise à mission – les métamorphoses de l'objet social », *Entreprise & société* 2019-1, n° 5, pp. 47-61.
- **Jackall R.** (1988) *Moral Mazes*, Oxford, Oxford University Press.
- **Karakas F., Sarigollu E.** (2012) « Benevolent leadership : Conceptualization and construct development », *Journal of Business Ethics*, vol. 108 (issue 4), pp. 537-553.
- **Lazzeri C.** (1993) *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses universitaires de France, 406 p.
- **Le Texier T.** (2016) *Le Maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*, Paris, La Découverte, 288 p.
- **Lundwall E.** (2000) *Les Carrosses à cinq sols. Pascal entrepreneur*, Paris, Science Infuse, 183 p.
- **Pascal B.** (1995) *Œuvres complètes*, Lafuma L. (éd.), Paris, Seuil, coll. « L'intégrale ».
- **Pascal B.** (2011) *Pensées, Opuscules, Lettres*, Sellier P. (éd.), Paris, Classiques Garnier.
- **Pascal B.** (1992) *Pascal, Œuvres complètes, Vol. IV*, Texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, « Le dossier des carrosses à cinq sols », pp. 1374-1439.
- **Pascal B.** (2006) *Trois Discours sur la condition des grands et six liasses extraites des Pensées*, notes de Katia Genel, Paris, Gallimard, coll. « Folio Plus ».
- **Pereira B.** (2013) « Du harcèlement moral au harcèlement managérial. Les limites de l'objectivation légale », *Revue française de gestion*, vol. 233 (issue 4), pp. 33-54.
- **Rabinow P.** (2003) *Anthropos Today : Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, 2003.
- **Rodis-Lewis G.** (1963) « Les trois concupiscences », *Pascal - Textes du Tricentenaire*, pp. 81-92.
- **Sandel M.** (2020) *The Tyranny of Merit. What's Become the Common Good*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 288 p.
- **Simon H.** (1947), *Administrative Behavior. A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*, New York, Macmillan, 384 p.
- **Supiot A.** (2015) *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France, 2012-2014*, Institut d'études avancées de Nantes/Fayard.

- **Taylor F. W.** (1902/1990) « Shop Management », *American Society of Mechanical Engineers*, vol. 24, 1902, traduction partielle : Taylor F. W. (2003) *Organisation du travail et économie des entreprises*, Paris, Éditions d'Organisation, 204 p.
- **Taylor F. W.** (1911/1971) *La Direction scientifique des entreprises*, Paris, Dunod.
- **Thirouin L.** (2018) « La République et le nombre : Pascal penseur de la pluralité », Actes du colloque « Port-Royal et la République 1940-1629 ? », *Chroniques de Port-Royal*, vol. 68, p. 217-236.
- **Uhl-Bien M., Ospina S. M.** (eds.) (2012) *Advancing Relational Leadership Research. A Dialogue Among Perspectives*, Charlotte, NC, Information Age Publishing.
- **Wilson J.** (2012) « You, By the Numbers, Better Performance Through Self-Quantification », *Harvard Business Review*, September.
- **Xénophon** (1933) *Économique*, notice de Pierre Chambry, Paris, Garnier.





# Partie 3

## Pascal et la part ignorée de la justice aujourd'hui : les limites de l'universalisme

### Finance, violence et justice selon Blaise Pascal

Bernard GAZIER

*Professeur émérite à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Président de la  
Société de Port-Royal*

#### ► 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 autour duquel s'organisera notre étude.

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 xx<sup>e</sup> 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 (1997) et le français Pierre Bourdieu (1997). Ces deux auteurs ont revendiqué une filiation directe avec Pascal.

Face à ce paradoxe, deux étapes sont nécessaires. La première est de s'interroger directement sur les contenus de cette filiation revendiquée, et de confronter les énoncés de Pascal sur la justice à ceux de ses successeurs, pour établir les éventuelles convergences et divergences, ces dernières ne devant pas manquer compte tenu des quatre siècles de distance qui nous séparent de Pascal.

La seconde étape procède à 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 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.

Nous circonscribons et situons ensuite deux corpus d'énoncés relevant de la justice en économie : les brèves considérations de Pascal sur l'usure, publiées dans les *Provinciales* ; et celles qui parlent, principalement dans les *Pensées*, d'une manière extrêmement générale de la justice, entendue à la fois au sens politique (quel gouvernement avec quelle légitimité ?) et au sens économique (quelles inégalités en termes de conditions et de richesse ?).

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 esquissé un en 1997 (Gazier, 1997), et nous prendrons appui sur celui-ci.

En conclusion, nous reviendrons sur l'interprétation générale du rapport que Pascal a pu entretenir avec la justice économique, et esquisserons deux pistes pour l'enrichir.

## ► 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, 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

À 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 bienfaisantes 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 :*

*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.*

*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 la « source de tous nos mouvements » (Pascal), Perrot 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*, Sellier 680, 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).

Ancien élève des Petites écoles de Port-Royal, 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 radicalement<sup>124</sup>. 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'incommodité mais non pas l'injustice. » (Sellier 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.

### ► 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<sup>e</sup> *Provinciale* et, d'autre part, les fragments sur la justice contenus

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

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**

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'excede 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<sup>e</sup> Provinciale, « *Les maximes corrompues des casuistes...* »

(Éd. 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'Église 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<sup>e</sup> 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. Dirois<sup>125</sup> estoit de son avis.*

*Port-Royal insolite. Recueil de choses diverses, folio 127, p. 348*

125. François Dirois est un ancien maître des Petites écoles. 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.



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 xx<sup>e</sup> 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.

118

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

*Sellier 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. »*

*Sellier 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. »*

*Sellier 94 : « Sur quoi la fondera-t-il, l'économie<sup>126</sup> 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. »*

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

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

Sellier 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. »

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

« Discours sur la condition des grands », dans Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) Pascal, *L'Œuvre*, p. 1745 :

*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.*

Discuter en détail le contenu de cette philosophie politique et ses liens à la pensée d'ensemble de Pascal dépasse l'objet de cette contribution<sup>127</sup>. 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

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

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 hyer en credit, et demain ne l'être plus : et que le traject 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-mêmes<sup>128</sup> renvoient à Erasme, *Querela Pacis*, Mayence, J. Schoeffer 1522, f°6 ; 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'État 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 xvii<sup>e</sup> à la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle et de nous limiter à quelques références emblématiques : Erich Auerbach, Lucien Goldmann, puis Michael Walzer et Pierre Bourdieu.

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

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'État. 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 maîtresse 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 infortune<sup>129</sup>.*

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.*

*Ibid.* p. 45

*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

129. Voir : 3<sup>e</sup> manuscrit, section « Pouvoir de l'argent dans la société bourgeoise », dans Marx K. (1972) *Manuscrits de 1844*, Paris, Les Éditions sociales, p.123.

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 xx<sup>e</sup> 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.

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, note 34, p. 310-311), 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. 116-117 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 : « la coutume fait l'équité » (p. 114) ; « Ce que l'on peut appeler la justice » (p. 151) via l'action de l'État, (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'État 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 ce dernier 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 « micro-pouvoirs » 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. 221-222), 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, dans ce livre, ténu, et médiatisé par La Rochefoucauld, centré sur les subtilités du don et du contre-don :

*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.*

pp. 235-236



*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.*

*Sellier 15, p. 237*

### ► Pascal dans la généalogie des courants contemporains de l'économie normative

126 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* »<sup>130</sup>.

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 XX<sup>e</sup> 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'État 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 consent 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 « À chacun selon ses besoins, de chacun selon ses capacités ».

130. Pour un panorama, voir : Van Parijs, 1991 ; et Kymlicka, 1999.

C'est au cours du XIX<sup>e</sup> 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 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 XIX<sup>e</sup> 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 stables 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 elles<sup>131</sup>. Il en résulte les célèbres principes de justice de Rawls, prônant 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

131. 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 circonstanciel d'un spécialiste de l'économie normative, voir : Williams, 1981.

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'École 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<sup>132</sup> 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**

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 la radicalisation du camp de la domination comme Hayek l'a fait pour le camp de l'unanimité, en l'ancrant dans les

132. Cf. Sen, 1989.

jeux de la force et du discours. La radicalité critique de Pascal est ici 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. 29), on peut concevoir que cette dimension soit rapportée à l'idée de révolution dans la perspective critique radicale illustrée par Bourdieu. On doit noter toutefois l'ampleur de la focale critique chez ce dernier, s'ouvrant par exemple dans une de ses dernières contributions sur la domination masculine (Bourdieu, 1998), retrouvant les 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, 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. 26) 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 « 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 XVII<sup>e</sup> siècle (la cité du renom ; au reste, pas tant le Hobbes de l'absolutisme que celui de la lutte pour la reconnaissance). D'autre part, la projection des « cités » dans l'actualité du XX<sup>e</sup> siècle permet aux auteurs de voir dans la cité inspirée une cité d'artistes voire d'agences publicitaires (on est alors assez loin d'Augustin, inspirateur – clé de Pascal, rappelons-le), et dans la cité domestique le paternalisme de chefs de PME, nous sommes alors assez loin de Bossuet. Il est possible de voir dans ces importations décalées une forme d'ironie syncrétique.

Une boucle se clôt alors en ce qui concerne l'emprise des relations marchandes dans nos sociétés. La première mobilisation de Pascal aidait à la récuser frontalement, la seconde à l'endiguer, mais la troisième est plus ambivalente, les « cités » récentes semblant organisées l'une sur le principe du « doux commerce » et l'autre sur la priorité à la production (pour une critique sur ce point, voir : Gazier, 1996).

## ► Conclusion

La postérité des idées pascalienne sur la justice est complexe et créative, nous espérons l'avoir montré. Elle s'enracine dans une conception elle-même complexe, 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 XX<sup>e</sup> siècle.

Cette 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 est resté hors champ. À s'en tenir à la justice, deux pistes peuvent être rapidement esquissées pour finir.

L'une est de reprendre 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. Ce n'est pas réduire le génie créateur de Pascal que de montrer que sa pensée a été

située. 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. D'autre part, outre ses activités d'entrepreneur social avant la lettre (les 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.

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. » (p. 27) Pascal est alors son guide, 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 » (Sellier 80). Ce qui permet de voir en lui un critique acéré, par anticipation, de l'envahissement calculeur 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 ?

## ► Références

- **Auerbach E.** (1998) « Sur la théorie politique de Pascal » [1946], dans *Le Culte des passions. Essais sur le XVII<sup>e</sup> siècle français*, Paris, Macula, coll. « Argo », 187 p.
- **Boltanski L., Thévenot L.** (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 496 p.
- **Bouchilloux H.** (2015) « La théorie pascalienne des ordres et le problème des trois ordres », *L'enseignement philosophique 2015/1*, vol. 65 (issue), pp. 7-19.
- **Faccarello G.** (1986) *Aux origines de l'économie politique libérale : Pierre de Boisguilbert*, Paris, Anthropos, 312 p.
- **Bourdieu P.** (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 318 p.
- **Bourdieu P.** (1998) *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 154 p.
- **Escola M.** (2011) « Introduction » et « Dossier », dans Pascal, *Pensées sur la justice*, Paris, Garnier Flammarion, pp. 7-23 et pp. 275-361.
- **Ferreyrolles G.** (1984) *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses universitaires de France, 296 p.
- **Foucault M.** (1966) *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 404 p.



- **Foucault M.** (1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 294 p.
- **Gazier B.** (1996) « Justice, calcul et convention : à propos de *De la justification* de L. Boltanski et L. Thévenot », *Sociologie du travail*, vol. 4, pp. 597-605.
- **Gazier B.** (1997) « Les bases cognitives des théories économiques normatives ; le tournant des années 1970 », dans Brochier H., Frydman R., Gazier B., Lallement J. (dir.) (1997) *L'Économie normative*, Paris, Economica, pp. 125-136.
- **Goldmann L.** (1959) *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 462 p.
- **Habermas J.** (1987) *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Paris, Fayard, 450 p.
- **Habermas J., Rawls J.** (1997) *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 187 p.
- **Hayek F. von** (trad. 1981) *Droit, législation et liberté, tome 2 : Le mirage de la justice sociale* [1976], Paris, Presses universitaires de France, 240 p.
- **Höffe O.** (1991) *La Justice politique*, Paris, Presses universitaires de France, 400 p.
- **Jankélévitch V.** (1964) *L'Ironie* [1936-1950], Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 186 p.
- **Kymlicka W.** (1999) *Les Théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 364 p.
- **Lazzeri C.** (1993) *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses universitaires de France, 406 p.
- **Marx K.** (1972) *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 175 p.
- **Mesnard J.** (1988) « Le thème des trois ordres », dans Heller M., Richmond M. (dir.) *Pascal, thématique des Pensées*, Vrin, pp. 29-56.
- **Montaigne M. de** (2007) *Les Essais*, Balsamo J., Magnien M., Magnien-Simonin C. (éds.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2080 p.
- **Lyraud P., Plazenet L.** (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre. Édition du 400<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Bouquins, 2048 p.
- **Perrot J.-C.** (1992) « La main invisible et le Dieu caché » [1984], dans *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 333-354.
- **Lesaulnier J.** (éd.) (1992) *Port-Royal insolite. Recueil de choses diverses*, Paris, Klincksieck, 940 p.
- **Rawls J.** (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts (US), Harvard University Press, Belknap Press, 624 p. [Trad. française: Catherine Audard (trad.) (1987) *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 700 p.]
- **Sen A.** (1989) *On Ethics and Economics*, Oxford, Wiley - Blackwell, 148 p.

- **Taveneaux R.** (1965) *Jansénisme et politique*, Paris, Armand Colin, 259 p.
- **Taveneaux R.** (1977) *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 240 p.
- **Thévenot L.** (1996) « Justification et compromis », dans Canto-Sperber M. (dir.) (1996) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 789-794.
- **Thirouin L.** (2011) « Présentation », dans *Pascal Blaise. Pensées sur la justice*, Paris, La Découverte, pp. 7-30.
- **Van Parijs P.** (1991) *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 320 p.
- **Walzer M.** (1997) *Radical Principles*, New York, Basic Books, 130 p.
- **Walzer M.** (1997) *Sphères de justice. Une défense de l'égalité et du pluralisme* [1983], Paris, Seuil, 496 p.
- **Williams B.** (1975) « Rawls and Pascal's Wager », dans Bernard W. (1981) *Moral Luck*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, pp. 94-100.



## Lettre ouverte à mes amis économistes : la mondialisation considérée à la lumière de Pascal, Kant et Machiavel

Jean-Michel SEVERINO

*Président d'Investisseurs et partenaires, ancien Directeur Général de l'AFD,  
responsable de la Chaire investissement d'impact de la Ferdi*

Mes chers amis économistes,

Chers compagnons de route,

Je ne suis pas un économiste professionnel, ni académique. Je sais bien que la profession est diverse, les idées parfois contradictoires, et les options idéologiques également très conflictuelles. Aussi, évidemment conscient de la caricature, je mettrai ici sous le terme d'économistes, ceux qui, nombreux, représentent ce que l'on pourrait appeler le consensus moyen, l'opinion standard, que l'on retrouve pour l'essentiel dans les institutions de Bretton-Woods. Je sais que vous ne représentez pas toutes les opinions, et que, dans d'autres maisons, comme celles qui ont leur siège à New York, dans des capitales plus latines que Washington D. C., ou dans l'Orient lointain, bien d'autres pensées existent. Mais vous constituez un pôle commode de référence, car, au fond, c'est sur vos opinions que se sont principalement construites les grandes politiques collectives des dernières décennies. Je vous ai longuement fréquenté au cours de quarante années de carrière, consacrées au développement des pays les plus pauvres, comme à la gestion de grandes crises financières des pays émergents ou encore à l'accompagnement des plus performants et éblouissants d'entre eux, comme la Chine.

J'ai écouté avec beaucoup d'attention vos préconisations de politique publique, économique, financière. J'ai mis en œuvre, à la Banque mondiale, dans l'administration française et à l'Agence française de développement (AFD), comme dans l'investissement privé d'impact, beaucoup de vos idées. J'en ai combattu d'autres, par exemple, durant la crise asiatique ou l'ajustement structurel africain.

Mais j'ai partagé votre enthousiasme quand le mur de Berlin est tombé. Je ne me suis jamais éloigné d'une philosophie à la fois sociale et libérale du développement. Comme beaucoup d'entre vous, je n'ai pas tout à fait cru que la fin de l'histoire était arrivée, mais j'ai pensé alors que nous pouvions bâtir une mondialisation heureuse. Elle devait se fonder sur une libéralisation universelle des échanges, encadrée par une réglementation intelligente et des transferts financiers entre riches et pauvres permettant d'atteindre la justice sociale. Ceci aurait permis de combattre de manière performante les maux communs auxquels nous sommes confrontés : le changement climatique, la détérioration de l'environnement, les pandémies, et la grande pauvreté... Et tant d'autres sujets !

On peut débattre du climax de notre enthousiasme. Je le situerais en 2015. Ce fut notre année. Rappelons-nous, les accords de Paris d'un côté, les Objectifs du millénaire pour le développement de l'autre. 2030, horizon millénariste pour un monde libéré de la pauvreté et en voie de décarbonation. Dans les deux cas de figure, l'image d'une planète rassemblée malgré ses divergences, ses différences, autour d'objectifs communs, capable de dépasser ses contradictions, non seulement en unissant les gouvernements mais en créant des plateformes d'alliance entre le secteur public, les entreprises et les ONG. Une idéologie et une usine à alliances a soudainement jailli – même si, bien sûr, chacun était conscient des difficultés.

### ▶ Ricardo et Pareto, nos héros, et maintenant nos zozos ?

Ricardo fut le héros de ce temps-là, Pareto son adjoint. Nous étions confortés par l'immense succès du développement mondial, auquel nous pensions avoir contribué, par nos idées et notre activité : la sortie de centaines de millions de personnes de la pauvreté et la réduction de la proportion des pauvres dans la population mondiale, l'allongement de l'espérance de vie à la naissance, l'élévation du niveau d'éducation... Tous ces gains résultaient certes de l'éblouissante performance est-asiatique, mais, même en moindre proportion, les pays pauvres africains y contribuaient également. Au tournant des années 2000, libérés du poids de la dette, reprenant le chemin de l'investissement dans les infrastructures et de l'allègement des contraintes du secteur privé, ces pays devaient connaître, propulsés par une transition démographique unique dans l'histoire du monde, enfin, la prospérité. Cela se produisit, dans une certaine mesure.

Le chemin de croissance de l'Afrique est particulier. Mais, nous attribuons les résultats du mode de développement asiatique à la croissance externe, liée à l'ouverture des marchés, tout particulièrement des biens et des capitaux, et en moindre partie des services et des hommes, puisque ces succès ont aussi été obtenus grâce aux

migrations. Nous savions aussi bien entendu que les circonstances démographiques, certes aidées par les politiques publiques, jouaient un rôle important dans ces grandes évolutions macroéconomiques de l'Asie de l'Est. Elles expliquaient plus que certains ne l'auraient aimé une forme de fatalisme des cycles économiques. Mais nous étions plutôt d'accord pour constater que, si la puissance de l'essor démographique africain pouvait conduire à des politiques différentes, dans la mesure où le marché intérieur jouerait un rôle plus important, les politiques à mettre en œuvre pour accélérer la croissance dans tous les pays pauvres étaient cohérentes avec celles que nous avons appuyées en Asie. L'Afrique, depuis le début du <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle, avait changé de direction, certes encore trop lentement, mais pour le meilleur.

De cette conviction ressortait un cadre de prescription clair que je vous entendais articuler avec force : poursuivre la libéralisation internationale toujours plus loin ; transformer les gains en devises et en pouvoir d'achat dans les pays pauvres en investissements physiques et immatériels (éducation, santé...) permettant d'aller toujours plus avant dans la performance compétitive et les gains humains dans les pays en développement ; améliorer la régulation de ces flux.

Là, peut-être, certains signaux auraient dû commencer à être entendus : car la régulation internationale a peu progressé, tandis que les politiques publiques domestiques se montraient moins convaincantes que la rapidité de la libéralisation des échanges que vous saluiez. D'autres signes apparaissaient – mais ils venaient des pays industrialisés, que nous ne regardions pas. Nos yeux étaient fixés sur ce qui était l'objet de notre passion, notre centre d'intérêt professionnel et le lieu de nos déplacements ou de nos résidences, les pays en développement. Nous tendions à négliger les fractures sociales, la montée du populisme, mais aussi des dérèglements macroéconomiques des pays industrialisés. Ne devaient-ils pas être réglés par des systèmes politiques occidentaux supposés performants, et des administrations compétentes ?

Nous avons été tous remis en cause, dès la seconde décennie du <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle, dans l'optimisme qui s'était emparé de nous. En fait, le ver apparaît dans le fruit avant même les 2015 radieux. Nous ne pouvons plus considérer cette année comme le point de départ d'une convergence mondiale vers des objectifs communs partagés, mais peut-être, et au contraire, si rien ne se passe désormais qui contrecarre le mouvement, comme le point culminant de l'ambition d'action collective et le moment du début du renversement du cours des choses.

### ▶ **Quinze années déjà pour la chute des illusions ?**

Si l'on y réfléchit, la première cassure dans le syllogisme qui régissait notre monde intellectuel fut la crise des sub-prime. Cette immense casse financière, économique

et sociale ne venait pas de pays en développement ou émergents supposés mal gouvernés. Cela avait été le cas, par exemple, pour les crises de la dette latino-américaine, africaine ou la grande crise asiatique de la fin du xx<sup>e</sup> siècle, ou encore pour les crises des pays émergents, comme la Turquie voire la Russie. Elle provenait cette fois-ci du pays phare du capitalisme mondial, résidence des universités économiques les plus prestigieuses de la planète dans lesquelles, amis économistes, vous aviez tous étudié, et dont la philosophie économique avait imprégné toutes les institutions de développement. Ce pays était supposé disposer des institutions financières les plus sophistiquées, peuplées des talents les plus élevés de la planète, provenant de ses coins les plus divers. Il disposait aussi d'institutions de régulation admirées, respectées, enviées. Tout cela n'a pas empêché Leeman Brothers de s'effondrer, Fannie Mae de disjoncter, et le monde économique de plonger, entraînant dans la chute des marchés industrialisés l'essentiel des pays émergents et pauvres.

Mais ce qui était le plus troublant dans la crise des *subprimes* n'était pas l'impact du trébuchage des économies occidentales sur les pays en développement, via l'assèchement des financements, ou la réduction de la demande qui leur était adressée : elles furent transitoires. Le sujet le plus angoissant tenait à la remise en cause du fondement même du modèle de croissance asiatique, et donc de toute l'architecture de préconisations des économistes « standard » du développement, ceux qui peuplaient la Banque mondiale et le FMI : personne n'avait vu que ce modèle de croissance par le double excédent des finances publiques et des comptes extérieurs, jumelé à une politique agressive de dépréciation des taux de change, tournant le dos à la pensée sur le développement des années 1950 à 1970, impliquait en miroir l'accumulation de déficits publics intérieurs et extérieurs dans les pays industrialisés, d'abord faibles, puis de plus en plus importants au fur et à mesure que les flux concernés croissaient.

Personne, parmi les économistes du développement, ne s'était non plus intéressé aux fractures sociales croissantes dans les pays industrialisés : elles étaient traitées sur le ton du fameux « *benign neglect* ». La thèse était la suivante : les pays industrialisés profitent aussi de ce modèle de croissance des pays émergents par la baisse du coût de nombreux biens. Il leur revient de tirer les conséquences de cette transformation structurelle sur leur tissu industriel (en contraction) en conduisant des politiques de requalification et de reconversion des salariés frappés par la concurrence des pays émergents. L'expérience de l'Allemagne montrait que c'était possible, au moins dans une certaine mesure.

Mais ce discours sommaire ne prenait pas en compte plusieurs questions essentielles : y avait-il de la place pour plusieurs Allemagnes ? La vitesse des transitions sociales générée par la rapidité des transformations économiques mondiales, la libéralisation et la constitution de gigantesques chaînes de valeur globales,

donnait-elle une chance aux politiques publiques des pays industrialisés, même performantes, ce qui ne fut pas le cas, d'obtenir des résultats ? On ne fait pas évoluer les gens au même rythme que l'on bouge une cellule dans un tableur. Ce mouvement « naturel » ne pouvait-il pas être amplifié jusqu'à l'inacceptable par le détournement des règles de l'OMC par les nouveaux émergents ? Ce système qui souffrait de peu de critiques tant que les économies de l'OCDE étaient grandes et les économies émergentes petites, pouvait-il encore persister alors que les secondes devenaient équivalentes en taille aux premières ? En 2023, le PIB des BRICS est désormais de la même taille que celui de l'OCDE, environ le quart de celui de la planète, alors qu'à l'orée de notre siècle, l'OCDE représentait la moitié du PIB du monde.

Le livre de Raghuram Rajan, *Fault Lines* <sup>(133)</sup>, fort critiqué par les « économistes conventionnels », propose pourtant un narratif structurel convaincant pour la compréhension de la crise financière de 2008. Dans cet ouvrage, il argumente que les inégalités croissantes aux États-Unis et le mince filet de sécurité sociale dans ce pays ont créé une pression politique pour encourager le crédit immobilier facile et créer un filet de sécurité sociale pour les plus pauvres, quelles que soient les conséquences sur la santé à long terme de l'économie. Le surendettement extérieur du début du siècle, financé notamment par la Chine et les pays émergents exportateurs, a permis deux choses : le maintien de la consommation intérieure des États-Unis et des pays dits industrialisés (de moins en moins), malgré leur perte de compétitivité ; la baisse relative de la qualification de la population. La naissance même des mécanismes de *subprime* puis leur effondrement ne sont au fond que la conséquence inéluctable du mode de développement asiatique consciemment et solidairement choisi au Nord comme au Sud. Dans d'autres pays industrialisés, la protection sociale jouait le même rôle que le marché immobilier aux États-Unis, avec les mêmes conséquences macroéconomiques.

L'absence de remplacement de ce mécanisme de compensation et de solidarité aux États-Unis, ou de transformation du modèle économique global, est l'origine logique de l'émergence de Donald Trump. Il y apporte une réponse incohérente, mais précise. Certes, depuis 2008, la situation américaine s'est un peu améliorée. La politique initiée par Obama, poursuivie et approfondie par Joe Biden, mélange de relance économique, lutte contre l'immigration, protectionnisme rampant et réformes sociales, a eu des impacts, aidée sans doute par la « grande démission » post-covid : elle a accéléré la croissance des salaires les plus bas (depuis 2015, le quintile des salaires les plus bas aux USA a augmenté significativement plus que tous les autres). Les inégalités se sont un peu atténuées, comme le taux de pauvreté (autour de 12,4 % en 2022 contre 14 % en 2016). Mais le déficit américain des paiements courants, même s'il s'est redressé depuis 2008, demeure très

133. Rajan R. G. (2011) *Fault Lines: How Hidden Fractures Still Threaten the World Economy*, Princeton N. J. (US), Princeton University Press, 282 p.



important (3,8 % du PIB en 2023). Nous ne sommes pas (encore ?) vraiment sortis de cette situation.

Chers amis économistes du développement, nous n'avons pas (ou insuffisamment) lu et certainement pas pris en compte les conséquences de la réflexion de Rajan, qui fut pourtant le chef économiste du FMI. Elle aurait dû conduire à une auto-critique sur le modèle de développement par l'export (des biens, des services, des populations), comme à une réflexion sur le remodelage des grands soldes de balance de paiement mondiaux et la redirection des flux d'épargne. Beaucoup de choses ont changé depuis 2008 dans ces domaines, mais ce n'est certainement pas le produit de la réflexion sur le développement.

Ce qui est en revanche certain, est que nous avons constaté, dans la foulée de cette crise, l'accélération des contestations démocratiques et sociales dans tous les pays industrialisés et une inquiétante montée du populisme. Celui-ci, partout, revendique la renationalisation économique, l'arrêt des importations venant en particulier des pays en développement et fait des migrants le bouc émissaire des difficultés croissantes que rencontre la classe moyenne et la classe populaire, alors même que la panne démographique que connaissent certains de ces pays (l'Europe, le Japon... mais pas les États-Unis!) rend très difficile le ralentissement des flux migratoires. C'est même le cas dans les pays où les inégalités internes ont le moins progressé et où la redistribution est importante, comme la France, ou les pays nordiques. Comment ne pas relier cette crise sociale et politique au modèle global de développement planétaire, et l'importance systémique qu'ont désormais pris la Chine et les pays émergents en son sein ?

Mais il y a plus. Trois autres profondes tendances travaillent notre monde et fragilisent le modèle standard de la réussite du développement que les institutions internationales ont promu. La première tient à l'environnement, la seconde à l'éthique, la troisième à la géopolitique. Elles n'ont fait que croître en importance dans la seconde décennie du siècle.

Il est clair, chers amis économistes, que vous avez mis beaucoup de temps à venir à l'environnement. Pourtant le cadre théorique fondamental des marchés, grâce aux concepts d'externalité et plus généralement des défaillances dites de marché, dont la compréhension de l'étendue n'a cessé de progresser, fournissait un moyen logique d'aborder ce sujet. Si l'incorporation des externalités environnementales dans le discours économique du développement dominant a été longue et n'est pas achevée, il me semble juste aussi de reconnaître que nous avons tous été déstabilisés par deux sujets particuliers.

Premier sujet : le télescopage entre la foi dans le caractère positif pour les pays en développement, tout particulièrement asiatiques, des échanges internationaux et

leur impact climatique. D'un côté, l'allongement incessant des chaînes de valeur, générateur d'emplois de plus en plus qualifiés dans les pays émergents, faisait croître le commerce mondial à un rythme supérieur à celui de la production. D'un autre côté, ces échanges de plus en plus intenses et lointains contribuaient structurellement à l'intensité carbone de l'économie mondiale, une tendance insupportable dans le contexte contemporain. Les conclusions économiques étaient perturbantes : la relocalisation économique dans les pays industrialisés, rendue légitime par l'incorporation des externalités carbone, heurte la conviction intime du caractère économiquement performatif des échanges mondiaux qui nous avait habités pendant si longtemps.

Second sujet : l'intensité carbone même des économies émergentes. La face du monde aurait été changée si la compétitivité chinoise, ou indienne, ou sud-africaine, ne s'était pas construite sur le charbon. La volonté d'incorporer le coût du carbone dans les importations et d'égaliser les conditions compétitives entre pays émergents et industrialisés conduit inéluctablement les derniers à taxer le carbone à la frontière. On peut certes répondre à cette nouvelle contrainte en aidant les pays en développement, émergents tout particulièrement, comme les pays plus pauvres en second rang, à décarboner leur production. Mais on ne peut éviter une forme d'impact récessif de cette nouvelle forme de restriction sur les échanges mondiaux, et un choc social en retour sur les pays émergents et même les pays pauvres, qui peut entraîner des répercussions sur les flux de migration. Pendant longtemps, nous avons vu les flux d'investissement étranger depuis les pays de l'OCDE vers les pays émergents et pauvres, y compris entre pays européens, comme un moyen de fixer « à domicile » les populations des pays en excédent démographique. Si ces flux doivent baisser du fait de la relocalisation industrielle dans les pays les plus riches, que se passera-t-il sur le plan de l'emploi chez les autres ?

*La contestation éthique de l'aide a aussi contribué à abaisser le moral de notre communauté. Nous sommes habitués aux critiques relatives à l'efficacité de l'aide. Nous avons vécu avec elles toute notre carrière. Nous avons appris ce qu'elles avaient de valide, ce que nous pouvions corriger et ce qui était de la rhétorique ou des idées fausses.*

Mais nous avons longtemps vécu aussi avec le sentiment que, quels que soient les débats de politique publique qui l'entourent, globalement, au vu même des résultats de développement obtenus, l'aide au développement était défendable et avait contribué à une substantielle amélioration des conditions de vie de notre espèce. Il a donc été plus que troublant de voir s'élever un nombre croissant de voix, plus particulièrement en Afrique, dénoncer « le développement ». Bien évidemment, ce n'est pas du développement dont il s'agit vraiment, mais de l'aide. Sur le plan de son efficacité bien sûr, mais aussi et surtout du ressenti politique

qui l'entoure. Un mélange de critique radicale des gouvernements des pays bénéficiaires par leurs propres peuples, et d'humiliation par rapport à la conditionnalité, avec son extension toujours plus grande dans des domaines toujours plus sociétaux, a fini par décrédibiliser ce qui doit être un vaste pont de solidarité entre les peuples. Les États des pays du Sud en demeurent par ailleurs fortement demandeurs, si l'on en croit les négociations internationales sur tout sujet d'intérêt commun, qui débutent ou se terminent inéluctablement par des demandes massives de financement adressées par les pays les plus pauvres – et parfois les moins pauvres – aux pays industrialisés, en contrepartie de leur adhésion à des politiques planétaires.

Évidemment, cette critique de l'aide némane pas d'abord de l'Asie triomphante, mais en premier lieu de l'Afrique au sud du Sahara, qui en est la première bénéficiaire. C'est d'autant plus inquiétant que ce continent est destiné, d'une part, à abriter rapidement 40 % de l'humanité et, d'autre part, à rester dépendant sur longue durée de transferts internationaux significatifs. Le sujet est donc là pour rester. Il conduit à s'interroger sur la raison d'être comme les modalités de transferts internationaux dont on pensait qu'ils étaient un pilier de la société juste de l'ère de la globalisation : mais si même ce pilier tremble et si la main qui partage est mordue, que ce soit pour de bonnes ou mauvaises raisons, alors, que reste-t-il de la pensée et de l'action pour la justice globale ?

### ► Au fond des choses, les mauvaises réponses aux vraies questions

Mais au fond, chers amis, il me semble que s'il ne fallait retenir qu'une chose de tout ce qui a bouleversé notre réflexion sur le développement mondial depuis le début du siècle, c'est la géopolitique, à la fois cause et conséquence de tout ce que j'ai pu évoquer depuis le début de ce courrier.

Il est peu de dire que le contraste est saisissant entre l'euphorie des années 1990 (rappelons-nous, la fin de l'histoire) et la manière dont s'est ouverte et se poursuit la décennie 2020. Entre temps, les révoltes se sont multipliées contre l'ordre établi. Après le 11 septembre, nous sommes entrés dans une guerre rampante qui a érodé les libertés, et provoqué de nouvelles injustices en retour. Elles ne peuvent que donner lieu à présentation de l'addition, en Irak, en Afghanistan, mais aussi dans tant de théâtres moins connus. Ce n'est pas de nulle part qu'ont surgis le terrorisme et cette violence, évidemment inexcusables, mais bien de profondes amertumes perçues jusqu'à leur stade ultime de l'ulcération. Elles sont dues, nous le savons bien, au déclassement, à la violence mentale, politique ou physique subie, ou perçue.

Les révoltes ne viennent pas que de quelques fous de Dieu. Des États s'y adonnent. Les grands émergents, comme la Russie et la Chine, l'un au nom de la frustration historique de sa grandeur déchue et l'autre au nom de sa force renaissante, tous deux empires et héritiers d'empires, entraînent d'autres empires déchus comme la Turquie ou d'autres puissances naissantes, comme le Brésil, l'Arabie saoudite, ou encore aspirantes, comme l'Afrique du Sud, à lever la tête. Que ce soit au nom du passé ou du futur, ces pays contestent un ordre qu'ils déclarent injuste. Ils présentent au passage tous ces conflits si coûteux en vies humaines et si oubliés, du Soudan au Congo, comme les preuves de l'indifférence et du « deux poids deux mesures » pratiqué par l'Occident – sans compter le conflit israélo-palestinien.

Il est d'ailleurs possible que les plus dupes de tous à ce jeu soient les pays les plus pauvres. Atteints dans leur dignité et leur identité par l'Histoire, vivant fatalement davantage que les pays industrialisés dans le souvenir de l'esclavage et de la colonisation, affligés par un parcours économique décevant après les décolonisations, ces pays, majoritairement africains, se sont enfoncés pour beaucoup dans une posture victimaire dont la plupart des autres nations en développement sont sorties. Ils sont devenus une armée supplétive pour les pays émergents, qui les rallient à leur cause : si les arguments sont hétérogènes et diversement reçus dans le « Sud global », la critique de la démocratie occidentale décadente et arrogante, la mascarade de la promotion des valeurs universelles derrière laquelle se cachent des intérêts bien matériels, le refus de la solidarité manifesté par les engagements de partage non tenus, par exemple, alimentent un fonds de ressentiment commun. Ils conduisent les pays les plus pauvres à s'aligner derrière les pays émergents, ou ces fameux BRICS, au sein de cette vaste coalition mouvante et remplie de contradictions qu'est ce Sud global si hétérogène que nous venons d'évoquer.

Les BRICS sont certes un regroupement dont il est un peu facile de dénoncer le caractère invraisemblable ; il est néanmoins uni par la critique de « l'Occident global ». Il sait en particulier manipuler adroitement sa base de pays pauvres, y compris pour les conduire sur des positions qui peuvent ne pas servir les intérêts de ces derniers. C'est le cas dans le domaine du réchauffement climatique où pays émergents et pays pauvres ne partagent pas les mêmes intérêts fondamentaux. Cette tension ne peut que s'accroître : l'addition du coût de l'action contre les défis communs de l'humanité, dont le réchauffement climatique, de la reconstruction des pays en crise, comme l'Ukraine ou encore Gaza, et de la lutte contre la pauvreté mondiale, dans les pays les plus fragiles, va propulser à des hauteurs jamais atteintes le niveau des besoins de transferts mondiaux. Le système actuel n'est pas fait pour gérer ces attentes, dans leur niveau comme dans leurs modalités. Sa recomposition ne peut être que conflictuelle. Et dans l'attente, ces pays pauvres et fragiles, ne risquent-ils pas, au travers de cette phase contestataire, de finir par perdre la solidarité des pays industrialisés, leur possibilité d'y envoyer leurs migrants, contre quoi ? La main tendue du Brésil ?

Face à ces grandes questions, au fond, chers amis, de quoi l'économie nous sert-elle pour repenser notre époque, et tenter de sortir d'une dynamique dont la plus pessimiste des visions nous conduirait à croire qu'elle ne peut mener qu'à la guerre générale ? Celle des riches contre les pauvres et les émergents, celle des démocraties contre les régimes autoritaires, celle du Nord et de l'Ouest contre le Sud et l'Est, chacun n'appartenant pas forcément à une seule de ces catégories ou de ces oppositions franches. À quelque chose assurément, car réfléchir à la rareté et aux échanges est indispensable. Mais pas à tout. Car s'il est une pensée qui doit nous guider dans l'ombre du moment, pour à tâtons reconstruire une ambition crédible de paix, c'est la méditation sur les conditions de la justice.

Cela tombe bien. Nous disposons d'outils pour ce faire. Car la philosophie occidentale est un patrimoine où nous pouvons puiser pour dépasser la seule conception d'une justice fondée sur un optimum de Pareto à la fois contestable et introuvable et qui a trop longtemps servi de boussole aux dirigeants et à leurs conseillers. Le Nord n'est pas là où Pareto l'indique ; les parallèles ont bougé et les latitudes ont disparu. Et les avantages comparatifs, cher Ricardo, ne se situent plus non plus là où nous pensions qu'ils étaient.

Certes, c'est en tremblant que l'on s'approche de la lumière de nos grands penseurs depuis l'épaule desquels nous souhaitons tant regarder d'une hauteur nouvelle notre temps obscur. Tentons cependant de grimper sur ces sommets.

### ▶ Kant, c'était la bonne pente !

En 1795, Kant publie depuis son Königsberg qui nous semble bien provincial un traité sur, ou plutôt, vers la paix perpétuelle<sup>134</sup> à l'échelle universelle. Il s'inscrit dans une riche tradition, initiée dans notre monde occidental par Grotius. Un de ces phares avait été le *Projet de paix perpétuelle* de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, paru en 1713, et qui prônait une fédération des nations chrétiennes, en quelque sorte les prémices de notre Union européenne.

Mais Kant voit plus large. Dans son ouvrage, il formule des principes destinés à créer les conditions d'une « paix perpétuelle ». De fait, Kant propose une structure et un processus qui résonne fortement avec le monde post-chute du mur de Berlin. En quoi son projet vieux de 230 ans était-il actuel et en quoi l'aurions-nous trahi ?

Chers amis économistes, ce n'est certainement pas par ce que nous aurions été moins idéalistes que nos ancêtres, des doux rêveurs méconnaissant nos propos

134. "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf". Le texte utilisé dans le présent article est celui de la traduction présentée dans le volume : Kant (1986) *Œuvres philosophiques. Tome III : Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

sur la rareté. Kant pensait en effet que la guerre n'a pas besoin, pour naître, de motif particulier. Elle semble avoir sa racine dans la nature humaine<sup>135</sup>. En effet, la loi de nature se sert d'elle, paradoxalement, comme une sorte de force darwinienne, pour assurer le peuplement de la terre par la dispersion des humains. Mais des forces empêchent la guerre d'aboutir à sa fin ultime par une paix dictatoriale qui serait celle de la domination d'un seul chef ou d'un seul peuple sur tous les autres. Certes, « *il n'est point d'État dont le chef ne désirât s'assurer une paix ultime par la conquête de l'univers entier* »<sup>136</sup>, mais la diversité<sup>137</sup> des langues et des religions, également produit de cette même nature humaine, quoique renfermant le « *germe de haines réciproques* » et « *fournissant elle-même souvent un prétexte à la guerre* », assure une paix (ou sans doute plutôt des paix successives prévenant la dictature universelle) grâce à « *l'équilibre (qu'elles) gardent entre elles malgré la lutte qui résulte de leur opposition* »<sup>138</sup>. Kant propose de sortir de cet état de paix précaire et, de fait, de guerre structurelle par la création des conditions de LA paix, l'élimination de toutes les causes de guerre, prenant soin de préciser qu'il s'agit plus d'un processus que d'un état.

Nous commençons par avoir juste, nous citoyens du XXI<sup>e</sup> siècle. Kant, tout d'abord, nous incite à penser une société globale fondée sur le droit : « *les relations plus ou moins suivies qui se sont établies entre les peuples (sont) devenues si étroites qu'une violation de droits commise en un lieu est ressentie partout* » (et) « *l'idée d'un droit cosmopolite ne peut plus passer pour une exagération fantaisiste...* ». Kant nous propose donc de créer les Nations unies. Il pense en effet que la création d'un État supranational n'a pas de fondement philosophique : elle est conceptuellement contradictoire avec le terme même d'État. Du coup, si l'État planétaire n'a pas de sens, il plaide en revanche pour la création d'une fédération (globale dirions-nous aujourd'hui) d'États-nations<sup>139</sup>. Pour résumer une pensée riche et nuancée, nous dirons que cette fédération peut survivre grâce à trois conditions, qui nous intéressent grandement.

Kant souhaite l'Organisation mondiale du commerce (OMC). Une importante condition de la paix perpétuelle est en effet « *l'esprit de commerce* » car, « *la puissance pécuniaire étant de toutes celle qui donne le plus de ressort aux États, ils se voient obligés de travailler au noble usage de la paix, quoique sans aucune vue morale* »<sup>140</sup>. Kant aurait certainement approuvé le libre-échange mondial, moins pour ses vertus

135. Cf. « Premier supplément ».

136. *Idem*.

137. « Articles préliminaires », art. III.

138. « Premier supplément », *op. cit.*

139. Dans cette présentation des thèses de Kant, je me détache de la structure même de son traité, organisé en articles préliminaires, suppléments et annexes et même de la logique de son exposé, fort commentée, pour me centrer sur les points les plus pertinents pour ce courrier, sachant que Kant poursuit dans cet opuscule très riche des objectifs ou des pensées qui s'inscrivent dans son projet philosophique global et peuvent soit dépasser soit se situer à côté de mon propos.

140. *Idem*.

économiques que politiques. ONU, OMC, nous voici déjà rassurés : le projet issu de la Seconde Guerre mondiale, et que nous avons tant de peine à faire vivre, correspond intimement au projet d'un Kant qui ne voyait cependant pas de son temps la nécessité de répartir les richesses entre pays. Cela ne l'empêchait pas de critiquer avec la plus vive force toute entreprise de domination d'un pays sur un autre et donc la colonisation sur laquelle il tient des propos définitifs<sup>141</sup>.

Autre condition, Kant demande l'instauration d'un droit cosmopolite. Il explique cependant qu'il doit être restreint à l'hospitalité universelle<sup>142</sup>. Grâce à l'hospitalité, « *les régions éloignées les unes des autres peuvent contracter des relations amicales, plus tard sanctionnées enfin par des lois publiques, et le genre humain se rapprochera indéfiniment d'une constitution cosmopolitique* »<sup>143</sup>. L'échange humain, culturel, entre les peuples, est indispensable à l'établissement de la paix. Il implique un « *droit de visite* » universel. Mais pas le droit à migrer, sauf pour une raison humanitaire, du fait même de la nature d'un État de droit transcrit dans un droit de l'État : « *on peut refuser de ... recevoir (l'étranger) si le refus ne compromet pas son existence* » mais « *chaque étranger a le droit de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive* ». Kant fonde le droit d'asile et le droit forain contemporain. Cet encadrement de la mobilité va de pair avec une double affirmation. La première est relative à l'échange : « *le droit de tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer en société avec eux; droit fondé sur la possession commune de la surface de la terre, dont la rotondité oblige les hommes à se supporter les uns à côté des autres... et qu'originellement, l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée déterminée* ». « *La mer et les déserts inhabitables divisent la surface de la terre, mais le vaisseau et le chameau... rétablissent la communication et facilitent à l'espèce humaine l'exercice du droit qu'ont tous ses membres de profiter en commun de cette surface* ». Kant aurait approuvé la théorie des biens publics globaux, Erasmus, les réseaux sociaux et internet libre. Seconde affirmation : la nécessité d'un droit des gens<sup>144</sup>. Kant montre que ce droit des gens ne peut être que le produit d'un ordre juridique, qui a sa source dans l'organisation de chaque État, mais qui réclame aussi son organisation universelle, qui ne peut à son tour être assurée que « *par... (l') association fédérative (de ces derniers) pour le seul maintien de la paix* »<sup>145</sup>. Autrement dit, fortement résumé et quelque peu simplifié, il ne peut y avoir de droit des gens si le droit des États peut être foulé au pied, si ces derniers peuvent être conquis, leurs peuples dominés et réduits à l'esclavage et si donc il n'y a pas de paix. Droit des gens et paix perpétuelle sont deux faces d'une seule et même obligation morale.

141. « Articles préliminaires », art. III, *op. cit.*

142. *Idem.*

143. *Idem.*

144. « Appendice : De la discordance qui se trouve entre la morale et la politique au sujet de la paix perpétuelle ».

145. *Idem.*

Obligation morale. Car si l'on commence, chers amis, à comprendre l'ampleur de la vision de l'architecture globale que pense Kant, et si l'on visualise ses résonances avec ce que notre temps a tenté de construire depuis la Seconde Guerre mondiale, au fond, pourquoi ces États souverains, enclins à la guerre, accepteraient-ils, sans arrière-pensée, sincèrement et de tous leurs efforts, de rentrer dans un tel arrangement, de promouvoir les échanges des biens et des personnes (Kant ne pensait pas aux marchés de capitaux de son temps, mais aurait approuvé leur extension sans nul doute), et de garantir le droit des gens ?

Pour Kant, c'est en raison de l'identification de l'État républicain à l'impératif catégorique. Car Kant émet deux propositions particulièrement fortes qui nous entraînent dans le cœur du débat sur la possibilité concrète d'une mondialisation régulée et pacifique dans notre monde contemporain.

La première tient au lien entre la nature du régime et la disposition à la guerre. Kant pourrait être décrit comme un républicain. Il pense que la démocratie (le gouvernement par tous) ne peut que s'éteindre dans le despotisme. Au contraire, la République, qui s'exerce par la représentation, et qui se structure autour de la séparation des pouvoirs, est la « seule qui se confond avec l'idée même du droit »<sup>146</sup> et sa constitution est la « seule qui est établie sur des principes compatibles... avec la liberté... avec l'égal soumission de tous à une législation commune comme sujets... Enfin avec le droit d'égalité »<sup>147</sup>. Or, comme le titre de son premier article définitif l'énonce, « la constitution civile de chaque État doit être républicaine » pour assurer la paix. Pour Kant, les princes ont intérêt à la guerre chaque fois qu'ils le peuvent. Leurs ambitions personnelles et leur souci de toujours étendre leur territoire font en quelque sorte d'eux les agents de l'état de nature dont j'évoquais le règne plus tôt : ils n'ont pas de tribut personnel à payer à la guerre. Seuls les régimes républicains peuvent vouloir la paix perpétuelle ! Leurs citoyens paient le prix de la guerre, et veulent se consacrer aux arts et au commerce. Kant pense qu'aucun citoyen d'un régime républicain, sollicité à donner son assentiment à la guerre, ne pourrait y consentir, car se serait « décréter contre eux-mêmes toutes les calamités ». Kant les énumère de manière très précise.

Poursuivons un moment ce fil : Kant aurait sûrement pensé, au seuil de notre siècle, qu'il n'était pas possible d'assurer la paix. Il nous aurait ôté toute illusion. Car il n'aurait pas suffi, à ses yeux, que le commerce fut désormais mondial. Il aurait pointé le fait que la persistance, comme en Chine, ou la renaissance, comme en Russie, des régimes des princes, aurait créé les conditions de nouvelles conflations : ces derniers ne sont pas mus par le souhait d'enrichir leurs peuples, ou sinon, pour leur permettre, à eux, de construire leur puissance et leur capacité à dominer les autres. Kant souscrirait au principe souvent énoncé selon lequel les démocraties

146. « Articles définitifs », art. premier.

147. *Idem*.



(qu'il appellerait les républiques) ne se combattent pas entre elles, mais il aurait sans doute affirmé comme inéluctable la confrontation contemporaine entre ces dernières et les régimes autoritaires.

La seconde proposition nous invite à regarder aussi, à la lumière de sa pensée, nos propres défaillances, et sans doute les béances de ses propres réflexions, quant à la manière dont nos États ont pratiqué la mondialisation post 1990. Résumons à l'extrême sa réflexion aux nombreuses ramifications. Pour Kant, l'impératif catégorique doit s'appliquer aux États comme aux personnes. On pourrait dire qu'il est consubstantiel à la République, en tant qu'État moral fondé sur le droit. Il n'y a pas de droit, et pas de constitution, sans ancrage dans la moralité pure. Et s'il n'y a pas de République sans droit, alors il n'y a pas de République sans respect de l'impératif catégorique. Et s'il n'y a pas de paix universelle sans République, alors il n'y a pas de paix sans respect d'un impératif catégorique dont il faut rappeler qu'il n'est pas le produit d'un calcul. C'est ce qui conduit Kant à affirmer<sup>148</sup> : « *cherchez premièrement le règne de la pure raison pratique et la justice : votre but (la paix perpétuelle) vous sera donné de surcroît.* » Si Kant pense qu'il n'y a pas d'opposition (en théorie) entre politique et morale, il pense que la première doit être entièrement fondée, non par calcul mais devoir, sur la seconde – notamment pour fonder l'État républicain. Nous connaissons bien la source ultime de cette morale : « *agis de manière à ce que tu puisses vouloir que la maxime d'après laquelle tu te détermines devienne une loi générale quel que soit le but que tu te proposes* »<sup>149</sup>.

Or, les pays industrialisés ont commis depuis 1990 de nombreuses infractions à l'impératif catégorique. Ils ont imposé dans leurs financements des conditionnalités d'une nature même qu'ils n'auraient pu l'accepter pour eux-mêmes. Ils se sont donné le droit de changer des régimes (ou tenter de le faire) d'autres États et sont rentrés en guerre contre certains. Ils ont refusé de compenser les dommages qu'ils avaient pu causer à d'autres États. Ils ont enfin refusé ou se sont montrés réticents à accorder aux autres des droits de codécision équitables sur les grandes décisions économiques ou politiques que la société internationale devait prendre. Une analyse superficielle conduirait à nier aux démocraties occidentales qui ont dirigé ce système international, aux États-Unis en premier lieu, le caractère de République au sens kantien. Cette accusation très grave repose sur l'affirmation que j'ai rappelée plus haut : il n'y a pas de République sans soumission à l'impératif catégorique et donc les défaillances dans le respect de l'impératif catégorique conduisent à nier aux États en cause leur caractère républicain et leur respect du droit.

Il me semble, amis économistes, qu'il y a deux explications à cet état de fait, dont l'une est kantienne et l'autre non.

148. « Premier appendice ».

149. *Idem*.

L'explication kantienne tient à ce que les États victimes de ces manquements des démocraties occidentales ne sont pas, dans leur grande majorité, des républiques, mais des régimes autoritaires et corrompus. Kant nous reprocherait sans nul doute l'absence de respect de l'impératif catégorique dans la relation avec eux, mais le débat se pose de savoir s'il est possible d'avoir une approche fondée sur le droit avec des parties prenantes qui se situent en dehors de ce système. Pour Kant, il ne peut y avoir d'exception à l'impératif catégorique. Mais, pour les démocraties occidentales, la nature des régimes avec lesquels elles traitent dans le domaine de l'aide au développement, du commerce, et de la géopolitique, justifient la sortie de l'état de droit, la rentrée dans une logique de rapport de force et domination, et la guerre elle-même, y compris fondée sur le mensonge (péché kantien absolu). Nous reviendrons sur ce point et le « cas Constant » plus tard.

La seconde est l'immensité des différences économiques et de revenus. C'est la raison non kantienne. Kant écrit son traité sur la paix perpétuelle en pensant en premier lieu à des nations européennes aux différences économiques faibles entre elles. S'il inclut dans sa réflexion les nations lointaines, c'est pour les féliciter de se fermer aux entreprises commerciales violentes des pays européens et condamner la colonisation : il pense déjà à la Chine du commerce inégal et anticipe la guerre de l'opium. Mais le monde dans lequel il pense a peu de rapports avec notre société globale frappée d'inégalités extrêmes qui la caractérise. Il n'a donc pas à penser aux transferts entre pays riches et pauvres. S'il évoque clairement les relations entre États forts et États faibles, source de guerre en raison de la convoitise des premiers sur les seconds, il n'a pas sous les yeux les différences vertigineuses entre les États-Unis et le Soudan du Sud. Cet abîme entre le faible et le puissant est le piège des démocraties occidentales : il est si facile de l'exploiter et du coup de sortir du syllogisme kantien. La colonisation elle-même ne fût-elle pas le piège tendu à elles-mêmes par des démocraties occidentales surpuissantes par rapport aux peuples avec lesquels elles rentraient en commerce ? Il faut se souvenir que si, pour Kant, la République est la condition de la paix, c'est par ce que ses citoyens ne peuvent consentir de souffrir les maux de la guerre. Mais si cette dernière est possible sans subir ceux-ci ?

Au fond, à ce stade de ce parcours dans l'univers kantien, amis économistes, je dirais que vous avez eu raison, que nous avons eu raison, de croire au commerce (tout en oubliant que la loi des avantages comparatifs ne pouvait s'appliquer qu'en tenant compte des externalités et des imperfections de marchés).

En revanche, nous avons supposé implicitement, sans nous être jamais référé à Kant, que la société des nations globales serait une société kantienne. Nous avons omis de voir que la disparité de la nature des régimes entre pays pauvres, majoritairement autocratiques ou aristocratiques mais toujours non constitutionnelles ou despotiques au sens kantien, et tentant d'être républicaines du côté

des pays industrialisés, devait fatalement conduire à l'extraction des démocraties occidentales du champ de l'impératif catégorique. Nous aurions aussi dû voir que l'immensité des divergences économiques entre les sociétés non constitutionnelles et les républiques conduirait certaines des secondes à s'abstraire des règles qu'elles auraient dû respecter et en tout cas, pour le moins, agir avec arrogance et insensibilité.

Kant aurait prédit le cours des choses. Il aurait sans doute admis qu'un certain nombre des régimes non constitutionnels accédant à la prospérité et les rapports de force changeant, ils contesteraient le soi-disant ordre établi, y compris par des moyens militaires. L'emploi de ceux-ci est nettement moins douloureux que pour les démocraties occidentales, dès lors que ces dernières risquent des coûts importants imposés à leurs citoyens. Il aurait aussi sans doute prédit que les distances prises par les régimes constitutionnels par rapport à l'ordre de la morale et de l'impératif catégorique auraient diminué leur crédibilité et leur légitimité, et renforcé celle des régimes autocratiques, ainsi que favorisé leur émergence et leur maintien. Cette situation permet aux régimes autoritaires d'ajouter à la force physique et institutionnelle sur ils reposent, comme sur la négation des droits humains, la possibilité d'un narratif convaincant, capable de rassembler les plus pauvres et les plus démunis, dans des croisades, y compris contraires à leurs propres intérêts.

### ▶ Pascal, woke intégral

Amis économistes, le chemin vers la paix universelle kantienne désormais encombré de ronces, et perdus dans la forêt d'une contestation pluridimensionnelle permise par la perte de contrôle et de puissance des pays occidentaux, nous reste-t-il une carte pour marcher encore dans la société mondiale ? Nous ne l'avons pas encore trouvée. Mais il reste la possibilité de comprendre l'ensemble du paysage et, de là, imaginer ensuite comment reconstruire les itinéraires qui nous ramèneraient à une « société préférable ». Ceci implique de revenir un ou deux siècles avant Kant, avant que les Lumières dispensent leur chaleur parfois utopique, et de relire les éclaircisseurs de temps plus obscurs.

Ainsi, Pascal. Nous sommes habitués à voir en lui non seulement le scientifique, voire l'entrepreneur (de la pascaline au carrosse à 5 sols), mais aussi et surtout le penseur de la condition humaine, de la foi et de la religion. Pourtant, Pascal consacre l'entièreté de l'article V des *Pensées* à la « justice et à la raison des effets »<sup>150</sup>. Cet article est une aide utile pour penser notre temps.

150. On suivra pour cet article la rédaction de l'édition Brunswick des *Pensées*, reproduite chez Garnier Flammarion, texte intégral, 2015. Les lettres précédents les numéros de référence rappelleront la numérotation de cette édition.

Pascal vit à une époque où l'absolutisme s'est imposé contre le chaos de la Fronde. Les États européens ne cessent de se faire la guerre. Les débats religieux et idéologiques sont violents. Mais là où l'optimisme rayonnant de Kant, fondé sur une vision de la morale universelle, voit le chemin vers une société universelle radieuse, le pessimisme pascalien, qui embrasse tout à la fois la misère (humaine) de l'être et la gloire (divine) de celui-ci, nous donne à contempler notre société globale sous l'angle d'un réalisme décapant. Sa pensée nous guide dans trois directions : la négation de la possibilité d'une société globale fondée sur une conception universelle de la justice ; la justice comme la puissance, démasquée derrière les propos politiques et les postures vertueuses ; l'inanité de l'action collective pour le Bien. Ainsi, les tombes de Pareto et de Kant sont creusées avant mêmes qu'ils ne soient nés.

L'article V démarre sur une interrogation radicale, à laquelle une réponse précise va être vite donnée. « *Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier ? Quelle confusion ! Sera-ce sur la justice ? Il l'ignore* »<sup>151</sup>. Car Pascal conteste l'universalité de la justice (humaine) et voit en cette diversité la raison même de la guerre, qui, selon Kant, était le produit de la nature. « *Certainement, s'il la connaissait (la justice), il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont entre les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays... Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession les lois fondamentales changent... Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-delà des Pyrénées, erreur au-delà... Certainement, ils le soutiendraient opiniâtement (qu'il y a une justice universelle) si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré une qui fût universelle ; mais la plaisanterie est telle, que le caprice des hommes s'est si bien diversifié, qu'il n'y en a point. Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses* »<sup>152</sup>.

Tout irait dans le moins pire des mondes, si la justice n'était pas le prétexte de la violence. À vrai dire, la guerre n'a besoin que deux sortes d'étaupe, que la revendication de la justice embrase. Celle de l'altérité : « *Pourquoi me tuez-vous ? — Eh quoi ! Ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin, et cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste.* »<sup>153</sup> Celle de la loi formelle, dont il rappelle la nocivité si ancienne au travers des citations de Sénèque (*Lettres*, 95) et Tacite (*Annales*, III,25) : « *c'est en vertu des sénatus-consultes et des plébiscites que l'on commet des crimes ; comme autrefois nous étions écrasés par les vices, maintenant nous le sommes par les lois.* »

151. *Pensées*, art. V, B294.

152. *Ibid.*

153. *Pensées*, B 293.

Amis économistes, cette contestation radicale de l'universalité aurait conduit Pascal à dénoncer l'usage de la conditionnalité de l'aide au développement dans tout autre domaine, sans doute, que le strict nécessaire de la soutenabilité macro-économique : conditionnalité démocratique, des droits de l'homme, des mœurs (droits de la femme, des minorités...). Il aurait tout aussi bien dénoncé celles relatives à la bonne gouvernance. Il y aurait vu deux choses : une forme alternative de la guerre conduite sous un autre mode que celui de la violence armée par les pays riches contre les pays faibles ; le germe d'une réaction des faibles contre les forts. La nature de cette dernière aurait été d'une part violente (la dénonciation post-coloniale, le terrorisme ou la guerre, dans des formes extrêmes) et d'autre part empruntant elle-même le langage de la justice : au prétentions d'une justice et d'une morale universelle ne peuvent s'opposer finalement que des contre-prétentions d'une justice et d'une morale universelle, sur lesquelles Pascal aurait d'ailleurs jeté le même regard narquois.

Car la dénonciation qu'aurait sans doute faite Pascal de la prétention moralisatrice qui s'est emparée de l'aide au développement, comme de la géopolitique mondiale dans l'ère post-chute du mur de Berlin, il l'adresserait tout aussi bien en direction des contestations qui s'élèvent. Toutes reposent en effet sur un discours de justice : justice pour les anciens opprimés qui accèdent désormais à la puissance (la Chine) et revendiquent leur part de la décision globale ; justice pour les vaincus de la guerre froide qui cherchent à reconstruire leur empire déchu (la Russie), voire pour ceux de la Grande Guerre, attelés à faire ressusciter leur honneur (Turquie). S'il n'y a pas de justice globale, alors seule la force peut gouverner les rapports internationaux, même si cette dernière a besoin du discours de justice pour avancer, toujours masquée : *« Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la force sans la justice est tyrannique. ... Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste »*<sup>154</sup>. Pascal n'a aucune hésitation sur le sort du dilemme : *« Ainsi, on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste »*<sup>155</sup>. La justice étant relative, mais le recours à elle étant indispensable pour justifier la force, c'est la revendication de cette dernière qui fait donc tout le malheur humain de la guerre.

On irait même jusqu'à prétendre que plus l'idéologie et la morale sont puissantes, plus l'oppression est violente, et la guerre légitime : *« Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par conscience »*<sup>156</sup>. Inquisition, croisades, stalinisme, nazisme, mais aussi, sur un mode heureusement bien plus

154. *Pensées*, B 298.

155. *Idem*.

156. *Pensées*, B 895, « fragments polémiques ».

mineur (ne faisons pas d'assimilation indue), néo-conservatisme contemporain, si étroitement associé à une conception impérialiste de la globalisation, fournissent des illustrations de ce phénomène. La guerre contre l'Irak, mais aussi l'irruption occidentale dans les affaires de la Lybie, deux évènements fondateurs pour la crise morale actuelle de la globalisation, vue par les pays en développement, ne sont-elles pas des formes actuelles de cette problématique pascalienne ? On verra plus loin que les régimes contestataires de l'ordre occidental mondial empruntent des registres différents.

Car Pascal est en bonne partie woke. Pour les raisons qui viennent d'être invoquées, il aurait sans doute proféré des commentaires narquois et ironiques sur l'idéologie woke, vue comme une nouvelle forme de morale ou d'idéologie, appelée à chuter tout autant que les autres, prenant son origine dans des situations d'oppression à la recherche d'un nouveau rapport de force. Mais il aurait sans doute apprécié dans l'intersectionnalité et la pensée décoloniale l'entreprise de déconstruction des apparences et des puissances qui était la sienne.

*La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, font que leur visage, quand il est quelques fois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leur sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes.<sup>157</sup>*

*Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités intérieures ! Qui passera de nous deux ? Qui cédera la place à l'autre ? Le moins habile ? mais je suis aussi habile que lui, il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, je n'en ai qu'un : cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder, et je suis un sot si je le conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, ce qui est le plus grand du bien.<sup>158</sup>*

L'ironie pascalienne ne s'arrête pas qu'aux différences de considération, de respect, fondées par des rapports de force, la richesse, ou les apparences. Le passage qu'il faut céder à ce plus fort, à ce plus riche, à ce mieux vêtu, ce n'est pas que le passage physique au coin de la rue. C'est le passage moral, le passage idéologique, le passage psychologique. En refusant toute légitimité et toute vérité à ces atouts, Pascal, sceptique et pessimiste dans la capacité de renverser l'ordre de choses, lucide sur l'identique relativité de l'idéologie du soumis et du perdant, invite à une déconstruction permanente des discours et à la recherche de de légitimation qui figure derrière toute entreprise politique qui ne saurait avoir de motivation, au fond, que la puissance et le rapport de force. Ainsi, la critique décoloniale ne peut être vraiment pascalienne que si l'on démasque aussi les intentions politiques qui figurent derrière elle, ses véritables bénéficiaires, et sa prétention à un nouvel

157. *Pensées*, B 308.

158. *Pensées*, B 319.

ordre moral tout aussi relatif que celui qu'elle critique. Si woke il y a, alors il doit être absolu, et jusqu'au contre-wokisme.

La pensée pascalienne nous invite à la critique radicale de l'ordre moral et de l'idéologie qui a entouré la prétention de la mondialisation heureuse : elle nous invite à relever que celle-ci n'a pas été seulement une entreprise de libéralisation économique à l'échelle mondiale, mais aussi l'histoire de l'instauration d'un certain rapport de forces. Celui-ci est allé chercher dans un discours moral et politique (la démocratie, les droits de l'homme, les mœurs) une légitimation permettant de fonder un discours de justice globale.

Mais, chers amis, Pascal considérerait sans doute tout aussi bien non pas comme légitime (sa critique de la légitimité est radicale), mais comme logique la naissance des contre-discours appuyant des entreprises politiques opposées : le discours sur la dégénérescence des mœurs occidentales, la dénonciation de la démocratie et des droits de l'homme, la mise en valeur de la virilité et des alternatives religieuses à ce mélange de laïcité et d'héritage chrétien qui caractérise l'ordre moral occidental, tout aussi ne peut que constituer un « paquet idéologique » hétéroclite, mais efficace, qui accompagne l'émergence de nouvelles puissances opposées à l'ordre global post-chute du mur de Berlin. Il n'y a pas plus de vérité et de justice à trouver dans celui-ci que dans n'importe quel autre. Pascal aurait sans doute trouvé fort logique qu'un chef d'État nouvellement élu dans un pays en développement, comme le Sénégal, et revendiquant une alternative et une rupture face à l'héritage colonial, soit polygame, et homophobe, au même moment où triomphe en occident #metoo. Il nous invite à regarder les prétentions chinoise, russe, brésilienne, sud-africaines... pour ce qu'elles sont, et à analyser leur conception du nouvel ordre mondial pour ce qu'il est, pour les conséquences qu'il implique, et non pour ce qu'il prétend être. Nous y reviendrons, Machiavel en main. « *Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par-là*<sup>159</sup> »...

Concluons, chers amis économistes, avec la dernière des contributions que Pascal offre à notre relecture du monde de la globalisation heureuse à laquelle nous avons tant prêté la main... « *L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête*<sup>160</sup>. » Cette réflexion d'apparence simple l'est un peu moins que celle que nous connaissons de Bernard de Clairvaux, et dont Pascal s'est démarqué pour de bonnes raisons : « *l'enfer est pavé de bonnes intentions* »<sup>161</sup>. Car Pascal vise en fait très précisément ce qui a été l'hubris occidental de la mondialisation heureuse : non pas avoir de bonnes intentions seulement, mais vouloir faire l'ange, c'est-à-dire prendre la posture du redresseur de torts, du saint par rapport

159. *Pensées*, B 336.

160. *Pensées*, B 358.

161. Cette attribution coutumière provient d'une lettre de saint François de Sales à sainte Jeanne de Chantal datant de 1604.

aux démons, et de masquer ses intérêts derrière un langage moral. Cette erreur de positionnement, qui n'a jamais été plus profonde que dans les moments de l'interventionnisme « néo-con » l'a conduit à véritablement « devenir » la bête : se perdre, et être dénoncé pour ce qu'il ne voulait surtout pas être, tout à la fois par les victimes de ses errements et par ses ennemis, ou ceux qu'il s'est créé. Pascal, à l'évidence, ne nous encourage pas à ne pas vouloir faire le Bien. Il nous décourage de nous présenter pour ce que nous ne sommes pas.

Nous pourrions, nous, économistes du développement, nous rassurer en nous disant que nous n'avons jamais approuvé cette entreprise néocoloniale. Atterrissons. Nous faisons partie du piège angelo-démoniaque. Le langage du « développement » nous y fait plonger. Le Nord qui veut sauver le Sud, le Riche qui veut aider le Pauvre. N'avons-nous pas abondé dans ce discours, et voulu, par exemple avec Jim Wolfensohn<sup>162</sup>, un monde délivré de la pauvreté ? N'avons-nous pas milité pour les 0,7 % du PIB des pays industrialisés à consacrer à l'aide ? N'avons-nous pas conspué l'égoïsme des pays riches ? Pour la plupart des pays en développement les plus pauvres, et notamment en Afrique, si proches encore de la réalité coloniale, ce discours n'a jamais convaincu, pas plus que le spectacle des innombrables visiteurs politiques et militaires venant déclamer leur amour de l'Afrique pour immédiatement repartir. Il est devenu de plus en plus suspect et même intolérable. Le Nouveau Sommet Afrique-France de Montpellier, en 2022, a donné un plateau spectaculaire à l'expression de ce sentiment. Dans ce qui s'appelle désormais le « Sud global », ce qu'il convient d'appeler tout aussi sommairement « l'Occident » n'est pas tant critiqué pour avoir failli, pour s'être trompé en pensant faire bien, ce qui serait la référence à Bernard de Clairvaux, mais bien avoir voulu occuper un espace moral où, en fait, il n'était ni légitime par son passé, ni bienvenu par ses intentions réelles et ses pratiques effectives. Du décolonialisme au développementalisme, le pas est vite franchi.

Mais cette perception critique assure-t-elle pour autant la crédibilité morale de la Réaction, dont le fer de lance réside dans l'attelage hétéroclite des BRICS ? Rien n'est moins sûr, et pour cela, un troisième compagnon de route va nous être utile.

## ► Machiavel, un manuel pour ce monde pluriel

Voici donc venu le temps des princes.

Qu'ils sont différents des seigneurs du marxisme, et des idéologues au pouvoir dans l'antique xx<sup>e</sup> siècle ! Certes, certains, comme Xi Jinping, se réfèrent toujours à des doctrines. Mais nos princes modernes, assis dans leurs empires historiques

162. Jim Wolfensohn, 1933-2020, et président de la Banque mondiale (1995-2005) où il introduisit cette « raison d'être » pour l'institution.



dont ils ne pensent qu'à élever ou relever la splendeur, sont d'abord gouvernés par le souci de leur richesse, de leur pouvoir, et de l'étendue des terres qu'ils contrôlent dans des pays où ne vivent que des sujets, dont la liberté, variable certes, n'est supportée que dans la mesure où elle ne nuit pas à leurs intérêts.

« *C'est chose vraiment tout à fait naturelle et ordinaire que désirer d'acquérir* <sup>163</sup> », Et l'on notera que l'acquisition, pour Machiavel, est personnelle comme éatique. Dans notre monde contemporain, cette acquisition peut être immatérielle comme matérielle. C'est pourquoi l'on n'assiste plus à une révolte contre le capitalisme : on cherche à instrumentaliser ce dernier au service de sa puissance, on se colbertise, on se mercantilise, on gauchit ses règles, on les exploite, on les contourne tout en les utilisant, on s'indigne de celles qui vont à l'encontre de ses intérêts pour revendiquer celles qui les servent. Jamais on n'aurait imaginé une réforme contre-occidentale emprunter autant les voies occidentales du commerce, du capital, des marchés et des migrations : celles-ci n'ont-elles pas été l'apanage de la vieille Europe vers les jeunes Amériques ? N'est-ce pas au nom de ce même capitalisme des canonnières que Japon et Chine cherchent l'enrichissement et leurs anciens maîtres ? Et bien sûr c'est par ces voies que ces pays de la réforme que sont les BRICS ont acquis leur nouvelle fortune, comme on l'a vu, dans la période de l'exportation de leurs biens, de leurs services et de leurs populations vers les marchés occidentaux. Certes, les marchés de ces derniers sont désormais déstabilisés, leur compétitivité est vacillante et leurs structures sociales fragilisées, mais ils conservent encore trop de beaux restes pour être complètement éliminés : ils demeurent indispensables.

On reconnaîtra dans ces princes pragmatiques, alliant commerce avec puissance, nombre des dirigeants de nos amis des BRICS, comme d'autres puissances émergentes qui n'en font pas partie : Chine et Russie, donc, mais aussi des pays du Moyen Orient dont les princes le sont vraiment. Quant aux démocraties, reprenons le langage avec lequel Machiavel ouvre le Prince, en traitant de ce qu'il appelle les « monarchies mixtes, » pour admirer le bourgeolement, dans notre temps, des « démocraties mixtes » : théoriquement reposant sur un régime électoral, mais dont les dirigeants affirment des tendances autoritaires, exprimées isolément ou au sein d'un groupe dont ils sont issus voire prisonniers, et qui peuvent osciller entre épisodes libéraux et fièvres répressives. Inde, Afrique du Sud, Brésil... Toutes ces démocraties mixtes qui connaissent des éruptions autour d'un homme providentiel, d'un leader suprême, d'un prince.

En effet, dans ce monde cassé où le concept de justice ne se décline plus au singulier, les princes prospèrent. Dotés du manuel de Machiavel en poche, ils construisent leur narratif historique ou millénariste. Xi Jinping, Erdogan, Poutine et

163. *Le Prince*, Machiavel, chap. III, « Monarchies Mixtes », p. 79. Le texte dans lequel sont puisées les citations est la traduction de Yves Lévi, dans : Machiavel N. (1992) *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion.

tant d'autres sont le produit de la même histoire et de la même faillite, sur laquelle ils construisent leur discours justificateur et dont ils exploitent les conséquences : mépris des peuples faibles, impasses de la démocratie, en Occident, incapable de produire de la justice sociale, au sud, trop impuissante face à la volonté d'enrichissement, à la veulerie et au cynisme mélangés des pays riches, aux mœurs corrompues. Force de la religion, non seulement opium de leurs peuples qui ne s'aperçoivent qu'à demi de leur asservissement, mais aussi stimulant de leurs entreprises guerrières, et justificatif de leur morale viriliste. Les hommes forts, à défaut d'institutions fortes, sont la réponse des pays émergents aux tourments de l'époque, comme l'instrument de leur renouveau.

Trump et les populistes que nous voyons à l'œuvre partout en Occident sont aussi le produit des mêmes événements, en miroir des premiers. C'est pourquoi ils les adorent, s'y réfèrent et rêvent d'en être les amis. Ils dénoncent au fond la même injustice, et les mêmes conséquences d'un ordre qui leur paraît indéfendable, tout en ne s'apercevant pas qu'ils en tirent les conséquences opposées : les populistes occidentaux rêvent de repli, de nationalisme, de chasse aux migrants. Les princes émergents et leurs peuples en révolte réclament plus de marché global, plus de migrations, plus de droits dans la gestion des affaires communes, qui reconnaîtraient leurs ambitions et leurs frustrations. Ce sont eux qui réhabitent le rêve global tout en tenant à longueur de gaffe l'Occident moralisateur qui voudrait intervenir dans leurs affaires intérieures pour régler son compte au réchauffement climatique, établir la démocratie chez eux, comme les droits de la femme ou encore celui des minorités ethniques ou sexuelles – au nom de quoi ? Des valeurs, disent les uns. De leurs intérêts et de leur appétit à soumettre les plus faibles, disent les autres. Il y aura fatalement des dupes dans ce jeu, où les mêmes recettes sont employées dans des desseins si contradictoires.

Chers amis économistes, souvenez-vous que Nicolas Machiavel écrit *Le Prince* en 1513 pour Laurent le Magnifique. Haut fonctionnaire à l'âme ardente et aux convictions fermes, il sert le gonfalonier florentin Pierre qui sera déchu, justement, par les Médicis. Il est exilé, mais rêve que l'Italie soit unifiée, ce qui mettrait fin à ses maux. La République ne pourrait y parvenir, car les inégalités comme le fractionnement sont trop élevées. Il revient à un homme de réaliser ce rêve. Machiavel écrit *Le Prince* pour lui, écartant les théories comme les illusions pour traiter « *de la vérité effective de chaque chose et non de l'idée qu'on s'en fait* ». Et donc pour nous parler de la manière dont nos princes se conduisent dans notre monde contemporain. Lire aujourd'hui Machiavel, c'est effectuer une cure salutaire de retour au réel, et ne tomber dans aucun des pièges qu'une lecture trop superficielle de notre géopolitique contemporaine nous tend.

Premier piège : sous-estimer l'ampleur de l'ambition des princes de notre temps, et la complexité de leur motivation. Car si comme Machiavel le reconnaît

aimablement, il est si naturel de vouloir conquérir, comme il l'éprouve lui-même dans son ambition d'unification italienne, les princes de notre temps peuvent être habités d'une ambition politique qui les dépasse, qu'il convient de reconnaître sans dédain. Sous le pavé du cynisme apparent, la plage du projet – que l'Occident global contrecarre.

Second piège, symétrique : derrière l'Idée qui sert de masque et de drapeau, ne pas reconnaître la ténacité, l'imagination, l'intelligence, la cohérence, et l'esprit pratique.

Car *Le Prince* de Machiavel n'est grand que par ce qu'il s'autorise tout moyen au service de sa fin, le pouvoir. Il doit absolument paraître « *pitoyable, fidèle, humain, droit, religieux et () l'être ; mais () avoir l'esprit édifié de telle façon que, s'il faut ne point l'être, (il) puisse et sache devenir le contraire* <sup>164</sup> ». Quant à la religion « *il n'y a chose plus nécessaire à paraître avoir que cette dernière qualité* <sup>165</sup> ». De là, par exemple, qu'il est de la plus nécessaire des choses que Poutine soutienne les orthodoxes, Modi les hindouistes, MBS les musulmans, Xi Jinping... les communistes. Bolsonaro adorait les évangélistes (Trump aussi d'ailleurs !). Le temps des princes est celui des religions.

Oh certes, tous ne sont pas à la hauteur de Machiavel ! Il y a de mauvais princes, et certains échouent. Dans les démocraties mixtes que nous connaissons, nous en avons vu perdre le pouvoir. Machiavel, justement, consacre beaucoup de temps à analyser les causes des échecs de ces princes médiocres, pour mettre en lumière les comportements qui permettront aux meilleurs d'entre eux de conquérir et de conserver le pouvoir, comme d'étendre leurs possessions. Les bons princes, par exemple, sont forcément populistes, tout en prenant soin de s'attacher leurs élites : « *les Princes sages ont avec le plus grand soin songé à ne pas réduire les grands au désespoir et à satisfaire le peuple et le maintenir content* <sup>166</sup> ». Ces princes sages tiennent leurs finances publiques : ils sont « *ladres* » et non « *libéraux* », par crainte d'avoir à pressurer leurs sujets et susciter la haine, qui est avec le mépris leur pire ennemi, tandis qu'au contraire ils doivent générer la crainte, fort différente, et qui peut s'associer à l'amour <sup>167</sup>. Il n'est pire vulnérabilité qu'un prince endetté...

Mais d'où vient le mépris ? C'est d « *être tenu pour changeant, léger, efféminé* (tiens revoilà le virilisme !), *pusillanime, irrésolu* <sup>168</sup> ». Et que convient-il, justement, au prince de faire pour échapper à ce mépris et se faire, au contraire, estimer de son peuple <sup>169</sup> ? « *(Faire) de grandes entreprises et donner de soi rares exemples* <sup>170</sup>. C'est-à-

164. *Le Prince, op. cit.*, chap. XVIII, p 142.

165. *Ibid.*, chap. XVIII, p 143

166. *Ibid.*, chap. XIX, p 147

167. *Ibid.*, chap. XIX : « qu'il faut éviter le mépris et la haine ».

168. *Ibid.*, p 145.

169. *Ibid.*, chap. XXI, « Ce qui convient au Prince pour se faire estimer ».

170. *Ibid.*, p 160.

dire faire la guerre. Celle-ci, comme le craignait Kant, on l'a vu, est aussi substantielle au *Prince* que l'eau au poisson. Il en a besoin car la nature même de son projet est l'extension de son pouvoir. Pour Machiavel, la « bonne » guerre à mener est unifier l'Italie : car il n'y a de vraie grande chose à montrer à son peuple que celles qui peuvent rencontrer leurs rêves. Telle est la raison par laquelle nos princes contemporains enracinent leurs entreprises militaires dans des narratifs nationalistes ou des rêves impériaux. Pour gagner les guerres, les princes peuvent user de toutes les scélératesses, de toutes les ruses, de tous les mensonges, mais surtout ne jamais être irrésolu, perdre l'initiative, ne jamais repousser une guerre au lendemain, car elle sera forcément plus coûteuse et plus difficile. Poutine mode d'emploi ?

Évidemment, Machiavel partage sans recul un grand nombre de recettes pour accéder au pouvoir, s'y maintenir. Il accumule les recommandations sur les cruautés qui sont nécessaires, comme celles qui ne le sont pas, sur comment les administrer, comment répandre quelles faveurs, de qui et comment s'assurer des fidélités et des dépendances. Chacun des bons princes d'aujourd'hui, c'est-à-dire, pour Machiavel, ceux qui demeurent au pouvoir, nous a donné des exemples de sa capacité à mettre en œuvre les conseils avisés du meilleur des fonctionnaires de Florence. Ce dernier est le aussi le meilleur des guides pour nous permettre de les démasquer, de prévoir leur comportement, leur prochain coup, comme le prochain mot qui sortira de leur bouche. Machiavel nous permet de ne jamais nous étonner de ce qu'ils disent, font ou vont faire.

Chers amis, vous ne devez pas vous étonner de ce que les pays leaders de la réaction contre-occidentale, les fameux BRICS émergents, soient des régimes autoritaires ou des démocraties mixtes, dirigés pour beaucoup par des princes. Il n'est pas indifférent que celui d'entre eux qui se classe le moins bien dans cette perspective, la République sud-africaine, avec son invraisemblable complexité, le caractère collectif de sa direction par une ANC pourtant (encore pour un temps ?) hégémonique, mais partagée entre son histoire marxiste et irrédentiste et son héritage universaliste et humaniste mendeliste, soit dans tout ce groupe le seul qui ait choisi le Droit pour exprimer son opposition à l'envahissement de Gaza par Israël, en saisissant la cour internationale de justice. Il n'est pas indifférent que ce soit aussi un des rares de ces BRICS qui connaisse actuellement un changement politique majeur. Cette démarche est contre-nature pour tous les autres émergents, qui ne peuvent qu'être opposés génétiquement à un discours sur l'état de droit global, que cautionne au contraire la RSA dans sa démarche inédite, renversant les rôles et utilisant contre ses anciens créateurs occidentaux l'institution que tous les autres dénoncent comme l'instrument de l'interventionnisme et l'entrisme démocratique dans leurs affaires internes.

On comprend désormais mieux la réflexion, presque étonnée, que nous nous faisons plus tôt à propos de la relation entre les pays émergents et les pays les plus pauvres, les PMA, les pays dits AID, les pays pauvres et fragiles, pour beaucoup

africains, et qui sont aujourd'hui le lumpen prolétariat global, aussi abusivement incrustés dans le Sud global que le serait pour un vrai marxiste un amalgame entre la petite bourgeoisie et les vrais prolétaires. Pour établir la Réforme contre-occidentale, et un nouveau rapport de force, les BRICS ne peuvent pas compter exclusivement sur eux-mêmes. Ils doivent opérer une jonction politique avec une armée supplétive, à la cause de laquelle ils doivent pouvoir être assimilés, une armée politique caractérisée par la masse et dont le sort injuste doit leur permettre de mettre en valeur la justesse de leur propre revendication. Cela tombe bien, ils le savent, l'Afrique comptera quarante pour cent de la population mondiale à la fin du siècle, il importe de faire que sa masse serve leur cause.

Ce n'est pas une entreprise facile. Les intérêts ne sont pas convergents. Il est facile de déclamer un discours commun des damnés de la Terre, ceux qui en furent et s'en échappèrent, ceux qui en sont encore, ceux qui sont victimes communes, pour des raisons diverses, de cet Occident si arrogant, cynique, égoïste, menteur et finalement malfaisant. Mais, par exemple, en matière de climat, l'agenda des émergents est d'abord celui de la réduction des émissions, et pour les plus pauvres celui de l'adaptation. En matière de commerce, l'agenda des émergents est d'abord le libre-échange global, et celui des plus pauvres la protection de leurs marchés fragiles. En matière d'aide, l'agenda des émergents est de ne pas être assimilé aux pays industrialisés, et celui des plus pauvres est d'élargir l'assiette de l'aide et le nombre des contributeurs... Il faut donc beaucoup d'habileté aux pays émergents, et en premier lieu aux BRICS, pour amarrer les pays pauvres à leur cause.

C'est la raison de l'agenda qu'ils partagent tous, dans leur politique africaine : Chine, Russie, Turquie, RSA, Brésil... Tous déploient une entreprise d'ancrage de l'Afrique, qui résume l'essentiel de ces pays les plus pauvres, dans leurs propres causes, utilisant complicités idéologiques, culturelles, religieuses, historiques, pour nouer des liens d'intérêt commercial et de solidarité politique qu'ils voudraient croissants. Leur réussite est partielle, car les contradictions ne peuvent toutes être résolues, et les obstacles sont nombreux dans le monde réel (crise de la dette chinoise, petitesse des moyens financiers de la plupart, faiblesse des complémentarités commerciales...), mais cette réussite existe. Car les pays africains voient avec satisfaction ces contre-pouvoirs émerger. Ils les encouragent, tout en ne souhaitant pas lâcher la proie occidentale pour l'ombre d'un Sud global qu'il ne coûte pas grand-chose de célébrer, mais dont le rendement économique est encore bien incertain. Ils ne voient donc aucun problème à, d'un côté, se joindre à la troupe contestataire, accueillir avec faveur les nouveaux arrivants sur le terrain de leurs affaires, et, de l'autre, revendiquer encore plus d'une aide et des transferts financiers de la part de l'OCDE, dont ils dénoncent simultanément le caractère oppressant, et la dépendance qu'ils génèrent. Eux aussi, comme nous, comme les autres, aimeraient avoir le beurre, l'argent du beurre, l'estime du crémier et la main de la crémiera.

## ▶ Retour à Königsberg

Face à la Baltique, amis économistes, sur la plage, asseyons-nous.

Conscients de l'ironie qui nous fait méditer le temps présent et rechercher les voies d'une nouvelle paix perpétuelle dans ce qui est aujourd'hui l'enclave de Kaliningrad dorénavant possédée par celui qui est peut-être le plus illustratif des princes du temps présent, prenons le temps de tirer quelques leçons de ces détours en compagnie de nos grands aînés.

Pascal et Machiavel nous éveillent à la réalité de notre temps, nous décillent les paupières, dissolvent notre naïveté, et nous rendent conscients de nos erreurs. Mais c'est vers Kant qu'il nous faut retourner pour tenter de reprendre le chemin vers la paix universelle, dont nous savons qu'elle ne pourra qu'être le produit d'une lucide justice universelle. Kant avait lu Pascal et Machiavel. Il n'ignorait rien, bien qu'il n'ait jamais quitté sa ville, des soubresauts de son temps. Pourtant, au milieu des révolutions et des guerres, lesté de l'héritage sceptique des siècles passés, il a pris parti pour le camp de ceux qui pensent possible un monde juste et pacifique, et pas seulement au nom d'un impératif moral abstrait. Au milieu des ruines de nos illusions, c'est le chemin qu'il nous indique qu'il nous faut prendre. Toute alternative reviendrait à accepter définitivement le monde comme le champ de la violence et de l'injustice. Woke, oui. Broke, non.

### **Un processus, pour se reconstruire**

Kant ne nous invite pas à penser un système clos, parfait d'emblée, mais un processus, inspiré par des valeurs, et reposant sur des décisions politiques. Il nous inviterait du coup à faire renaître l'espoir dans la gouvernance mondiale de deux manières.

*La première serait la pratique assidue de l'hospitalité cosmopolite.* Prenons-la dans son sens contemporain. Il ne s'agit pas, rappelons-le, d'une politique de l'immigration, mais de l'accueil. Des réfugiés politiques, certes. Mais aussi et sans doute surtout de tous ceux qui peuvent être des vecteurs de rassemblement et de convergence, confortant la solidarité et la connaissance mutuelle. Pratiquons intensément l'accueil des étudiants étrangers, l'échange des personnes, les jumelages, le dialogue intellectuel, culturel et de la recherche, bref, tout ce qui brasse les personnes. Formons les femmes et les hommes. Faisons rayonner nos instituts culturels et nos écoles à l'étranger, et aidons celles des autres. Quels autres ? Tous les pays les plus pauvres, bien entendu. Mais sans doute encore plus particulièrement les pays émergents clés : Brésil, Afrique du Sud, Nigéria, Indonésie, Inde... et même Chine. Voilà les partenaires avec et dans lesquels nous devons investir massivement dans les personnes.

Kant regretterait donc sans doute que nous interdisions aux athlètes russes de se produire dans les compétitions internationales. Il considérerait comme choquant que l'on envisage de mettre un terme aux échanges avec les universités israéliennes ou que l'on interdise de séjour des intellectuels biélorusses, ou iraniens. Il irait vraisemblablement encore plus loin sur le commerce. Ajoutons que Machiavel, qu'il n'est pas interdit non plus aux républiques de lire, nous suggérerait de nous engager totalement dans la guerre informationnelle du temps présent et gagner la bataille des réseaux sociaux et de l'influence.

Kant nous engagerait aussi, sans nul doute, à réhabiliter la question des échanges dans notre agenda du développement. Le doux commerce doit redevenir l'objet de tous nos soins. Kant y voyait le lien, et la raison qui amènerait tous à prospérer, échanger et se lier. Derrière cette question du commerce réside celle de la dépendance réciproque, facteur fondamental de la paix. La globalisation a pris un très mauvais chemin dans la dernière décennie. Comme nous l'avons rappelé, la combinaison des préoccupations environnementales et géopolitiques conduit à un ralentissement de la croissance du commerce extérieur. Chacun recherche sa souveraineté technologique, alimentaire et sanitaire, pour ne citer que trois sujets clés du moment. Évidemment, nous devons tirer les conséquences des politiques que nous avons mises en place dans le passé, par exemple envers la Russie. Peut-être y a-t-il de bonnes et de mauvaises dépendances ? Sans doute ce qui importe est la dépendance mutuelle et non pas une dépendance à un seul sens ? Nous ne pouvons assurément pas être naïfs.

Mais la tendance de repli actuel n'est acceptable que jusqu'à un certain point. Kant nous inciterait à rechercher non pas l'accumulation des mesures de protection, mais les moyens de rassurer chacun : quels mécanismes globaux mettre en place pour assurer chaque partie de sa sécurité ? L'OMC est plus que jamais nécessaire. Cette nécessité ne l'est cependant plus principalement pour ouvrir les marchés globaux et lutter contre leurs distorsions, mais pour trois raisons cruciales : prendre en compte et gérer les externalités, au premier chef climatiques en leur sein ; créer la confiance et instituer des mécanismes de gestion des défaillances des marchés, par exemple du fait de l'effondrement d'une production alimentaire, ou d'une crise sanitaire mettant en cause l'accès aux médicaments ; légitimer et autoriser un droit à l'autonomie technologique stratégique, qui doit avoir ses limites, mais doit pouvoir aussi s'exprimer de manière légale.

La gouvernance globale doit aujourd'hui se soucier non seulement des transferts entre pays riches et pays pauvres, qui demeurent et demeureront certes nécessaires, mais aussi d'échanges justes permettant aux pays les plus pauvres d'exprimer leurs avantages comparatifs comme de garantir leur sécurité. Kant, aide-nous à être toujours davantage ricardiens ! Faute de nous hisser au niveau de ce défi, les régimes populistes se chargeront de mettre à bas la construction globale de l'échange libre entre les peuples. Les conditions de la guerre générale de tous contre tous seront réunies.

Mais, arpentant à pas lents les plages immenses de la Baltique, parmi les embruns, les mains derrière le dos, nous poserions aussi de manière respectueuse à Kant des questions plus difficiles sur la gouvernance globale. Elles porteraient sur la pratique raisonnée de la morale.

C'est évidemment, chers amis, une incongruité philosophique, dans l'optique kantienne, que de nuancer la pratique de l'impératif catégorique. Celui-ci recèle cependant des contradictions et de complexités qu'il ne faut pas sous-estimer. Aussi, nous inviterions Benjamin Constant à cette promenade ventée et humide, au déplaisir et à l'irritation vraisemblables d'Emmanuel. Cette invitation a pour motif leur controverse sur le mensonge : est-il admissible dans l'univers (impitoyable) de l'impératif catégorique<sup>171</sup> ? Faut-il dire la vérité aux nazis qui frappent à notre porte et demandent si Anne Franck demeure chez nous, pour l'emmener dans un camp ? Ou mentir<sup>172</sup> ? Jusqu'où va l'impératif catégorique ? Dans notre cas, la diversité des régimes sur notre planète doit-elle être prise en compte dans la théorie et la pratique de la gouvernance globale ? Les dictatures ont-elles les mêmes droits que les républiques ? Si nous souhaitons l'établissement ultime d'un ordre kantien à l'échelle globale, devons-nous nous y soumettre dès maintenant, au risque d'en être victimes, ou devons-nous y poser des limites, en acceptant l'approche utilitariste de Constant, et en définissant le Bien par son résultat, et non par sa nature même ?

Avec cette illustre compagnie, nous serions mieux à même de débattre de quatre importantes questions.

*La première est relative à la gouvernance et aux institutions internationales proprement dites.*

S'il y a une certitude que nous pouvons retenir de la relativité pascalienne comme du cheminement intellectuel kantien, c'est que notre temps n'est pas mûr pour une gouvernance globale efficace. Une bonne gouvernance mondiale ne peut reposer que sur des valeurs convergentes entre pays, des régimes alignés sur les droits de la personne, mais aussi des inégalités économiques gérables. Nous en sommes loin. Il n'y aura pas d'aube radieuse de la gouvernance mondiale dans ces conditions, Kant nous l'assurerait. Le caractère autoritaire, ou la

171. Benjamin Constant (1757) « Des Réactions Politiques » : « *Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il était pris de manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences directes qu'a tirées de ce premier principe un philosophe allemand qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime* » ; et Emmanuel Kant (1797) « *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* » : « *C'est donc un commandement de la raison sacré, absolument impératif et que ne peut limiter aucune convenance : que d'être véridique (honnête) dans toutes ses affirmations* ».

172. Pour un tour d'horizon sur ce sujet voir, par exemple : Somme L.-T. (2005) « La vérité du mensonge », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005/HS, vol. 236, pp. 33-54. On y convoque aussi saint Augustin et saint Thomas, Schopenhauer, Jankélévitch et André Comte-Sponville.



mixité démocratique des pays émergents comme de nombreux pays pauvres, comme nous l'avons vu, l'interdit.

Faut-il donc chercher à abattre ces régimes autoritaires, non républicains, et faut-il collaborer avec eux, en leur reconnaissant par ailleurs les pouvoirs que leur poids économique et démographique devrait leur attribuer ?

En effet, la transformation des poids économiques et démographiques relatifs entre pays industrialisés, pays émergents et pays pauvres incite les moralistes à soutenir une meilleure répartition des pouvoirs au sein de la gouvernance mondiale entre pays. Mais la diversité de la nature des régimes, qui conduit à des options éthiques et stratégiques différentes de celles des républiques, va rendre la prise de décision globale très difficile. Le conseil de sécurité des Nations unies donne le spectacle parfait du blocage auquel cette nature différente des régimes conduit. L'Occident en a fait la découverte avec la guerre russo-ukrainienne. Ne soyons donc pas naïfs, nous dirait encore Machiavel : la gouvernance n'est que la poursuite de la guerre par une autre voie. Si la réforme de la gouvernance mondiale conduit à donner de nouveaux pouvoirs de blocage à des pays dont les régimes sont absolument hostiles non seulement aux valeurs républicaines, mais aussi à la poursuite d'intérêts communs, faut-il vraiment le faire ?

Renoncer à des pouvoirs au bénéfice d'autres n'est jamais facile. C'est déjà le cas entre pays démocratiques : la France est-elle prête à partager son siège au conseil de sécurité avec l'Allemagne ? C'est encore moins facile entre pays de nature très différente. Dans ces conditions, la voie la moins périlleuse est celle qui consiste à donner plus de pouvoirs aux pays les plus pauvres. Ils ont la raison démographique pour eux et la nature des dangers stratégiques qu'ils posent est moindre que pour les pays émergents dirigés par des Princes ou dotés de démocraties alternatives. Les pays de l'OCDE peuvent voir converger un intérêt matériel et une cause éthique à prendre la défense des intérêts des pays pauvres en privant les pays émergents de leur armée supplétive.

*La seconde question est relative à la paix.*

Une posture kantienne respectant l'impératif catégorique aboutirait sans doute à un pacifisme radical « (Je ne te ferai pas la guerre car je ne voudrais pas que tu me la fasses) ». On voit bien que nos princes matois ne feraient qu'une bouchée des souris morales qui adopteraient cette posture.

Préserver la posture possible d'un universalisme kantien dans le futur suppose, en pratique, que les régimes républicains ne s'effondrent pas. Ceci implique qu'ils fassent les réformes internes dans leurs propres sociétés qui garantissent

leur cohérence sociale, comme leur puissance économique et militaire, dans un monde où les motivations sont confrontationnelles. Mais cela suppose aussi que ces régimes républicains fassent une entorse à une application intégriste de l'impératif catégorique. La mise en œuvre absolue de celui-ci ne peut avoir comme résultat la destruction de la possibilité concrète de voir sa pratique se généraliser : c'est le dilemme de Constant, et l'introduction d'une approche utilitariste qui est un moment de la morale. Il n'y a aucune alternative au rapport de force armé entre les démocraties et les régimes alternatifs. L'Europe, pour l'avoir oublié trop vite, le paie.

La paix donc, si elle subsiste, sera armée, et lourdement. Et la vraie justice comme la paix universelle ne pourra résulter que de l'établissement d'un universalisme républicain dont nous sommes encore loin, mais pour lequel il faut rester mobilisé. Néanmoins, ces régimes républicains armés ou réarmés, intérieurement et extérieurement, doivent garder en mémoire tant le scepticisme pascalien sur la réalité des valeurs universelles que le positivisme à la Constant ou encore la fraction d'universalisme kantien qu'ils peuvent vouloir préserver dans les relations internationales : la victoire finale des républiques sur les régimes alternatifs ne peut venir de l'interventionnisme à la « néo-con », du fait de la combinaison de raisons éthiques et pratiques qui ont conduit à constater leur échec. Qui veut le paradis, nous rappelle Pascal, doit y aspirer non pas tant en ne faisant pas l'ange, qu'en évitant de faire la bête. La meilleure manière d'éviter ce piège est de miser et d'investir dans le rayonnement de ce que l'on pourrait appeler « la civilisation républicaine ». Ceci rend d'autant plus nécessaire un investissement massif dans l'échange et l'hospitalité cosmopolites.

*La troisième question est relative à la manière de répartir les richesses universelles.*

Il n'est pas interdit aux régimes républicains d'apprendre de Machiavel. Nous avons déjà rappelé que celui-ci estimait que « *les Princes sages ont avec le plus grand soin songé à ne pas réduire les grands au désespoir et à satisfaire le peuple et le maintenir content* ». Ce rappel est un appel, en l'occurrence à ne pas laisser s'établir et se maintenir des inégalités à l'échelle mondiale telles qu'elles généreraient le désespoir. Les riches républiques modernes doivent se préoccuper de la possibilité pour les pays pauvres de participer au banquet des Nations, et ceci suppose un certain degré de redistribution. Il ne connaît pas de base normative. Son caractère performant n'est défini que par le degré de satisfaction du bénéficiaire – exprimé, au-delà de tout discours, de tous mots, par son degré d'adhésion ou de proximité politique avec le contributeur. Vu sous cet angle, le degré de redistribution planétaire entre les républiques et le « peuple » des Nations est sans nul doute qualitativement et quantitativement insatisfaisant, principalement du fait de la concurrence stratégique entre les bienfaiteurs.

Mais de quelles répartitions, pour quelles fins, parlons-nous ? La densification et l'enrichissement planétaire multiplient les externalités et les sujets de bien commun. L'organisation de notre planète est un sujet chaque jour plus nécessaire et plus complexe. Du secours aux populations victimes d'une catastrophe naturelle à la régulation du transport maritime, le vertige prend devant cette diversité, et surtout la difficulté, de trouver des éthiques universelles permettant de traiter tous les enjeux de détermination des raisons, des financeurs et des bénéficiaires.

Par conséquent, au fond, si différents sujets exigeaient différentes morales ? Pour nous aider à aborder cette difficile question, tournons-nous vers Amartya Sen.<sup>173</sup> Amis économistes, vous le connaissez surtout pour avoir introduit la thématique des capacités dans la théorie du développement. Vous le savez cependant, il nous a aussi alertés sur l'excessive concentration du courant philosophique relatif à la justice auquel appartient Kant sur des dispositifs parfaits, courant dont le systématisme culmine avec Rawls. Mais, nous dit-il, pour Adam Smith, Marx, Condorcet ou encore John Stuart Mill, la question de la justice ne peut être résolue que par « *comparaisons entre les divers modes de vie que les gens pourraient avoir* » sous l'effet de différentes institutions. Autrement dit, l'absolu de la justice doit être abordé dans le relatif du social. Cette réflexion pourrait nous conduire à apprécier différemment les trois univers différents qui forment désormais la solidarité internationale.

168

L'univers de l'humanitaire est kantien. Ne faut-il pas le revisiter sous cet angle, revoir nos dispositifs globaux comme européen sous cet angle ? Ne faut-il pas progresser dans notre propre rectitude vis-à-vis des pays les plus pauvres avec l'impératif catégorique comme seul guide ? Prenons le cas du Covid. La défaillance des pays les plus riches à aller jusqu'au bout du principe de solidarité dans la gestion de la pandémie a frappé tous les pays en développement, et particulièrement les plus pauvres. Il s'avère en fait qu'ils n'ont pas tant été mis à bas par la crise sanitaire proprement dite, que par les conséquences de cette dernière, dans les pays industrialisés, sur leur propre situation<sup>174</sup>. Ils ont donc, au fond, attendus plus une réponse de solidarité économique que sanitaire. Et elle est bien faiblement venue. De quelle défaillance éthique parle ce manque à la solidarité ? De quelles conséquences politiques durables est-il la nourrice ? Si l'on parle de la qualité de la gouvernance globale, n'est-ce pas de ce champ-ci qu'il faudrait se ressaisir, et pour les pays industrialisés, se ressaisir soi-même, alors que les esprits académiques et les économistes se pressent autour de bien d'autres sujets ?

À son opposé, l'univers des biens publics globaux est sans doute utilitariste. Que l'on parle climat, santé, éducation, sécurité, on recherche des principes d'allocation des responsabilités des torts et d'identification des victimes qui ne

173. Sen A. (2010) *L'Idée de justice*, Chemla P., Laurent E. (trad.), Paris, Flammarion.

174. Voir Feindouno S. (2024) *La mortalité due au Covid-19 en Afrique : prédominance des effets indirects*, Ferdi, 116 p.

répondent pas en premier lieu aux différences entre pauvres et riches. Qui est responsable du SIDA ? Qui est responsable de la grippe aviaire ? La détermination de la responsabilité n'entraîne pas forcément le poids de la charge financière de la correction du tort causé. Le payeur n'est pas toujours le pollueur. Le cas du « maillon faible » dans un régime de gestion d'un bien commun peut conduire à se substituer au responsable d'un tort qui n'a pas les moyens de corriger les dommages qu'il a commis ou dont il est à l'origine première. C'est donc avec des catégories morales différentes de celle de l'impératif catégorique qu'il faut investir ce champ pour déterminer non seulement ce qui est juste ou non, mais ce qu'il est pertinent ou non de faire.

Ce n'est pas du tout avec cette logique en tête que l'on peut aborder la difficile question de la réparation des torts. La détermination des responsables et des victimes est d'abord une tâche historique, morale et politique, et c'est par exemple la raison pour laquelle la question de la réparation des torts dus à la traite atlantique n'est pas perçue et traitée comme celle de la réparation des torts due à la traite arabe. La détermination du montant des torts échappe à l'utilitarisme et emprunte à la négociation. C'est le cas pour le colonialisme. Et enfin, la nature très différente de ces torts comme des trajectoires historiques qui ont suivi conduisent à des traitements eux-mêmes très différents : comment réfléchir le sujet des traités inégaux et de la guerre de l'opium par rapport à une Chine à la trajectoire si impressionnante et qui s'est relevée à ce point de ces humiliations ? Comment aborder la compensation des torts causés par le réchauffement climatique aux petits États insulaires comme aux pays pauvres et fragiles, et quelles conséquences tirer du fait que les premiers émetteurs historiques mondiaux sont désormais, avec les États-Unis, la Chine, la Russie, le Brésil ou encore l'Indonésie ?

Enfin, l'univers de l'aide publique au développement historique, dont l'objectif est la convergence des revenus entre les pays, ainsi que de la correction des inégalités internationales excessives, ressort d'autres catégories. C'est celle qui combine sans doute le plus des considérations de morale et des considérations politiques. Arrêtons-nous un moment sur ce mélange, pour en illustrer les dimensions.

Machiavel serait un militant de l'aide au développement. Le rappel de Machiavel suivant lequel « *les Princes sages ont avec le plus grand soin songé à ne pas réduire les grands au désespoir et à satisfaire le peuple et le maintenir content* » est certes un appel, en l'occurrence à ne pas laisser s'établir et se maintenir des inégalités à l'échelle mondiale telles qu'elles généreraient le désespoir, comme je l'ai déjà indiqué, mais aussi l'expression du souci et même de la nécessité d'acheter des clientèles. C'est ce qui explique que l'aide au développement est un champ de concurrence entre les princes et les régimes républicains. Il n'est pas interdit, même si Kant le dénonce, que ceux-ci déterminent leur conduite non pas seulement en fonction de l'impératif catégorique, mais en fonction de leurs intérêts,

d'autant plus s'ils ne contredisent pas l'impératif catégorique. Et les intérêts abondent : ceux relatifs à la sécurité, ceux relatifs à la migration, ou encore à la stabilité et la prospérité macroéconomiques...

Ces intérêts fondent certes en politique l'aide au développement, mais cette dernière appelle aussi au raisonnement moral. C'est, par exemple, le cas pour déterminer les grandes allocations financières de l'aide au développement, entre les pays pauvres et fragiles d'un côté, et les pays à revenu intermédiaire et les BRICS de l'autre. Ces derniers sont les premiers bénéficiaires de la redistribution internationale et l'évolution des préoccupations relatives à la lutte contre le changement climatique renforcent leur main. Mais il existe deux séries de raisons pour vouloir corriger cette situation.

La première raison est politique. Les pays émergents, à l'exception de l'Inde qui a encore du chemin à faire avant de rencontrer son asymptote démographique, sont en voie de stabilisation quant à leur population. L'avenir démographique du monde est dans les pays les plus pauvres, et particulièrement en Afrique. C'est ce groupe de pays qui constitue la clientèle que se disputent les puissants. C'est aussi là que les révoltes seront les plus dures et les plus lourdes de conséquence. Certes, l'argent ne suffit pas. Les déconvenues subies par l'Occident au Sahel en témoignent. Mais il fait partie de la posture générale. La direction où il coule doit être cohérente avec l'intérêt final.

La seconde catégorie de raisons est morale, mais d'une morale marchande. Elle peut tenir à une catégorie que nous n'avons pas encore évoquée, qui est celle de la justice des marchés, c'est-à-dire une justice parétienne : les défaillances de marché qui bloquent les pays dans leur développement<sup>175</sup>, rendent le marché illégitime. Elles sont un motif de révolte pour ceux qui les subissent, et qui constituent les nations les plus défavorisées de la planète. Pour que le marché soit légitime et universel, il convient également que les perdants de celui-ci soient compensés : c'est ce que la théorie des « dotations de survie » que vous connaissez bien, amis économistes, enseigne. Pour jouer sur le marché, encore faut-il avoir de quoi jouer.

175. Voir Guillaumont P. (2009) *Caught in a Trap. Identifying the Least Developed Countries*, *Economica*, 386 p.

## ► Conclusion

Chers amis, rentrons.

Frigorifiés après cette longue promenade venteuse, je vous propose de nous réchauffer auprès du poêle philosophique vers lequel nous tendrons nos mains et nos cerveaux engourdis, et étourdis par les tourments de notre époque.

Ce soir, autour de la flamme dansante, Kant ne s'est pas que résigné à inviter, avec nous, ce détestable Benjamin Constant. Pascal, Machiavel, avec lequel il a subi déjà notre conversation chaotique, a été rejoint par Pareto, Rawls et Sen. Ce dernier a la parole. Il vient, effectivement, le dernier. Il apporte la relativité à l'absolu moral, et ce n'est pas le moindre paradoxe qui le fait contester par tous les autres. Seul le froid les empêche de quitter la maison qui les abrite, et notre si aimable compagnie. Mais où iraient-ils, pour exercer leur sens de la justice ?

Sur les plages de Königsberg, les patrouilles armées sillonnent la nuit. Par-delà la Pologne, si l'on avait de puissantes jumelles, nous pourrions voir les explosions des missiles sur l'Ukraine. Avec des instruments non encore inventés, nous pourrions chercher à observer le malheur des gazaouis enfermés dans le cycle centenaire des massacres réciproques avec Israël et le deuil des parents qui, de chaque côté de la frontière, ont perdu leurs enfants. Les journaux occidentaux jonchant le canapé usé de notre cabane s'inquiètent des bruits de palme chinois dans le détroit de Taïwan. Quant aux victimes congolaises, soudanaises, sahéliennes, qui viennent ajouter leurs cohortes à toutes celles que les générations précédentes ont produites, qui en parle ? Elles n'en existent pas moins. Beaucoup meurent des mains de leurs tyrans, qui ne se soucient que de Machiavel, mais tant d'autres de l'affrontement des droits des uns contre ceux des autres. La bonne gouvernance de notre monde complexe tient à la fois de la répression des tyrans, dont il faut espérer qu'ils seront un jour réduits à néant, et de l'arbitrage entre les droits, dont l'opposition peut être si violente, et qui est une tâche structurellement sans fin pour notre communauté humaine.

Amis économistes, il ne suffit pas que s'installe la prospérité, il faut encore que sa répartition soit juste, même si la justice ne ressort pas d'une seule morale, nous dirait Sen, mais de la bonne harmonie entre plusieurs d'entre elles. Et la justice est aussi la condition de l'établissement de la prospérité. C'est en quoi l'alternance entre Pascal et Kant, entre le pessimisme sur notre nature plus animale qu'humaine, et l'optimisme d'une raison ultimement triomphante, peut nous aider à revoir notre manière d'appréhender le monde.

À l'Est, depuis notre cabane sur cette plage de la Baltique, nous verrons peut-être – à la fin de cette nuit philosophique durant laquelle notre troupe illustre, il faut

l'espérer, pourrait poursuivre son débat non pas tant sur les mérites intrinsèques de leurs systèmes, mais sur les conditions de leur fructueuse cohabitation, les mains autour du poêle – se lever l'aube.

## Pensées sur l'économie du développement sous un éclairage pascalien

Pierre JACQUET

*Professeur à l'École des Ponts, ancien Président du Global Development Network*

On peut se demander pourquoi parler d'économie du développement dans un colloque consacré à « Blaise Pascal et l'économie du monde ». La thématique du développement, tel qu'on l'aborde aujourd'hui, était en effet absente à son époque. Pascal n'a par ailleurs pas écrit sur l'économie, encore moins sur l'économie du développement, et il a écrit à une époque où la notion même de décollage économique n'existait pas, bien avant les révolutions industrielles. Il y a, cependant, au moins deux raisons de le faire. D'abord, on peut interpréter le « développement » comme l'avenir souhaité de l'être humain, et de nombreux écrits de Pascal abordent cette question du devenir humain. Ensuite, le moment est propice, parce que l'économie du développement a besoin de se renouveler. La dichotomie traditionnelle entre pays en développement et pays développés est de moins en moins pertinentes, parce que les problématiques de développement, d'inégalités et de réduction de la pauvreté touchent, de façons diverses, tous les pays : d'une certaine façon, économie et économie du développement sont appelées à converger. D'autre part, les questions climatiques et environnementales occupent une place essentielle dans toute réflexion sur le devenir humain, et cela doit renouveler à la fois l'approche de l'économie et celle du développement. Enfin, le contexte international est redevenu très fluide ; le cadre politique et institutionnel dans lequel le champ de l'économie du développement s'est construit est profondément bouleversé par les transformations du monde et les graves crises récentes. Il est donc opportun et même essentiel de quitter le champ traditionnel des débats d'experts sur l'économie du développement, et de revenir à quelques questions fondamentales, voire existentielles, et de mobiliser des éclairages d'ordre plus philosophique. La compréhension englobante qui caractérisait Blaise Pascal, à la fois philosophe, inventeur, physicien, mathématicien et théologien (toutes choses que les économistes, *a priori*, ne sont pas) est particulièrement utile en la matière. Ce colloque, qui célèbre le 400<sup>e</sup> anniversaire de sa naissance, fournit une occasion de se tourner vers les leçons à tirer de ses contributions.



On peut aussi et surtout se demander comment un économiste et praticien du développement, non spécialiste de Blaise Pascal, peut s'acquitter de cette tâche. L'écueil principal est celui d'une lecture partielle et non systématique de son œuvre, alors qu'il faudrait en comprendre l'essence et la cohérence d'ensemble, travail auquel de nombreux philosophes ont consacré leurs travaux. À défaut, le risque est de sortir des citations de leur contexte et du reste de l'œuvre, de réduire cette dernière à quelques aphorismes utilisés de façon finalement opportuniste pour nourrir des réflexions sur les conceptions et pratiques actuelles dans le domaine de l'économie du développement. Ce texte ne prétend pas éviter cet écueil, et ne prend son sens que dans un débat avec des spécialistes de Blaise Pascal qui pourront aider à rectifier, réorienter et prolonger ces réflexions.

J'aborde dans la suite trois thèmes : développement et sens de l'histoire ; universalisme des valeurs ; raison et action. La conclusion en tire quelques implications pour l'aide au développement.

## ► Développement et sens de l'Histoire

La notion de « développement » semble ne pas pouvoir résister à la lecture de Pascal, si ce n'est dans une approche eschatologique déterminée par la providence divine. Cette vision est très éloignée de notre approche essentiellement matérialiste. Pour Pascal, l'être humain ne trouvant pas son bonheur en Dieu le cherche en permanence à travers la possession de choses matérielles dans un processus sans fin, car le bonheur ainsi créé est temporaire et factice, et toute possession d'un objet convoité conduit à rechercher un nouvel objet. Or tous les êtres humains recherchent le bonheur.

*Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes. Jusqu'à ceux qui vont se pendre.*

Pensées, fragment « Souverain bien », n° 2/2

C'est ce processus de quête vaine que Pascal appelle distraction et divertissement. Cette analyse critique est de grande actualité.

*On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. On les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices. Et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celles de leurs amis soient en bon*

*état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux. Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? Comment, ce qu'on pourrait faire ? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont. Et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner, et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, à jouer et à s'occuper toujours tout entiers.*

Pensées, Fragment « Divertissement », n° 7/7

*Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même. Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement et dans la pensée de l'avenir ? Mais ôtez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui.*

*Ils sentent alors leur néant sans le connaître, car c'est bien être malheureux que d'être dans une tristesse insupportable aussitôt qu'on est réduit à se considérer et à n'en être point diverti.*

Pensées, fragment « Vanité », n° 23/38

Or tout le système de mesure de l'économie et du développement ne fait qu'appréhender cette vanité de l'action humaine. Certes, des progrès ont été faits depuis quelques décennies, notamment avec les travaux d'Amartya Sen, la mise en œuvre par Mahbub ul-Haq au PNUD de l'indicateur de développement humain (IDH), le développement d'une économie du bien-être beaucoup plus « riche » en contenu que le simple produit intérieur brut (PIB) par habitant, ou encore par les tentatives de mieux appréhender la dimension multifactorielle du bien-être par l'adoption d'objectifs universels – les Objectifs du millénaire pour le développement (ODM) puis en 2015 les Objectifs de développement durable à l'horizon 2030 (ODD). Mais, si ces travaux et avancées et les orientations qu'ils suggèrent voient leur pertinence largement acceptée et saluée, ils ne gomment pas totalement la finalité matérialiste, et ils ne constituent pas encore ce que l'on appelle le *mainstream* ni de la théorie, ni de l'analyse économique : nous restons obnubilés par le taux de croissance du PIB, comme si l'adoption d'une métrique universelle (le PIB) nous rendait en quelque sorte prisonniers de cette métrique lorsqu'il s'agit de justifier l'action ou la vision du développement. Cependant, mieux mesurer ce que l'on appelle le bonheur ne modifierait pas la nature de l'analyse pascalienne. Pascal considère en effet que tout individu recherche le bonheur, et que cette recherche même le rend malheureux.

L'apparition de la croissance économique, phénomène historique nouveau depuis le *xix<sup>e</sup>* siècle comme le montrent les travaux d'Angus Maddison (Maddison, 2006) changent, certes, le contexte. Mais Pascal n'écartait pas, bien au contraire, la possibilité des progrès de la connaissance et des conditions matérielles. Il considérait seulement que cela ne changeait pas la position de l'individu face à l'infini. C'est

probablement cette approche de la vanité de l'obsession matérielle qui différencie le plus notre vision du développement de la vision pascalienne. Car notre propre conception du développement relève également d'une finalité de l'histoire : l'amélioration des conditions de vie telles que l'on peut les mesurer. Pascal ne semble pas s'y opposer, mais il n'en fait pas le sens de l'Histoire et en souligne plutôt la vanité. Selon cette lecture, les interprétations de « fin de l'Histoire » consécutives à la chute du mur de Berlin ne sont pas seulement une erreur politique (comme les évolutions du dernier quart de siècle l'ont montré), mais aussi une erreur conceptuelle. La critique de la notion hégélienne de fin de l'Histoire proposée par Alexandre Kojève (Kojève, 1947) paraît beaucoup plus pascalienne, puisque Kojève montre que c'est aussi la fin de la pensée.

Un aspect du problème tient à la définition du développement. Parmi les tentatives de mieux le définir, on peut noter l'approche de Douglass North (prix Nobel d'économie 1991), John Wallis et Barry Weingast (North, Wallis et Weingast, 2010) : ils considèrent que politique et économique vont de pair, que c'est la stabilité de l'ordre social qui assoit la durabilité des sociétés. Ils distinguent deux ordres sociaux principaux qui caractérisent aujourd'hui l'humanité : l'ordre à accès limité, dans lequel la violence se résout par la prise de pouvoir de seigneurs de guerre qui, par clientélisme, copinage, redistribuent une partie de la rente qu'ils capturent, ce qui assure la stabilité de l'ordre social correspondant ; et l'ordre social à accès ouvert, dans lequel les rentes du pouvoir s'acquièrent par la concurrence (le marché pour l'économie, les élections pour le politique), ce qui est également stable car elles peuvent être reconquises lorsqu'elles ont été perdues. Et North et ses collègues définissent le développement comme le passage d'un ordre à accès limité à un ordre à accès ouvert, qui permet beaucoup plus de complexité et diversité dans les échanges, les productions, les institutions. Cette approche rend davantage justice à la complexité des relations sociales et à la dynamique multifactorielle du développement économique. Mais elle correspond également à une vision téléologique de l'Histoire puisqu'elle érige l'ordre social à accès ouvert, donc la démocratie et le marché comme finalités de l'évolution.

## ► Universalisme ou particularisme des Valeurs

La vision occidentale du développement économique repose aussi implicitement sur l'idée qu'il conduit à la convergence de valeurs jugées universelles (et qui sont l'aune à partir desquelles il se conçoit et s'appréhende). Et c'est ce socle de valeurs universelles qui constitue la justice. Pascal insiste au contraire sur l'ancrage local et particulier de la notion de justice, et le rôle de la force en la matière.

*Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier, quelle confusion ! Sera-ce sur la justice, il l'ignore. Certainement s'il*

*la connaissait il n'aurait pas établi cette maxime la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays. L'éclat de la véritable équité aurait assujéti tous les peuples. Et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat, trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité, en peu d'années de possession les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà.*

*Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles communes en tout pays. Certainement ils le soutiendraient opiniâtement si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût universelle. Mais la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point.*

Pensées, fragment « Misère », n° 9/24

L'évolution des systèmes de valeurs est utilement documentée par le World Values Survey, qui localise graphiquement les différents pays en fonction de deux dimensions agrégées (un axe valeurs traditionnelles vs. valeurs séculières-rationnelles, et un axe valeurs de survie vs. valeurs d'expression de soi) (World Values Survey, 2024) qui comprend notamment dont la dernière vague d'enquêtes (la 7<sup>e</sup> vague, qui couvre la période 2017-2022). Ces travaux confirment à la fois la corrélation entre le développement socio-économique et l'évolution des systèmes de valeur vers davantage de sécularisme et d'expression de soi, mais aussi la lenteur de ce processus et le maintien de différences culturelles et géographiques marquées (World Values Survey, 2015). Comment, dans un tel contexte, penser l'ordre international ou la justice internationale et aider « le développement » ?

L'opposition entre universalisme et particularisme est trop simplificatrice. L'illusion de l'universalisme n'implique pas le relativisme. Michael Walzer propose un concept d'« universalisme réitératif » (Walzer, 1992). Il considère que le débat universalisme/particularisme est vain, et il réconcilie l'universalisme avec la prise en compte des particularismes moraux. Cependant, cette vision suggère, précisément, une évolution des particularismes vers des standards universels, et cette évolution se produit de façon non-linéaire et chaotique. Le maintien de différences culturelles marquées impose tolérance et reconnaissance mutuelle, et amène à considérer tout développement socio-économique comme une dynamique complexe, incertaine, et idiosyncrasique bien au-delà des différentes métriques économiques.

## ► Raison et action

La maîtrise du raisonnement oriente-t-elle correctement l'action ? Cette prémisse résonne avec *l'Homo Oeconomicus* des économistes. Plusieurs textes de Pascal insistent sur l'incomplétude de la connaissance scientifique. Le raisonnement à partir de cette connaissance est donc nécessairement partiel et partial, et finalement subjectif.

*Le monde juge bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle, qui est le vrai siège de l'homme. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante, qui se connaît. Ceux d'entre-deux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout. Le peuple et les habiles composent le train du monde, ceux-là le méprisent et sont méprisés. Ils jugent mal de toutes choses, et le monde en juge bien.*

Pensées, fragment « Raisons des effets », n° 3/21

178

*Si l'homme s'étudiait le premier il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout ? Mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout.*

Pensées, fragment « Transition », n° 4/8

Le point de vue oriente le raisonnement par le choix des arguments de celui qui argumente. Cela fait d'ailleurs écho aux travaux récents de Hugo Mercier et Dan Sperber (Mercier et Sperber, 2017), qui considèrent que la raison ne permet pas d'atteindre la *Vérité*, mais qu'elle sert principalement à argumenter pour convaincre les interlocuteurs (et parfois soi-même). Il y a donc place – en particulier dans le domaine des sciences sociales – pour la rhétorique, le jugement et le débat, car l'utilisation de la connaissance n'épuise pas la totalité d'un sujet ni la pondération, pour définir une ligne d'action, entre ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas.

Cette incomplétude de la connaissance scientifique a plusieurs implications. La première est que l'utilisation de la connaissance scientifique n'est pas, elle, scientifique. Elle n'obéit pas à une loi universelle et elle dépend des individus et du contexte social, politique et culturel. Si l'on s'intéresse donc à la façon dont les politiques de développement s'inspirent de la connaissance scientifique, il est important de permettre aux acteurs locaux de former leur propre interprétation

et de ne pas considérer que leurs politiques doivent essentiellement suivre les recommandations d'experts étrangers. Cette remarque est liée à l'injonction de « l'appropriation » (*ownership*), largement reconnue comme l'une des conditions de l'efficacité de l'aide au développement, mais insuffisamment mise en pratique.

La seconde implication, liée à la première, est de questionner le déterminisme avec lequel on conçoit aujourd'hui la politique publique, souvent présentée comme une mise en forme technique, correspondant à la vision de de l'ingénieur, dans laquelle on définit les objectifs et la politique publique consiste à mettre en place les mécanismes efficaces pour les atteindre. Il ne s'agit pas de mettre en cause la recherche d'objectifs spécifiques et d'impacts (notamment sociaux et environnementaux), ni la mesure d'impacts, mais de mettre en garde contre le risque de dérive que cela peut représenter. Ce risque est double : il est celui d'une utilisation de la mesure d'impact pour déterminer ce qui « fonctionne » et ce qui « ne fonctionne pas », alors que la question essentielle est celle du comment ; et il est aussi celui d'élever l'aversion au risque de toute action, en n'engageant cette dernière que lorsque son impact attendu est suffisamment certain. La recherche d'impact social et environnemental doit guider l'action, à condition que la réflexion préalable, qui tend de plus en plus à éliminer tout risque d'échec, ne conduise pas à l'inaction. Or, en forçant peut-être un peu le trait, toute proposition d'action, toute politique, est immédiatement critiquée pour les impacts ou l'absence d'impact qu'elle pourrait avoir : autrement dit, on tombe dans une interprétation potentiellement paradoxale de la critique que fait Pascal sur l'angoisse vis à vis du futur.

*Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre fin. 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.*

Pensées, fragment « Vanité », n° 33/38

Cette inattention au présent, cette impatience de l'avenir, pourrait laisser penser que le changement est bienvenu. Or on observe plutôt que toute proposition de changement suscite de nombreuses oppositions et bouscule des intérêts établis qui s'y opposeront. Une autre interprétation, cependant, est que l'angoisse de l'avenir conduit à un débat non conclusif sur les différentes options d'avenir qui se présentent, et, ce faisant, amène à sous-estimer les coûts de l'inaction : ce sont les coûts du maintien du statu quo, sûrs et connus, qu'il faut pondérer avec les bénéfices et coûts potentiels du changement ! Or toute proposition de changement est en général critiquée par rapport à un absolu de perfection inatteignable, au lieu d'être analysée par rapport aux coûts du maintien dans la situation présente.

La « solution » à ces dilemmes tient à l'utilisation de la mesure d'impact : l'utiliser, certes, pour guider les choix *ex ante* (et s'assurer que la conception même des propositions faites est fondée sur la recherche d'impact), mais pas pour considérer que les mécanismes de production des impacts sont déterministes ! C'est la façon donc les politiques sont mises en œuvre qui détermine ou non leur succès, au moins autant, sinon plus, que les composantes techniques de ces politiques. Il faut ensuite mesurer les impacts pendant l'action pour la suivre et la réorienter et ne pas se contenter de mesurer les impacts *ex post* en pensant que cela fournira des leçons pour l'avenir.

### ▶ Quelles conséquences pour l'aide au développement ?

Qu'en déduire pour l'aide au développement, c'est-à-dire l'intention (et sa mise en pratique) de contribuer depuis l'extérieur au processus de développement économique d'un pays ? Je n'aborderai pas ici la question des ressources à y consacrer, évidemment essentielle, mais j'insisterai sur trois points (sans même mentionner que la terminologie d'aide au développement mérite une profonde modernisation) concernant la philosophie de l'action d'aide, inspirés par la discussion précédente.

Premièrement, l'idée d'appropriation, c'est-à-dire de maîtrise par les pays en développement de leurs choix et de leurs politiques, devrait être un principe clé, une condition de l'action. Cela signifie qu'il faut, avec modestie, abandonner le plus possible les approches prescriptives, qu'elles viennent des conseils donnés ou de la conditionnalité, et être dans une démarche de facilitation. Cela signifie aussi qu'il faut accompagner les partenaires dans leurs choix, et donc admettre l'échec et l'erreur – qui sont d'ailleurs des étapes cruciales de tout apprentissage – et être patient dans l'attente des impacts.

Deuxièmement, la construction de capacités locales, aussi bien techniques et administratives qu'en matière de recherche devrait être érigée en priorité de l'aide. Pascal vient d'ailleurs opportunément en appui à ces deux premiers points :

*On se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a trouvées soi-même, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres.*

Pensées, « Pensées diverses IV », fragment n° 6/23

Peu importe que la Banque mondiale, le Fonds monétaire international (FMI), ou d'autres experts de développement aient « raison » sur le fond de ce qu'il faut faire. La persuasion nécessaire à l'action passe par la mobilisation des participants à un débat local informé, ce qui renforce l'importance et le rôle de la recherche conduite localement.

Enfin, la mesure d'impacts est essentielle en accompagnement de l'action, plutôt qu'en jugement *ex-ante* ou *ex-post* de cette dernière : on a trop fait de l'évaluation un outil de « redevabilité », de justification des choix *ex-ante* ou *ex-post*. Le rôle principal de l'évaluation, en termes d'efficacité de l'aide, me semble être dans sa capacité, si elle est menée de façon continue, à guider l'action, à rapprocher la réflexion et l'action, et donc, pour paraphraser un aphorisme souvent attribué à Henri Bergson, à « agir en homme de pensée et penser en homme (ou femme) d'action ». C'est un message que Pascal, à la fois homme de pensée, homme d'innovation et homme d'action, aurait peut-être repris à son compte, et c'est ainsi que l'on peut aussi lire (avec les limites de la non prise en compte du contexte) la citation suivante :

*L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin.*

Pensées, « Pensées diverses II », fragment n° 23/37

Encore faut-il éviter que l'action ne soit qu'un vain divertissement ou de l'agitation, ce qui suppose de bien définir les impacts recherchés, et une finalité qui ne soit pas vaine.

Mais nos sociétés tendent à une division du travail qui consiste à penser en homme de pensée et agir en homme d'action...

## ► Références

- **Kojève A.** (1947, rééd. 1980) « La fin de l'Histoire », dans *Introduction à la lecture de Hegel*, Note 1, Paris, Gallimard, coll. « tel », 714 p.
- **Maddison A.** (2006) *The World Economy: Volume 1: A Millennial Perspective; Volume 2: Historical Statistics*, OECD Development Centre, 656 p. Accessible en ligne : [https://www.oecd-ilibrary.org/development/the-world-economy\\_9789264022621-en](https://www.oecd-ilibrary.org/development/the-world-economy_9789264022621-en) (consulté le 28 juillet 2024).
- **Mercier H., Sperber D.** (2017) *The Enigma of Reason*, Harvard University Press, 408 p.
- **North D. C., Wallis J. J., Weingast B.R.** (2010) *Violence et ordres sociaux. Un cadre conceptuel pour interpréter l'histoire de l'humanité*, Gallimard, 464 p.
- **Pascal B.** (2011) *Pensées*. Édition électronique : [www.penseesdepascal.fr](http://www.penseesdepascal.fr).
- **Walzer M.** (1992) « Les deux universalismes », *Esprit*, vol. 187 (issue 12), pp. 114-133.
- **World Values Survey** (2015) « Live Cultural Map Over Time 1981 to 2015 ». Vidéo en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=ABWYOcru7js>, consultée le 28 juillet 2024.
- **World Values Survey** (2024) « WVS Database ». En ligne : <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp?CMSID=findings>, consulté le 28 juillet 2024.





## Partie 4

# Pascal et le « sens de l'histoire » : opposer Pascal et Teilhard ?

## Sens de l'histoire et avenir de l'homme selon Teilhard de Chardin

François Euvé

*Professeur au Centre Sèvres, Rédacteur en chef de la revue Études*

La pensée de Teilhard de Chardin a séduit de nombreux lecteurs qui y ont trouvé un « grand récit » de l'histoire du monde et de l'humanité, valorisant l'action et donnant le sentiment que la transformation du monde qui lui était associée s'orientait vers un horizon bénéfique. L'optimisme dont cette œuvre paraissait témoigner entraînait en résonance avec le progressisme des années d'après-guerre, la période des Trente Glorieuses. La réception de l'œuvre teilhardienne s'est faite principalement dans des milieux qui participaient activement au développement scientifique, technique et industriel, en France et ailleurs, dans les années 1950 et 1960. Qu'en est-il aujourd'hui, où notre regard sur le futur de l'humanité se fait plus perplexe ? Pouvons-nous encore accepter la vision grandiose d'une histoire qui semble avancer inéluctablement vers un avenir lumineux et pacifié ? Édith de La Héronnière exprime bien cette ambivalence : « C'est là une des difficultés de l'œuvre de Teilhard que cet optimisme eschatologique en un siècle où "l'avenir radieux" a donné lieu à tant de monstrueuses impasses. »<sup>176</sup> Mais est-ce bien ce que Teilhard a voulu dire ? L'a-t-on lu correctement ? Ou encore : est-ce la seule lecture possible ?

Il faut tout d'abord se garder de systématiser sa pensée. Comme esprit scientifique, désireux de cohérence et d'objectivité, lui-même n'y a pas toujours échappé. Il était pourtant conscient des dangers que pouvait présenter une approche trop systématique des situations et de la contradiction que cela entraînait avec son sens profond d'un univers en évolution ouverte sur un avenir insaisissable. En 1926, il écrivait à une amie : « ce que je désire tant propager, ce n'est pas précisément une théorie, un système, une *Weltanschauung*, mais un certain goût, une certaine

176. La Héronnière É. de (2003) *Teilhard de Chardin : une mystique de la traversée*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », p. 150.

perception, de la beauté, du pathétique, de l'unité de l'être. [...] J'essaie de traduire l'espèce d'ivresse calme, que me cause la conscience de l'étoffe profonde des choses, en termes de théories (comme j'aimerais à le faire, si j'en étais capable, en morceaux de musique !); mais ces théories ne valent pour moi, en réalité, que par leur résonance dans un domaine de l'âme qui n'est pas celui de l'intellectualisme.<sup>177</sup> L'un de ses meilleurs commentateurs en est conscient : à son sens, Teilhard s'est toujours montré « plus soucieux de définir une attitude intérieure que d'en mettre à nu les fondements dogmatiques<sup>178</sup> ». Le concept l'intéresse moins que les résonances qu'il soulève.

Derrière l'œuvre, il faut s'efforcer de percevoir la personne qui la construit. Comme l'écrit très justement l'une de ses biographes récentes, c'est « un homme profondément vivant, humain, faillible, chaleureux, entêté, tourmenté, un explorateur dans l'ordre géologique et dans l'ordre spirituel<sup>179</sup> ». Le qualificatif d'« explorateur » lui convient en effet très bien, lui qui valorisait le « moi » de l'aventure et de la recherche, celui qui veut toujours aller aux extrêmes limites du monde, pour avoir des visions neuves et rares, et pour dire qu'il est « en avant »<sup>180</sup>.

Le sens de la recherche résonne avec un sens profond d'un monde en évolution, c'est-à-dire en histoire. Pour Teilhard, « l'histoire humaine entre dans une histoire du monde. Le temps humain (et plus spécialement encore, le temps de l'attente) prend son sens du temps cosmique. Nous vivons à l'heure du monde entier<sup>181</sup> ». Le caractère essentiellement historique du monde empêche la constitution de tout système clos et définitif. On ne peut que tenter de repérer des dynamiques à l'œuvre.

C'est aussi un monde immensément grand que les connaissances scientifiques dévoilent de plus en plus. La science moderne avait déjà fait passer « du monde clos à l'univers infini », selon l'expression d'Alexandre Koyré. Pascal était déjà sensible aux deux infinis de grandeur et de petitesse. Les distances et les temps n'ont cessé de grandir au point d'échapper à toute appréhension intuitive. Teilhard rajoute un troisième infini, de complexité<sup>182</sup>. Au gré du temps, les systèmes se complexifient, ce qui contribue à les rendre de plus en plus conscients, processus qui culmine dans la personne humaine, mais se poursuit au-delà vers l'« ultra-humain ».

177. Teilhard de Chardin P. (1968) *Accomplir l'homme : lettres inédites (1926-1952)*, Grasset, Paris, pp. 74-75. On trouve la même expression dans une lettre contemporaine à Édouard Le Roy (cf. Teilhard de Chardin P. (2008) *Lettres à Édouard Le Roy*, Paris, Facultés jésuites de Paris, p. 77).

178. Lubac H. de (1962) *La Pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, p. 21.

179. La Héronnière É. de *Une mystique de la traversée*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », p. 13.

180. Teilhard de Chardin P. (1992) *Écrits du temps de la guerre : 1916-1919*, Paris, Grasset, coll. « Les cahiers rouges », p. 231.

181. Crespy G. (1961) *La Pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions universitaires, p. 206.

182. Teilhard de Chardin P. (1970) *La Place de l'homme dans la nature*, Paris, Seuil, p. 33. L'univers connaît « une dérive fondamentale suivant laquelle l'Etoffe de l'Univers se comporte à nos yeux comme se déplaçant vers des états corpusculaires toujours plus complexes dans leur arrangement matériel, et psychologiquement, toujours plus intériorisés » (id., p. 131).

Le sens de l'histoire oriente le regard vers l'avenir. Teilhard est paléontologue, spécialiste du passé. Mais, pour lui, l'étude du passé doit éclairer l'avenir en révélant les grandes directions déjà observables. Sa pensée est « essentiellement eschatologique »<sup>183</sup>. L'histoire est celle d'une transformation du monde. L'étude du passé montre que le monde se renouvelle d'étape en étape dans une sorte de création continue. Du nouveau surgit à chaque instant par le jeu des libertés. Le passé ne détermine pas ce qui le suit. Son étude n'a pour but que de nous aider à percevoir les orientations, ce qu'il appelle les « dérives ». L'histoire n'est pas une suite insensée d'événements sans rapport les uns avec les autres, « une histoire dite par un idiot, pleine de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien », selon la célèbre expression de Shakespeare. L'évolution n'est pas un jeu aveugle de forces, un mélange de hasard et de nécessité. Sans que son cours soit déterminé, il existe néanmoins, aux yeux de Teilhard, une orientation de fond : l'être ne peut pas ne pas se diriger vers sa plus grande consistance qui est le rassemblement de tous les êtres.

La justification ultime d'une telle proposition, qui peut sembler insensée à vues humaines (le spectacle du monde actuel manifeste davantage de violence et de division que de réconciliation et de communion), relève en dernières instances d'un acte de foi, qui procède non directement de l'observation des phénomènes (bien que Teilhard cherche à y trouver un faisceau d'indices), mais plutôt de la contemplation de l'événement pascal, la mort et la résurrection du Christ. Son « optimisme » (on peut user de ce mot qu'il emploie lui-même) est, selon l'expression d'Henri de Lubac, un « pessimisme surmonté »<sup>184</sup>, ou encore, en reprenant quelqu'un qui l'a longtemps côtoyé, un « optimisme dramatique, jailli d'une tentation surmontée »<sup>185</sup>. Abel Jeannièrre en donne la clé spirituelle : l'optimisme de Teilhard est essentiellement un « désespoir surmonté par la croix du Christ »<sup>186</sup>.

L'intuition de fond est qu'une vision évolutive du monde peut entrer en résonance profonde avec la révélation biblique, dans la mesure où le Dieu qui indique le chemin du salut est un Dieu qui se manifeste aux hommes au gré d'une histoire. Que cette histoire, telle que la Bible nous la relate soit pleine de violence, dès ses premiers instants (le meurtre d'Abel par Caïn), n'empêche pas d'y apercevoir un horizon de salut, déjà présent d'une certaine façon, en dépit des apparences contraires. À la différence du cosmos antique, marqué par une permanence fondamentale ou un « éternel retour », l'univers biblique est une genèse qui se poursuit, un mouvement tendu vers son accomplissement. René d'Ouince résume bien l'intuition teilhardienne : « Mieux que le cosmos des Grecs, soumis à la morne loi

183. Baudry G.-H. (1979) *Les Grands axes de l'eschatologie teilhardienne*, Lille, Facultés catholiques.

184. Lubac H. de (1962) *op. cit.*, p. 47.

185. Ouince R. d' (1970) *Un Prophète en procès. Tome 2: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 109.

186. Jeannièrre A. (1964) « Sur le Mal, l'Union et le Point Oméga », *Esprit*, vol. 326, p. 362.

des retours éternels, un monde en cosmogénèse est, à ses yeux, le signe le plus déchiffrable de l'incessant agir de Dieu<sup>187</sup> ».

Pour mieux comprendre sa démarche, il faut se rappeler qu'elle prend l'une de ses sources dans l'expérience de la Première Guerre mondiale qu'il vécut de l'intérieur, à Verdun, au Chemin des dames et d'autres lieux où la violence atteignait son paroxysme<sup>188</sup>. Il a perdu plusieurs de ses frères et des amis. Les grandes intuitions, qui se cherchaient auparavant et qui avaient commencé à se constituer à partir de la lecture de Bergson, de Newman, et de ses études paléontologiques, se sont rassemblées dans un ensemble de textes qui constituent le fondement sur lequel les réflexions ultérieures continueront à s'édifier. La guerre a été pour Teilhard une sorte de laboratoire de pensée, à la fois du fait des longues plages de temps dont il disposait et surtout par confrontation avec une réalité tragique à laquelle rien ne l'avait préparé.

Pour son ami Jean Boussac, cette guerre signait l'effondrement de la civilisation européenne. Pour Teilhard, en revanche, c'était une épreuve qu'il fallait traverser. La mort de Boussac fut une épreuve dramatique, « un événement, non seulement douloureux, mais déconcertant ». Cela semblait mettre en question ce qu'il avait commencé à élaborer : « Au premier abord, j'ai entrevu pour moi le rejet dépité de tout ce que j'avais "adoré". Au lieu de travailler à des améliorations et conquêtes terrestres (dans l'esprit que tu sais), ne vaudrait-il pas mieux abandonner à son espèce de suicide ce monde absurde qui détruit ses meilleures productions [...] Et puis, je me suis repris<sup>189</sup> ». Qu'est-ce qui motive cette « reprise » sinon, encore une fois, un acte d'espérance ultimement fondé dans un acte de foi ?

Le contraste a bien été perçu par François Mauriac : « La vue la plus optimiste qu'un penseur chrétien ait jamais eu de ce monde criminel aura été conçue à Verdun<sup>190</sup> ». Inspiré par la foi chrétienne, Teilhard prend conscience que l'accès à la vie suppose un passage par la mort : « Je crois que, dans le Monde de la vie terrestre, il se fait quelque chose de grand, de voulu par Dieu, d'attendu de Dieu, qui doit servir à bâtir la Jérusalem nouvelle, et qui se fait à travers les misères et la guerre.<sup>191</sup> » L'histoire n'est pas une montée paisible vers l'harmonie ultime, mais un drame marqué d'épreuves inévitables, de possibles catastrophes, d'effondrements qui n'en signent pas pour autant la fin.

187. René d'Ouin, *Un Prophète en procès. Tome 1 : Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 59.

188. Voir Euvé F. (2017) « L'impact de la Première guerre mondiale sur la théologie française : le cas Teilhard de Chardin », *Recherches de science religieuse*, octobre-décembre 2017, vol. 105 (issue 4), p. 577-594.

189. Boussac J., Teilhard de Chardin P. (1986) *Lettres de guerre inédites*, Paris, OEIL, p. 108.

190. Cité par Solages B. de (1967) *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Privat, p. 21.

191. Boussac J., Teilhard de Chardin P. (1986) *op. cit.*, p. 57.

Teilhard valorise l'action humaine, en particulier la technique. Il critique la spiritualité du *contemptus mundi* (mépris du monde), du détachement, cette « doctrine de condamnation ou de dédain pour un Monde vicié ou caduc <sup>192</sup> ». Le *Milieu divin* consacre de longues et belles pages à la « divinisation des activités ». Il s'élève vigoureusement contre une attitude chrétienne qui déprécie l'activité humaine au nom d'une théologie trop exclusivement focalisée sur le péché originel et la corruption de l'humanité. Sans doute a-t-on pu lui reprocher de ne pas se rendre suffisamment sensible au tragique de l'histoire, de minimiser l'ampleur du mal. Si le mal tient chez lui « une place de premier plan <sup>193</sup> », il faut reconnaître que certaines expressions sont problématiques. Mais il faut les situer dans leur contexte et sur le fond d'une attitude spirituelle qui donne toute sa valeur à la création et surtout, comme on l'a signalé, à la résurrection.

Il faut aussi relever que, dans *Le Milieu divin*, cet ouvrage qui commande la compréhension de la pensée de Teilhard, la partie consacrée à la « divinisation des passivités » est la plus développée. Il y a une véritable spiritualité de l'abandon, un renversement de « la joie d'agir en désir de subir <sup>194</sup> ». Teilhard s'attarde en particulier sur les « passivités de diminution », celles qui ne semblent n'avoir aucun sens et qui sont pourtant « nos véritables passivités <sup>195</sup> ». Sans fascination pour le mal, sans maniement d'une dialectique trop formelle, c'est encore une fois l'événement pascal qui en donne la clé : « Le Christ a vaincu la Mort, non seulement en réprimant ses méfaits, mais en retournant son aiguillon <sup>196</sup> ».

Sa vision de l'histoire procède donc moins d'une analyse scientifique de l'évolution du monde que d'un acte de foi (et d'espérance) appuyé sur la résurrection du Christ. Le succès de l'évolution est une postulation croyante, au nom de la résurrection : « C'est donc pour le chrétien, et pour lui seul, que le succès de l'humanisation est certain <sup>197</sup> ». Les forces de division sont déjà vaincues. Nous sommes entourés de ténèbres, mais elles s'éclairent pour le chrétien. « C'est l'espoir de surmonter un tragique dont il perçoit pleinement la menace qui le conduit à accentuer les aspects positifs de l'évolution. C'est, en d'autres termes, un *acte de foi* qui l'amène à considérer le mal comme la réalité engloutie dans la victoire du Christ <sup>198</sup> ».

Il n'en reste pas moins que Teilhard donne le sentiment de prendre le contrepied d'une longue tradition spirituelle dont une expression privilégiée se rencontre dans l'anthropologie augustinienne (ou pascalienne ; pour Étienne Borne, Teilhard serait du côté de saint Thomas contre saint Augustin et Pascal). Dans sa théologie,

192. Teilhard de Chardin P. (1957) *Le Milieu divin : essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, p. 34.

193. Lubac H. de (1962) *op. cit.*, p. 48.

194. Teilhard de Chardin P. (1957) *op. cit.*, p. 61.

195. *Ibid.*, p. 71.

196. *Ibid.*, p. 74.

197. Crespy G. (1961) *op. cit.*, p. 101.

198. *Ibid.*, p. 127.

la grâce n'est pas en position aussi centrale. Georges Crespy résume bien la différence de sensibilité : « L'éthos augustinien renvoie à une dramatique de l'âme, l'éthos teilhardien à une histoire de la nature<sup>199</sup> ». Bien que se voulant sensible aux mouvements intérieurs de l'âme, Teilhard est avant tout un observateur attentif du cosmos dont l'humain est l'une des composantes.

Est-il pertinent de mettre en opposition une « continuité teilhardienne » et une « discontinuité pascalienne »<sup>200</sup> ? D'un côté (Teilhard), l'espérance chrétienne serait intramondaine, de l'autre (Pascal), elle relèverait d'un au-delà métaphysique. L'insistance de Teilhard sur la transformation du monde<sup>201</sup> invite à ne pas forcer la continuité au risque de l'embrigader dans la cohorte des « progressistes » dont on perçoit de plus en plus la naïveté. Le P. Gaston Fessard tenait à distinguer trois niveaux d'historicité : naturel, humain et surnaturel<sup>202</sup>. Le souci de Teilhard d'associer étroitement action divine et action humaine, en les inscrivant dans l'histoire du cosmos, risque de recouvrir cette distinction d'une continuité problématique. Mais, encore une fois, au lieu de schématiser sa pensée pour mieux la repousser, il est préférable de l'inscrire dans le cadre d'une recherche, par nature inaccomplie, mais qu'il convient de poursuivre. Comme l'écrit Gaston Fessard, « Plutôt que de dénigrer une œuvre dont les rares faiblesses ont été surabondamment compensées par la personnalité éminente de son auteur et le rayonnement d'une foi et d'une vertu peu communes, mieux vaut s'employer à en faire saillir le sens profond afin d'en prolonger la bienfaisante influence.<sup>203</sup> »

Une dernière remarque peut être faite au sujet de la dimension apologétique de l'œuvre teilhardienne. Bruno de Solages n'hésite pas à le qualifier de « plus grand apologiste du christianisme depuis Pascal<sup>204</sup> ». Lui-même emploie parfois le mot<sup>205</sup>, mais avec prudence. Dans un de ses tout premiers textes, *La Vie cosmique*, écrit en 1916, il reconnaît : « Je ne cherche à faire directement ni de la science, ni de la philosophie, encore moins de l'apologétique. J'expose avant tout des vues ardentes.<sup>206</sup> » Il ne s'agit pas d'abord chez lui d'un exposé rationnel de la foi, mais de la transmission d'une expérience intérieure<sup>207</sup>. Dans l'épilogue du *Phénomène*

199. *Ibid.*, p. 152.

200. Cf. Laurentin R. (1969) *Développement et salut*, Paris, Seuil, 336 p.

201. « Retournement interne en bloc », « renversement d'équilibre », « point critique » : c'est ainsi que Teilhard décrit la « fin du monde » dans (1955) *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, p. 320.

202. C'est un thème central dans la pensée de Gaston Fessard. On en trouvera un exemple dans : (1989) « La vision évolutive du monde selon le P. Teilhard de Chardin (1946) », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 90, pp. 397-409. Sur la relation entre les deux jésuites, voir : (1989) « Correspondance Teilhard-Fessard », présentée et annotée par M. Sales, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 90, pp. 353-395.

203. *Ibid.*, p. 412.

204. Solages B. (1967) *op. cit.*, p. 390 ; cf. Lubac H. de (2007) *La prière du père Teilhard de Chardin – suivi de : Teilhard missionnaire et apologiste. Œuvres complètes XXIV*, Paris, Éditions du Cerf, 489 p.

205. Teilhard de Chardin P. (1963) *L'Activation de l'énergie*, Paris, Seuil, p. 149 ; (1969) *Comment je crois*, Paris, Seuil, p. 120 ; (1973) *Les Directions de l'avenir*, Paris, Seuil, p. 41 ; etc.

206. Teilhard de Chardin P. *Écrits du temps de la guerre*, *op. cit.*, p. 21.

207. C'est que souligne Henri de Lubac dans une note de son édition des *Écrits du temps de la guerre* (p. 102, note 11).

*humain*, achevé en 1947, « Le Phénomène chrétien », il écrit : « Vivant au cœur du Christianisme, je pourrais être soupçonné de vouloir en introduire artificieusement une apologie<sup>208</sup> ». Dans son essai *Science et Christ*, il critique certaines manières de concevoir une apologétique : « Tantôt les apologètes ont fait opposition à des découvertes incontestables ; tantôt ils ont cherché à tirer déductivement, des faits scientifiques, des conclusions philosophiques ou théologiques que l'étude des phénomènes est incapable de donner.<sup>209</sup> Il est prudent quant à l'interprétation des miracles<sup>210</sup>. S'il accepte le fait du miracle comme « critère de vérité », il est pour lui « subordonné et secondaire ». Il refuse d'y voir « une déchirure par Dieu du voile sans couture des phénomènes<sup>211</sup> ». Plus loin, il explicitera la double difficulté : certains miracles risquent d'apparaître « contre » la nature (et non plus « au-dessus »), et d'autres ne sont plus autant démonstratifs « parce que nous commençons à deviner que les déterminismes organiques, nés des habitudes et soumis au contrôle de la Vie, sont plus obéissants que nous ne pensions aux puissances de l'âme<sup>212</sup> ». Ce qui décisif à ses yeux est moins l'événement exceptionnel que la cohérence de l'univers que révèle la connaissance scientifique, dans laquelle il voit Dieu à l'œuvre par la médiation de ses créatures. C'est ce que souligne Henri de Lubac : « L'apologétique teilhardienne prend appui sur la valeur humaine naturelle et sur le développement humain, plus que sur un déficit auquel l'action du Christ viendrait suppléer.<sup>213</sup> » On ne peut mieux résumer l'humanisme teilhardien.

208. Teilhard de Chardin P. (1955) *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, p. 325.

209. Teilhard de Chardin P. (1695) *Science et Christ*, Paris, Seuil, p. 45.

210. *Ibid.*, p. 141-142.

211. Teilhard de Chardin P., *Comment je crois*, *op. cit.*, p. 141.

212. *Ibid.*, p. 189.

213. Teilhard de Chardin P., *Écrits du temps de la guerre*, *op. cit.*, p. 426, note 5.





# Apostilles sur Pascal et Teilhard de Chardin

Gérard FERREYROLLES

Professeur émérite à Sorbonne Université

Le parallèle entre Pascal et Teilhard de Chardin appar it presque comme un exercice obligé de la décennie 1960-1970, celle du Concile Vatican II, avec les conférences d' tienne Borne en 1962<sup>214</sup>, la courte mais essentielle « Note » de l'exégète André Feuillet en 1966<sup>215</sup>, le livre probe et pénétrant du P. Maurice Pontet, S. J., en 1968<sup>216</sup>. Depuis, le relatif effacement de la figure teilhardienne l'a rendu plus rare, réactualisé cependant à l'occasion des commémorations de l'un ou de l'autre protagoniste dans leur commune patrie auvergnate : le colloque « Avenir de l'humanité : la nouvelle actualité de Teilhard »   Clermont en 2005 – d'où l'article de Bernard Dumoulin publié dans la *Revue d'Auvergne*<sup>217</sup> ; le colloque « Pascal et l'économie du monde » organisé, à Clermont toujours, en 2023 pour le 400<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Pascal – d'où les présentes apostilles, qui supposent la connaissance des acquis de nos prédécesseurs, mais réorientés, voire complétés, par la perspective d'un pascalien qui n'est qu'un teilhardien de rencontre.

Le genre du parallèle conjugue entre les deux termes de la comparaison similitudes et différences. Les similitudes ici sont patent s : Pascal et Teilhard sont deux Auvergnats, deux « philosophes » dont le rapport à la philosophie est également problématique, deux savants, deux chrétiens – l'un et l'autre en délicatesse avec l' glise, mais lui restant fidèles jusqu'à la fin –, deux apologistes confrontés chacun à la crise majeure de son temps : le passage du monde clos à l'univers infini pour Pascal, le passage du fixisme à l'évolutionnisme pour Teilhard. Au demeurant, ces appartenances communes et ces situations analogues n'impliquent point nécessairement une identité de vues sur la nature, sur l'homme, ni même sur la foi.

214. Borne  . (1962) *De Pascal   Teilhard de Chardin*, Clermont-Ferrand, G. de Bussac.

215. Feuillet A. (1966) *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, Gabalda ; la « Note sur Teilhard de Chardin » figure p. 376-385.

216. Pontet M. (1968) *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer.

217. Dumoulin B. (2019) « Pascal et Teilhard de Chardin. Consonances et dissonances », communication au colloque de 2005, reprise avec de légères modifications, *Revue d'Auvergne : Blaise Pascal Arvernus. Philosophe, moraliste, scientifique*, vol. 631, pp. 89-104.

Sur la nature : pour Pascal comme pour tous ses contemporains, le monde n'a que quelques millénaires d'existence. Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, placera classiquement la création en 4004 avant Jésus-Christ ; les *Pensées* situent le péché originel « six mille ans » (fragment 164)<sup>218</sup> avant leur écriture. Teilhard, lui, compte en millions d'années (six cents depuis l'apparition de la vie), ce qui lui permet de reprocher à Pascal de ne pas connaître « le gouffre du passé »<sup>219</sup>. Naturellement, les notions de transformisme ou d'évolutionnisme ne sauraient intervenir chez Pascal et il ne se pose pas la question d'autres planètes qui abriteraient la vie ou la pensée, à la différence de Teilhard, qui suppose, dans son texte sur « La multiplicité des mondes habités », l'existence d'au moins une humanité par galaxie<sup>220</sup>. Quant à la texture de l'univers, ils ne partagent pas la même conception de la matière. Pour Pascal, la matière exclut par définition la pensée et la conscience (il n'y a « rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même », fr. 230) ; pour Teilhard, l'esprit est à l'œuvre « dans la plus humble structure physique », comme l'écrit M. Pontet<sup>221</sup>, et « la conscience [...] est une propriété moléculaire universelle », comme il l'écrit lui-même<sup>222</sup> : c'est, tout au rebours, le travail du physicien Pascal dans ses recherches sur la supposée horreur du vide que d'expulser de la nature matérielle toute forme d'intériorité, de tendance, *a fortiori* de pensée<sup>223</sup> : il n'y a point de dedans des choses.

Sur l'homme : Teilhard récuse à l'évidence la description pascalienne de l'homme jeté dans l'infini et transi de son silence quand il affirme qu'il « n'est pas un élément perdu dans les solitudes cosmiques, mais que c'est une volonté de vivre universelle qui converge et s'hominise en lui »<sup>224</sup>. L'immensité des temps qui précèdent l'apparition de l'homme détourne Teilhard d'un intérêt marqué pour l'histoire proprement humaine : il nomme fort peu ses grands personnages et néglige « le détail des empires, des guerres, des cultures »<sup>225</sup> comme les vicissitudes de l'histoire de l'Église. Les événements considérables dont il est témoin, comme la Seconde Guerre mondiale, sont perçus moins en eux-mêmes qu'à partir de l'avenir prometteur qu'ils sont censés ouvrir : ce qui le retient dans ce dernier conflit, c'est précisément son caractère universel, vu comme un « signe positif »<sup>226</sup> de l'unification de la

218. Les références aux *Pensées* sont celles de l'édition de Philippe Sellier et Gérard Ferreyrolles, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2000.

219. Les citations de Teilhard sont prises de l'édition des *Œuvres* de Pierre Teilhard de Chardin [désormais : OTC], Paris, Seuil, 1955-1976, 13 tomes. Ici : *La Vision du Passé*, OTC, t. III, p. 260.

220. Voir Teilhard de Chardin P. (1953) « Une suite au Problème des Origines humaines. La Multiplicité des Mondes habités », dans (1969) *Comment je crois*, OTC, t. X, Paris, Seuil, p. 278.

221. Pontet M., *op. cit.*, p. 17.

222. Teilhard de Chardin P. (1963) *L'Activation de l'énergie*, OTC, t. VII, Paris, Seuil, p. 107.

223. Cf. *Pensées*, fr. 230 : « ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits » ; fr. 795 : « Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire [...] que des corps insensibles, sans vie, et même incapables de vie, aient des passions, qui présupposent une âme au moins sensitive pour les recevoir ? »

224. Teilhard de Chardin P. (1955) *Le Phénomène humain*, OTC, t. I, Paris, Seuil, p. 30.

225. *L'Activation de l'Énergie*, *op. cit.*, p. 320.

226. *Ibid.*, p. 97.

terre, qui sera confirmé à ses yeux par la bombe d'Hiroshima ; pour lui, chacune des idéologies qui se déploient dans la confrontation totale de 1942 – communisme, démocratie, nazisme, fascisme – représente un « courant particulier d'universalisation » que ses tenants doivent suivre et pousser « jusqu'au bout »<sup>227</sup>, à savoir l'ordre nouveau qui naîtra de leur inéluctable confluence. On peut douter par là de l'existence d'une véritable pensée politique chez Teilhard : la politique ne lui est qu'un prolongement du biologique. N'énonçait-il pas comme l'une de ses deux « options primordiales » au seuil du *Phénomène humain* « la valeur "biologique" attribuée au Fait Social autour de nous »<sup>228</sup> ? Teilhard ne s'inquiète guère des rapports de l'individu et de la société<sup>229</sup>. On est loin de l'intérêt de Pascal pour l'histoire, qu'elle soit antique (Alexandre, César, Cléopâtre) ou contemporaine (le Grand Turc, Charles I<sup>er</sup> d'Angleterre, Christine de Suède) : elle lui sert à montrer la misère de l'homme en même temps, par le recours aux prophéties accomplies, que la vérité de la religion chrétienne<sup>230</sup>. L'histoire de l'Église tout particulièrement l'arrête, où il trouve des précédents à la persécution – provisoire – des justes en son sein et qui n'est ni plus ni moins que « l'histoire de la vérité » (fr. 641). Et la considération de l'histoire est indissociable chez lui, notamment par le biais de son expérience vécue de la Fronde, d'une réflexion approfondie sur le politique et l'autonomie de son ordre<sup>231</sup> : qu'il suffise de rappeler les concepts si typiquement pascaliens de « raison des effets » ou de « renversement du pour au contre », la distinction des « grandeurs naturelles » et des « grandeurs d'établissement », du « roi de concupiscence » et du « roi de la charité », ainsi que le souci du rapport entre « les membres des communautés naturelles et civiles » (fr. 680) – naturellement dominés par « la pente vers soi » (*ibid.*), principe de tout désordre – et « la volonté première qui gouverne le corps entier » (fr. 406).

Sur la foi : Pascal et Teilhard appartenant à la même Église catholique, ils professent les mêmes articles de foi, mais sans mettre l'accent sur les mêmes dogmes ni leur prêter toujours le même sens. L'interprétation pascalienne est traditionnelle, celle de Teilhard est pour une large part personnelle, ce pourquoi il n'a pas écrit un *Ce que je crois* – il croit ce que croit l'Église – mais un *Comment je crois*, signifiant par cet ad-verbatim la singularité de sa perspective. Ainsi, la création ne saurait pour Pascal surgir qu'*ex nihilo*, mais pour Teilhard elle est un processus d'« unification du Multiple »<sup>232</sup> : l'univers est « *en voie* de création »<sup>233</sup>. Il en découle deux différentes visions du mal : dans cette dernière optique, il s'identifie aux désordres qu'engendrent fatalement les essais et tâtonnements de la cosmogénèse et n'est donc qu'un « *sous-produit*,

227. « Universalisation et Union », *ibid.*, pp. 98-99.

228. *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, pp. 22 et 23.

229. Voir Pontet M., *op. cit.*, p. 200.

230. Voir Ferreyrolles G. (2020) « Pascal et l'histoire », *De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie*, Paris, Champion, pp. 169-178.

231. Voir Ferreyrolles G. (1984) *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses universitaires de France.

232. *Comment je crois*, *op. cit.*, p. 22.

233. *Ibid.* Nos italiques.

*inévitabile statistiquement* »<sup>234</sup>, de l'évolution unificatrice ; dans la première, il naît du péché originel, dont on sait qu'il est chez Pascal la clé de voûte de son anthropologie – « l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » (fr. 164) – et de sa théologie – « toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam » (fr. 258), celui-là, second Adam, venant réparer la faute du premier. Dans ses « Réflexions sur le péché originel » (1947), qui reprennent les thèses de son essai de 1920, « Chute, rédemption et géocentrie », Teilhard refuse de le considérer comme un événement de l'histoire : ce n'est pas un acte, mais un état, « une réalité d'ordre transhistorique » qui « affecte et infecte [...] la totalité du Temps et de l'Espace »<sup>235</sup>. Il précède donc l'homme et s'étend à l'univers entier. Il n'est pas l'acte de naissance du mal parmi nous, mais le mal même, conçu comme « l'envers de toute création »<sup>236</sup>. Point de premier Adam : ce nom cache « la raçon du progrès »<sup>237</sup>. Rendons toutefois justice à Teilhard, car même les évolutionnistes peuvent évoluer : dans *Le Phénomène humain*, dont la dernière rédaction date de 1948, il posera la question rhétorique : est-il bien sûr que le mal « répandu de par le Monde ne trahisse pas un certain excès, inexplicable pour notre raison si à l'effet normal d'Évolution ne se surajoute pas l'effet extraordinaire de quelque catastrophe ou déviation primordiale ? »<sup>238</sup>. Mais ce rapprochement ultime avec Pascal sur l'origine du mal ne s'observe pas sur la fin de l'histoire. Celle-ci, chez Teilhard, arrivera lorsque l'humanité – et le cosmos en elle – sera « biologiquement parvenue à un certain point critique évolutif de maturation collective »<sup>239</sup>, c'est-à-dire lorsqu'elle aura, au terme d'une irrésistible montée vers la paix, formé de ses peuples et nations « une sorte de super-organisme uniconscent »<sup>240</sup>. La Parousie sera, comme il l'écrit dans *L'Énergie humaine*, la rencontre de cette « ascendante anthropogénèse » avec les « illuminations descendantes d'une Christogénèse »<sup>241</sup> glorifiant l'univers. On se doute qu'il n'en va pas de même pour Pascal, plus près de l'Écriture qui compare la fin du monde à l'irruption d'un voleur de nuit ou à l'emprisonnement sous les mailles d'un filet et qui fait précéder le retour du Christ d'une catastrophe cosmique. Le *Projet de mandement contre l'Apologie pour les casuistes* prévoit la fin du monde non au point le plus haut de l'évolution de l'humanité, mais au temps de sa corruption maximale, causée par le refroidissement de la charité dans l'Église et un « consentement général dans l'erreur qui doit attirer le dernier jugement de Dieu »<sup>242</sup>. Aussi Pascal reprend-il l'interrogation du Christ que Teilhard n'a garde de citer : « le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »<sup>243</sup>. Et

234. *Ibid.* Sauf exceptions signalées, les italiques dans ses citations sont le fait de Teilhard.

235. *Comment je crois, op. cit.*, p. 221 et 222.

236. « Chute, Rédemption et Géocentrie », dans *Comment je crois, op. cit.*, p. 53.

237. *Ibid.*, p. 54.

238. *Le Phénomène humain, op. cit.*, p. 347.

239. Teilhard de Chardin P. (1959) *L'Avenir de l'Homme, OTC*, t. V, p. 347.

240. *Ibid.*, p. 193.

241. Teilhard de Chardin P. (1962) *L'Énergie humaine, OTC*, t. VI, p. 221.

242. *Projet de mandement*, dans Pascal (2010) *Les Provinciales*, éd. Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles, Paris, Garnier, p. 578.

243. Évangile selon saint Luc, 18, 8. Cité dans le *Projet de mandement, op. cit.*, p. 574.

cette venue n'entraînera pas la glorification de l'univers, mais bien sa destruction : « l'univers entier [...] sera détruit pour faire place à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre »<sup>244</sup>.

Nos deux personnages n'ont pas non plus la même perspective sur le Christ. Teilhard fait résider « l'essence du christianisme » dans « la croyance à l'unification du Monde en Dieu par l'Incarnation »<sup>245</sup>, alors que l'objet privilégié de la méditation pascalienne n'est pas le mystère de l'Incarnation – vue au demeurant comme anéantissement de Dieu et non comme exaltation de la créature – mais celui de la Rédemption, où le Christ par son sacrifice expie le péché des hommes (« j'ai versé telles gouttes de sang pour toi », fr. 751). Si le Christ de Teilhard vient prendre chair dans l'histoire humaine pour la conduire, par sa Résurrection, à l'accomplissement cosmique, le Christ de Pascal est « en agonie jusqu'à la fin du monde » (fr. 749) : plus encore que le Christ du Vendredi saint – comme le désigne Étienne Borne –, il est celui de Gethsémani, car c'est dans ce jardin de supplices, avant même la Croix, qu'« il s'est sauvé et tout le genre humain » (fr. 749)<sup>246</sup>. Enfin, sur l'affirmation scripturaire du Dieu caché, Teilhard semble contredire directement Pascal : Dieu « ne se cache pas, j'en suis sûr, pour que nous le cherchions », mais parce qu'« il ne peut pas, maintenant et d'un seul coup, nous guérir et se montrer. Et, s'il ne le peut pas, c'est uniquement parce que nous sommes encore *incapables*, en vertu du stade où se trouve l'Univers, de plus d'organisation et de plus de lumière »<sup>247</sup>. Le Dieu de Pascal se cache en raison de « la corruption de la nature » (fr. 644) humaine depuis le péché originel, non d'un défaut d'organisation du cosmos<sup>248</sup> et c'est afin d'être trouvé par « ceux qui le cherchent de tout leur cœur » (fr. 681).

Il est tentant de référer ces divergences à la différence des caractères, elle-même indexée sur une opposition sommaire, pour ne pas dire caricaturale, des options doctrinales, comme si l'augustinien « janséniste » Pascal devait être nécessairement pessimiste et le « moderniste » jésuite Teilhard, nécessairement optimiste. Certes, Teilhard se dit établi « scientifiquement dans une atmosphère d'optimisme imperperturbable »<sup>249</sup>, mais le même qui affirme, comme nous l'avons vu, que l'homme « n'est pas un élément perdu dans les solitudes cosmiques »<sup>250</sup> connaît l'angoisse devant

244. Lettre 1 à M<sup>lle</sup> de Roannez, septembre 1656, dans *Œuvres complètes* de Pascal [désormais : OC], éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. III, 1991, p. 1029. Cf. Deuxième Épître de saint Pierre, 3, 12-13 : « vous attendez et hâtez l'avènement du Jour de Dieu, où les cieux enflammés se dissoudront et les éléments embrasés se fondront ! Mais nous attendons, selon sa promesse, de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habitera ».

245. *L'Énergie humaine*, op. cit., p. 113.

246. Voir Nadaï J.-C. (2008) « Le privilège de Gethsémani sur la Croix », dans *Jésus selon Pascal*, Paris, Mame-Desclée, p. 278-288 ; Sellier P. (2010) « Jésus-Christ chez Pascal », dans *Port-Royal et la littérature. Pascal*, Paris, Champion, pp. 498-500.

247. *Comment je crois*, op. cit., p. 152.

248. Ni même d'un défaut de maturation de l'histoire humaine, sinon il ne se serait pas rendu visible en son Incarnation en un temps où « tous les peuples étaient dans l'infidélité et dans la concupiscence » (fr. 332) et son propre peuple au comble de la corruption (voir le *Projet de mandement*, op. cit., p. 574).

249. *L'Activation de l'Énergie*, op. cit., p. 96.

250. Voir ci-dessus, appel de note 222.

« les grandes eaux noires et froides » de l'univers, devant « la grande Chose horrible [...] dont nous nous forçons à oublier qu'elle est toujours là, séparée de nous par une simple cloison »<sup>251</sup> et qu'elle fait irruption, « à chaque instant, par toutes les fentes »<sup>252</sup> de la demeure précaire que nous nous sommes bâtie. Symétriquement, Pascal, que l'on présume angoissé, est le chantré d'une grâce au charme délectable<sup>253</sup>, le mystique du *Mémorial* qui s'écrie : « Joie, joie, joie, pleurs de joie » (fr. 742), le croyant dont le Dieu n'est nullement un tyran arbitraire mais « un Dieu d'amour et de consolation, [...] qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, [...] qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour » (fr. 690)<sup>254</sup>. Plus pertinent pour rendre compte de l'effet de miroir produit par le parallèle entre Teilhard et Pascal, le couple continuité/discontinuité que les commentateurs ne se sont pas privés, et à juste titre, de mettre en avant.

Que Pascal soit un penseur de la discontinuité, l'évidence en frappe tout lecteur du fameux fragment 339 des *Pensées*, qui distingue radicalement les trois ordres des corps, des esprits et de la charité, redoublant même leur première discontinuité d'une seconde, entre « la distance infinie » qui sépare les deux premiers et « la distance infiniment plus infinie » qui les sépare tous deux, en tant qu'ils sont naturels, du troisième, qui est surnaturel. Mais on peut aller plus loin, en amont et en aval. En amont, en direction du traité *Potestatum numericarum summa* (1654), qui fournit la matrice mathématique de la distinction des ordres en posant leur hétérogénéité – les points ne sauraient engendrer une ligne, ni les lignes une surface, ni les surfaces un volume – et le principe selon lequel, dans les grandeurs géométriques, « des grandeurs d'un genre quelconque, ajoutées, en tel nombre qu'on voudra, à une grandeur d'un genre supérieur, ne l'augmentent de rien »<sup>255</sup>. En aval, avec l'essaimage, sous forme bipartite ou tripartite, du modèle représenté par le fragment 339 dans toutes les dimensions des *Pensées* – anthropologique (la chair/l'esprit/la volonté ; le cœur/la raison)<sup>256</sup>, politique (la « tyrannie » comme « désir de domination universel et hors de son ordre »)<sup>257</sup> ou théologique (la nature/la grâce ; la figure/la vérité)<sup>258</sup>. En bref, « il n'est pas de thèmes des *Pensées* qui ne puissent s'insérer dans celui des trois ordres »<sup>259</sup>, paradigme de discontinuité parce qu'instaurant une différence « de genre » (fr. 339).

251. Teilhard de Chardin P. (1957) *Le Milieu divin, OTC*, t. IV, p. 172.

252. *Ibid.*

253. Voir les *Écrits sur la grâce, OC*, t. III, p. 795 : « la grâce de Jésus-Christ, qui n'est autre chose qu'une suavité et une délectation dans la loi de Dieu » entraînant « le libre arbitre, charmé par les douceurs et par les plaisirs que le Saint-Esprit lui inspire » ; cf. la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, OC*, t. IV, 1992, p. 1003.

254. Voir aussi la lettre 6 à M<sup>lle</sup> de Roannez (décembre 1656), *OC*, t. III, p. 1041, et Philippe Sellier, « Joie et mystique chez Pascal », *Port-Royal et la littérature. Pascal, op. cit.*, p. 627-648.

255. *Potestatum numericarum summa, OC*, t. II, 1970, p. 1271.

256. Voir respectivement fr. 761 et 142.

257. Fr. 92. Nos italiques.

258. Voir respectivement fr. 182, 667 et *passim*. La solidarité est évidente, d'autre part, entre les trois ordres et les trois concupiscences (fr. 761), qui elles-mêmes engendrent les « trois sectes » de philosophie (fr. 178).

259. Mesnard J. (1992) « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, p. 481.

Au contraire, partout où Pascal creuse des abîmes, Teilhard semble tisser des continuités. Ainsi entre les deux premiers ordres. On sait que pour Pascal « tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien » (fr. 339), mais Teilhard se refuse à voir dans l'Esprit une « entité indépendante ou antagoniste par rapport à la Matière »<sup>260</sup>. Si, selon lui, le monde « se meut vers l'Esprit »<sup>261</sup>, c'est, d'une part, que l'Esprit était là dès l'origine, « naissant au sein et en fonction de la Matière »<sup>262</sup>, ébauché dans ses états les plus primitifs et, d'autre part, qu'il se manifeste comme « une grandeur physique constamment croissante »<sup>263</sup> au long du devenir cosmique. On ne s'étonnera donc pas de constater que la première des deux « options primordiales » du *Phénomène humain* soit « le primat accordé au psychique et à la Pensée dans l'Étoffe de l'Univers »<sup>264</sup>. De même, la distance infiniment infinie qui sépare, selon l'auteur des *Pensées*, le deuxième ordre du troisième est indéfiniment amenuecée par Teilhard dans une contestation explicite de Pascal : « Par un Pascal, la recherche physique pouvait encore être regardée comme une occupation d'ordre inférieur, dont le fidèle avait presque à s'excuser, une sorte de larcin fait à la prière et à l'adoration », mais pour un évolutionniste chrétien « toute œuvre acquiert, dans sa réalité tangible, une valeur de sainteté et de communion »<sup>265</sup>. L'auteur du *Milieu divin* assure même que dans l'avenir « peu de chose séparera la vie des cloîtres de la vie du siècle »<sup>266</sup>, chercheurs et religieux entrant conjointement dans le plan de Dieu par la diminution de nos maux et l'augmentation de nos pouvoirs<sup>267</sup>, avec à l'horizon la fusion promise de « Science et Mystique »<sup>268</sup>. Ce qui est en jeu n'est rien d'autre que la distinction, ici pour le moins estompée, entre naturel et surnaturel, comme le reconnaît le P. Pontet lui-même<sup>269</sup>. Globalement, alors que chez Pascal un ordre inférieur, même en son point le plus haut, est un néant pour l'ordre supérieur, même en son point le plus bas, tout se passe chez Teilhard comme si l'inférieur engendrait le supérieur par une force immanente suivant une courbe indéfectiblement ascendante de la conscientisation de la matière à la christification et de la matière et de l'esprit<sup>270</sup>.

260. *Comment je crois*, op. cit., p. 128.

261. *Ibid.*, p. 133.

262. *Ibid.*, p. 128.

263. *Ibid.*, p. 130.

264. *Le Phénomène humain*, op. cit., pp. 22 et 23.

265. *L'Énergie humaine*, op. cit., p. 222.

266. *Le Milieu divin*, op. cit., p. 58.

267. Le P. Pontet se laisse ici aller à l'enthousiasme, à moins qu'il ne s'agisse d'ironie : « Ils existent déjà, ces Chartreux de la biochimie, ces Bénédictins de la géologie ! » (op. cit., p. 197).

268. *Comment je crois*, op. cit., p. 291.

269. Chez Teilhard, « la nature prépare si bien au surnaturel, qu'il semble parfois son simple prolongement » (M. Pontet, op. cit., p. 182), de sorte que « les plans du réel se trouvent un peu confondus » (*ibid.*) – ce que, certes, on ne saurait reprocher à Pascal.

270. Tout est pris dans « une graduelle et irréversible intériorisation ("conscientisation") de ce que nous appelons (sans savoir ce que c'est) la Matière » (*Comment je crois*, op. cit., p. 286) ; « le Christ ne peut sublimer en Dieu la Création qu'en l'élevant progressivement, sous son influence, à travers tous les cercles successifs de la Matière et de l'Esprit » (*ibid.*, p. 88).



La cause paraît donc entendue, et pourtant une condition doit encore être remplie pour que le divorce devienne irrémédiable : « Les deux pensées ne seraient inconciliables », énonce A. Feuillet, que si l'une soutenait « la discontinuité absolue du réel et l'autre son homogénéité parfaite, ce qui ne semble point être le cas »<sup>271</sup>. L'intuition de l'éminent exégète est juste. On n'a point de mal à la vérifier chez Pascal : le théoricien de la discontinuité des ordres est celui aussi qui dispose entre eux analogies et correspondances : comme les grandeurs charnelles, les grandeurs intellectuelles et spirituelles « ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre » (fr. 339). Si l'on remonte au modèle mathématique, la discontinuité observée dans les grandeurs géométriques se retrouve dans les puissances numériques, où « les racines ne comptent pas par rapport aux carrés, les carrés par rapport aux cubes, les cubes par rapport aux carrés-carrés »<sup>272</sup>, de sorte que la mesure des unes est « inséparable (*conjunctam*) »<sup>273</sup> de celle des autres. Le lien entre des réalités par nature hétérogènes s'exprime abondamment chez Pascal par le concept de « figure » – modulé en « tableau » ou « image » – qui traverse toute son œuvre : la cité terrestre, gouvernée par la concupiscence, est figure de la cité de Dieu, gouvernée par la charité ; l'Ancien Testament est figure du Nouveau ; la nature est figure de la grâce<sup>274</sup> ; etc. La figure assure la présence dans un ordre de réalité d'une réalité d'un tout autre ordre. C'est enfin la même subordination des parties au tout et à l'instance le gouvernant qui est la loi du « corps particulier de l'homme » (fr. 680), du corps politique et du corps mystique.

Inversement, Teilhard n'est pas allergique à toute forme de discontinuité. Déjà, dans son essai sur « Panthéisme et christianisme », il refuse clairement le monisme, auquel il reproche de confondre les êtres sous prétexte de les unifier. Pour lui, il n'est d'union que dans « la différenciation des éléments assimilés »<sup>275</sup>. Ce qui est difficile à déterminer en revanche, c'est le statut de cette différence (de degré ou de nature ?), mais elle suffit à lever le soupçon d'une parfaite homogénéité. Il conviendrait de scruter dans *Le Phénomène humain* comment l'on passe de l'une à l'autre des quatre phases de la Pré-Vie, de la Vie, de la Pensée et de la Sur-Vie. Cette évolution dessine une courbe, mais avec des paliers ou des points critiques qui la font basculer vers un niveau supérieur. Dans un texte de la fin de sa vie, Teilhard écrit que l'apparition de la Pensée sur la terre a été celle « d'une deuxième espèce de Vie (ou, si l'on préfère, "d'une Vie au second degré") », et que la perspective désormais est celle d'un accès simultané de tous « à quelque étage supérieur de la Vie »<sup>276</sup>. Teilhard désigne une différence d'espèce quand Pascal, entre les ordres, introduit

271. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 385.

272. *Potestatum numericarum summa*, OC, t. II, p. 1271. Cf. *Pensées*, fr. 577 : « Les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente ».

273. *Ibid.*, p. 1272.

274. Voir respectivement, et entre autres références, *Pensées*, fr. 150 ; liasse XX (« Que la Loi était figurative ») ; fr. 306.

275. « Panthéisme et christianisme » (1923), dans *Comment je crois*, *op. cit.*, p. 87.

276. « Ce que le monde attend de l'Église de Dieu » (1952), dans *Comment je crois*, *op. cit.*, respectivement p. 255 et 256.

une différence de *genre*. À tout le moins, Teilhard reconnaît-il une discontinuité relative. D'ailleurs, on rencontre chez lui des traces de la différence de genre. Ainsi, dans l'essai « Comment je crois », on lit une phrase qui est du pur Pascal : ce dernier avait écrit dans le fragment des trois ordres : « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée, cela est impossible et d'un autre ordre » (fr. 339) ; Teilhard en produit un quasi-pastiche en affirmant que « tous les déterminismes accumulés ne sauraient donner une ombre de liberté »<sup>277</sup>. Mieux encore, il défend l'hétérogénéité contre Pascal lui-même : on se figure « le Monde comme une série de systèmes planétaires superposés l'un à l'autre, et s'échelonnant de l'infiniment petit à l'infiniment grand : encore une fois, les deux abîmes de Pascal. Ceci n'est qu'une illusion. Les enveloppes dont la Matière se compose sont fondamentalement hétérogènes les unes par rapport aux autres »<sup>278</sup>. Teilhard se fait ici plus pascalien que Pascal. En dernière analyse, aucun des deux, comme le pressentait A. Feuillet<sup>279</sup>, ne professe une « homogénéité parfaite » du réel ou sa « discontinuité absolue », ce qui interdit de considérer leurs pensées comme « inconciliables » et ouvre par conséquent l'espace de possibles convergences.

La première est sans doute leur commune appréhension de l'unité du monde et de l'interdépendance de ses éléments. Pourquoi Pascal tient-il à terminer sa *Potestatum numericarum summa* sur la surprenante homologie entre les natures hétérogènes des grandeurs continues et des grandeurs discrètes ? C'est afin de faire ressortir « la liaison, digne d'une admiration inlassable, que la nature éprise d'unité (*unitatis amatrix natura*) établit entre les choses les plus éloignées en apparence »<sup>280</sup>. Quelques années plus tard, dans le fragment dit des « deux infinis », la même conclusion s'étend à l'univers entier : « toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout [...] » (fr. 230) – au premier chef cette partie qu'est l'homme, puisque « tout tombe sous son alliance » (*ibid.*). Teilhard ne saurait qu'approuver ces vues, lui qui soutient la « fondamentale unité »<sup>281</sup> de la matière et la « liaison »<sup>282</sup> intime de ses entités, lui pour qui la substance du monde est d'une étoffe indéchirable où l'homme est pris dans la « solidarité inouïe »<sup>283</sup> embrassant l'électron et la nébuleuse, lui pour qui en un mot « tout tient à tout »<sup>284</sup>. L'interdépendance, chez Pascal, n'est pas limitée aux éléments de la nature, elle vaut aussi pour toutes les actions des hommes, c'est-à-dire pour l'histoire. Comme « le moindre mouvement importe à toute la nature : la mer entière

277. « Comment je crois » (1934), dans *Comment je crois*, *op. cit.*, p. 127.

278. *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 39. Dans la même page, Teilhard parle de « saut ».

279. Voir ci-dessus, appel de note 269.

280. *Potestatum numericarum summa*, *OC*, t. II, p. 1272.

281. *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 35.

282. *Ibid.*, p. 36.

283. *Comment je crois*, *op. cit.*, p. 79.

284. *Ibid.*

change pour une pierre » (fr. 756), ainsi « en chaque action il faut regarder, outre l'action, à notre état présent, passé, futur, et des autres, à quoi elle importe, et voir les liaisons de toutes ces choses » (*ibid.*). Ici encore, si l'on nous passe l'expression, Teilhard apparaît pascalo-compatible. Il ne se contente pas de saluer chez Pascal le sens de l'histoire – citant de mémoire la *Préface sur le Traité du vide* (« la série des hommes peut être considérée comme un seul homme qui subsisterait toujours et apprendrait continuellement »)<sup>285</sup> –, il double la solidarité à travers l'espace d'une solidarité à travers le temps : « En chaque parcelle du Monde, non seulement tout le Monde présent résonne, mais tout le Monde passé aboutit en quelque manière »<sup>286</sup>. À partir de ses spéculations sur le péché originel, il en vient à déclarer que « tout élément et tout événement » sont « co-extensifs à la totalité d'un Espace-Temps sans bornes »<sup>287</sup> et à défendre dans le même texte « l'organicité temporo-spatiale de l'Univers »<sup>288</sup>.

L'unité du monde et la marche de l'histoire, pour Pascal comme pour Teilhard, font signe vers une instance supérieure – Dieu. Au sein même de la discontinuité des ordres et dans la dynamique de ses processus, « la nature s'imite : une graine, jetée en bonne terre, produit ; un principe, jeté dans un bon esprit, produit [...]. Tout est fait et conduit par un même maître : la racine, les branches, les fruits, les principes, les conséquences » (fr. 577). Et c'est Dieu encore qui conduit l'histoire, puisque « la nécessité et les événements » sont « des maîtres de sa main » (fr. 751). Le hasard n'est pas nié, mais outre qu'il est soumis dans l'expérience à l'empire de la raison géométrique, il n'est dans l'histoire que l'apparence dont se couvre l'accomplissement des desseins divins<sup>289</sup>. Concluons donc que « la conduite de Dieu est cachée sous la nature, comme en tous ses autres ouvrages » (fr. 607). Chez Teilhard, c'est un même mouvement qui emporte la nature et l'histoire : les tâtonnements de celle-là dans l'émergence de la vie puis de la pensée relèvent d'un « *Hasard dirigé* »<sup>290</sup> et les événements de celle-ci partent d'une volonté divine qui lui fait confesser : « Tout ce qui arrive est adorable »<sup>291</sup>. Ce Dieu qui conduit le monde prend le visage du Christ qui est entré en lui par son Incarnation : « Le Christ guide, par le dedans, la

285. Dans *L'Énergie humaine, op. cit.*, p. 210-211. La vraie phrase est : « toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » (*Préface sur le Traité du vide, OC*, t. II, p. 782). Teilhard fait débiter à la Renaissance et surtout au XVII<sup>e</sup> siècle « la révélation du temps » (*L'Énergie humaine, op. cit.*, p. 209).

286. *Comment je crois, op. cit.*, p. 80.

287. *Ibid.*, p. 219.

288. *Ibid.*

289. « Le hasard en apparence fut la cause de l'accomplissement du mystère » (fr. 461). Principe général : « Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout » (lettre 4 à M<sup>elle</sup> de Roannez, octobre 1656, *OC*, t. III, p. 1036-1037).

290. *Le Phénomène humain, op. cit.*, p. 116. Voir Ismaël Omarjee, « Éléments d'étude critique de la pensée de Pierre Teilhard de Chardin. Le phénomène humain ou la place de l'homme au sein de l'évolution (dans la nature) », <https://shs.hal.science/halshs-01143689v2>, pp. 1-35.

291. Formule de Teilhard à l'adresse de ses amis en deuil : voir Thomas M. King, SJ, « Teilhard, le Mal et la Providence », <https://amis-de-teilhard.org>, p. 10.

marche universelle du Monde»<sup>292</sup>. Il est pour Teilhard « centre de tout »<sup>293</sup> et ne l'est pas moins pour Pascal : « Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses »<sup>294</sup>. Cette universalité proclamée s'origine chez l'un et l'autre en saint Paul et son Christ descendu aux enfers et monté au-dessus des cieux « *ut impleret omnia* »<sup>295</sup>, ce Christ vers qui la création tout entière gémit dans le travail de l'enfement et l'espérance de sa libération<sup>296</sup>. Assomption plérômique de l'univers ou édification de la Jérusalem céleste, « une seule chose se fait, au fond, depuis toujours et à jamais, dans la Création : le Corps du Christ »<sup>297</sup> : rien ne saurait empêcher Pascal de rejoindre ultimement Teilhard dans ce sublime partagé.

Les divergences entre Pascal et Teilhard sont nettes : sur la conception de la matière – excluant ou non l'esprit –, sur l'ancienneté du monde – quelques milliers d'années ou des centaines de millions –, sur son ordre – statique ou évolutif – et sa fin – dans l'unification ou la destruction. Il s'avère cependant que les critères convoqués pour en rendre compte (optimisme/pessimisme, continuité/discontinuité) ne sont que partiellement opératoires, suggérant des différences de proportions plus que de radicales incompatibilités. Au reste, dans les domaines scientifique et philosophique, Pascal et Teilhard soutiennent l'unité de la nature et l'interdépendance de ses parties. Sur le plan théologique, les affiliations, avancées par É. Borne, à la tradition thomiste pour Teilhard et augustinienne pour Pascal<sup>298</sup> ne doivent pas occulter l'empreinte thomiste sur Pascal – qu'il nous est arrivé de souligner ailleurs<sup>299</sup> – non plus que l'inattendue proximité augustinienne de Teilhard lorsqu'il affirme l'universalité de la corruption et qu'il en situe la source dans une « déviation primordiale »<sup>300</sup>. Trois termes surtout dessinent entre Pascal et Teilhard l'espace d'une convergence : providentialisme, christocentrisme et paulinisme – le dernier englobant les deux autres. Même si le Christ de Teilhard est d'abord un Christ cosmique et celui de Pascal un Christ rédempteur, l'un et l'autre sont présents chez saint Paul et aucun n'est oublié de Pascal ou de Teilhard : pour tous deux, le Christ, « objet de tout »<sup>301</sup> et « centre de tout »<sup>302</sup>, est la fin de la création puisque, comme le dit l'Épître aux Colossiens, « toutes choses ont été créées pour Lui »<sup>303</sup>.

292. *Comment je crois*, op. cit., p. 91.

293. M. Pontet, op. cit., p. 150.

294. *Pensées*, fr. 690.

295. Épître aux Éphésiens, 4, 10.

296. Voir Épître aux Romains, 8, 20-22, cité (partiellement) par Teilhard dans *Comment je crois*, op. cit., p. 88 et par Pascal dans les *Pensées*, fr. 48.

297. *Comment je crois*, op. cit., p. 90.

298. Voir Borne É, op. cit., p. 67-68.

299. Notamment dans *De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie*, op. cit., passim.

300. Voir ci-dessus, appel de note 236.

301. Voir ci-dessus, appel de note 292.

302. Voir ci-dessus, appel de note 291.

303. Épître de saint Paul aux Colossiens, 1, 16.



# Les « oisivetés économiques » de Blaise Pascal et Pierre Teilhard de Chardin

Bertrand MUNIER

*Professeur émérite de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Président du conseil scientifique de la Fondation Maurice Allais, ancien directeur Économie de l'ENS de Paris-Saclay*

## ► Introduction

Leur région d'origine réunit Pascal et Teilhard de Chardin ; trois siècles les séparent. Tous deux sont scientifiques et philosophes ; mais ils vivent dans deux mondes aussi éloignés que deux planètes par l'espace et le temps. Si le premier est célèbre comme mathématicien et philosophe, parfois reconnu comme théoricien du comportement économique face au risque et à l'incertain, le second, géologue et paléontologue, est plus souvent célébré comme philosophe de l'évolution, loin d'une quelconque reconnaissance dans le domaine économique.

Sur le terrain philosophique, de surcroît, les deux penseurs s'opposent à bien d'un égard. La foi de Pascal est marquée d'un Christ souffrant sur la croix, devant quelques disciples effondrés ; la mystique de Teilhard est celle d'un Christ de la résurrection pascalle, glorieux devant l'humanité rassemblée. Le premier cherche la réponse au paradoxe de la condition de l'Homme après la Chute, en quête de salut, et s'inspire souvent de saint Augustin ; le second ne voit qu'une nature humaine bonne au fond d'elle-même, agissant au sein de l'évolution, réhabilitée tant par la raison que par la foi. Cette théologie est fidèle par bien des côtés à saint Thomas, n'était le refus d'opposer l'esprit et la matière que Teilhard assume dès le départ. Deux traditions christiques – plus que métaphysiques – difficilement conciliables malgré une même foi.

Et pourtant, ces deux représentations religieuses entraînent chez Pascal et chez Teilhard des visions de l'économie, au sens originare le plus profond, qui sont sinon voisines du moins parallèles, avec tout ce que cela laisse planer d'incertitude sur les conclusions que peuvent en tirer l'un et l'autre. Je risque dans ce bref essai

une réflexion appuyée sur des concepts d'analyse de système. J'espère que les Pascaliens comme les Teilhardiens me le pardonneront.

En effet, l'un et l'autre ont été témoins d'une crise œcuménique de la conscience collective à leurs époques respectives. Paul Hazard a magnifiquement décrit la révolution due aux connaissances qui submergent le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, avec ses conséquences sur l'idée que l'Homme se fait de lui-même dans le monde que la science vient de lui faire découvrir, conduisant à des remises en cause religieuses profondes, encore violentes malgré la fin des guerres de religion. La vie des familles même en est affectée, non sans quelque analogie avec le malaise de l'époque actuelle...

Le siècle de Teilhard, lui, sera celui de la révélation que l'humanité est bien plus vieille qu'on ne l'avait soupçonné, que l'origine de l'Homme et celle de notre planète sont bien différentes l'une et l'autre de ce qui était ancré dans la mémoire collective. Une cosmologie des structures que l'on a crues pérennes « depuis la nuit des temps » fait place à une conception du monde en évolution constante, avec des conséquences, pour Teilhard comme cela avait été le cas pour Pascal, sur les représentations de l'Homme et sur les pratiques religieuses. Les « grandes découvertes » ont joué pour Pascal le rôle, vis-à-vis de l'espace, qu'ont joué pour Teilhard, vis-à-vis du temps, la physique quantique et la microbiologie, avec leurs conséquences pour l'anthropologie notamment. Au risque de la caricature, on peut dire que Pascal est effrayé par l'infiniment petit et l'infiniment grand, tandis que Teilhard est subjugué par l'infiniment ancien et les futurs infiniment lointains.

Ils ont été ainsi conduits, chacun dans son siècle, à formuler des visions du monde que leurs savoirs scientifiques respectifs leur ont permis comme autant de remarques collatérales ou « d'oisivetés », au sens que l'on donnait à ce mot au Grand Siècle. Ils indiquent à ces occasions comment rétablir des repères dans la maison de l'Homme, au sens étymologique même de la discipline « éco-nomique » (οἶκος, νομῖα). Si leurs recommandations peuvent diverger, leurs analyses restent comparables, sans jamais se rejoindre, comme peuvent l'être deux parallèles. On peut néanmoins distinguer deux conceptions similaires chez Pascal et Teilhard, et un domaine où leurs vues sont plus contrastées.

## ▶ L'analyse du marché comme « optimum de second rang »

Pour Pascal comme pour Teilhard, « l'idéal » de l'organisation socio-économique est inatteignable et il faut se contenter d'une organisation satisfaisante, propre à la vision de chacun d'eux. Dans chaque cas, les économistes qualifieraient d'un « optimum de second rang » dans leur référentiel propre, les visions respectives des deux penseurs.

Pour les jansénistes en général et pour Pascal en particulier, la communauté universelle de tous les biens serait l'idéal. Mais, depuis la « chute » de l'Homme, nous avons préféré à l'égalité du partage dans le vrai bonheur, l'inégalité dans l'illusoire jouissance des biens. Mais en croyant satisfaire leur concupiscence, les hommes ont tissé un lien social entre eux et par là assurent « l'union de la société » grâce au commerce si même rien d'autre ne venait renforcer ce lien. Cet ordre des choses est satisfaisant et il faut l'admettre, le défendre au besoin.

Pour Teilhard, une gouvernance mondiale politique et économique serait un idéal. Mais il est notoire qu'elle ne peut être atteinte *hic et nunc*. Dans cette attente, on doit admettre le monde économique tel qu'il se développe, avec toutes les critiques et les insatisfactions qu'on peut lui opposer. En outre, ce système est le moteur d'un développement qui rapproche les peuples et sous-tend l'évolution de plus en plus enveloppante de la matière comme de l'Homme vers la 'noosphère'. Il convient donc de l'admettre comme un compromis qui conserve une grande valeur.

## ► La vision de l'économie comme système auto-organisé

Pour Pascal, même si les échanges économiques ne s'expliquent que par le désir d'estime qui demeure en chaque Homme, « les raisons des effets marquent la grandeur de l'Homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre » (fr, 138)<sup>304</sup>. Pour lui, ce « si bel ordre » émerge du résultat des actions humaines. Ce qu'il entend par 'imagination' s'est transformé en un mécanisme étranger à toute intention individuelle, la coutume, de sorte que les grands « ne connaissent point ce qu'ils sont » et sont « proprement [des] rois de concupiscence » (3<sup>e</sup> Discours sur la Condition des Grands, p. 1747) inconscients de la nature de leur pouvoir. Il en va de même pour le peuple, victime de la même illusion. Pascal se différencie ici de Nicole et de son ami Domat, dont il est par ailleurs très proche, pour lesquels Dieu a dû coordonner les actions des hommes pour donner forme à cet ordre social. Selon Pascal, au contraire, la « Grandeur de l'Homme, dans sa concupiscence même, [est] d'avoir su en tirer un règlement admirable » (fr, 150). Rappelons que cela se fait sans que ni le peuple, ni les Grands ne soient conscients de la conséquence ultime de leurs comportements respectifs.

Ainsi, le système social change en évoluant, mais en réorganisant *de lui-même*, sans intervention extérieure, ses structures internes. Pour Teilhard, proche de Pascal sur ce point, le système social est un système auto-organisé, échangeant matière

304. Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre. Édition du 400<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Bouquins, 2048 p. Nous suivons, pour les citations des *Pensées* dans le présent article, l'édition Sellier – comme le font les éditeurs de l'ouvrage cité. Les références notées 'fr' renvoient aux fragments des *Pensées*, les numéros de pages à l'ouvrage lui-même.



et information avec son environnement, ce qu'un Prigogine appellera plus tard à la lumière de ses recherches de chimiste, un ensemble de « structures dissipatives ». Par opposition, un système fermé conserve les structures que son concepteur lui a conférées : une horloge reste identique à elle-même au cours du temps, sauf si, *de l'extérieur*, un horloger vient en modifier le mécanisme.

La conception de Teilhard est incompréhensible en-dehors du concept d'auto-organisation. Pour lui, les reculs sont la source de réévaluations de l'action passée et annonciateurs des avancées à venir. Ainsi, aux heures les plus sombres de la Seconde Guerre mondiale, peu après que le désespoir ait conduit Stefan Zweig au suicide avec son épouse, Teilhard affirme, en conclusion d'un exposé fait à Pékin (novembre 1942) : « Examinée à la lumière d'une science générale du Monde qui sait faire leur place aux énergies spirituelles dans un troisième infini, la crise que nous traversons est de 'signe positif'. Ses caractères sont ceux, non d'une désagrégation, mais d'une naissance. Ne nous effrayons donc pas de ce qui, à première vue, nous semblerait être une discorde finale et universelle. Ce que nous subissons n'est que le prix, l'annonce, la phase préliminaire de notre unanimité » (Sesé, 2002, 491)<sup>305</sup>. Que l'on s'accorde avec ces affirmations ou non, on ne peut pas ne pas admettre qu'elles n'auraient aucun sens si le monde n'était, aux yeux de leur auteur, un système auto-organisé. De la même façon que chez Pascal, la vision de Teilhard admet que nous ne sommes pas conscients des conséquences ultimes de nos comportements. Le pouvoir économique que nous jugeons exorbitant de certaines firmes ou organisations, c'est chacun de nous et nous tous à la fois qui en sommes responsables, à travers notre concupiscence pascalienne entre autres. Les boucles systémiques se consolident entre nos désirs individuels et les prix que nous récusons – dans des sens parfois contradictoires. Nous sommes tous consommateurs, épargnants, employés ou ouvriers et citoyens. Et à ce dernier titre, nous demandons de surcroît la protection de l'État (Giron, 2018, p. 6)<sup>306</sup>. On trouverait dans *L'Avenir de l'Homme*<sup>307</sup> de nombreux passages qui confirment ce point de vue.

Les économistes ont donné vie à ces notions sous le nom de « catallaxie »<sup>308</sup> (Hayek, 1952) en insistant sur le fait que chaque agent économique, quoiqu'il n'ait ni l'intention ni la capacité d'établir un lien social à l'équilibre du marché, y concourt pourtant par son comportement individuel, sans s'en rendre compte. Une catallaxie n'est ni un artefact (comme l'est l'horloge, construite à l'initiative d'un horloger) ni un objet naturel (qui ne résulte d'aucune action humaine), mais constitue un

305. Sesé B. (2002) « Pierre Teilhard de Chardin, prophète de la mondialisation ? », *Études*, vol. 396, pp. 483-494.

306. Giron H. (2018) « Pierre Teilhard de Chardin, visionnaire de la mondialisation et de ses conflits », *Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, Séance du 9 avril.

307. Teilhard de Chardin P. (1959) *L'Avenir de l'Homme*, Paris, Seuil.

308. « Une catallaxie est l'espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché à travers les actes des gens qui se conforment aux règles juridiques concernant la propriété, les dommages et les contrats. » Cf. Von Hayek F. (1981) *Droit, Législation et Liberté*, Paris, Presses universitaires de France (éd originale anglaise: 1973).

objet de nature différente des deux autres natures puisqu'elle résulte de l'action humaine, certes, *mais* non intentionnelle et le plus souvent inconsciente des conséquences ultimes. F. von Hayek a fait de la catallaxie l'objet caractéristique d'étude des sciences sociales (et notamment économiques).

Cette vision commune de Pascal et de Teilhard est en avance sur leurs temps respectifs, de façon étonnante pour l'époque de Pascal. Elle met, par exemple, le doigt sur ce que n'avaient pas compris les auteurs du « Club de Rome » lorsqu'ils utilisaient des modèles d'ingénieur, à structure fixée, conduisant à conclure, à la fin des années 1960, qu'avant 1990, le monde verrait *nécessairement* ses créations de richesses *décroître*, face à l'épuisement *physique* des ressources naturelles. Dans la même veine, en 1978, un géologue éminent, travaillant pour une grande compagnie pétrolière, assenait : « en 1987, il n'y aura plus une seule goutte de pétrole dans le monde », les réserves ayant été épuisées... S'il n'en a rien été, c'est précisément parce que le système socio-économique, vu dans son ensemble, s'est autorégulé, contenant la consommation par les prix relatifs et l'information sur les prix relatifs et modifiant la production par les prix relatifs aussi, entraînant, de ce côté-là, innovation et progrès technique<sup>309</sup>. Pour les jansénistes, notons-le au passage, Il ne faut d'ailleurs surtout pas bloquer les prix, comme l'indique Domat, ami de Pascal et clermontois comme lui : « l'équité naturelle » pourrait imposer une régulation par les prix, mais il en résulterait « des inconvénients qui seraient trop fréquents »<sup>310</sup>. Il faudrait faire lire la leçon à quelques-uns des puissants d'aujourd'hui.

## ► Sur le rôle de l'État, deux visions différentes

Si Teilhard ne formule guère de recommandation précise sur l'intervention de l'État dans l'économie, on peut légitimement induire de sa vision, pour optimiste qu'elle soit, qu'un encadrement du système est loin d'être inutile, ne serait-ce que pour lui éviter un développement spontané déviant en raison de l'excès de pouvoir d'unités autonomes trop puissantes dans le système (pensons aux GAFAs, par exemple). Il est certain que Teilhard n'aurait pas adhéré à la dérégulation naïve telle que le monde l'a vécue à partir des années 1990.

Le XVII<sup>e</sup> siècle de Pascal et des jansénistes n'a pas encore à redouter de tels dysfonctionnements du marché. Pour les jansénistes en général, l'exercice des passions concupiscentes a par ailleurs le mérite de détourner les hommes de se soulever contre le despote, et maintient donc l'ordre social. Le commerce serait-il, dans d'autres termes que ceux de Pascal, une sorte d'opium du peuple aux yeux de

309. La question de savoir si un tel processus d'autorégulation peut fonctionner indéfiniment et ira nécessairement vers le bien commun reste ouverte.

310. Domat J. « Les Lois civiles dans leur ordre naturel », dans Rémy J. (éd.) (1835) *Œuvres complètes de J. Domat*, p. 163.

nos jansénistes ? Toujours est-il que le rôle de l'État consiste, pour eux, à utiliser la concupiscence des Hommes pour maintenir et le lien social par le commerce et la soumission aux puissants, assurant ainsi stabilité et prospérité. Mais tout cela se doit d'être sans illusion, insiste Pascal : « On s'est servi de la concupiscence pour la faire servir au bien public » (fr 243). « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice » (fr 244). « Mais ce n'est que feindre et [c'est] une fausse image de la charité. Car, au fond, [cette concupiscence] n'est que haine » (fr 243). Et les Grands du monde pascalien, en particulier, ne doivent pas être dupes : « il faut mépriser la concupiscence et son royaume et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité » (3<sup>e</sup> *Discours sur la condition des Grands*, p. 1748). Les ignorants et les vrais savants ne présentent pas de danger pour l'ordre public. Le danger vient de « ceux de l'entre-deux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, [qui] ont quelque teinture de cette science suffisante et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout » (fr 117). Chacun pourra juger du caractère possiblement prémonitoire de cette vision de Pascal au vu du temps présent.

Quoi qu'il en soit, pour Domat comme pour Pascal, il faut développer l'initiative privée, le droit de s'associer pour créer des commerces. Pascal fera au demeurant lui-même application de ce précepte en plaçant, peu avant sa mort, une partie substantielle de ses avoirs dans les carrosses à 5 sols, mis au point avec son ami le duc de Roanès et lancés en association avec ce dernier et quelques amis. Le testament de Pascal témoigne de l'importance de ce placement.

En revanche, Teilhard n'aurait pas approuvé l'utilisation de la concupiscence par le pouvoir politique pour fonder l'ordre social. Celle-ci se trouve plutôt utilisée aujourd'hui, à ses yeux, par les pouvoirs économiques (que nous appuyons tous sans nous en rendre compte, comme on l'a dit plus haut) et l'État est en quelque sorte privé de son utilisation. De façon très pascalienne, Teilhard juge qu'il reste alors la force, c'est-à-dire ici la loi. Encadrer le capitalisme pour qu'il ne s'ensauvage pas à l'excès est une nécessité aux yeux de Teilhard. Mais on doit cependant ajouter ici que la loi n'est pas, à ses yeux comme d'ailleurs à ceux de Pascal qu'un corpus juridique contraignant l'Homme dans le domaine temporel. Ce qui fait la grandeur du pouvoir spirituel, pour Teilhard comme pour Pascal, c'est l'autonomie accordée aux hommes. Cette loi divine est celle « qui libère face à la liberté qui opprime », pour reprendre une formule célèbre de Lacordaire, généralement interprétée à contresens. Mais on touche ici aux limites du sujet de cet essai.

## ► Propos d'étape

Cet essai a voulu dégager ce que l'on a appelé des « oisivetés » économiques de Pascal et de Teilhard de Chardin, au sens où le XVII<sup>e</sup> siècle entendait ce mot.

Quelques-uns regarderont peut-être cette tentative comme un essai paradoxal. Elle ne l'est pourtant pas.

À la lumière de ce qu'il est convenu d'appeler de nos jours l'analyse des systèmes, les deux pensées révèlent des similarités d'analyse de l'activité économique. Une telle conclusion est assurément dénuée ni de surprise ni d'intérêt étant donné l'éloignement dans le temps et les savoirs des deux penseurs. Quant à l'intervention de l'État – un point significatif, mais loin d'être le plus important à ce niveau de généralité pour une politique économique – les visions des deux penseurs semblent en revanche contrastées.

Cet essai permet de souligner que le jansénisme, à côté du protestantisme, a été l'une des deux sources culturelles puissantes qui auraient pu diffuser le sens du marché et sa valeur dans la France du Roi-Soleil. S'il en a été différemment, c'est que ce dernier a combattu avec la dernière énergie l'une comme l'autre de ces influences. Ce sont donc les pays voisins de la France, en Europe, qui en ont été irrigués. L'une des faiblesses économiques et culturelles majeures de la France d'aujourd'hui est à porter au débit de Louis XIV, qui paraît ainsi moins grand que les manuels d'histoire ne le présentent.



## Les *Pensées* et Le *Phénomène humain* : grandeur et misère du parallèle Pascal-Teilhard

Tony GHEERAERT

Professeur à l'Université de Rouen

Dans les années qui ont suivi la première édition du *Phénomène humain* (1955), la comparaison entre Pascal et Teilhard est rapidement devenue un exercice de rhétorique obligé, variation sur la vieille pratique scolaire du parallèle, comme on en proposait encore à cette date aux élèves des lycées invités à confronter Corneille et Racine. « Le parallèle entre Pascal et Teilhard devient un exercice classique de la littérature théologique et philosophique », remarquait en 1969 Jean Lacroix dans *Le Monde*<sup>311</sup>. Dès cette date, plusieurs variations sur ce thème avaient déjà vu le jour. L'anniversaire de la mort de Pascal, en 1962, avait suscité ainsi la conférence d'Étienne Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin*<sup>312</sup>, et la contribution de Paul Chauchard, « Deux Maîtres de l'apologétique chrétienne : Pascal et Teilhard<sup>313</sup> » ; puis avait suivi « Teilhard de Chardin face à Pascal » de Suzanne Hélein en 1965<sup>314</sup> ; puis trois ans plus tard encore l'ouvrage *Pascal et Teilhard* de Maurice Pontet<sup>315</sup>. La série continue bien après la fin de la décennie : Marie-Joseph Nicolas, dominicain, donne ainsi en 1971 à la *Revue thomiste* un « Christ selon Pascal et Teilhard de Chardin<sup>316</sup> ». Le jeu des points communs et des différences s'est poursuivi au-delà des décennies 1960-1970, période au cours de laquelle la pensée teilhardienne fut la plus vivement discutée. Le parallèle devint ensuite un rituel réitéré périodiquement, jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle<sup>317</sup> et au-delà.<sup>318</sup>

311. Lacroix J. (1969) « Pascal et Teilhard », *Le Monde*, 22 avril.

312. Borne É. (1962) *De Pascal à Teilhard de Chardin*, Clermont-Ferrand, G. de Bussac.

313. Chauchard P. (1962) « Deux Maîtres de l'apologétique chrétienne : Pascal et Teilhard », *La Table ronde*, vol. 171, avril, pp. 97-103.

314. Hélein S. (1965) « Teilhard de Chardin face à Pascal », *The French Review*, vol. 39 (issue 2), novembre, pp. 250-257.

315. Pontet M. (1968) *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer.

316. Nicolas M.-J. (1971) « Le Christ selon Pascal et Teilhard de Chardin », *Revue thomiste*, vol. 71, pp. 381-403.

317. Latourelle R. (1999) « À la recherche du sens perdu : Pascal et Teilhard de Chardin », *Didaskalia*, vol. 29 (issue 1-2), pp. 21-38.

318. Dumoulin B. (2020) « Pascal et Teilhard de Chardin. Consonances et dissonances », *Revue d'Auvergne : Blaise Pascal Arvernus. Philosophe, moraliste et scientifique*, vol. 631, pp. 89-104.

\*

L'exercice du parallèle, illustré par Plutarque avant d'entrer dans la panoplie éducative, offrait de réelles vertus pédagogiques : développement de l'esprit d'analyse, capacité à structurer et synthétiser ses idées, enrichissement du lexique et de l'argumentation, et invitation au jugement critique. Mais il n'était pas sans comporter certaines limitations et périls : les sujets à comparer pouvaient être arbitraires ou biaisés, et les contraintes de l'exercice pouvaient entraîner des simplifications et tendaient à oblitérer la différence des contextes. À tout prendre, si le parallèle entre Racine et Corneille, tout problématique qu'il fût au plan de l'histoire littéraire, pouvait encore se justifier par la contemporanéité des auteurs et leur rivalité objective, il n'en allait pas de même pour Pascal et Teilhard : le jésuite n'entame jamais de vrai dialogue avec l'ami de Port-Royal. Teilhard cite quatre fois Pascal, en tout et pour tout, dans *Le Phénomène humain* : c'est peu. Et il n'y renvoie que très allusivement, pour balayer sommairement des raisonnements pascaliens qu'il juge incongrus et périmés au plan scientifique. Les deux infinis, par exemple, qui chez Pascal répliquent en miroir, ou comme des poupées-gigognes, des niveaux de réalité homothétiques de ceux qui tombent sous les sens, paraissent simplement puérils à Teilhard au regard des connaissances délivrées par les sciences expérimentales de son temps :

*Nous aimons parfois à nous figurer le Monde comme une série de systèmes planétaires superposés l'un à l'autre, et s'échelonnant de l'infiniment petit à l'infiniment grand : encore une fois, les deux abîmes de Pascal. Ceci n'est qu'une illusion. Les enveloppes dont la Matière se compose sont foncièrement hétérogènes les unes par rapport aux autres.<sup>319</sup>*

Teilhard met ici en garde contre l'illusion commode de modèles comme celui de Bohr, qui présentait des électrons orbitant autour d'un noyau, et qui pouvait ainsi laisser imaginer que, à la manière de ce que décrit Pascal dans « Disproportion de l'homme<sup>320</sup> », des analogies structurelles existaient entre le cours des planètes et les briques élémentaires de la matière.

*Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome ; qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible.<sup>321</sup>*

Erreur et « illusion », estime Teilhard, en raison du décalage entre la proposition de Pascal et la réalité scientifique telle que la science moderne l'a révélée. La

319. Teilhard de Chardin P. (1956) *Le Phénomène humain* [1955], Paris, Seuil, p. 17.

320. Pascal, *Pensées*, dans Lyraud P., Plazenet L. (éds.) (2023) *Pascal, L'Œuvre. Édition du 400<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Bouquins, fr. 230.

321. *Ibid.*

préférence donnée à « abîme » plutôt qu'à « infini » suggère une lecture de Pascal assez superficielle et rapide. L'évocation de l'infiniment petit confine au contresens :

*Mais pour compter et décrire les grains de cette poussière il ne fallait rien moins que la patiente sagacité de la Science moderne. Les atomes d'Épicure étaient inertes et insécables. Et les mondes infimes de Pascal pouvaient encore avoir leurs cirons. Nous avons maintenant dépassé de loin, en certitude et en précision, ce stade de la divination instinctive ou géniale.<sup>322</sup>*

En réalité, Pascal n'estimait pas que les cirons étaient les atomes du monde, mais que chaque ciron était divisible à l'infini, conformément à sa conception de l'espace, et que des univers entiers se dissimulaient à l'intérieur de la plus microscopique vapeur, selon le modèle des poupées-gigognes. Mais peu important au fond à Teilhard les conceptions anachroniques du physicien d'autrefois : il est « dépassé » (« Dépassement [...] en certitude et en précision »). Pour Teilhard, adepte du progrès et qui n'hésite pas à mettre une majuscule au mot « Science », les erreurs n'ont pas même la relative positivité que leur accordait Bachelard<sup>323</sup> : elles doivent être moins rectifiées que « dépassées » au nom de vérités plus hautes qui les font disparaître, les annulent, et les rejettent dans ces temps obscurs qui précèdent la connaissance de la vérité.

La troisième occurrence du nom de Pascal touche au pari. L'interprétation de la théorie de l'évolution comme progrès et spiritualisation du monde permet à Teilhard de rejeter au nom de la science l'argument du *Pari* :

*Pour fixer le choix de l'Homme, dans son pari fameux, Pascal pipait les dés par l'appât d'un tout à gagner. Ici, quand l'un des deux termes de l'alternative est lesté par la logique, et en quelque façon par les promesses, d'un Monde tout entier, peut-on encore parler d'un simple jeu de chances, et avons-nous le droit d'hésiter ?<sup>324</sup>*

Aux incertitudes pascaliennes sur l'existence de Dieu, Teilhard oppose une autre conception du hasard, celui de mutations aléatoires. Mais, à ses yeux, celles-ci sont néanmoins « guidées », « orientées », selon un sens et une ligne, « sens et ligne si bien marqués, même, que leur réalité, j'en suis convaincu, sera universellement admise par la science de demain.<sup>325</sup> » Le dialogue est biaisé : Teilhard comprend le *Pari* à la manière de Goldmann, c'est-à-dire comme un saut de la foi à l'aveuglette, seule issue dans un monde privé de l'évidence de Dieu<sup>326</sup>. Mais ce

322. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, op. cit., p. 13.

323. Bachelard G. (1968) *Essai sur la connaissance approchée* [1927], Paris, Vrin, p. 24.

324. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, op. cit., p. 208.

325. *Ibid.*, p. 115.

326. L'être humain « doit parier car il ne saurait vivre et agir que dans l'espoir d'une réussite à laquelle il doit croire » : dans Goldmann L. (1955) *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, p. 337.



pari tragique n'est pas nécessaire, suggère Teilhard, puisque, à ses yeux, le monde physique et surtout biologique saisi dans le temps sont régis par une providence qui conduit secrètement l'évolution vers un « point Oméga » prédéterminé, le « Christ cosmique<sup>327</sup> ».

Dernier point de rencontre ratée : il touche l'évolution de l'histoire. Teilhard ébauche un antagonisme entre sa propre pensée et celle de Pascal, opposant sa cosmogénèse orientée à l'univers statique du savant d'autrefois : « La Physique du XVII<sup>e</sup> siècle était impuissante à faire sentir à Pascal l'abîme du Passé »<sup>328</sup>. Teilhard rejette au nom de l'évolution la conception fixiste de la biologie et de la physique qu'on trouve dans la *Préface du Traité du vide* : les animaux, explique Pascal, restent « dans un état égal ».

*Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière.*<sup>329</sup>

Un millénaire représente peu de temps au regard des échelles géologiques, mais à envisager ces temps très longs que Pascal n'imaginait pas encore (« l'abîme du passé »), le comportement des abeilles n'a rien de fixé pour l'éternité. Leur nature et jusqu'à leur existence sont soumises à un principe de variabilité que Teilhard considère comme un temps de « maturation<sup>330</sup> » et de progrès « orienté<sup>331</sup> » vers une fin.

\*

En dépit de cette incompréhension et de cette mise à distance délibérée et un peu méprisante de Pascal par Teilhard, le rapprochement s'est imposé comme naturellement, non seulement dans les études spécifiques consacrées au parallèle Teilhard-Pascal, mais aussi dans les ouvrages généraux sur le paléontologue jésuite, comme un passage obligé, ou une analyse à faire : dans *Pour Comprendre Teilhard*, collectif paru justement en 1962, l'année anniversaire de la mort de Pascal, les auteurs introduisent ainsi un chapitre intitulé « La place de l'homme dans l'univers » où ils citent entre autres le fragment Sellier 230 (« l'univers m'engloutit comme un point ») en laissant entendre abusivement que Teilhard répond à Pascal (« Teilhard remarque que *cette* impression de petitesse », nous soulignons)<sup>332</sup>. C'est la pression même du parallèle et sa séduction irrésistible qui interrogent aujourd'hui. Elle

327. Voir sur cette notion controversée Szekeres A. (éd.) (1969) *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 436 p.

328. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, op. cit., p. 190.

329. Pascal, *L'Œuvre*, op. cit., p. 202.

330. Teilhard de Chardin P., *L'Avenir de l'homme*, op. cit., p. 347.

331. Teilhard de Chardin P. (1959) *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, p. 256.

332. Monestier A., Misraki P., Léger B., Quénetain T. de (1962) *Pour Comprendre Teilhard*, Paris, Lettres modernes Minard, coll. « Omega ».

s'imposait avec un tel naturel qu'Étienne Borne, dans son étude magistrale, préfère sauter des préliminaires qu'il juge oiseux :

*Le sujet que j'ai l'honneur de traiter ce soir est si redoutablement riche et vaste que je demande la permission de passer sur les préliminaires pour aller d'emblée au centre et au nœud de la question : entre Pascal et Teilhard de Chardin, il y a un certain nombre de correspondances frappantes qu'on tâchera d'abord de mettre en lumière; apparaîtront en second lieu des divergences singulièrement éprouvantes [...] en dernier lieu [...] pourra apparaître entre deux esprits une certaine sorte de convergence profonde.<sup>333</sup>*

Le conférencier n'envisage jamais dans la suite du propos la question d'un Teilhard possible lecteur de Pascal, qui pourrait seule rendre la comparaison vraiment légitime. Il est pressé de « passer outre les préliminaires » pour bâtir son opposition de toutes pièces. Le refus de justifier le rapprochement est ici explicite. Il est plus souvent implicite ailleurs. Pascal s'impose si naturellement comme contrepoint permettant de révéler la singularité et la modernité de Teilhard, qu'il paraît inutile aux auteurs de s'attarder à exposer les présupposés du parallèle : ils leur paraissent couler de source.

\*

Le contexte historiographique des années 1960 peut nous aider à formuler quelques conjectures pour expliquer ce consensus tacite de la communauté savante du temps. Certaines explications qu'on trouvera si l'on veut assez anecdotiques peuvent avoir compté dans la genèse et le développement de ce parallèle : Pascal et Teilhard étaient tous deux Auvergnats (Teilhard est né à Orcines) et Clermont-Ferrand a toujours rendu fidèlement hommage aux deux enfants du pays, invitant ainsi aux rapprochements de circonstance, comme le fut la conférence d'Étienne Borne, donnée à Clermont-Ferrand le 29 juin 1962<sup>334</sup>. Les conditions de publication des œuvres respectives, toutes deux posthumes, et la position ambiguë des deux auteurs face à l'Église peuvent aussi avoir contribué à suggérer des rapprochements pour le moins contingents.

Les éléments de proximité étaient conjoncturels, et ne servaient qu'à faire ressortir les oppositions qu'on voulait établir entre les deux savants. Avec quelques décennies de recul, il apparaît à quel point l'antagonisme a été construit en fonction d'enjeux épistémologiques, théologiques et même politiques qui étaient ceux des années 1960. L'histoire des sciences, tout d'abord, était volontiers conçue à l'époque en termes de coupures épistémologiques et de changement de paradigme, chez

333. Borne É., « De Pascal à Teilhard de Chardin », *op. cit.* et reproduit également dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 11-14, 1963, p. 353.

334. « Pascal et Teilhard de Chardin sont originellement enracinés dans la même province française », *ibid.*

Koyré<sup>335</sup> ou bientôt chez Foucault qui formalisa dans *Les Mots et les choses* le concept d'épistémè<sup>336</sup>. De ce point de vue, Teilhard et Pascal apparaissent comme deux penseurs tendant symétriquement à adapter la foi à des révolutions scientifiques dont ils étaient chacun les contemporains, fût-ce en apportant des solutions qui parussent opposées, le physicien d'autrefois séparant les ordres ; le paléontologue, au contraire, montrant la cohérence possible entre les découvertes scientifiques et les vérités du christianisme : « L'un et l'autre ont fait face, et avec vigueur et avec bonheur, à des crises symétriques de l'esprit », mécanisme d'un côté et darwinisme de l'autre, explique Étienne Borne<sup>337</sup>.

Du point de vue socio-politique, il n'est pas indifférent que ce parallèle se soit développé à l'époque où la question du progrès social était pensée sur un fond d'idéologie historiciste alors dominante, et dont on trouverait aisément des échos dans l'écriture de Teilhard. Le jésuite explique ainsi qu'à la faveur d'une « dialectique », le « penseur spiritualiste » voit à l'œuvre dans les phénomènes du monde « une transformation révolutionnaire<sup>338</sup> ». Teilhard emprunte ici jusqu'au lexique hégélien ou marxiste pour décrire sa vision de l'histoire du monde et de la vie, gouvernée par les notions de crise et de progrès, de renversements et d'« explosion », ainsi qu'il décrit l'épanouissement de la vie à l'ère cambrienne. Pour Teilhard aussi, de ce point de vue du moins très anti-leibnizien, la Nature procède par « sauts » et par « passages critiques<sup>339</sup> » : c'est même par « sautes massives » que « de nappe en nappe [...] le système nerveux va constamment se développant et se concentrant<sup>340</sup> ». Il ne s'agit pas ici de réduire la pensée teilhardienne à un crypto-marxisme, d'autant que la question du lien entre les deux pensées a été très tôt soulevée<sup>341</sup>. Il s'agit plutôt de considérer que le souci de voir à l'œuvre dans la « Matière » même un dessein procédant par discontinuités vers une fin glorieuse, traduit des aspirations et des visions du monde largement partagées pendant les Trente Glorieuses, et en particulier dans une décennie 1960 où la question du progressisme agitait l'Église catholique alors en plein *aggiornamento*. Le progrès scientifique, la justice sociale et la dignité de la personne humaine se trouvaient ainsi au cœur de l'encyclique « *Gaudium et Spes* », qui présentait le Christ comme un « alpha et un oméga » finalement aussi teilhardien, à sa manière, que johannique<sup>342</sup>. Le parallèle

335. Koyré A. (1962) *Du Monde clos à l'univers infini* [1957], Tarr R. (trad.), Paris, Gallimard.

336. Foucault M. (1966) *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 404 p.

337. Borne É., *op. cit.*, p. 355.

338. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 292. Le mot « révolution » et ses composés apparaissent une vingtaine de fois dans l'ouvrage, pour qualifier la « révolution cellulaire », ou les « révolutions subies par la Terre » (*ibid.*, p. 156).

339. *Ibid.*, p. 92.

340. *Ibid.*, p. 117.

341. Kachama-Nkoy S. (1963) « De Karl Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia », *Civilisations*, vol. 13 (issue ½), pp. 98-121. Ou encore : Monestier A. (1965) *Teilhard ou Marx*, Paris, Lettres modernes Minard, coll. « Oméga ».

342. « *Gaudium et spes* » [Joie et espoir] est une constitution pastorale promulguée par Paul VI le dernier jour du concile de Vatican II. Voir : [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html).

Teilhard-Pascal permettait en pleine période conciliaire et sur fond de questionnements modernistes, d'opposer un théologien « optimiste » et progressiste et un autre « pessimiste », tragique, voire absurde, crispé sur son jansénisme fixiste, réactionnaire et conservateur, selon l'image antimoderne de Pascal qui prévalait alors<sup>343</sup>. Étienne Borne, dès 1962, jugeait la confrontation « banale », mais au fond ne parvenait pas à faire autrement que reconduire sans l'explicitement l'opposition, « banale antithèse entre l'optimisme teilhardien et le pessimisme pascalien<sup>344</sup> ». Pontet également oppose le Dieu caché et angoissant de Pascal au Dieu d'évidence de Teilhard. L'espérance, ou l'espérance, soutenait alors la vision téléologique de l'histoire, qu'on fût communiste marxiste ou chrétien teilhardien : on était tendu collectivement vers un devenir radieux de l'humanité, un *Avenir de l'homme*, pour reprendre le titre d'un autre ouvrage de Teilhard<sup>345</sup>.

L'état de la critique universitaire, et la fortune dont jouissait Pascal au moment du tricentenaire de sa mort, ont aussi pu jouer en faveur du parallèle. Pascal était sombre et pessimiste, chez Mauriac comme chez Goldmann, et offrait à ce titre un symétrique de choix à l'évolutionnisme teilhardien tourné vers le « centre Oméga<sup>346</sup> ». Dans *Le Phénomène humain*, « énergie spirituelle » et « convergence » vers l'union divine donnaient une signification à l'univers. C'était la défense du sens de la vie et du progrès spirituel contre la philosophie de l'absurde qui se jouait dans ce duel à distance entre Teilhard et Pascal. Celui-ci devenait pour l'occasion le représentant de ce nihilisme désenchanté qui avait profondément marqué l'immédiat après-guerre :

*Le caractère qui frappe le plus, dans la pensée teilhardienne, est son indéfectible optimisme. À l'encontre de certains philosophes de ce siècle, pour lesquels l'homme n'est que pur néant au sein d'un monde absurde, Teilhard estime que la vie universelle est suprématiquement cohérente.<sup>347</sup>*

Un autre élément a pu contribuer au succès du parallèle Teilhard-Pascal : l'édition Lafuma<sup>348</sup> et les travaux en cours de Jean Mesnard donnaient de nouvelles clés pour appréhender la méthode apologétique de Pascal : Mesnard révélait alors la « dialectique des *Pensées* » ; il permettait de se repérer dans la masse des fragments pour y découvrir enfin le mouvement d'une démonstration qui fit longtemps défaut aux lecteurs<sup>349</sup>. « Chacun, d'ailleurs, a déclaré explicitement son projet apologétique », écrit par exemple René Latourelle, adoptant une vision de Pascal qui s'est en réalité

343. Sur le Pascal antimoderne, voir : Compagnon A. (2007) « Le funeste Pascal », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 107 (issue 2), pp. 413-432.

344. Borne É., *op. cit.*, p. 355.

345. Teilhard de Chardin P., *op. cit.*

346. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 164.

347. Monestier A., Misraki P., Léger B., Quénétain T. de, *Pour Comprendre Teilhard*, *op. cit.*

348. Pascal B., *Pensées* dans Lafuma L. (éd.) (1951) *Pascal – Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Luxembourg.

349. Mesnard J. (1976) *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES.

surtout affirmée après la Seconde Guerre mondiale<sup>350</sup>. Cette vision renouvelée permettait d'opposer deux figures d'apologètes du christianisme : dans un monde en voie de mécanisation et de mathématisation, Pascal sauvait la foi chrétienne en la distinguant radicalement de la science, tandis que Teilhard, au contraire, baptisait la théorie de l'évolution pour y laisser deviner l'action d'une main invisible, celle d'un principe organisateur, qu'on est libre si l'on veut d'identifier au Dieu chrétien œuvrant dans le sens d'une complexité croissante : « l'application intégrale à l'Homme des lois expérimentales de l'Évolution » débouche sur l'espoir d'une « noosphère » qui « ne saurait se fermer autrement que sous l'influence du Centre Oméga<sup>351</sup> », périphrase pour désigner le Christ cosmique.

\*

Le parallèle, passionnant d'un point de vue historiographique, apparaît avec le recul du temps assez vain. Il donna lieu à de brillants exercices, mais dont il ne reste pas grand-chose aujourd'hui. Le contraste entre le « janséniste » et le « jésuite » ne fonctionnait qu'au prix de nombreuses approximations. Les conditions historiques et intellectuelles dans lesquelles évoluèrent les deux hommes étaient si radicalement différentes que le principe d'un rapprochement manquait singulièrement de fondement. Teilhard tenait compte de la mécanique quantique et plus encore de la théorie darwinienne dont un Pascal, malgré tout son génie, ne pouvait avoir idée. Quoi de comparable entre un classique prisonnier d'une conception fixiste du monde, et un tenant des théories de l'évolution et de la relativité, sauf à conclure que la vision scientifique d'un homme du xvii<sup>e</sup> siècle, tout extraordinaire qu'il fût, n'avait plus cours ? Quelque crucial que fût l'apport de Pascal mathématicien ou physicien, le savant de jadis n'en restait pas moins étranger aux représentations du monde qui devaient être celles d'un paléontologue du milieu du xx<sup>e</sup> siècle.

\*

À lire toutefois, quelques décennies plus tard, les jugements péremptaires de Teilhard sur Pascal et les deux infinis, ce sont les théories du jésuite lui-même qui paraissent déjà vieilles et incertaines : la mise en abyme à l'infini de mondes répliqués du fragment « Disproportion de l'homme » ressemble assez, en réalité, à la théorie des « univers-bulles » emboîtés les uns dans les autres, ou à celle des « univers de poche » soutenue par certains physiciens actuels, en lien aussi avec la théorie des cordes ou celle d'Everett sur les multivers<sup>352</sup>. S'il existe effectivement une infinité d'univers, comme le pensent un certain nombre de scientifiques

350. Latourelle R., « À la recherche du sens perdu », *op. cit.*, p. 25.

351. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 264 et 324.

352. Lehnars J.-L. (2012) « Eternal inflation with noninflationary pocket universes », *Physical Review D*, vol. 86 (issue 15), August. Voir aussi : Barreau A. (2020) *Des univers multiples. Nouveaux horizons cosmiques* [2014], Paris, Dunod, coll. « Quai des sciences », 176 p.

aujourd'hui, l'émergence de la vie et son développement vers toujours plus de complexité, quelque improbables qu'ils puissent paraître au sein du monde que nous connaissons, cessent d'être aussi exceptionnels et miraculeux que le suggérait Teilhard. Ainsi, le désintérêt du jésuite pour la cosmologie pascalienne appartient lui-même à son époque : il est lié à un état de la science qui n'est certes plus celui de Pascal, mais pas forcément non plus tout à fait le nôtre. Et c'est l'ébahissement pascalien face à l'incommensurabilité proprement unimaginable de l'univers qui redevient, si jamais elle avait cessé de l'être, la seule attitude scientifiquement comme théologiquement valide.

La démarche apologétique n'est pas non plus suffisante pour justifier le parallèle : Teilhard, qui n'est pas théologien, tente seulement de montrer que les révolutions scientifiques des <sup>XIX</sup><sup>e</sup> et <sup>XX</sup><sup>e</sup> siècles ne sont pas incompatibles avec la Révélation. Quant aux *Pensées*, Laurent Thirouin insiste désormais sur la fragilité de l'hypothèse apologétique, née finalement assez récemment, au <sup>XIX</sup><sup>e</sup> siècle, et qui ne concorde peut-être pas si facilement avec l'ensemble des fragments qui nous sont parvenus<sup>353</sup>. La notion même de « dialectique » des *Pensées* a été sérieusement remise en cause récemment par Alain Cantillon<sup>354</sup>. Une fois de plus, le parallèle Teilhard-Pascal résulte d'un état de la critique historiquement situé. À l'opposition contestable entre Teilhard et Pascal, on eût pu imaginer de rapprocher Teilhard d'Athanase Kircher. Jésuite comme Teilhard, homme du <sup>XVII</sup><sup>e</sup> siècle comme Pascal, Kircher développait une conception du cosmos comme un être vivant, unifié par des sympathies et des correspondances mystiques, en lien avec la tradition hermétique et platonicienne : le mouvement de montée vers l'unité qui caractérise l'Évolution selon Teilhard doit beaucoup, consciemment ou non, à l'ascension plotinienne chère à Kircher<sup>355</sup>.

*L'Évolution, avons-nous reconnu et admis, est une montée vers la Conscience.*<sup>356</sup>

*Profusion tâtonnante ; ingéniosité constructrice ; indifférence pour ce qui n'est pas Avenir et Totalité. Sous ces trois signes, en vertu de ses mécanismes élémentaires, la Vie s'élève. Et sous un quatrième encore qui les enveloppe tous : celui d'une globale unité.*<sup>357</sup>

L'inscription de la pensée de Teilhard dans le temps long d'une tradition néoplatonicienne bien représentée dans la Compagnie de Jésus à la Renaissance et au <sup>XVII</sup><sup>e</sup> siècle, se révélerait sans doute moins ruineuse et plus objectivement fondée que le parallèle Pascal-Teilhard auquel rien ne prédisposait, et pourtant devenu

353. Thirouin L. (2021) « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une 'apologie' ? », *Quaderni LEIF*, vol. 19, pp. 43-57.

354. Cantillon A. (2019) « 1955, Le Dieu caché », *COntEXTES*, vol. 25. En ligne : <http://journals.openedition.org/contextes/8474>.

355. Chevalley C. (1987) « *L'Ars Magna Lucis et Umbrae* d'Athanase Kircher. Néoplatonisme, hermétisme et « nouvelle philosophie », *Baroque*, vol. 12. En ligne : <https://journals-openedition-org/baroque/584>.

356. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 230.

357. *Ibid.*, p. 83.

phénomène théologique dans les années 1960. La fascination de Teilhard pour l'exubérance du monde apparaît comme la résurgence d'un regard baroque porté sur le monde, héritier de cette attitude émerveillée envers la Création que Jean Rousset appelait « l'inconstance blanche »<sup>358</sup> :

*Là, les Mollusques, autres milliers, inépuisablement divers dans leurs marbrures et leurs enroulements. Et puis les Poissons, inattendus, capricieux et diaprés autant que les Papillons. Et puis les Oiseaux, à peine moins fantaisistes, — de toutes coupes, de tous becs, de toutes couleurs. Et puis les Antilopes, de toutes robes, de tous ports, de tous diadèmes.*<sup>359</sup>

Et au fond, allons plus loin : la conception du monde de Pascal est-elle si éloignée de celle de Teilhard qu'on a voulu le dire ? Si le jésuite hérite sans hésiter de la vieille accommodation chère à l'esprit jésuite, selon laquelle Dieu proportionne sa Révélation à nos forces (« Il ne peut pas, maintenant et d'un seul coup, nous guérir et se montrer [...] parce que nous sommes encore incapables, en vertu du stade où se trouve l'Univers, de plus d'organisation et de plus de lumière<sup>360</sup> »), Pascal, loin d'être le chantre d'un Dieu caché inaccessible, n'ignore pas non plus la condescendance divine (*sugkatabasis*) qui est en réalité une très vieille notion patristique : « La seule religion chrétienne est proportionnée à tous », estime ainsi Pascal. Dieu, « voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur a tempéré [sa] majesté<sup>361</sup> ». L'opposition entre le « jésuite » et le « janséniste » n'est possible qu'au prix de simplifications jusqu'à la caricature de la pensée pascalienne, mais aussi de celle de Teilhard : celui-ci, en particulier, n'ignore rien de la puissance du Mal et de son « excès ». Ainsi dans un appendice au *Phénomène humain* ajouté en 1948, Teilhard se défend-il de tout « optimisme béat ». Si son livre ne parle pas du mal multiforme, c'est qu'il est omniprésent et bien trop visible :

*Nulle part, si je ne m'abuse, le mot de douleur, ou celui de faute, n'a été prononcé. Du point de vue où je me suis placé, le Mal et son problème s'évanouiraient-ils, ou ne compteraient-ils donc plus, dans la structure du Monde ? Et, dans ce cas, n'est-ce pas un tableau simplifié, ou même truqué, de l'Univers qui vient d'être ici présenté ? À ce reproche, bien souvent entendu, d'optimisme naïf ou exagéré, ma réponse (ou, si l'on veut, mon excuse) est que, attaché dans cet ouvrage au seul dessein de dégager l'essence positive du processus biologique d'homínisation, je n'ai pas cru nécessaire (par raison de clarté et de simplicité) de faire le négatif de l'image que je projetais. À quoi bon attirer l'attention sur les ombres du paysage, — ou insister sur la profondeur des abîmes se creusant entre les cimes ?<sup>362</sup>*

L'évidence du mal seule explique son silence sur le sujet : pourquoi s'appesantir sur la douleur et la souffrance, dans un monde qui sortait de deux guerres mondiales et

358. Rousset J. (1988) *Anthologie de la poésie baroque française* [1961], t. 1, Paris, José Corti, 1988, pp. 6-7.

359. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, op. cit., p. 107.

360. Teilhard de Chardin P. (1969) *Comment je crois*, Paris, Seuil p. 152.

361. Pascal, *Pensées*, op. cit., fr. 252.

362. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, op. cit., p. 282.

apprenait à vivre sous la menace d'une apocalypse nucléaire ? L'optimiste Teilhard établit une typologie du Mal : « mal de croissance », « mal de désordre », « mal de décomposition » et même un « mal de solitude et d'angoisse » :

*Mal de solitude et d'angoisse, encore : la grande anxiété (bien propre à l'Homme, celle-là) d'une conscience s'éveillant à la réflexion dans un Univers obscur, où la lumière prend des siècles et des siècles à lui arriver, — un Univers que nous n'arrivons pas encore à bien comprendre, ni à savoir ce qu'il nous veut.<sup>363</sup>*

Nous refermons finalement le *Phénomène humain* sur l'image d'un Teilhard assez pascalien, qui évoque à demi-mot le péché originel, attribuant « l'excès » du mal à « quelque catastrophe ou déviation primordiale », et décrivant « l'épopée humaine » comme « un chemin de Croix », dernier mot du livre. L'opposition Teilhard-Pascal ne tient qu'en négligeant, chez les deux auteurs, la complexité de leurs positions – voire leurs propres contradictions : cet appendice au *Phénomène humain* apparaît peu compatible avec l'enthousiasme du reste de l'ouvrage écrit dix ans plus tôt par le paléontologue, avant que fussent commises et connues la plupart des horreurs de la dernière guerre mondiale.

\*

À 60 ans de distance, l'ébauche de conversation entre Teilhard et Pascal tombe à plat. Sa lecture sommaire de Pascal, comme celle des adeptes du parallèle, est aujourd'hui remise en cause par bien des aspects. Le travail critique sur le *Pari* de Pascal par Laurent Thirouin a ainsi mis à distance le prétendu « tragique » cher à Goldmann et aux antimodernes : on sait aujourd'hui que le *Pari* était surtout destiné à montrer l'insuffisance des raisonnements logiques pour se déterminer en matière de religion, et non à pousser le lecteur à se jeter dans les bras d'un Dieu inconnu pour échapper aux ténèbres du monde<sup>364</sup>. Teilhard, qui ne considère que la physique pascalienne, omet la réflexion de Pascal sur l'histoire, la théorie des Figuratifs, la convergence des deux Testaments vers le Christ : il y a une dynamique providentielle de l'histoire chez Pascal qui aurait pu tendre à rapprocher les deux penseurs à l'insu du jésuite, la connaissance de la philosophie pascalienne de l'histoire étant encore très rudimentaire en son temps<sup>365</sup>. Du point de vue d'un lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle, l'échange avorté entre Pascal et Teilhard tient du dialogue de sourds biaisé et douteux. Plus généralement, aujourd'hui, la « noosphère » de Teilhard, son « centre Oméga », son « énergie spirituelle » et jusqu'à ce « Christ cosmique » qu'on a parfois tenté sans trop de prudence de comparer à celui de Pascal, laissent perplexe : le lexique teilhardien tient plus du jargon New Age que de la science démontrable ou de la théologie. L'on ne peut qu'être frappé par la discordance entre

363. *Ibid.*

364. Thirouin L. (1991) *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 222 p.

365. Je renvoie sur cette question à la contribution de Gérard Ferreyrolles dans le présent volume.



son néo-finalisme et les travaux des anthropologues actuels, bien plus réservés sur la suprématie de l'*homo sapiens* au motif qu'il serait doué d'une pensée complexe : malgré les précautions du jésuite, son système reste marqué par un anthropocentrisme exalté, en contradiction avec les théories qui prévalent aujourd'hui sur Néandertal et sa disparition<sup>366</sup>. Le néo-providentialisme teilhardien préfigure les théories du « dessein intelligent » (*intelligent design*), généralement discréditées de nos jours comme relevant des pseudo-sciences, les mutations hasardeuses suffisant d'après la plupart des scientifiques à expliquer l'organisation du vivant sans qu'il soit nécessaire de postuler ni plan préalable ni fin dernière<sup>367</sup>.

Il convient enfin d'ajouter que l'image de Pascal a profondément évolué depuis les années 1960. La plupart des spécialistes ont cessé de voir en lui un maître de l'absurde et du tragique. Il apparaît plutôt aux lecteurs actuels comme un penseur de la joie, voire du plaisir et de la délectation, dans l'espérance du salut et la certitude de sa foi<sup>368</sup>. Bien des passages des *Pensées*, même dans les textes les plus connus, étaient volontiers invisibilisés dans le sillage des travaux de Lucien Goldmann : pour Pascal, dans « Disproportion de l'homme », l'infinité de l'univers excédant les forces de l'imagination « est le plus grand *caractère sensible* de la toute-puissance de Dieu<sup>369</sup> ». Chez Pascal, plus prudent que Teilhard, c'est de l'absence constatable d'un Dieu dans la Nature qu'il est possible d'inférer l'éventualité de son existence.

\*

« Pascal appelle Teilhard et Teilhard appelle Pascal » écrivait Étienne Borne : rien ne paraît plus gratuit que cette affirmation. Le parallèle, d'une grande fécondité dans ces années 1960 qui furent celle d'une effervescence intellectuelle au sein de l'Église, est une construction artificielle conçue pour affirmer, dans le meilleur des cas, une certaine complémentarité de deux visions du christianisme qu'on se plaisait alors à opposer. Pascal et Teilhard ont été figés dans l'attitude de deux lutteurs face à face, et qui en elle-même constituait une réponse aux tensions et interrogations de l'Église catholique à l'époque. Teilhard fut certes courageux de défendre une théorie de l'évolution qui infligeait au sein de la hiérarchie ecclésiastique une

366. « Que pouvaient bien penser ces cousins lointains ? Nous n'en avons aucune idée. À l'âge du Renne, au contraire, avec l'*Homo sapiens*, c'est une Pensée définitivement libérée qui fait explosion, toute chaude encore, aux parois des cavernes. En eux, les nouveaux arrivants apportaient l'Art. » Cf. Teilhard de Chardin P., *Le Phénomène humain*, op. cit., p. 175.

367. « La théorie du « dessein intelligent » (*intelligent design*) [...] ne nie plus l'évolution, mais affirme que c'est un processus trop complexe pour ne pas avoir été dirigé et organisé par une intelligence supérieure. ». Cf. Matalon B. (2009) « L'Offensive créationniste », *Humanisme*, 2009/2, vol. 285, pp. 5-8, définition qu'on peut rapprocher de la « super-organisation fondamentale de la Matière » évoquée dans le *Phénomène humain*, op. cit., p. 92.

368. Voir « Pascal, la joie secrète », dossier coordonné par Laurence Plazenet dans *Le Magazine littéraire*, n°66, 2015.

369. Pascal, *Pensées*, op. cit., fr. 230.

blesse narcissique longtemps restée insupportable<sup>370</sup>. Mais ses propositions de christianisation du darwinisme sont devenues insuffisantes au regard des avancées de la science aujourd'hui. Avec le temps, Teilhard est passé, et Pascal est resté. À attacher trop fortement la foi à un état de la science nécessairement provisoire, le risque est élevé de produire des théories dont la date de péremption est courte.

Pascal l'avait bien compris.

---

370. « Aujourd'hui [...] de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse », a fini par reconnaître la papauté en... 1996. (*Message du Saint-Père Jean-Paul II aux membres de l'Académie pontificale des Sciences*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/pont\\_messages/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19961022\\_evoluzione.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html)).



# Liste des auteurs

## Ghislain DESLANDES

Ghislain Deslandes est professeur à ESCP Business School, au sein du département Droit, Économie et Humanités (LEH) et ancien directeur de programme au Collège International de Philosophie (CIPh). Ses travaux en sciences de gestion ont notamment été publiés dans *European Management Journal*, *Journal of Business Ethics*, *Management Learning*, *Organization* et *Organization Studies*. Il est l'auteur aux Presses universitaires de France, d'un *Essai sur les données philosophiques du management* (2013), d'une *Critique de la condition managériale* (2016) et d'une *Érotique de l'administration* (2023). Il vient également de faire paraître deux ouvrages en anglais, *Postcritical Management Studies: Philosophical Investigations* (Springer, 2023) et *Humanities and Organizations in Dialogue: Hermeneutic Inquiries* (Lexington Books, 2024). Parallèlement il publie divers textes philosophiques parus dans *Cités*, *Cercles*, *Études*, *Le Portique*, *Rue Descartes*, etc., ainsi que des essais : par exemple, *Antiphilosophy of Christianity* (Springer, 2021) ou *The Idea of Beginning in Jules Lequier's Philosophy* (Lexington books, 2023).

## François EUVÉ

Après des études de physique à l'ENS de Cachan et l'obtention de l'agrégation de physique (1976), François Euvé est entré dans la Compagnie de Jésus en 1983. Après trois ans d'enseignement à Moscou (1992-1995), il commença à enseigner la théologie systématique au Centre Sèvres (actuellement Facultés Loyola Paris), avec une thèse soutenue en 2000 sur la théologie de la création. Dans le cadre de cet établissement, il a contribué à lancer une « chaire Teilhard de Chardin » afin de poursuivre la réflexion du plus célèbre jésuite du xx<sup>e</sup> siècle. Depuis 2013, il est rédacteur en chef de la revue *Études*. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Recherches de Science Religieuse*. Il est, entre autres, l'auteur de *Pour une spiritualité du cosmos. Découvrir Teilhard de Chardin* (Salvator, 2015).

## Gérard FERREYROLLES

Gérard Ferreyrolles est professeur émérite de littérature française à Sorbonne Université. Il a notamment publié *Pascal et la raison du politique* (PUF, 1984), *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal* (Champion, 1995) et, en collaboration, *Bossuet* (PUPS, 2008). Il a ensuite dirigé, chez Champion, l'édition

des principaux *Traité sur l'histoire (1638-1677)* du XVII<sup>e</sup> siècle et a reçu en 2012 le prix Pierre-Gorges Castex de littérature française (Académie des Sciences morales et politiques). Son dernier livre : *De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie* (Champion, 2020) a été couronné par l'Académie française en 2021 (prix Émile Faguet).

### Bernard GAZIER

Bernard Gazier est professeur émérite de sciences économiques à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ses travaux portent sur deux champs principaux : d'une part, l'économie du travail et de l'emploi, avec un accent mis sur les politiques de l'emploi, les trajectoires des travailleurs et le dialogue social et, d'autre part, l'histoire économique et l'histoire de la pensée économique. Dans ce dernier champ, il a travaillé sur les premières formulations de la théorie quantitative de la monnaie au XVI<sup>e</sup> siècle, sur la crise de 1929 et sur l'histoire des théories économiques de la justice. Bernard Gazier est président de la Société de Port-Royal depuis 1990.

### Tony GHEERAERT

Tony Gheeraert est Professeur de littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle à l'Université de Rouen-Normandie. Il est l'auteur d'ouvrages sur Port-Royal (*Le Chant de la grâce. Port-Royal et la poésie d'Arnauld d'Andilly à Racine*, éd. Honoré Champion, 2003, prix Castex de l'Académie des Sciences morales et politiques ; *Arnauld d'Andilly, Œuvres chrétiennes*, Classiques Garnier, 2020), sur le roman pastoral (*Saturne aux deux visages. Introduction à l'Astrée d'Honoré d'Urfé*, PURH, 2005), sur Scarron (*Une fantaisie à la manière de Callot. Introduction au Roman comique de Paul Scarron*, PURH, 2021), ou encore sur les contes de Perrault et de ses contemporains (*Perrault, Contes*, éd. Honoré Champion, 2012).

### Patrick GUILLAUMONT

Patrick Guillaumont est président de la Fondation pour les études et recherches sur le développement international (Ferdí) et Professeur émérite à l'Université Clermont Auvergne, où il a fondé en 1976 le Centre d'études et de recherches sur le développement international (Cerdi). Il a aussi fondé, en 1993, la *Revue d'économie du développement*. Il a été membre du Comité des politiques de développement des Nations unies (CDP) de 1987 à 2009 et a travaillé pour de nombreuses institutions internationales. Il est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages et de très nombreux articles sur le développement. Ses principales contributions portent sur le financement du développement, l'efficacité et les critères d'allocation de l'aide publique au développement, la vulnérabilité des pays dans ses différentes dimensions, les fondements et l'impact de la catégorie des pays les moins avancés (PMA), l'impact social et environnemental des politiques de change. Ses derniers

ouvrages publiés (en français et en anglais) s'intitulent : *Vers un indice de vulnérabilité multidimensionnelle : six notes d'appui [Towards a Multidimensional Vulnerability Index: Six Supporting Notes]* (Ferdì, 2023) et *Quel pacte financier mondial pour les pays pauvres et vulnérables ? [A Global Financing Pact for Poor and Vulnerable Countries?]* (en collaboration - Ferdì, 2024).

## Pierre JACQUET

Pierre Jacquet, Ingénieur du Corps des ponts et chaussées, est membre du Cercle des économistes et professeur à l'École nationale des ponts et chaussées (ENPC). Il a présidé, entre 2012 et 2022, le Global Development Network (GDN), une organisation publique internationale dont le siège est à New Delhi et dont la mission est de renforcer les capacités de recherche en économie et en sciences sociales dans les pays en développement. Il était auparavant chef économiste (2002-2012) de l'Agence française de développement (AFD), directeur exécutif de l'AFD en charge de la stratégie (2002-2010), et, avant 2002, directeur-adjoint de l'Institut français des relations internationales (Ifri) et rédacteur en chef de la revue trimestrielle *Politique étrangère*. Il a été, de 1994 à 2012, professeur d'économie internationale et président du département d'économie, gestion et finances de l'ENPC où il enseigne depuis 2013 un cours de politique économique. Il est membre du conseil d'administration de la Fondation Fyssen, président du conseil scientifique de la fondation FARM, membre du comité scientifique du Crédit agricole et non-resident fellow du Center for Global Development (CGD, Washington).

## Bertrand MUNIER

Professeur émérite de l'Université de Paris 1-Sorbonne, Bertrand Munier a été directeur du département d'Économie et Gestion à l'ENS de Paris-Saclay (1988-2005). Il a été professeur invité dans diverses universités en Europe, en Amérique du Sud ainsi qu'aux États-Unis et au Canada, dans les domaines de l'analyse du risque et de la décision. Éditeur en chef de la revue internationale *Theory and Decision* pendant 17 ans, il a publié plus de 100 articles dans des revues scientifiques à comité de lecture, ainsi qu'une quinzaine d'ouvrages, et a été conférencier invité dans de nombreux pays. Consultant de grandes entreprises, de l'énergie et des matières premières notamment, il a créé le Mastère Spécialisé de la CGE, « Management Global des Risques », classé 1<sup>er</sup> du domaine. Lauréat de prix scientifiques internationaux, Docteur h. c., il est chevalier de la Légion d'honneur, prix Choiseul et chevalier des Palmes académiques, il préside le conseil scientifique de la Fondation Maurice Allais.

## Patrick PLANE

Patrick Plane a rejoint le Centre national de la recherche scientifique (CNRS) en 1986, affecté au Centre d'études et de recherche sur le développement international

(CERDI), unité mixte de recherche CNRS - Université de Clermont Auvergne - IRD. Il y a effectué toute sa carrière en qualité de chercheur puis directeur de recherche. Il est actuellement directeur émérite du CNRS, responsable du programme « Compétitivité durable » à la Fondation pour les études et recherches sur le développement international (FERDI), professeur associé à l'Université Mohammed VI Polytechnique (UM6P) et à l'Africa Institute for Research in Economics and Social Sciences (AIRESS) de Rabat (Maroc). Patrick Plane a été directeur du CERDI de 2001 à 2013, membre du Comité des politiques de développement (CDP) des Nations unies de 2010 à 2016, coordinateur d'un réseau international de recherche scientifique du CNRS en relation avec l'économie du développement international (IDE) de 2014 à 2018. Il est par ailleurs codirecteur de la *Revue d'économie du développement*, auteur d'une cinquantaine d'articles dans diverses revues internationales à comité de lecture et de plusieurs ouvrages sur des sujets variés de l'économie du développement.

### Laurence PLAZENET

Ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de Lettres classiques, docteur, habilitée à diriger des recherches, membre honoraire de l'Institut universitaire de France, lauréate de l'Académie CAP 20-25 de l'UCA (2019), Laurence Plazenet est professeur de Littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle à l'Université Clermont Auvergne. Directrice du Centre international Blaise Pascal et de la revue *Courrier Blaise Pascal*, elle est aussi présidente de la Société des Amis de Port-Royal et dirige la collection « Univers Port-Royal » aux éditions Classiques Garnier. Elle a publié de très nombreux articles et ouvrages sur le roman entre 1550 et 1700, sur la réception des littératures antiques à l'époque moderne, sur Port-Royal et les moralistes. Après *Port-Royal* (Flammarion, 2012), Laurence Plazenet a fait paraître une *Anthologie de la littérature grecque. De Troie à Byzance* (Gallimard, « Folio », 2020) et une édition de Pascal, *L'Œuvre* (Bouquins, 2023) avec Pierre Lyraud. Elle prépare actuellement une nouvelle édition des *Carnets* de Joseph Joubert (à paraître en 2025), un recueil d'inédits, *L'Humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle: gloire ou vanité? Six études*, et un essai, *Le Sentiment de l'écriture à l'âge classique*. Également auteur de fiction, elle a reçu le Prix de littérature de l'Union européenne en 2012. Traduite en seize langues, elle a écrit une adaptation pour le théâtre de son roman *La Blessure et la soif* (Gallimard, 2009), créée en avril 2016 par la comédienne Fanny Ardant dans une mise en scène de Catherine Schaub.

### Pierre-Charles PRADIER

Économiste, Pierre-Charles Pradier est doyen honoraire de l'École d'économie de la Sorbonne et président du Collège de terminologie de l'économie et des finances. Il est actuellement en disponibilité de l'Université pour participer à un projet d'entreprise au service de la solidarité et de l'intégrité dans le sport.

## Anne-Laure SELLIER

Anne Laure Sellier est professeur de Sciences Comportementales à HEC Paris, titulaire de la chaire de recherche Cartier. Après un doctorat en management à l'INSEAD, elle a poursuivi une carrière de recherche à la London Business School et à l'Université de New York avant de rejoindre HEC Paris où elle continue son travail depuis 2012.

Sa recherche actuelle porte sur l'influence de la perception du temps sur la prise de décision, la créativité entrepreneuriale, les biais cognitifs et comment les mitiger, l'auto-régulation, l'émerveillement, la pression à la conformité et plus généralement, comment émotions et pensées interagissent dans la prise de décision. Ses travaux de recherches sont apparus dans des revues scientifiques telles que *Journal of Personality and Social Psychology*, *Journal of Marketing Research*, *Journal of Experimental Social Psychology*, *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, *Nature: Scientific Data*, *Psychological Science*, *Journal of Consumer Psychology* et *Journal of Paediatrics*. En dehors de sa recherche, Anne Laure Sellier est investie dans le développement du centre de recherche Hi! PARIS sur l'intelligence artificielle et les données massives pour la société.

## Jean-Michel SEVERINO

Président du Conseil de surveillance d'Investisseurs & Partenaires (I&P), Inspecteur Général des Finances, vice-président du conseil d'administration de la Fondation pour les études et recherches sur le développement international (Ferdì), dont il est membre du comité directeur de la chaire Investissement d'impact, membre de l'Académie des technologies, Jean-Michel Severino se consacre, depuis 2010, principalement à « l'investissement d'impact », aux investissements sociétaux et à l'Afrique. Auparavant, il a été directeur du développement au ministère français de la Coopération, vice-président pour l'Asie de l'Est à la Banque mondiale et directeur général de l'Agence française de développement (AFD) de 2001 à 2010.

Il a été administrateur d'Orange, de Danone, de la BEI et d'Ecobank International, ainsi que de plusieurs fondations d'entreprise (Carrefour, Sanofi, Alstom, Avril). Il préside le « comité des *critical friends* » de Veolia et siège au conseil de surveillance de Michelin. Il a également été Senior Fellow du German Marshall Fund, conseiller du commissaire européen au Développement et membre du Conseil des affaires étrangères français.

J.-M. Severino publie régulièrement dans la presse française et internationale. Son dernier livre, consacré à l'entrepreneuriat africain, *Entrepreneunte Afrique*, co-écrit avec Jérémy Hajdenberg, a été publié aux éditions Odile Jacob. Il a publié en 2023, dans la *Revue d'économie financière* (REF), un article sur les transformations de la place des entreprises dans la société, intitulé « Sens privé, sens commun ? » et un document de travail à la Ferdì consacré à la contribution de l'investissement d'impact au développement africain, intitulé « Millions for Billions: Accelerating African entrepreneurial emergence for accelerated, sustainable and job-rich growth ».



## Laurent THIROUIN

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé, docteur HDR, Laurent Thirouin est professeur émérite de littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle à l'Université Lumière Lyon II. Il est l'auteur de divers travaux sur l'œuvre de Pascal, sur le jeu à l'époque classique et sur l'augustinisme dans le milieu de Port-Royal. Sur les questions relatives au champ économique et à l'aléa, on peut mentionner : *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (Vrin, 1991 ; rééd. 2011) ; « Le commerce du monde. Le prisme économique dans l'œuvre de La Rochefoucauld », actes du Colloque de Verteuil (SAHC, 2013). Il a édité un choix d'essais de Pierre Nicole, précurseur paradoxal de l'utilitarisme économique : *Pierre Nicole, Essais de morale* (Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2016). Il a participé à l'ouvrage collectif *Pour une histoire culturelle de la contingence (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup>) / Toward a Cultural History of Contingency (16<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> Centuries)* (ANR Aléa, à paraître).

## François VILLEROY DE GALHAU

François Villeroy de Galhau est Gouverneur de la Banque de France depuis novembre 2015 et a été renouvelé pour un second mandat en novembre 2021. Il est membre du Conseil des Gouverneurs de la Banque Centrale Européenne (BCE) et Président de l'Autorité de contrôle prudentiel et de résolution (ACPR). En 2022, il est aussi nommé Président de la Banque des règlements internationaux (BRI). Ancien élève de l'ENA, inspecteur des finances, il est entré en 1988 à la direction du Trésor, a aussi occupé diverses responsabilités en cabinets ministériels puis à Bruxelles avant de devenir Directeur de cabinet du Ministre de l'Économie, des Finances et de l'Industrie en 1997, puis Directeur général des Impôts en 2000. Il a été ensuite PDG de Cetelem en 2003, puis Responsable de la banque de détail de BNP Paribas en France en 2008 et Directeur général délégué de décembre 2011 jusqu'en mai 2015. Il est l'auteur notamment de *L'Espérance d'un Européen* (Éditions Odile Jacob, 2014) et de *Retrouver confiance en l'économie* (Éditions Odile Jacob, 2021).







# Pascal & l'économie du monde

Au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, le mot « économiste » n'existe pas. Reste que Blaise Pascal, génie universel, entrepreneur, homme d'affaires, soucieux de l'ordre du monde, n'est pas étranger aux préoccupations d'un champ du savoir fondé environ un siècle après lui.

Son décentrement même, en réalité, fait l'intérêt de sa réflexion, formulée avec d'autres termes, selon d'autres prismes que ceux d'aujourd'hui, invitation en cela à repenser la conception de l'économie. Soucieuse d'interpréter l'ensemble des comportements humains, mais aussi de les orienter, l'économie contemporaine recoupe par bien des aspects les préoccupations du moraliste classique.

Il était donc nécessaire, pour le 400<sup>e</sup> anniversaire de Pascal – qui célèbre plus que jamais la pluralité de son génie et le caractère global de sa méditation sur le monde –, de se pencher sur ce « Pascal économiste » inscrit en filigrane dans son œuvre. Il y va de la richesse des peuples, de leur bien-être, de la responsabilité des créateurs de richesse, du partage du travail, de la justice... « Pascal économiste » inquiète, apostrophe, interdit l'indifférence, les routines d'opinions incertaines.

La Ferdi et le Centre international Blaise Pascal lui ont ainsi consacré un colloque, le 20 novembre 2023. Celui-ci comprenait quatre volets, chacun portant sur une leçon pascalienne en lien avec l'économie.

Chaque session rassemblait des personnalités venues d'horizons volontairement différents : philosophes, littéraires, économistes académiques et grands acteurs économiques sensibles aux messages pascaliens. Le présent ouvrage réunit leurs contributions. Enrichies, elles prolongent le dialogue fructueux et novateur que pascaliens et économistes surent nouer durant ce colloque.

**FerDi**

63, boulevard François-Mitterrand  
CS 50320  
63009 Clermont-Ferrand Cedex  
www.ferdi.fr  
+33 (0)4 43 97 64 60

**Illustration de couverture :**

D'après le *Portrait de Blaise Pascal* par Louis Devedeux  
© Clermont Auvergne Métropole, MARQ, n° inv. 635.

ISBN : 978-2-9586419-7-9

