

COMPOSITION DE PHILOSOPHIE

ÉPREUVE COMMUNE : ÉCRIT

**François Calori, Marc Crépon, Catherine Larrère,
Quentin Meillassoux, Alain Petit, Ivahn Smadja,
Céline Spector, Jean-Jacques Szczeciniarz**

Coefficient : 3 ; Durée : 6 heures

Sujet : « Pourquoi y a-t-il des lois ? »

Remarques générales

Le jury constate une amélioration moyenne des copies ; le nombre de très bonnes copies, cependant, n'a pas augmenté par rapport aux deux années précédentes.

Les candidats, dans l'ensemble, manifestent une bonne maîtrise des règles formelles de la dissertation, même si les copies faibles ou très faibles sont celles qui négligent la construction de la problématique, l'analyse conceptuelle, le traitement des exemples ainsi que la sollicitation de l'histoire de la philosophie qui doit être faite avec la plus grande précision possible, et non de façon allusive. A cet égard, le jury ne saurait trop insister sur la nécessité, pour les candidats, de faire appel à l'ensemble de leur savoir – c'est-à-dire à leurs connaissances littéraires, historiques, scientifiques aussi bien que philosophiques. Les lacunes les plus sensibles concernent encore l'épistémologie et l'histoire des sciences. Trop de copies ne parviennent pas à donner un seul exemple de loi de la nature – nombreuses étant celles qui invoquent une mystérieuse « loi de l'a(p)pesanteur ». La littérature épistémologique contemporaine semble la plupart du temps ignorée, alors que certains manuels accessibles existent. A ce titre, le jury invite également les candidats à faire leur profit de la meilleure vulgarisation écrite par les scientifiques, ainsi que des recueils de grands textes, déjà anciens, dans la tradition de Robert Blanché ou de Georges Canguilhem. Les lacunes en philosophie

politique et en philosophie du droit sont également patentes. Très peu de copies mentionnent la distinction entre droit naturel et droit positif ; les références à Platon (ou plutôt à Calliclès : la loi comme force des faibles, sans autre analyse du concept de « force » ou de « nature »), Aristote (l'animal politique), Hobbes (« l'homme est un loup pour l'homme »), Rousseau ou Marx sont souvent caricaturales. En ce qui concerne Rousseau, les candidats optionnaires en philosophie se sont parfois enfermés dans leur connaissance du *Second discours*, proposant un résumé de l'œuvre qui ne pouvait convenir à l'exercice de la dissertation, négligeant en revanche les chapitres décisifs que le *Contrat social* consacre à la théorie de la loi (II, 6-7). La philosophie contemporaine, enfin, n'apparaît que très rarement – mise à part la *Théorie de la justice* de Rawls, souvent réduite à une version appauvrie. Surtout, les connaissances en droit positif semblent inexistantes : le droit apparaît presque toujours comme un instrument de régulation purement répressif (ses interdits étant conçus comme une nouvelle version des « Tables de la loi ») sans que sa dimension organisatrice soit prise en compte (lois constitutionnelles, lois cadres...). Il convient que les candidats travaillent donc la philosophie comme discipline spécifique, mais qu'ils apprennent également à la mettre en rapport avec les autres matières qu'ils présentent au concours ainsi qu'avec tous les savoirs positifs qui forment leur « culture ».

L'une des difficultés du sujet consistait à construire une problématique originale qui, sans sacrifier tout un pan de la question, tienne compte de la polysémie du concept de loi : *descriptif ou explicatif* (loi scientifique) d'une part, *normatif ou prescriptif* de l'autre (loi politique, juridique, morale, religieuse). Un grand nombre de candidats a cru bon de disqualifier d'entrée de jeu le versant épistémologique du sujet, en affirmant que la question posée n'a de sens que dans le champ de la philosophie morale et politique. Le jury tient à rappeler que ces fausses évidences peuvent être très préjudiciables aux candidats et qu'il convenait d'aborder le sujet sans idée préconçue, quoiqu'il n'y ait pas à proprement parler de développement attendu. Sans doute était-il possible d'élaborer de brillants développements en optant pour une optique restrictive – et la notation a été indulgente dès lors que le candidat prenait la peine de justifier son choix. Cette

première difficulté était renforcée par une autre ambiguïté de l'énoncé, relative aux implications du « il y a » et aux présuppositions du « pourquoi ? ». Le « y a-t-il ? » orientait en effet vers le premier sens, descriptif ou scientifique, du concept de loi : la nature est soumise à une légalité qui se livre sur le mode d'une factualité (*il existe des lois*). Or – comme l'ont remarqué avec raison un certain nombre de candidats – la question pertinente, concernant les lois scientifiques, est celle du « comment » plutôt que du « pourquoi ». La recherche d'une finalité plutôt que d'une causalité semblait orienter dès lors vers le second sens, normatif ou prescriptif, de la loi. Mais une nouvelle difficulté apparaissait ici, trop de candidats transformant, de façon explicite ou non, la question : « pourquoi y a-t-il des lois ? » en « pourquoi faut-il des lois ? ».

Au regard de la polysémie du concept de loi, chaque choix opéré par les candidats comportait des risques spécifiques. Parmi ceux qui ont tenté d'unifier les deux sens (lois scientifiques, éthiques et juridiques), l'écueil le plus courant a été celui de la mauvaise abstraction : il y a des lois parce qu'il y a des hommes. L'argument, sous une forme plus élaborée, était le suivant : les lois ne sont pas des faits de nature mais des conventions ou des artifices « construits » par l'homme, qui n'existeraient pas sans lui. *Du côté de la société* : en l'absence de loi, la vie sociale serait impossible ; les hommes demeureraient dans un état de nature où leurs désirs les conduiraient au conflit permanent, voire à l'état de guerre. *Du côté de la nature ou de la science* : en l'absence de loi, la connaissance rationnelle serait inaccessible ; les hommes en resteraient à un flux de perceptions sans cohérence réelle. D'un côté, l'anarchie ; de l'autre, la rhapsodie. Dans les deux cas, la question de la finalité des lois devenait donc celle de la justification rationnelle de l'action des hommes et de leur « constructivisme », et l'on pouvait s'attendre à la réponse suivante : si les hommes ont raison de faire des lois, c'est que celles-ci *mettent en ordre* le monde naturel et social – ce qui est la condition de son *intelligibilité* et de sa *viabilité*. Sans doute la différence de nature entre lois éthico-juridiques et lois scientifiques n'a-t-elle pas manqué d'être relevée. Régulant les intentions ou les actions des hommes, les *lois-commandements* (prescriptions, prohibitions) morales ou politiques peuvent être transgressées du

fait de la liberté (d'où la nécessité de les accompagner d'une sanction morale ou pénale), là où les *lois-rapports* régissant les corps sont universelles et nécessaires, sans exception possible. Mais rares sont ceux qui ont tenté de déterminer le statut de la loi morale, entre la loi scientifique et la loi juridique : l'ordre de la liberté peut-il, doit-il reproduire la nécessité et l'universalité qui régit l'ordre de la nature ? Plus étonnant encore, rares sont ceux qui ont pris au sérieux la question de la pluralité, pourtant essentielle : pourquoi y a-t-il *des* lois ? Comment justifier la diversité constatée des lois morales et positives, et ne pas conclure, en l'absence d'universalité, à leur arbitraire ? Encore fallait-il distinguer la question générale du rapport entre différents types de légalité ou de normativité (pourquoi les hommes ont-ils besoin de lois juridiques s'il existe des lois éthiques suffisamment contraignantes, pourquoi l'obligation morale doit-elle s'accompagner d'une obligation politique associée à l'existence de sanctions en cas de transgression ?), et la question, plus restreinte, de la multiplicité et de la relativité des lois. Or la question, là encore, était décisive : cette pluralité trahit-elle une insuffisance de la loi ou une nécessité associée à son application à l'expérience, en elle-même diverse ? La question de l'unification des lois, à ce titre, pouvait être posée aux droits comme aux sciences : est-il raisonnable, est-il légitime de dériver les lois juridiques d'un principe unique ou de constituer un système unifié de la nature ?

Le concept normatif de loi, cependant, a été privilégié et deux plans « types », en ce cas, peuvent être reconstitués. L'introduction, généralement, partait du paradoxe suivant : pourquoi l'homme, s'il est naturellement libre, accepte-t-il de se soumettre à des lois (obligations, interdictions) qui limitent sa liberté et contraignent sa nature ? Dans une première partie, l'existence des lois était ainsi reconduite à leur *nécessité* et à leur *utilité* : sans elles, les hommes ne pourraient *vivre* ensemble de façon pacifique. Hobbes et Rousseau étaient alors convoqués, voire confondus. Dans un second temps cependant, cette explication « utilitaire » était jugée insatisfaisante et l'existence des lois, plus profondément, associée à leur *bonté*, qu'il s'agisse du bien moral ou du bien politique (la justice) : sans lois, les hommes ne pourraient *bien vivre* ensemble. La prosopopée des lois du *Criton* venait alors à point nommé illustrer l'idée d'une obéissance

inconditionnelle due aux lois de la cité. Le troisième moment, dès lors, pouvait être critique, invoquant la loi comme instrument de domination – qu’il s’agisse d’une « force des faibles » (Platon, Nietzsche), ou d’un moyen, pour la classe dominante, de pérenniser son pouvoir en lui conférant une légitimité usurpée (Rousseau, Marx). Une variante, fréquente, était bien sûr possible : convoquer la dimension critique dans un second temps appelait, dans un troisième moment, une « réhabilitation » des lois injustement condamnées, par la lecture du soupçon, au tribunal de l’histoire : la loi, expression de la volonté générale du peuple souverain, n’est-elle pas au fondement de la liberté démocratique ? La loi, expression de la raison pure pratique, n’est-elle pas au fondement de la liberté éthique ? Ce choix bénéficiait, du point de vue du candidat, d’un immense mérite, puisque le paradoxe inaugural pouvait alors être surmonté : si l’homme, malgré sa liberté, doit obéir aux lois morales et politiques, c’est que celles-ci sont les conditions de possibilité mêmes de sa liberté. Loin d’être entravée par la loi, la liberté ne peut s’accomplir que par elle ; en dernière instance, la légalité, loin de contraindre la nature de l’homme, sujet et objet des lois, est ce qui lui permet de s’épanouir au sens fort du terme – l’homme ne pouvant parvenir à son excellence propre ou à son autonomie rationnelle qu’à condition d’accéder, par les lois qu’il se donne, au Bien et au Juste, à la moralité et à l’équité.

Il va de soi que ces plans, maniant à la fois le registre *causal* et le registre *final* du « pourquoi », pouvaient donner lieu à de très bonnes comme à de très mauvaises copies. Le jury tient à rappeler, comme chaque année, qu’il n’existe ni plan rédhibitoire ni « passages obligés ». Les meilleures copies, dans ce registre, sont celles qui ont su distinguer et articuler les différentes formes de normativité, en prenant le temps de l’analyse conceptuelle et en distinguant avec rigueur la loi et la règle, les lois et les mœurs, l’obligation éthique et l’obligation juridique... Dans les développements précédemment décrits, trois écueils, cependant, ont rarement été évités : celui du *conformisme* moral et politique, souvent étayé par une critique non argumentée de l’anarchisme (nécessairement utopique, au regard de la nature égoïste de l’homme) ; celui du *formalisme*, associé à des confusions et à des imprécisions, omettant les analyses d’exemples ; celui du

réductionnisme et de l'*anachronisme*, enfin. Les candidats ont souvent situé Hobbes dans la continuité d'Aristote (ou l'inverse) : si l'homme a besoin de lois, c'est parce qu'il est un animal politique *et* que l'homme est un loup pour l'homme (sans que soit prise en compte la critique hobbesienne de l'aristotélisme) ; Rousseau, de la même façon, est souvent assimilé à Hobbes, sans que soit évoquée la critique qu'il adresse à son anthropologie (l'homme, naturellement bon, n'est pas originellement mû par le désir de distinction et de domination ; l'état de nature n'est pas originellement un état de guerre). En ce qui concerne les imprécisions, voire les contresens, le jury déplore tout particulièrement l'usage à mauvais escient de la « vulgate » kantienne et du concept d'autonomie, qui ne fait presque jamais l'objet d'un traitement approfondi. L'impératif catégorique, « récité » ou donné comme argument d'autorité, sert à la fois à penser la loi morale et la loi juridique – là où Kant, dans la *Doctrine du droit*, élabore précisément une distinction entre droit et morale qui aurait pu permettre une articulation fine des concepts. Plus généralement, l'omission de toute analyse historique, ici comme ailleurs, est préjudiciable à l'argumentation. Contrairement à Aristote (*Ethique à Nicomaque*, livre X, chapitre 10), Kant récuse en effet l'imposition, par les lois, d'un modèle de « vie bonne ». Désormais (et cette perspective est qualifiée, par Leo Strauss notamment, de « moderne »), la loi n'est plus destinée à promouvoir le bien commun ni à orienter les hommes vers la vertu ; elle se contente d'organiser la coexistence pacifique des libertés. Si comme le souligne l'introduction de la *Doctrine du Droit* (§B), le droit est « l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté », l'obligation juridique doit être distinguée de l'obligation morale. La loi universelle du droit : *agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec la liberté de tout un chacun suivant une loi universelle*, exclut toute fonction « moralisatrice » du droit.

Enfin, les copies qui ont choisi de parler, rarement de façon exclusive, des lois scientifiques ou des lois de la nature, étaient elles aussi confrontées à des difficultés propres. En premier lieu, la définition même de ces lois – expression de liaisons constantes entre des variables, de régularités ou de rapports invariants entre

des phénomènes observables – a souvent fait défaut. Corrélativement, la dimension critique du sujet a été omise : les lois sont-elles les formes naturelles dans lesquelles les sciences légifèrent ou sont-elles, en tant que conventions, soumises elles-mêmes à des formes de légitimation – analogues à la façon dont le droit pérennise, par la forme de la loi, des processus de domination ? La question le plus souvent posée (les lois scientifiques sont-elles « découvertes » ou « construites » ?) l'est généralement de façon non nuancée, sans que soit interrogée la diversité des pratiques. Là encore, le manque de rigueur et de précision conduit à la mauvaise abstraction. La question mérite pourtant d'être posée : le concept de loi est-il opérant au même titre dans toutes les sciences, sciences de la nature et sciences de la culture, sciences formelles et expérimentales, sciences physiques, biologiques ou sociales (l'histoire, l'économie et la sociologie pouvant à leur tour être distinguées) ? Doit-on prendre au sérieux le projet (assignable à Durkheim, qui le fait remonter lui-même à Montesquieu) consistant à penser la légalité de la société sur le même mode que la légalité de la nature – et à faire ainsi des institutions (lois, mœurs) l'objet d'une véritable science ? En d'autres termes : peut-on reconduire le « pourquoi » au « comment », les *causes finales* aux *causes efficientes* dans l'univers des affaires humaines sans rencontrer l'objection de la liberté, notamment celle du législateur – ce que Durkheim qualifie d'*illusion volontariste* et d'*illusion légitimiste* ? A quelles conditions s'opère cette transposition, et surtout, à quel prix ?

De façon générale, l'articulation du sens éthico-juridique et du sens scientifique constituait ainsi le cœur possible de l'interrogation. Existe-t-il un foyer de sens commun à partir duquel se diffractent les différents sens du mot loi, ou doit-on s'en tenir à une scission entre des acceptions irréductiblement distinctes, entre la science et la politique ou la morale, entre les faits et les valeurs, entre la nécessité et l'obligation ? Dans l'interrogation même sur les causes et les fins, le « gouffre » entre être et devoir être peut-il être franchi ? Si la question du « pourquoi » renvoie à l'intention d'un législateur, n'est-il pas également possible de considérer que ce législateur ne fait qu'entériner une légalité réelle (celle de la nature, celle des mœurs...), loin de faire advenir la normativité par la force démiurgique de sa volonté, voire de façon arbitraire ?

Dans ce projet d'articulation des champs, des auteurs comme Durkheim (*Les règles de la méthode sociologique*) ou Bergson (les premières pages des *Deux sources de la morale et de la religion*) auraient sans doute pu fournir des contributions précieuses. La question de cette articulation, au demeurant, se redouble à l'intérieur même des sciences et inversement dans l'analyse du droit : faut-il rappeler les formes juridiques qu'adopte volontairement le fameux critère poppérien de falsifiabilité ?

Force est cependant de constater que dans le domaine des sciences comme dans celui du droit, la méconnaissance des scansionnements singuliers que présente l'histoire de la notion de loi a conduit à des développements simplifiés. Sans qu'il soit question de substituer l'histoire des idées au questionnement philosophique proprement dit, une connaissance minimale de la physionomie historique des notions convoquées permettrait d'orienter plus sûrement la réflexion et de lui donner davantage de consistance philosophique. Ainsi, avec l'apparition et la constitution de la physique mathématique au XVII^e siècle, l'expression de « loi de la nature » passe du langage du droit à celui de la philosophie naturelle, tout en retenant son sens d'origine : les lois de la nature sont des décrets divins. Cette conception selon laquelle Dieu, législateur suprême, régirait l'ordre des choses, semble caractériser la tradition de pensée occidentale au sein de laquelle émerge la science moderne, par opposition à d'autres traditions culturelles, chinoise par exemple. Nombre de candidats se sont appuyés, en partie à bon droit, sur les grands textes classiques pour justifier une articulation possible du sens politique et du sens épistémologique de la notion. Que Montesquieu soit ou non cité, l'idée, fréquemment développée, que les lois seraient « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » a parfois permis de suivre le fil conducteur d'une analogie, selon que la réflexion s'attachait aux rapports entre les hommes ou entre les corps. Cependant, la valeur et la portée de cette analogie méritaient d'être interrogées, faute de quoi les candidats encouraient le risque de figer leur questionnement. En effet, la transformation profonde qui s'opère au XVIII^e siècle conduit à une forme de sécularisation de la notion de loi telle que la comprend la philosophie naturelle, et dans ce contexte, la question « pourquoi y a-t-il des lois ? » se présentait sous un nouveau jour : c'est précisément lorsque les lois qui régissent les phénomènes physiques n'émanent plus de Dieu et

ne sont plus envisagées comme des ordonnances divines que le problème philosophique de la valeur et de la raison d'être des lois de la nature se pose. Mais que recouvrait alors l'expression « lois de la nature » telle qu'elle se présente dans les sciences ? S'agissait-il des régularités que montrent les phénomènes naturels ou des énoncés qui tentent de décrire ces régularités ? Ou encore : quand bien même les lois seraient des énoncés construits par les sciences, censés systématiser les phénomènes que l'observation rend accessibles, ne supposent-elles pas toujours quelque uniformité de la Nature ? Doit-on considérer dès lors qu'il existe une Nature susceptible de soutenir les lois que nous construisons et amendons selon nos catégories discursives ? Ou bien ne s'agit-il que d'un avatar de ce Dieu créateur et législateur, persistant dans les coulisses de la science malgré le processus de sécularisation de la notion de loi ? Sans que cette référence soit d'aucune manière « attendue », Berkeley, au début du XVIII^e siècle, permettait également d'associer le sens descriptif et le sens normatif de la loi d'une façon originale. Les lois de la nature seraient les règles fixes que l'Agent suprême se prescrit à lui-même et auxquelles il s'astreint dans la production des idées des sens ; cependant, l'homme ne discerne ces régularités que par observation et expérience, en découvrant l'uniformité qui régit la série des effets naturels. Ainsi l'attraction universelle n'aurait rien d'essentiel ni de nécessaire, tout dépendant au contraire de la volonté du Créateur. Cette posture théorique pouvait être opposée à celle de Hume, souvent cité dans les copies, pour qui l'efficacité des causes n'est ni dans les choses, ni en Dieu, mais dans l'esprit humain.

Si, comme de nombreux candidats l'ont souligné, l'usage associe ordinairement les idées de nécessité et d'universalité à la notion de lois de la nature, il restait par ailleurs à préciser les diverses manières d'entendre cette caractérisation. La *nécessité* des lois doit-elle être comprise comme une nécessité conceptuelle ou logique, ou au contraire comme une nécessité réelle ? Quelques très bonnes copies ont tenté de problématiser une tension de cet ordre, en s'en tenant pour l'essentiel au paradigme de la science newtonienne. Quant à l'*universalité* supposée des lois, il s'agit là aussi d'une notion plus subtile et problématique qu'on pourrait d'abord le penser, dans la mesure où la loi et les phénomènes censément soumis à sa juridiction semblent ne pas devoir être mis sur le même plan. Si la loi pose une régularité, il s'agit en effet

d'une régularité abstraite qui, dans l'ordre des phénomènes, ne se présente jamais que gauchie par le concours de circonstances accidentelles. Toute loi semble ainsi supposer une forme d'idéalisation des phénomènes, laquelle trouve le plus souvent l'expression la plus adéquate dans les mathématiques. La question « pourquoi y a-t-il des lois ? » en suggérerait alors d'autres qui la précisent et la délimitent dans ce contexte : que sont au juste ces idéalizations, à quoi servent-elles et comment les justifier ? Sont-elles le seul moyen dont nous disposions afin de saisir la réalité des choses ? Ou encore : comment garantir que les constructions conceptuelles de la physique mathématique ne sont pas artificielles, destinées tout au plus à rendre compte de manière cohérente des phénomènes observés ? Devons-nous penser au contraire qu'elles reflètent en quelque manière les traits essentiels de l'univers ? Qu'est-ce qui justifie en dernière instance la croyance que nous avons dans la possibilité même d'appréhender dans des structures conceptuelles stables la diversité phénoménale ? En définitive, pourquoi recherchons-nous des lois sans cesse plus unificatrices au prix d'une abstraction mathématique : est-ce pour parfaire le projet de maîtrise technique de la nature dans lequel nous serions inexorablement engagés, ou par souci d'économie conceptuelle, ou encore parce que nos conceptions tendraient à devenir de plus en plus adéquates dans ce processus d'unification ? Il est surprenant que la question du déterminisme, qui ne cesse d'être aujourd'hui posée, ait été si rarement évoquée.

Enfin, la forme même du sujet n'a pas été suffisamment interrogée. A cet égard, il était par exemple possible de solliciter l'analyse pascalienne, inspirée de Montaigne, afin de distinguer plusieurs sens du « pourquoi », d'analyser les différents registres de normes qui gouvernent les hommes (lois, mœurs), et de mettre au centre de l'analyse la question de la pluralité des lois. En effet, la lecture sceptique impute la pluralité des lois à l'impossibilité, pour l'homme, d'accéder à leur fin supposée, à savoir la justice : s'il existe *des* lois conventionnelles et irréductiblement arbitraires, c'est dans la mesure où l'homme, par sa raison, ne peut connaître *la* loi naturelle ; les lois humaines ne peuvent qu'être relatives aux circonstances, aux temps et aux lieux, aux passions et aux préjugés du prince ou du peuple qui les édictent – elle ne peuvent former, en

ce sens, une véritable justice. En l'absence de tout fondement objectif de l'obligation, il ne reste dès lors qu'à renvoyer la justice à la positivité de la coutume et du droit (l'autorité du législateur ou l'utilité du souverain). Parce que « rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi » et que « tout branle avec le temps », les mœurs de chaque pays fournissent le seul critère afin de réguler les conduites. Ainsi comprend-on la pertinence du questionnement paradoxal sur l'existence des lois : s'il faut à juste titre s'interroger sur leur raison d'être, ce n'est pas seulement du point de vue de leurs causes, en tant qu'artifices ou conventions ; c'est également parce que les lois se donnent toujours accompagnées d'une prétention à la validité ou à la légitimité, et donc sur le mode évident d'un « il y a » : « La justice est ce qui est établi ; et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies » (Br. 312). Ainsi peut-on ressaisir la nécessité d'une interrogation critique (qui justifie, en amont, le sujet proposé). Il est légitime de s'interroger sur le bien-fondé des lois positives et de notre obéissance à ces lois, dès lors qu'aucune justice naturelle et universelle ne les fonde, dès lors qu'elles sont réduites aux coutumes que les hommes suivent par habitude, sans autre rationalité ou équité (« Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au delà », Br. 294). Comme l'indique, avant les *Pensées*, les *Essais* de Montaigne, la coutume fait toute la justice par cette seule raison qu'elle est reçue, au point que qui la ramène à son principe l'anéantit au lieu de la fonder : « les loix se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en n'ont poinct d'autre (...) Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes ne leur obeyt pas justement par où il doit » (III, 13).

L'intérêt de la lecture pascalienne tient à ce qu'elle pouvait permettre, en dépassant ce premier moment critique, de s'interroger sur la formulation du sujet. Chez Pascal, la remontée aux fondements infondés de l'obligation n'aboutit pas, en effet, à un appel à dénoncer l'irrationalité, l'arbitraire et l'injustice des lois : les demi-habiles qui concluent de l'absence de réponse rationnelle à la question « pourquoi y a-t-il des lois » à la légitimité d'une critique du droit ne sont pas plus raisonnables que ceux qui s'y soumettent de façon irrationnelle. Tel est le mouvement de la

raison des effets, ou du renversement du *vain* au *sain* : les effets produits par l'artifice juridique sont si bénéfiques qu'il importe de cacher la vérité artificieuse de son origine. Le peuple ne doit pas sentir la vérité de l'usurpation, qui, « introduite autrefois sans raison », est devenue « raisonnable » ; c'est pourquoi, la fin étant tributaire de l'origine, « il faut la faire regarder [l'usurpation, associée à la pure force] comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement si on ne veut pas qu'elle prenne bientôt fin » (Br. 294). Le conservatisme peut être une conséquence du scepticisme : selon Pascal, la mystification inhérente au droit ne doit pas être révélée au peuple, dans la mesure où elle permet d'assurer le plus grand des biens terrestres, qui est la paix civile. Quand bien même la justice instituée ne serait que la justification de la force, il faudrait donc y obéir pour que la paix soit, « qui est le souverain bien » (Br. 299). Chez Pascal (et il se sépare ici de Montaigne), la dialectique de la justice et de la force permet en ce sens de comprendre la rationalité de l'usurpation devenue légitime : « Montaigne a tort : la coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable ou juste ; mais le peuple la suit par cette seule raison qu'il la croit juste » (Br. 325, voir 326). Sans cette croyance en la justice, le peuple ne verrait que tyrannie dans la loi, et refuserait d'y obéir : ainsi le danger associé à la désobéissance aux lois ne peut-il être prévenu que par l'institution d'un mécanisme de croyance dans la justice des lois. En d'autres termes, *il est impossible de répondre en toute franchise au « pourquoi y a-t-il des lois ? » sans mettre en péril l'efficacité même du droit*. La critique pascalienne dévoile de la sorte le moment fondateur du droit qui implique une force performative, ou un appel à la croyance : la justice humaine réduite au droit n'est pas seulement mise au service d'un pouvoir social qui existerait hors d'elle et auquel elle devrait se plier ou s'accorder selon l'utilité ; le moment où s'inaugure le droit consiste en un véritable coup de force où l'arbitraire du « faire la loi » (issu de la volonté intéressée de ceux qui exercent leur domination au sein d'un pur rapport de forces) se convertit en nécessité du « *il y a des lois* », qui suscite le respect du droit. C'est ce que J. Derrida, dans *Force de loi*, nomme la mystique, le silence muré de l'acte fondateur, le fondement infondé du droit, que la loi ne fait que dissimuler ensuite sous une apparence de naturalité et de justice. Si cette lecture pascalienne ne constitue qu'une voie

possible (et conservatrice) de traitement du sujet, du moins permette de rendre raison de l'occultation de la question même du *pourquoi*.