



HAL
open science

La puissance du faux chez La Rochefoucauld, Pascal, et La Bruyère

Vassili Duboz

► **To cite this version:**

Vassili Duboz. La puissance du faux chez La Rochefoucauld, Pascal, et La Bruyère. Littératures. Université Clermont Auvergne, 2023. Français. NNT : 2023UCFA0116 . tel-04543366

HAL Id: tel-04543366

<https://theses.hal.science/tel-04543366v1>

Submitted on 12 Apr 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.

Université Clermont Auvergne

École doctorale Lettres, Langues, Sciences humaines et sociales

Laboratoire IHRIM

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université Clermont Auvergne

Littérature française

Présentée et soutenue par

Vassili Duboz

Le 20 décembre 2023

**La puissance du faux chez
La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère**

Thèse dirigée par M^{me} le Professeur Laurence Plazenet

JURY :

Président :

M. Laurent Susini, Professeur à l'Université Lyon 2

Rapporteurs :

M. Tony Gheeraert, Professeur à l'Université de Rouen

M^{me} Delphine Reguig, Professeur à l'Université Jean Monnet, Saint-Étienne

Examineur :

M. Laurent Thirouin, Professeur émérite à l'Université Lyon 2

Directrice de recherche :

M^{me} Laurence Plazenet, Professeur à l'Université Clermont Auvergne

Remerciements

Je remercie en premier lieu mes parents, qui, par leur confiance, et par leur soutien matériel et moral, ont rendu possibles mes années de formation, ouvrant la voie à ce travail de recherche. Je ne puis arriver au terme de ce parcours sans dire combien je leur suis redevable d'avoir nourri et encouragé depuis toujours mon goût pour l'étude des lettres.

Je remercie M^{me} Laurence Plazenet pour avoir encadré cette recherche avec une rigueur et une exigence toujours bienvenues, tout en veillant à me laisser libre de réaliser un travail personnel. Ses conseils de lecture et de méthode, aussi bien que l'exemple de ses travaux, furent essentiels dans la réalisation de cette thèse.

Je remercie les membres du jury : M. Tony Gheeraert, M^{me} Delphine Reguig, M. Laurent Susini, et particulièrement M. Laurent Thirouin : cette recherche, née de l'intérêt que ses cours ont éveillé en moi pour le XVII^e siècle, et commencée avec lui dans un premier temps, n'a pu être poursuivie que grâce à son aide, à un moment où je croyais devoir renoncer à ce projet. Je tiens à lui marquer toute ma reconnaissance.

Je remercie l'Université Clermont Auvergne pour m'avoir attribué un contrat doctoral, grâce auquel j'ai pu mener cette recherche dans les meilleures conditions ; c'est pour moi une chance extraordinaire d'avoir été libre d'y consacrer mon temps.

Mes amis ont fait beaucoup par leur présence, qu'ils en aient eu conscience ou non : sans eux, cette vie de chercheur, réjouissante et étrange à la fois, n'aurait sans doute pas eu de sens. Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Philippe Bringel pour le rôle déterminant qu'il a joué dans ma formation, et pour la constance et la générosité avec lesquelles il m'a soutenu, durant ces quatre années, par ses relectures, ses remarques et ses encouragements, qui ont toujours été de grands sujets de joie, et qui ont contribué à me donner la force nécessaire pour persévérer dans ce travail et le mener à bien.

Note sur les abréviations et sur les éditions de référence

Nous avons utilisé, pour les *Maximes* de La Rochefoucauld, l'édition de Laurence Plazenet¹ ; pour les *Mémoires* et l'*Apologie de M. le prince de Marcillac*, l'édition de Jean Lafond² ; et, pour les documents et la correspondance, l'édition de Jean Marchand³.

Les *Pensées* de Pascal sont citées dans l'édition de Philippe Sellier⁴, et les autres œuvres dans l'édition de Michel Le Guern⁵ (abrégée systématiquement en *OC*).

Les Caractères, le *Discours sur Théophraste*, ainsi que le *Discours de réception à l'Académie française*, sont cités dans l'édition de Marc Escola⁶ ; et les *Dialogues sur le quietisme* dans l'édition de Julien Benda⁷.

Nous nous contentons, pour ce corpus primaire, de donner le titre des œuvres, sans alourdir les notes par le rappel de la référence complète ou par la mention *op. cit.*

Les autres éditions consultées sont mentionnées dans la bibliographie.

Sauf mention contraire, les citations bibliques sont tirées de la Bible dite de Port-Royal, traduite par Lemaître de Sacy⁸.

¹ *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Champion, 2005.

² *Mémoires*, Paris, Gallimard, 2008.

³ *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

⁴ *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

⁵ *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 volumes, 1998-2000.

⁶ *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, Paris, Champion, 1999.

⁷ *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1935.

⁸ *La Bible*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », trad. Lemaître de Sacy 1990. Rappelons que cette traduction est faite d'après la Vulgate, et corrigée ponctuellement d'après l'original grec.

Introduction

Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie¹.

Le « désir » exprimé par Descartes au terme de la première partie du *Discours de la méthode* situe d'emblée le faux comme un problème de nature existentielle qui, loin de se limiter au domaine spéculatif, intéresse en premier lieu la conduite de la vie. Il n'y a pas de place ici pour une vaine curiosité, et l'on est bien loin d'une préférence somme toute assez banale accordée à la vérité sur son contraire : nous sommes *intéressés* à lutter contre le faux. Il y va tout simplement de notre « bonheur », si l'on en croit Malebranche, qui, dès les premières lignes de son traité *De la Recherche de la vérité*, prête à l'erreur des conséquences qui peuvent sembler aujourd'hui parfaitement déroutantes :

L'erreur est la cause de la misère des hommes ; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable, qu'en travaillant sérieusement à l'éviter².

Le problème est immédiatement posé en des termes moraux et théologiques³. On assiste à un déplacement du domaine spéculatif au domaine pratique, ou plutôt à une inscription du premier dans le second.

De telles positions ne sont pas seulement l'expression de sensibilités particulières. Le XVII^e siècle est traversé par la nécessité de lutter contre le faux, et d'établir une vérité sur laquelle s'appuyer. Ce problème n'est pas qu'une affaire de savants ou de théoriciens : il engage toute l'existence, et s'inscrit dans un contexte historique et intellectuel dans lequel toute certitude paraît ébranlée, sinon renversée. En effet, si la recherche de la vérité est volontiers présentée comme un impératif essentiel à tous les hommes, son urgence est

¹ Descartes, *Discours de la méthode* [1637], Paris, « GF », 2000, p. 39.

² Malebranche, *De la Recherche de la vérité* [1674], Paris, Vrin, 2006, t. I, p. 123.

³ L'auteur poursuit : « L'Écriture sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs et criminels, et ils ne seraient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendaient point esclaves du péché en consentant à l'erreur » (*ibid.*).

d'autant plus sensible au XVII^e siècle que cette époque est traversée par des crises multiples, qui mettent les hommes au défi de s'assurer de quoi que ce soit.

La crise de la vérité

Le XVII^e siècle est marqué par la déstabilisation des certitudes les plus fondamentales. Le phénomène est pour l'essentiel la conséquence des bouleversements de la Renaissance, qui ont conduit à l'éclatement de la chrétienté et à l'effondrement des systèmes de connaissance qui faisaient jusqu'alors autorité. Montaigne dépeint ainsi l'Europe de la fin du XVI^e siècle :

Or tournons les yeux partout, tout croule autour de nous : En tous les grands états, soit de la Chrétienté, soit d'ailleurs, que nous connaissons, regardez-y, vous y trouverez une évidente menace de changement et de ruine⁴.

À cet égard, le siècle suivant est tout sauf une période statique, qui marquerait une accalmie entre les Grandes Découvertes et les guerres de religion d'une part, et les audaces philosophiques et politiques du siècle des Lumières d'autre part : il est essentiellement une période de crise⁵, au cours de laquelle les événements politiques, intellectuels et religieux du XVI^e siècle connaissent de nombreux prolongements. Dans ce contexte, c'est l'établissement d'une quelconque certitude qui est devenu problématique.

La crise institutionnelle

Ce fait est d'abord sensible dans le domaine scientifique, où le statut de la vérité se trouve irrémédiablement altéré. Celle-ci n'est plus contenue dans un ensemble de textes canoniques et dans la chaîne de leurs commentaires : le passage du référent livresque hérité de l'Antiquité à la construction d'une science nouvelle fondée sur une méthode expérimentale ou déductive⁶, a pour ainsi dire mis la vérité en mouvement. La physique d'Aristote, ainsi que la géographie et l'astronomie de Ptolémée, connaissent un déclin irréversible. On passe, pour

⁴ Montaigne, *Essais, op. cit.*, t. III, p. 257 (essai III 9).

⁵ Roland Mousnier, dans la vaste synthèse qu'il consacre à la période, énumère sept espèces de la crise qui traverse l'Europe au XVII^e siècle : la crise économique, la crise sociale, la crise de l'État, la crise politique internationale, la crise de la sensibilité, la crise morale et religieuse, et la crise de la science. Dans le contexte d'une recherche sur la puissance du faux, ce sont particulièrement ces trois dernières crises qui nous intéressent, bien qu'il faille les comprendre dans un ensemble plus vaste, où les facteurs sociaux, économiques et politiques ne manquent pas de jouer leur rôle. Voir le chapitre intitulé « La crise du siècle », dans *Les XVI^e et XVII^e siècles. La grande mutation intellectuelle de l'humanité. L'avènement de la science moderne et l'expansion de l'Europe*, Paris, PUF, 1953, p. 163-227.

⁶ Les divergences de méthode entre Descartes et Galilée sur ce point n'empêchent pas que tous deux se rejoignent dans leur volonté de faire table rase des autorités antiques et médiévales pour établir la vérité sur de nouveaux fondements.

repandre la célèbre expression d'Alexandre Koyré, « du monde clos à l'univers infini »⁷. Mais cet effondrement des certitudes passées est d'autant plus grave qu'aucune doctrine ne vient s'établir fermement en leur place jusqu'à la fin du XVII^e siècle. La connaissance du globe terrestre est encore très imparfaite, et la nouvelle physique inaugurée par les travaux de Galilée n'est vraiment affirmée qu'avec la parution des *Principia mathematica* de Newton en 1687, lesquels unissent la physique céleste et la physique terrestre autour du principe de la gravitation universelle ; jusqu'alors, c'est plutôt la physique cartésienne qui domine⁸. Les hommes du XVII^e siècle ne vivent donc pas avec des certitudes nouvelles, qui auraient été fondées sur une science enfin digne de ce nom, constituée par des savants décidés désormais à lire dans le grand livre de la nature, écrit en langue mathématique, pour reprendre l'expression de Galilée⁹. Ce qui caractérise la science du XVII^e siècle, c'est bien plus une émulation, indissociable d'une incertitude générale. Pascal en déduit un nouveau paradigme, fondé sur l'éternelle perfectibilité, et donc sur l'irréparable imperfection, de nos connaissances. Il s'agit là d'un trait essentiel de notre condition. Il n'y a pas de progrès pour les bêtes, « la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée » ; mais « il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infini ». Les connaissances de celui-ci ne se limitent pas à ce qui lui est nécessaire de toute éternité : elles s'augmentent continuellement de celles qu'ont acquises les générations précédentes. Un tel héritage n'a rien de sacré, car il offre la possibilité d'un dépassement, ayant lui-même constitué, à son apparition, le dépassement d'un état de choses précédent. La *Préface sur le Traité du vide* réactualise à sa manière l'image des nains juchés sur les épaules des géants¹⁰ :

De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les

⁷ L'auteur se propose, dans son maître ouvrage, d'étudier un processus « en vertu duquel l'homme, ainsi qu'on le dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde même qui formait le cadre de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée » (Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini* [1957], Paris, Gallimard, « Tel », 1973, p. 10-11).

⁸ Sur ce point, voir Yves Gingras, Peter Keating et Camille Limoges, *Du Scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Paris, PUF, 2000, p. 278-286.

⁹ « La philosophie est écrite dans ce livre immense perpétuellement ouvert devant nos yeux (je veux dire : l'univers), mais on ne peut le comprendre si l'on n'apprend pas d'abord à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles, et d'autres figures géométriques, sans l'intermédiaire desquels il est humainement impossible d'en comprendre un seul mot. Si on ne les comprend pas, on tourne vainement en rond dans un labyrinthe obscur » (Galilée, *Il Saggiatore* [1623], cité par Yves Gingras, Peter Keating et Camille Limoges, *op. cit.*, p. 262).

¹⁰ L'image est attribuée à Bernard de Chartres, et remonterait donc au XII^e siècle (voir la postface de Jean-Robert Armogathe à l'anthologie constituée et présentée par Marc Fumaroli, *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, « Folio classique », p. 828-831). Pascal n'est donc pas l'auteur du paradigme qu'il convoque, mais le contexte dans lequel il écrit et le rôle qu'il joue lui-même dans le progrès de sciences provoquent de tout autres résonances que sous la plume de Bernard de Chartres.

âges différents d'un particulier. De sorte que 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 [...]¹¹

Il n'y a plus un corpus fini de textes qui *contiennent* la vérité, et qu'il faille lire et commenter : le savoir s'augmente indéfiniment, de même que l'humanité est prise dans le progrès infini du temps.

La *Préface sur le Traité du vide* ne se contente pas toutefois de disposer le lecteur à recevoir des vérités nouvelles, balayant la prétendue horreur du vide attribuée jusqu'alors à la nature. Pascal inscrit sa démarche de physicien dans une réflexion plus générale sur le rapport à l'autorité. On recourt abusivement à ce concept pour contrarier l'avènement de la nouvelle physique, mais elle a force de loi dans le domaine théologique :

Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés, comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut faire voir qu'elles n'y sont pas comprises ; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile, la raison seule a droit d'en connaître¹².

La partition proposée par Pascal doit servir de garde-fou pour éviter que les bouleversements scientifiques n'entraînent pour l'Église la ruine de son autorité, comme il en fut pour les auteurs anciens, dont on considérait que les livres contenaient la vérité qu'il était humainement possible de connaître.

La crise est pourtant générale, et l'Église est loin d'y échapper. Son autorité a été profondément remise en cause par le « temps des réformes », pour reprendre l'expression de Pierre Chaunu¹³. En effet, les derniers siècles du Moyen Âge sont marqués par de nouvelles aspirations religieuses, et par l'ébranlement de l'institution ecclésiale, bien avant le défi lancé par Luther et le schisme qui s'ensuit au cours du XVI^e siècle. L'autorité du pape est affaiblie par les événements grotesques du Grand Schisme, puis du concile de Bâle¹⁴ ; et l'Église peine à relever le défi que constituent pour elle les exigences accrues des fidèles. Ce climat est

¹¹ *Préface sur le traité du vide*, OC, t. I, p. 456.

¹² *Ibid.*, p. 453.

¹³ Pierre Chaunu, *Le Temps des réformes*, Paris, Fayard, 1975.

¹⁴ Le Grand Schisme s'étend du retour du pape d'Avignon à Rome (1378) à la fin du concile de Constance (1417). Il existe trois papes prétendus à partir de 1409, successivement déposés, si bien que l'Église n'a plus de pape entre 1415 et 1417. Quelques années plus tard, le concile de Bâle investit un laïc, Félix V, comme antipape ; mais le discrédit étant vite jeté sur lui, le schisme est résolu beaucoup plus facilement. Sur ces épisodes, voir Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 227-240.

décrit par Jean Delumeau et Monique Cottret dans leur étude sur *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* :

La chrétienté occidentale, à l'époque de la Préréforme, était en train de vivre une mutation profonde. Elle s'ouvrait à la piété personnelle. Elle avait faim de Dieu. Prenant alors conscience de sa trop grande ignorance religieuse, elle réclamait la Parole de vie. En même temps, prise de panique devant ses péchés, elle cherchait à tout prix à forcer les portes du ciel. Or, dans ce climat fécond mais troublant, l'Église officielle ne répondait plus à l'attente des fidèles car elle laissait se développer l'incertitude théologique. En outre, ses structures s'étaient alourdies. Les pasteurs, du haut en bas de la hiérarchie, s'avéraient insuffisants, ici faute de connaissance, ailleurs faute de résidence, parfois faute des deux. Le peuple chrétien avait donc besoin d'une doctrine claire et rassurante, d'une théologie structurée qui ne pouvait lui être transmise que par un clergé rénové, instruit, discipliné, attentif à son devoir pastoral.¹⁵

Le besoin est d'autant plus fort que la lecture humaniste des Écritures est venue ébranler la croyance en l'efficacité des gestes et des sacrements, essentielle à la piété populaire médiévale et à la garantie qu'elle espère en tirer pour le salut. Cette lecture, défendue par Laurent Valla puis par Érasme, met volontiers en avant le caractère déritualisant des Évangiles, qui accordent plus d'importance à la foi qu'aux gestes et au respect extérieur de la Loi, ce qui conduit de nombreux lecteurs humanistes, puis des réformateurs comme Zwingli, à une théologie sacramentaire, dont l'affaire des Placards constitue le point d'orgue en France¹⁶. C'est dire que plus rien ne semble aller de soi dans le domaine religieux : l'autorité de l'Église, les sacrements, le statut des Écritures, font l'objet de débats constants au cours du XVI^e siècle. Certes, la France, pour sa part, ne rompt pas avec Rome, et s'inscrit dans le mouvement de la Réforme catholique, malgré la lenteur avec laquelle sont enregistrés les décrets du concile de Trente¹⁷. Elle reconnaît donc la continuité de l'histoire de l'Église, et admet l'efficacité des gestes et des sacrements pour le Salut. Pourtant, cette volonté d'affermir les fondements du catholicisme reste marquée par les doutes et les incertitudes consécutifs aux débats des siècles précédents, dans la mesure même où elle entend leur apporter une réponse. L'autorité de l'Église fait ainsi l'objet d'une réaffirmation, ce qui traduit le fait qu'elle n'est plus perçue comme une évidence, mais comme l'objet d'une reconquête nécessaire. L'extraordinaire vitalité religieuse du XVII^e siècle témoigne paradoxalement du climat d'incertitude radicale où s'enracine la Réforme catholique.

¹⁵ Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, p. 73.

¹⁶ Sur ce point, voir Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 357-360.

¹⁷ *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*, p. 95-98.

La crise du signe

Ces bouleversements relatifs à la connaissance scientifique et à l'institution ecclésiastique sont le symptôme d'une crise générale du signe, qui engage plus largement le rapport que l'homme entretient avec le monde. Comme l'a remarqué Michel Foucault, le passage de la Renaissance à l'âge classique est le moment d'une séparation. L'homme ne se conçoit plus par analogie avec le reste du monde ; il se tient désormais seul face à lui, et s'efforce d'en percer les mystères¹⁸. De même, l'opposition entre Dieu et le monde est affirmée au XVII^e siècle avec plus de force que jamais¹⁹ : l'homme est ainsi séparé de la vérité qu'il convoite, et à laquelle le monde ne lui offre plus un accès direct.

C'est encore Montaigne qui, dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, a donné de ce sentiment l'expression la plus forte. L'argumentation développée dans le chapitre 12 du livre II des *Essais* est connue pour son ambiguïté. Après avoir traduit pour son père la *Theologia naturalis* de Sebond, Montaigne entreprend de défendre le théologien contre les objections qu'on a pu lui faire. Si la première de ces objections est rapidement renversée par Montaigne (à ceux qui prétendent qu'on a tort d'appuyer la foi sur des raisons humaines, il faut répondre que c'est au contraire faire le meilleur usage possible de sa raison), la seconde (attaquant la faiblesse des raisons invoquées par Sebond) conduit l'essayiste à montrer la faiblesse universelle des jugements humains : si les raisons développées dans la *Theologia naturalis* sont insuffisantes, celles de ses contradicteurs le sont tout autant. Il s'ensuit que l'on a tort de vouloir traiter des matières qui dépassent l'entendement humain, et que le meilleur parti, en matière de religion, est de se soumettre à l'autorité de l'Église. Le caractère paradoxal de cette conclusion ne peut manquer de frapper le lecteur : la défense d'une théologie naturelle conduit Montaigne à désavouer toute tentative de fonder en raison les articles de la foi chrétienne, pour s'en remettre à la coutume et à l'autorité. Comme en témoigne la fascination qu'elle a pu exercer sur les lecteurs du XVII^e siècle, l'*Apologie de Raimond Sebond* concentre les thèmes essentiels de son époque, marquée par une crise profonde des savoirs et de la sensibilité. Montaigne lit ainsi dans une perspective sceptique les

¹⁸ Michel Foucault présente le savoir de la Renaissance comme résolument clos : il est un tissu de similitudes où l'homme prend place parmi les autres choses, et n'en finit jamais de dresser la liste des signes qui sont la marque de correspondances profondes, traduisant elles-mêmes l'unité du monde. « Le monde s'enroulait sur lui-même : la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme » (*Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 32). L'âge classique, à l'inverse, fait du signe une simple convention, acceptée par un sujet qui fait désormais face au monde qu'il observe : à la Renaissance, « les signes faisaient partie des choses, tandis qu'au XVII^e siècle, ils deviennent des modes de la représentation » (*ibid.*, p. 141).

¹⁹ C'est un point qui sera développé plus en détail dans la première partie de ce travail.

changements apportés par le modèle de Copernic : plutôt que d'en tirer de nouvelles certitudes sur la marche des planètes, il conclut à la menace de réfutation qui plane sur toutes les autorités que l'on croit inébranlables²⁰. Plus généralement, il ressort de l'argumentation développée par Montaigne tout au long de l'*Apologie*, que l'homme ne peut connaître quoi que ce soit de manière satisfaisante ; en témoigne notamment son incapacité à se connaître lui-même²¹. Il se trouve enfermé dans les limites de sa perception et de ses facultés sensibles. Aussi Montaigne émet-il dans les dernières pages de l'essai, une supposition dont les conséquences semblent fatales à l'établissement d'un quelconque savoir :

Nous avons formé une vérité par la consultation et concurrence de nos cinq sens : mais à l'aventure fallait-il l'accord de huit, ou de dix sens, et leur contribution pour l'apercevoir certainement en son essence²².

Il est impossible de savoir s'il nous manque ou non d'autres sens pour établir la vérité des choses que nous percevons. L'adverbe employé par Montaigne (« à l'aventure ») signifie bien que tout le problème réside dans cette incertitude. Notre incapacité structurelle à élucider cette question est pire encore que la certitude de manquer d'un nombre défini de sens : elle témoigne de notre enfermement dans une subjectivité réduite, qui ne peut obtenir de garantie quant à l'adéquation de son rapport au monde.

Cette inquiétude est particulièrement sensible dans les domaines de l'amour et de la grâce. Tony Gheeraert en voit une illustration particulièrement frappante dans l'*Astrée*²³. Loin de considérer ce roman comme une innocente idylle de bergers, Tony Gheeraert montre combien les problèmes posés par les rebondissements de l'intrigue méritent d'être pris au sérieux. En effet, l'épisode fondateur du roman est le fruit d'une singulière méprise : Astrée ordonne à Céladon de faire mine de courtiser d'autres bergères qu'elle-même, afin de détourner les soupçons de ses parents, qui sont hostiles à leurs amours. Mais les effets de cette ruse sont catastrophiques : Astrée, voyant que l'amour feint de Céladon pour une autre bergère se manifeste par les mêmes signes que l'amour véritable qu'il prétend lui vouer,

²⁰ « Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans, tout le monde l'avait ainsi cru, jusques à ce que Cleanthes le Samien ou, selon Theophraste, Nicetas Siracusien, s'avisait de maintenir que c'était la terre qui se mouvait, par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son essieu. Et de notre temps Copernicus a si bien fondé cette doctrine, qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir lequel ce soit des deux : Et qui sait qu'une tierce opinion d'ici à mille ans ne renverse les deux précédentes » (Montaigne, *Essais, op. cit.*, t. II, p. 349 ; essai II 12).

²¹ « Nous l'avons proposé lui-même [l'homme] à soi, et sa raison à sa raison, pour voir ce qu'elle nous en dirait. Il me semble avoir montré combien peu elle s'entend elle-même. Et qui ne s'entend en soi, en quoi se peut-il entendre ? » (*ibid.*, p. 330).

²² *Ibid.*, p. 379.

²³ Tony Gheeraert, *Saturne aux deux visages. Introduction à l'Astrée d'Honoré d'Urfé*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2006.

conclut à la fausseté de ses sentiments, et le rejette avec violence. Céladon, désespéré, tente de se suicider en se jetant dans les eaux du Lignon. La longue errance qui s'ensuit, ainsi que la fausse nouvelle de sa mort, constituent le point de départ du roman. On ne doit pas réduire ce malentendu à un simple prétexte pour initier l'action. Au contraire, elle est révélatrice d'une défiance à l'égard de l'équivocité fondamentale des signes, laquelle s'inscrit dans une sensibilité foncièrement moderne. Comme le note Tony Gheeraert :

Le monde transparent et lisible de la Renaissance devient, au tournant du grand siècle, un univers opaque et indéchiffrable, où l'on ne pourra plus s'assurer de la vérité des êtres ni des choses, et encore moins de celle des sentiments²⁴.

Loin de la lecture symbolique du monde qui a notamment dominé la période médiévale²⁵, l'époque moderne oppose le constat d'une division irrémédiable entre le sujet d'une part, et le monde et les êtres qui l'entourent, d'autre part. On est passé du *symbolon* au *diabolos*, c'est-à-dire de l'univocité à la plurivocité des signes : ces derniers ne sont plus un mode d'accès à l'essence des choses, mais constituent désormais la marque de leur imperméabilité. L'amour, véritable moteur du roman, apparaît ainsi comme un lieu privilégié pour rendre compte de cette crise de lisibilité du monde. À nouveau, l'analyse de Tony Gheeraert est on ne peut plus éclairante :

Si le romancier met l'amour au premier plan, c'est qu'il contient des déterminations paradoxales qui en font le symptôme privilégié de la faillite des signes : d'un côté, il est par essence « flatteur », il trompe et déçoit au double sens, ancien et moderne, du mot ; mais en même temps, il pousse les amants à s'assurer de leurs sentiments dans un déploiement effréné de preuves – cadeaux, chansons, poèmes, chiffres gravés aux troncs des arbres ; efforts bien inutiles : dans ce monde dominé par l'inconstance, ces témoignages d'amour, même incessamment renouvelés, ne seront jamais concluants et ne supprimeront pas le doute hyperbolique qui ronge les personnages et leur ôte le repos, de sorte que la jalousie et ses insupportables morsures ne sont jamais loin et viennent aisément gâcher les instants de bonheur²⁶.

La jalousie cristallise le paradoxe de la relation amoureuse à l'égard des signes : elle pousse à chercher incessamment des preuves de la fidélité de l'autre, tout en ranimant la crainte que celles-ci ne soient trompeuses, ou qu'elles témoignent seulement d'un passé révolu. L'amour apparaît ainsi comme le théâtre de l'inconstance des êtres et de l'équivocité des signes sur lesquels ils cherchent à s'appuyer. Il met en évidence un aspect tragique de la condition du

²⁴ *Ibid.*, p. 146.

²⁵ Voir l'ouvrage consacré à ce sujet par Michel Pastoureau, et particulièrement l'introduction : « Pour la pensée médiévale, la plus spéculative comme la plus commune, chaque objet, chaque élément, chaque être vivant est ainsi la figuration d'une autre chose qui lui correspond sur un plan supérieur ou immuable et dont il est le symbole » (Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 19).

²⁶ Tony Gheeraert, *op. cit.*, p. 153.

sujet à l'époque moderne : le sentiment que rien n'offre de prise vraiment assurée, ni les choses, ni les autres, ni lui-même.

Une telle situation n'est pas sans influence sur la sensibilité religieuse. Revenons à l'*Apologie de Raimond Sebond*. Celle-ci traite les deux thèmes (bouleversements religieux et incertitude générale de nos connaissances) de façon conjointe. En effet, l'essai s'ouvre et se clôt sur des considérations de nature religieuse. L'évocation dès les premières pages des « nouvelletés de Luther »²⁷, de même que l'injonction finale à reconnaître l'autorité de l'Église, inscrivent clairement cet essai dans le mouvement de la Réforme catholique initié avec le concile de Trente²⁸. Pourtant, la foi prônée par Montaigne est résolument aveugle : elle procède plutôt d'un abandon par l'homme de sa propre faculté de juger que d'une aspiration positive à connaître Dieu. Ce point sera bien sûr désavoué par nombre d'augustiniens au siècle suivant, qui entreprendront de réfuter le pyrrhonisme de Montaigne, accusé de se complaire dans l'impuissance de sa propre raison, et d'en tirer un relativisme confortable pour la conduite de sa propre vie : c'est le reproche que lui font Pascal, Malebranche, ou encore Arnauld et Nicole²⁹. Toujours est-il que, malgré les attaques dirigées contre le scepticisme de Montaigne, la sensibilité moderne se trouve durablement marquée par l'impossibilité, mise en scène dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, de défendre une entreprise de théologie naturelle, visant à prouver les principaux articles de la foi par l'observation de la nature et par un usage approprié de la raison. De même que les bergers de l'*Astrée* se heurtent à l'impossibilité d'établir une preuve d'amour, de même il est impossible de connaître Dieu par la raison : c'est le parti que prendra notamment Pascal contre Descartes.

Cette impossibilité de prouver Dieu a d'évidentes retombées dans l'actualité que retrouve alors la question de la grâce, qui constitue pour Luther le problème théologique fondamental³⁰. La doctrine de la grâce efficace insiste sur la dépendance absolue de la créature à l'égard du créateur : on ne peut, à proprement parler, *faire* son salut, mais seulement espérer recevoir un don de Dieu – et disposer son cœur à le recevoir. Pascal, dans ses *Écrits sur la grâce*, rappelle que, si la prière des justes leur fait obtenir le secours de Dieu, seul Dieu lui-même leur donne le pouvoir de prier, et donc d'être secourus.

²⁷ Montaigne, *Essais*, t. II, *op. cit.*, p. 160.

²⁸ « Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes créances de notre religion, au travers de tant de sectes et de divisions, que notre siècle a produites » (*ibid.*, p. 349)

²⁹ Sur ce point, voir la préface des éditeurs : *Essais*, t. I, *op. cit.*, p. 74-77.

³⁰ La crise religieuse traversée par Luther dans les années qui précèdent la Réforme (et qui a déjà trouvé sa solution à l'époque des 95 thèses) tourne entièrement autour de la question du salut et de la grâce, et se résout dans la conception d'un chrétien qui est toujours à la fois juste, pécheur et pénitent. Nous renvoyons à la description qu'en propose Pierre Chaunu, *Le Temps des réformes*, *op. cit.*, p. 387-394.

Concluons donc que tous ceux qui ont la foi et la prière l'ont par une grâce efficace ; et que tous ceux qui ne l'ont pas n'ont pas le pouvoir prochain de l'avoir. Il s'ensuit que tous ceux qui persévèrent à prier ont une grâce efficace qui les fait prier, et les fait persévérer à prier, et que tous ceux qui ont cette grâce prient, et que tous ceux qui ne persévèrent pas à prier sont destitués et de cette grâce efficace et d'une grâce prochainement suffisante, et que ceux qui sont destitués de cette grâce suffisante ne prient pas, et qu'ainsi un juste ne cesse point de prier qu'après que Dieu l'a destitué de la grâce efficace et prochainement suffisante pour la prière³¹.

C'est à Dieu que revient toujours l'initiative, ce qui place l'homme dans une situation de dépendance et de perpétuelle incertitude : car, bien qu'il ait le sentiment de la grâce dans le moment où elle le touche, rien ne lui permet d'en assurer la continuation³². L'homme ne peut assurer ce qui lui importe le plus : ni le don la grâce, ni sa préservation, ne sont en son pouvoir. Comme les bergers de l'*Astrée* (si l'on veut bien nous permettre cette comparaison), il mène une vie *inquiète*, toujours en quête d'un repos qui ne saurait être définitif.

Dans des domaines aussi divers que l'amour, la religion ou la science, règnent l'appréhension de l'erreur et le constat de la difficulté qu'il y a à s'assurer de quelque vérité que ce soit. Un travail d'élucidation conceptuelle s'impose toutefois avant d'aller plus loin : qu'est-ce au juste que le faux, que nous rencontrons à l'âge classique sous tant d'espèces différentes ? Et comment comprendre les enjeux pratiques de cette notion, que l'on réserve d'ordinaire au domaine spéculatif, et dont on voit qu'elle est d'abord existentielle pour les hommes du XVII^e siècle ?

Le faux et le vrai

Étude lexicale

Une étude lexicale confirme le bien-fondé d'une approche morale de la notion de faux. L'article que lui consacre Furetière apporte de précieux éléments de définition, en proposant une série de onze entrées (quatre pour l'adjectif, deux pour la dérivation comme substantif, et cinq pour l'emploi adverbial), et fournit surtout une liste de quarante-cinq « compositions de mots » fondées sur l'adjectif « faux », qui vont de « faux accord » à « faux visage », en passant par « faux jour » ou « faux sel ». La première entrée de Furetière énonce : « Contraire à la vérité », assez proche de la troisième entrée, d'après laquelle « Faux, se dit figurément

³¹ *Écrits sur la grâce*, OC, t. II, p. 268-269 (Écrit VIII).

³² Pour un exposé plus détaillé de ce point, nous renvoyons à l'article de Laurent Thirouin, « À la recherche du vrai saint-Augustin », *Les écoles de pensée religieuse*, textes réunis par Yves Krumenacker et Laurent Thirouin, coll. « Chrétiens et sociétés », Documents et Mémoires n°5, Lyon, RESEA, 2006, p. 25-64.

des simples apparences ». De même, Richelet définit d'abord le faux comme ce « qui n'est pas vrai », cependant que l'Académie l'assimile à ce « qui n'est pas véritable ». Autant de définitions purement négatives, qui laissent penser que le faux n'aurait pas d'existence propre. Bien qu'aucun des trois dictionnaires ne s'en tienne là, tous invitent dans un premier temps à penser le faux par opposition au vrai. C'est cette dernière notion qu'il importe donc de clarifier, avant d'aller plus loin.

Furetière donne pour le substantif « vérité » la définition suivante : « Certitude d'une chose qui est toujours la même, qui ne change point. Dieu est l'éternelle *vérité*. Il y a des propositions d'éternelle *vérité*. Les mystères de la foi sont des *vérités* cachées ». Il n'est pas encore question de rapport d'adéquation au réel, mais de la qualité propre à une « chose ». Autrement dit, la vérité, dans son sens premier, si l'on en croit Furetière, n'est pas relative, mais absolue. Comment caractériser cette qualité qui, dans une chose, porte le nom de vérité ? Furetière parle de « certitude », terme qu'il définit ainsi dans l'article qu'il lui consacre : « Vérité assurée. Il faut croire avec certitude tout ce que Dieu a révélé à son Église. Les vraies démonstrations concluent avec une pleine certitude. Certitude se dit aussi de ce qui est assuré, qui n'est point sujet au changement. Il n'y a point de *certitude* aux choses qui dépendent de la fortune. Ce temps est pluvieux, il n'y a point de *certitude* pour se mettre en chemin ». La vérité d'une chose, si elle est une certitude, dépend de son degré d'assurance, de la solidité de son fondement, qui garantit sa stabilité. C'est pourquoi ce qui est vrai, dans le plein sens du terme, ne peut être « sujet au changement »³³.

De là découle l'association de la vérité à la perfection d'une chose. La seconde entrée proposée pour l'adjectif « vrai » enregistre cette acception : « *Vrai*, se dit aussi de ce qui est pur, ou dans son degré de perfection. Il est opposé à corrompu, mêlé, contrefait. De *vrai* or, de *vrai* argent, qui n'est point mélangé, altéré. De *vrais* diamants, de *vrais* rubis, de *vraies* perles, qui ne sont point contrefaites ». La première entrée, dans le dictionnaire de l'Académie, désigne la même qualité : « Qui est tel qu'il doit être, qui a toutes ses qualités essentielles à sa nature ; & il se dit par opposition à faux, à artificiel. *Vrai* or, *vrai* marbre, *vraies* perles, *vrai* diamant ». La dimension d'intégrité rejoint celle de stabilité évoquée plus haut : est vrai ce qui ne s'altère pas, qui conserve son identité par-delà le mouvement et les modifications des autres choses.

³³ On peut apprécier à ce titre l'usage de l'adjectif « constant » sous la plume du cardinal de Retz, pour désigner ce qui est certain : « Ce qui est constant est que l'on en conçut beaucoup de mépris pour le ministre » (Retz, *Mémoires* [1718 posth], Paris, Le livre de poche/Classiques Garnier, 2010, p. 318). Voir également le Glossaire proposé par Simone Bertière en annexe de son édition (*ibid.*, p. 1257-1275).

La dimension d'authenticité, que l'on retrouve principalement aux articles « vérifier » et « vérification » des dictionnaires de Furetière, de l'Académie et de Richelet, donne à la vérité d'une chose un sens apparemment plus faible, réservé au contexte juridique. Toutefois, c'est toujours l'idée de fondement qui se trouve exprimée, à travers la notion d'autorité. Furetière, dans la troisième entrée qu'il consacre à ce terme, définit la « vérification » comme « la lecture & examen qui se fait en Cour souveraine des Édits, Déclarations, & Lettres patentes du Roi, & de l'enregistrement qui s'en fait ensuite au Greffe, avant que de les mettre à exécution. Les Édits, Ordonnances, & Lettres patentes n'ont aucune autorité que dans les Cours où s'en est fait la vérification ». Vérifier un édit, c'est lui donner « autorité » pour qu'il s'applique ; cette autorité constitue elle-même un fondement sur lequel s'appuyer pour le faire respecter. Aussi l'application de la notion de vérité au domaine juridique renforce-t-elle l'idée de vérité absolue entendue comme assurance, stabilité et identité d'une chose.

La vérité entendue comme rapport de conformité n'est évidemment pas absente du dictionnaire de Furetière. Le mot désigne bien une propriété du jugement : c'est « la connaissance d'une chose telle qu'elle est effectivement », ou encore les « connaissances dont on découvre la certitude par art ». La connaissance vraie est celle qui se rapporte à ses objets de manière adéquate. Cette dimension relative est également présente dans d'autres acceptions du terme, qui font appel à la notion de convenance. Furetière donne ainsi comme exemple du vrai entendu comme « ce qui convient, qui est propre », la phrase suivante : « C'était là le vrai lieu, la vraie occasion de faire voir son esprit, son adresse ». La convenance est alors d'ordre social, mais elle peut être tout aussi bien esthétique, comme le signale le dictionnaire de l'Académie, qui donne l'exemple suivant : « Voilà la vraie place de ce tableau ». La vérité, entendue comme conformité, fait l'objet de développements consistants par Furetière comme par l'Académie, et va de la connaissance à l'art de vivre en société. Cependant, dans la mesure où la vérité apparaît d'abord comme une qualité propre à une chose, il suit que l'idée de conformité est secondaire, et relève du vrai dans la mesure où elle fournit une assise à un jugement ou à un comportement ; elle est une des modalités de la vérité entendue comme stabilité.

Il s'ensuit que le faux, défini comme le contraire du vrai, dépasse la simple inadéquation au réel. Il doit désigner une qualité propre, inverse de celle qui caractérise la vérité : est faux ce qui est instable, mal fondé, ou qui n'offre pas un appui satisfaisant, puisque la vérité est ce qui possède une telle assise. Cette acception est confirmée par l'étymon latin *falsus*, participe passé de *fallere*. En effet, la première entrée proposée pour ce terme par

Gaffiot est « faire glisser », dans un sens tout à fait concret souligné par l'exemple tiré de Tite-Live, « *glacie pedes fallente* » (la glace faisant glisser les pieds). Faut-il donc le faire dériver du grec *sphallô*, comme le proposent Bailly et Gaffiot ? La sémantique des deux verbes invite à leur rapprochement : le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine donne pour signification de *sphallô* « faire tomber à la lutte », d'où « faire échouer, tromper », et, au médio-passif, « trébucher, tromper, être renversé, se tromper ». Le composé *asphalès* signifie d'abord « qui ne tombe pas », d'où « solide, certain, sûr ». Le terme grec offre donc un exemple de déplacement sémantique, de l'image concrète de la chute au phénomène plus abstrait de l'erreur, de la tromperie, lesquelles sont regardées comme une déstabilisation de l'esprit. Or, si l'on tient compte du premier sens proposé par Gaffiot, il apparaît que les deux termes connaissent une évolution parallèle. L'étymologie demeure problématique sur le plan technique, si bien qu'Ernout et Meillet, au terme d'un travail minutieux, sont forcés de conclure qu'elle est « embarrassante »³⁴. Elle est cependant considérée comme tout à fait recevable par le dictionnaire étymologique de Michiel de Vaan, qui avance l'hypothèse d'une parenté entre le latin *fallo*, l'arménien *sxalem* (« to stumble, to fail »), et les termes grecs *sphallô* (« to bring down ») et *sphallômai* (« to fall ») : « *If fallo belongs here, it has developed metaphorically from 'stumble' to 'deceive'* »³⁵. L'évolution d'un sens concret vers un sens abstrait apporte un éclairage capital sur la notion de faux, à partir de son étymon latin. En français, le sens de « chute » contenu dans le latin *fallere* et dans le grec *sphallô* est encore manifeste dans le cas du verbe « défaillir ». Bien des termes apparemment plus éloignés accusent également cette origine. Ainsi, le « défaut » signifie premièrement le manque, ou l'endroit faible, mal assuré (comme dans l'expression « le défaut de la cuirasse », citée par Alain Rey dans son *Dictionnaire historique*). La « faute » est porteuse de la même connotation dans la locution prépositionnelle « faute de », ainsi que le verbe « faillir » dans la locution figée « le cœur me faut ». Il semble donc que l'unité historique de la notion de faux réside dans un phénomène concret : celui du manque d'appui et de la chute. La dimension de

³⁴ Le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'Ernout et Meillet pose ainsi le problème de l'éventuelle parenté de ces deux verbes : « Le rapport qu'on croit apercevoir au premier abord avec v.h.a. *fallan* « tomber », et par suite avec lit. *pulu* « je tombe », arm. *p' lanim* « je m'écroule », et sans doute le grec *sphallô* « je fais tomber », se heurte d'abord à la différence de sens et au fait que c'est un *p* latin qui, dans *spuma* et *pumex*, répond à un *ph* sanskrit. Mais on n'ose rien affirmer, parce que les sourdes aspirées alternent souvent avec des sourdes simples ; le rapprochement indiqué est trop séduisant pour qu'on n'essaie pas de s'y tenir » (v. h. a. : vieux haut allemand ; lit. : lituanien ; arm. : arménien).

³⁵ Michiel De Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden, Kronijklijke Brill NV, 2008, p. 201-202.

non-conformité au réel, dans le cas d'un jugement faux, ne provient apparemment que d'un usage métaphorique du sens premier³⁶.

C'est ce que confirme l'étude des mots composés proposés par Furetière, qu'il est possible d'unifier autour du sens premier de *fallere*³⁷, désignant le fait de faire glisser, puis de glisser soi-même, et, par métaphore, le fait de faillir au sens large, aussi bien par un mauvais jugement que par une action mal exécutée, ou coupable. On peut en effet classer en quatre groupes les « compositions de mots » données par Furetière :

1. On retrouve l'image originare du glissement, au sens concret (« faux bond », « faux coup », « faux pas »), mais aussi au sens métaphorique (« faux frère », « faux-fuyant »).
2. Le défaut d'appui, qui découle de ce sens premier, s'entend lui aussi de manière concrète (« fausse côte », « fausse équerre ») ou abstraite. Il peut s'agir, dans ce dernier cas, de ce qui manque de l'autorité qui lui est nécessaire (« fausse monnaie », « faux sel », « faux sceau », mais aussi « faux prophète »), comme de ce qui constitue ou qui provoque un jugement mal fondé (« faux-brillant », « fausse alarme », « fausse joie »).
3. De ce dernier sens, on passe facilement à celui d'action trompeuse (le registre de la guerre est alors dominant : « fausse attaque », « fausses enseignes », « fausse marche », mais il est aussi question de morale dans « faux semblant »), ou d'objet faux, au sens de l'anglais *forgery* (le terme complémentaire est celui de « faussaire » : « faux diamant », « faux et double emploi »). Le « faux témoin » participe à la fois de ces deux sous-catégories, dans la mesure où son acte de parole produit une pièce fautive en vue d'un procès. Se rattachent à ce troisième sens toutes les acceptions du faux entendu comme non-conformité à ce qui est en effet.
4. De la signification première découle également un caractère d'imperfection, le fait qu'une chose n'est pas pleinement, ou pas du tout, ce qu'elle doit être. Cette acception est présente au moins sous trois modalités :

³⁶ On ne peut donc pas dire, avec Alain Rey, que « *faux* qualifie ce qui n'est pas exact (1080), notamment dans *raisonnement*, *calcul faux* (XIIe s.), par extension ce qui est fondé sur une illusion ou une erreur (1580, *faux mouvement*) ». En effet, ce n'est pas « par extension » que le mot désigne « ce qui est fondé sur une illusion ou une erreur » : il semble au contraire que cet emploi du terme, dénonçant un fondement mal assuré, et, partant, la caducité d'un raisonnement, rejoigne le sens étymologique.

³⁷ Exception faite du « faux bourdon », dont l'origine semble provenir de l'association entre la voix de fausset (partie supérieure) et le bourdon (partie de basse). Bien que le mot « fausset » soit issu de l'adjectif « faux » (voir, ci-dessous, l'interprétation possible de cette origine), le terme musical de « faux bourdon » n'entre donc pas en compte dans la classification proposée.

- a. Est faux ce qui est contraire à la norme sur laquelle on estime qu'il devrait se régler, spécialement dans le domaine artistique ou artisanal (« fausses armes », « fausses couleurs », « faux pli », « teintures fausses »).
- b. Est également faux ce qui ne correspond pas parfaitement à sa dénomination. Le terme traduit alors une distance du locuteur vis-à-vis du terme employé (« fausse fenêtre », « fausse porte », « faubourg »). Cet usage tend parfois à marquer le caractère négligeable de ce dont on parle (« faux frais », « fausse pleurésie »).
- c. Enfin, « faux » s'oppose à ce qui est naturel, à ce que la chose est pleinement et véritablement (« fausse perruque », « faux visage »).

Ce principe d'organisation paraît plus satisfaisant que celui suggéré par Furetière lui-même, puisque selon lui, « ce mot [faux] entre en plusieurs compositions de mots où il a diverses significations, qui aboutissent pour la plupart à n'être pas conformes à la vérité, & au vrai et naturel état des choses ». Une telle proposition se vérifie bien sûr dans les exemples donnés ensuite, mais elle ne les couvre pas tous ; l'unité du terme est bien mieux fondée sur une signification marginale en apparence, mais qui a le mérite d'être visiblement à l'origine de toutes les autres. On voit ainsi que l'image origininaire du glissement et de la déstabilisation sont encore très présentes à l'époque classique, et que le faux connote encore de façon marquée l'instabilité.

Le faux est donc bien plus que l'absence de conformité d'un énoncé à l'objet qu'il représente, et ses enjeux débordent largement le domaine gnoséologique pour interroger en profondeur notre condition³⁸. Il peut s'appliquer aux situations les plus diverses, et même à l'instabilité de la vie de façon générale. Un court fragment de Pascal accrédite largement une approche du faux en termes d'instabilité :

Le chancelier est revêtu d'ornements, car son poste est faux. Et non le roi : il a la force. Il n'a que faire de l'imagination. Les juges, médecins, etc., n'ont que l'imagination³⁹.

Le propos de Pascal dans ce court fragment est apparemment limpide. Parmi les détenteurs d'un pouvoir quelconque, les uns ont « la force », et les autres « n'ont que l'imagination » : juges et médecins sont, à leur échelle et dans leur domaine, des rois de fantaisie. Le choix des

³⁸ Les enjeux essentiellement moraux du vrai et du faux ont été déjà perçus par la critique : voir l'ouvrage collectif *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF, 2000 ; et notamment l'article de Martine Pécharman, qui a dirigé la publication de ce recueil : « La vérité, destination morale de l'homme dans les *Pensées* », *ibid.*, p. 137-164.

³⁹ *Pensées*, p. 205 (fragment 121).

termes a pourtant de quoi surprendre, si l'on entend simplement le faux comme inadéquation à la réalité. Le mensonge ou l'erreur représentent le réel autrement qu'il n'est. On dira que le poste occupé par le chancelier est faux parce qu'il représente ce dernier comme détenteur d'une force dont il est en réalité dépourvu. Mais le propos de Pascal est alors pour le moins étrange : en toute logique, il faudrait dire que les ornements dont se revêt le chancelier sont une marque de fausseté ; et donc, que son poste est faux parce qu'il est revêtu d'ornements, et non l'inverse. Au contraire, ici, la fausseté n'est pas le produit d'« ornements » trompeurs, elle est ce qui contraint à y faire appel. Autrement dit, le poste du chancelier est faux avant même qu'il recoure au moindre artifice : cette fausseté ne résulte pas d'une intention préalable de tromper, mais elle rend la tromperie nécessaire. À l'inverse du roi, qui dispose d'une force réelle, chancelier, juges et médecins ne peuvent fonder leur pouvoir qu'en agissant sur « l'imagination ». Manifestement, ces postes sont faux parce qu'ils sont mal fondés, et ne permettent donc pas à ceux qui les occupent de s'imposer naturellement : ces derniers doivent donc recourir à des artifices pour être en mesure d'imprimer le respect⁴⁰.

Le faux connote ici le manque d'assise, de manière plus fondamentale encore que la représentation inadéquate d'un objet : c'est l'absence de fondement solide que désigne l'adjectif « faux » sous la plume de Pascal. De plus, on voit que ce défaut est compensé non par la recherche d'une assise plus solide, mais par une fausseté supplémentaire : le faux échappe en se démultipliant ; et sa dénonciation participe d'un effort pour mettre un terme à cette fuite. Il s'agit d'*arrêter* le mouvement qui caractérise le faux ; mais, du fait même de son défaut de substance, il oppose une résistance paradoxale à qui veut le combattre : comme le roseau de la fable, il plie mais ne rompt pas, puisqu'il n'a pas assez de consistance pour être brisé.

On comprend dès lors qu'il faille lui accoler la notion de puissance. Celle-ci est précieuse pour sa polysémie, dans la mesure où elle désigne à la fois l'être potentiel et l'action effective. D'un côté, le propre de ce qui est en puissance est de n'être pas encore, de ne s'être pas encore réalisé dans une forme déterminée ; d'un autre côté, la puissance d'un roi, par exemple, ou la puissance de calcul d'un individu, se manifestent par leurs effets concrets. Le

⁴⁰ C'est ce qu'avance Pascal, de manière plus développée, dans un extrait du fragment 78 sur l'imagination : « Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines dont ils s'emmailottent en chats fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lys, tout cet appareil auguste était fort nécessaire. Et si les médecins n'avaient des soutanes et de mules et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde, qui ne peut résister à cette montre si authentique. S'ils avaient la véritable justice et si les médecins avaient le véritable art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés. La majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même. Mais n'ayant que des sciences imaginaires, il faut qu'ils prennent ces vains instruments, qui frappent l'imagination, à laquelle ils ont affaire. Et par là en effet ils attirent le respect » (*ibid.*, p. 183 ; fragment 78).

faux a précisément ces deux caractéristiques : il est évanescant, mais son action est immense. Les moralistes du XVII^e siècle n'en finissent pas de la déceler : mensonges, hypocrisie, fausses vertus, occupent une place essentielle dans leur propos. Mais l'obstination à dénoncer son omniprésence, loin de le réduire à néant, témoigne au contraire de son extraordinaire puissance⁴¹. Comme le diable, auquel il est intimement lié, il semble que le faux se venge de ne pouvoir *être*, en étendant son pouvoir autant que possible.

Enjeux moraux et théologiques

Pour les hommes du XVII^e siècle, les enjeux religieux et théologiques ne sont pas un simple prolongement des notions de vrai et de faux considérées, dans une perspective morale, comme engageant la conduite de la vie : ils en constituent le fondement. En témoigne le premier exemple donné par Furetière dans sa définition du substantif « vérité » : « Dieu est l'éternelle vérité ». Bossuet ne fait pas autre chose en disant que « la vérité jugera les hommes⁴² ». Pour peu que l'on suive la définition de la vérité par Furetière (« Certitude d'une chose qui ne change pas, qui est toujours la même »), s'il existe une chose vraie, ce ne peut être que Dieu, entendu comme le seul être qui, de toute éternité, « ne change pas », contrairement aux créatures. Pascal évoque ainsi « un être infini et immuable, c'est-à-dire Dieu même⁴³ ». Dans cette perspective, nier l'existence de Dieu revient à nier l'existence de quelque vérité que ce soit, dans la mesure où, pour le dire encore avec Furetière, « toutes les choses de la nature se corrompent, il s'y fait de perpétuels changements » (article « Changement »). Cette idée est omniprésente dans l'Écriture, qui oppose régulièrement la voie droite de Dieu à la voie corrompue de ses ennemis. Ainsi, « l'ouvrage du méchant ne sera point stable, mais la récompense est assurée à celui qui sème la justice⁴⁴ ». De même, le poète du Psaume XXIV adresse à Dieu cette prière : « Montrez-moi, Seigneur, vos voies, et

⁴¹ Gilles Deleuze emploie ainsi, dans sa réflexion sur le cinéma, l'expression de « puissance du faux » pour qualifier une infinie multiplication des possibles. Le contexte est toutefois bien différent, puisque Deleuze, s'intéressant à la fécondité des processus de falsification, disqualifie d'emblée « l'homme véridique », envisagé, à la suite de Nietzsche, comme une figure du nihilisme : « L'homme véridique enfin ne veut rien d'autre que juger la vie, il érige une valeur supérieure, le bien, au nom de laquelle il pourra juger, il a soif de juger, il voit dans la vie un mal, une faute à expier : origine morale de la notion de vérité » (Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 168). Il est clair que la position des moralistes du XVII^e siècle est à l'opposé de ce discours : loin de s'enthousiasmer pour le vaste champ des possibles ouvert par les falsifications en tous genres, et en dépit d'une certaine fascination pour la puissance vertigineuse du faux, ils sont d'abord animés par un impératif de vérité, qu'ils investissent d'une façon particulièrement riche, ce qui fait d'eux bien autre chose que « l'homme véridique » dépeint par Deleuze.

⁴² Bossuet, *Sermons. Le Carême du Louvre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 82 (« Sermon sur la Prédication évangélique »).

⁴³ *Pensées*, p. 238 (fragment 181).

⁴⁴ Proverbes 11.18.

enseignez-moi vos sentiers. Conduisez-moi dans la voie droite de votre vérité, et instruisez-moi, parce que vous êtes le Dieu mon sauveur, et que je vous ai attendu avec constance durant tout le jour⁴⁵ ». La voie de Dieu est celle de la « constance », tandis que celle du « méchant » est nécessairement « instable ». Une même insistance est perceptible dans les écrits néo-testamentaires, rapportée désormais au Christ : c'est ainsi que la première épître aux Corinthiens rappelle aux fidèles la nécessité de ne rien établir que sur Jésus-Christ, alors que certains disciples sont tentés de conférer une autorité propre à saint Paul lui-même en tant que fondateur de l'église de Corinthe, ou à l'un de ses membres les plus brillants, Apollos d'Alexandrie :

Pour moi, selon la grâce que Dieu m'a donnée, j'ai jeté le fondement, comme fait un bon architecte ; un autre bâtit dessus ; mais que chacun prenne garde comment il bâtit sur ce fondement. Car personne ne peut en poser d'autre que celui qui a été posé, qui est Jésus-Christ⁴⁶.

Cette fausseté universelle de tout ce qui ne repose pas sur Dieu est grosse de conséquences pour la réflexion morale. En effet, dans la mesure où l'on s'intéresse à la vie terrestre des hommes, à leur attitude en société, au jugement qu'ils forment sur eux-mêmes et sur les autres, on ne peut rencontrer dans le monde que des objets frappés de fausseté. Aussi Bossuet exhorte-t-il ceux à qui il s'adresse à vivre « retirés saintement en Dieu et dans l'asile de sa vérité comme dans un port », opposant la permanence divine aux tempêtes qui remuent le monde. Arnauld et Nicole ne disent pas autre chose dans un passage de *La Logique ou l'art de penser*, où la vérité est pensée en termes de consistance et de stabilité, et conduit à opposer la vanité des biens du monde à la solidité des « choses éternelles » :

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde n'a pour objet, en effet, que de vains fantômes qui l'amuse et l'occupent misérablement, et ceux qui passent pour les plus sages ne se repaissent, aussi bien que les autres, que d'illusions et de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie et leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel et subsistant, étant vrai à l'égard de tous les autres qu'ils aiment la vanité et le néant, et qu'ils courent après la fausseté et le mensonge⁴⁷.

Les exemples ne manquent pas d'oppositions faites sur ce modèle. Dans le monde où nous vivons, le faux est partout, il nous déstabilise et nous égare. La Chute et l'exil hors du jardin d'Éden, provoqués par les promesses fallacieuses du serpent, en constituent l'exemple le plus éclatant : en voulant s'égaliser à Dieu grâce au fruit de l'arbre de la connaissance, l'homme s'est vu précipiter dans un état de faiblesse et de vulnérabilité qui l'a chassé du

⁴⁵ Psaumes 24.4-5.

⁴⁶ I Corinthiens 3.10-11.

⁴⁷ Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser* [1662], Paris, Gallimard, 1992, p. 75.

« paradis de délices⁴⁸ » où Dieu l'avait installé après la Création. La puissance du faux, figurée dans cet épisode par le serpent, apparaît ainsi, pour les hommes du XVII^e siècle, comme la clef de notre condition⁴⁹. C'est dans cette perspective qu'il faut relire l'affirmation de Malebranche citée en ouverture de ce travail.

Choix du corpus

Le faux n'est pas un simple objet de pensée : il est, pour les hommes et les femmes du XVII^e siècle, une menace existentielle. Ce climat intellectuel, où la menace du faux occupe une place si grande, commande une manière d'écrire qui soit à même d'exprimer la situation proprement *critique* dans laquelle se trouve un individu pour qui les fondements les plus sûrs ont été profondément déstabilisés. C'est ici que nous rencontrons ceux que nous appelons aujourd'hui les moralistes, qui se distinguent à la fois par une attitude éminemment personnelle, et par un mode original d'expression, qui en est le corollaire. Jean Lafond inscrit leur démarche dans la continuité de l'humanisme, et fait de Montaigne le point de départ de cette littérature morale profondément renouvelée :

L'humanisme rejette la scolastique, son abstraction et son incapacité à répondre aux questions que pose la situation d'un individu prenant conscience de soi, à l'épreuve d'un monde qui vient de s'ouvrir sur la double perspective du temps et de l'espace. Du temps, par le retour à une Antiquité rénovée. De l'espace, par la découverte d'un Nouveau Monde. La littérature morale est dorénavant inséparable du contact avec la vie et la société contemporaine, et les moralistes du XVII^e siècle sont, à cet égard, les héritiers directs de Montaigne, dont ils sont d'ailleurs nourris. Comme lui, ils n'imaginent pas une vue générale de l'homme où ne soient pas accordées une démarche intellectuelle et une écriture, le style étant la marque personnelle qui identifie l'une et l'autre. On comprend par là même que les moralistes qui ont dominé la masse relativement importante de la production du temps aient été ceux dont l'œuvre se signale par la qualité et l'originalité d'un style. Ce sont, sans conteste, ceux qui ont usé d'une forme brève et discontinue : sentence, maxime, réflexion, caractère, par eux présentés dans l'indépendance de « pièces détachées », en phrases ou paragraphes distincts, séparés à l'impression selon des modalités diverses, allant du simple signe typographique, chez Pascal et La Bruyère, aux blancs qui constituent la maxime en isolat indépendant chez La Rochefoucauld⁵⁰.

⁴⁸ Genèse 2.15.

⁴⁹ Boileau ne manque pas de le rappeler dans la Satire XII, où il s'en prend à l'équivoque, figure par excellence de la fausseté et du mensonge : « Dès le temps nouveau-né, quand la Toute-Puissance / D'un mot forma le ciel, l'air, la terre et les flots, / N'est-ce pas toi, voyant le monde à peine éclos, / Qui, par l'éclat trompeur d'une funeste pomme, / De tes mots ambigus, fis croire au premier homme / Qu'il allait, en goûtant de ce morceau fatal, / Comblé de tout savoir, à Dieu se rendre égal ? / Il en fit sur-le-champ la folle expérience : / Mais tout ce qu'il acquit de nouvelle science / Fut que, triste et honteux de voir sa nudité, / Il sut qu'il n'était plus, grâce à sa vanité, / Qu'un chétif animal pétri d'un peu de terre, / À qui la faim, la soif partout faisaient la guerre, / Et qui, courant toujours de malheur en malheur, / À la mort arrivait enfin par la douleur. / Oui, de tes noirs complots et de ta triste rage, / Le genre humain perdu fut le premier ouvrage » (Boileau, *Satires, Épîtres, Art poétique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 155-156 ; Satire XII, v. 55-70).

⁵⁰ *Moralistes du XVII^e siècle*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1992, Préface, p. II.

C'est donc une attitude, une démarche accordée à un style, qui caractérise ceux que nous appelons les moralistes. Aux yeux de Jean Lafond, c'est l'usage « d'une forme brève et discontinue » qui distingue Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère, et fait d'eux les trois grands moralistes classiques, qui auraient dominé la production de leur époque. Nous ne pouvons souscrire sans réserve à ce jugement, qui condamne un moraliste aussi éminent que Pierre Nicole à jouer un rôle de second plan⁵¹. Sa notoriété n'ayant pas été moins grande que celle de La Bruyère en son temps⁵², il n'y avait dès lors aucune raison de retenir l'un plutôt que l'autre, et l'auteur des *Essais de morale* pouvait assurément prendre place avec Pascal et La Rochefoucauld ; leur situation dans l'orbite de Port-Royal semblait même garantir entre eux une cohérence plus grande.

Disons-le tout net : nous avons sérieusement envisagé cette possibilité, et sans doute aurait-elle donné matière à des confrontations de textes passionnantes. Nous avons pourtant jugé préférable de rapprocher Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère, qui tous trois, comme le signale Jean Lafond, se rejoignent dans la pratique « d'une forme brève et discontinue », maniée par chacun de façon originale⁵³. Dans la perspective de notre questionnement sur la puissance du faux et la recherche de la vérité, nous voyons moins dans cette particularité bien réelle une marque d'excellence qui relèguerait au second plan tout moraliste adepte de la continuité, qu'un parti pris dénonçant comme illusoire un certain ordre discursif, et commandant une nouvelle façon d'écrire, favorisant les saillances et le surgissement d'une expression personnelle. La brièveté entend ainsi couper court aux artifices et favoriser une parole de vérité. Et c'est principalement chez nos auteurs que la vigilance à l'égard du faux conduit à une nouvelle pratique du discours lui-même. Il ne s'agit donc pas pour nous de rassembler les trois grands moralistes du XVII^e siècle (expression qui n'a guère de sens à nos yeux), mais d'envisager l'accord entre une attitude essentiellement définie par une exigence de vérité, et l'élaboration d'une parole qui se veut indissociablement authentique et personnelle. Nous rejoignons ainsi Jean Lafond pour dire que Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère sont ceux chez qui s'accordent de la façon la plus évidente « une démarche intellectuelle et une écriture ». Du reste, nous ne sommes pas privés de nous référer

⁵¹ Nicole est d'ailleurs absent du recueil de Jean Lafond, qui, s'étant exclusivement concentré sur la littérature fragmentaire, fait pourtant une place à des auteurs dont l'importance est sans doute bien moindre : c'est le cas par exemple de Dufresny ou de l'abbé d'Ailly.

⁵² Les *Essais de morale* ont assuré la renommée de Nicole, demeurée vive tout au long du XVIII^e siècle, avant de s'éclipser à partir du siècle suivant. Voir sur ce point l'introduction de Laurent Thirouin à son édition d'un choix d'essais de Nicole : *Essais de morale*, Paris, Les Belles Lettres, « Encre marine », p. 12-13.

⁵³ Nicole fait certes un usage occasionnel de l'écriture fragmentaire, par exemple dans le *Traité de l'éducation d'un prince*. Il ne s'agit toutefois que de fragments apparents, qui se suivent et forment clairement un même corps de discours : on est loin de la discontinuité pratiquée chacun à leur façon par Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère.

ponctuellement aux *Essais de morale*, quand ils nous semblaient en mesure de jeter un éclairage particulièrement original sur l'objet de notre réflexion ; références ponctuelles qui nous ont rendu toujours plus sensibles la puissance et l'originalité de la pensée de Nicole, et ont achevé de nous convaincre de l'injustice faite à ce dernier dans l'oubli relatif dont il est aujourd'hui victime.

Nous jugeons préférable de ne pas définir *a priori* nos auteurs comme des moralistes, et moins encore comme des moralistes classiques. Comme l'ont montré depuis plus de quarante ans déjà les travaux de Louis Van Delft⁵⁴, le terme de « moraliste » présente au moins deux défauts : il est postérieur à la réalité qu'il désigne, et son extension est largement imprécise. On ne se met à parler de « moraliste » qu'à la toute fin du XVII^e siècle, comme en témoigne le dictionnaire de Furetière, qui définit très brièvement le moraliste comme un « auteur qui écrit, qui traite de la morale ». Ce n'est qu'au XVIII^e siècle qu'il entre vraiment dans l'usage⁵⁵ ; et la concurrence de ce terme avec celui de « philosophe » (appellation revendiquée par La Bruyère lui-même⁵⁶) perdure jusqu'au XIX^e siècle. Aucun auteur du XVII^e siècle ne se pensait donc comme un « moraliste ». D'autre part, si le moraliste est celui qui traite des mœurs, on peut se demander à bon droit si tout auteur ne mérite pas ce titre, dans la mesure où la conduite de la vie intéresse forcément tout le monde, de façon plus ou moins directe. Si nous partageons pleinement les réserves émises par Louis Van Delft à l'égard du terme de « moraliste », il nous semble pourtant que la définition qu'il propose au terme de son enquête lexicale est bien peu restrictive, ce qui constitue moins une lacune de la démarche critique, qu'une conséquence nécessaire de l'objet qu'elle se propose. Le moraliste serait « l'écrivain qui traite des mœurs et (ou) s'adonne à l'analyse, en ne s'interdisant pas de rappeler des normes ; qui adopte très généralement pour forme soit le traité, soit le fragment ; dont l'attitude consiste à se maintenir à hauteur d'homme, du fait du vif intérêt qu'il porte au vécu⁵⁷ ». Cette définition se veut prudente et assez souple pour épouser la diversité de son objet. Mais l'impression demeure qu'elle ne permet pas de saisir en profondeur le phénomène étudié, peut-être parce qu'elle veut *a priori* donner corps à un concept qui n'est entré dans l'usage que près d'un siècle après la réalité qu'il désigne. La difficulté est indéniable sur le plan terminologique : le terme de moraliste est visiblement défectueux, aucune définition ne nous en paraît satisfaisante, mais il a le mérite d'attirer l'attention sur un phénomène bien réel,

⁵⁴ Louis Van Delft, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Paris, Droz, 1982.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 17-23.

⁵⁶ *Les Caractères*, p. 171 (remarque 1.34).

⁵⁷ Louis Van Delft, *op. cit.*, p. 108.

qui est l'essor d'une nouvelle littérature morale au lendemain de la Renaissance, caractérisée par un mode d'expression largement personnel, dans la lignée de Montaigne. En l'absence d'un terme plus satisfaisant à ce jour, nous le reprenons donc par commodité dans le cours de notre travail, en gardant à l'esprit toutes les réserves qu'il convient d'avoir à propos de cette appellation. Nous ne croyons pas que Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère, expriment à eux trois une quelconque essence du moraliste classique, dont l'existence paraît bien hypothétique. C'est, nous l'avons dit, l'accord entre une exigence morale et l'invention d'un mode d'expression qui fait l'unité de notre corpus.

La dimension personnelle de cette littérature ne va pourtant pas sans poser problème. Que l'œuvre de Montaigne soit profondément personnelle, voilà qui ne fait aucun doute. Mais peut-on en dire autant au sujet de Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère ? On est loin de trouver dans les *Pensées*, dans les *Maximes* ou dans *Les Caractères*, des confidences qui approcheraient tant soit peu celles auxquelles se livre Montaigne, lequel évoque librement les variations de son humeur, de ses goûts et de ses opinions, allant jusqu'à livrer au lecteur les détails les plus intimes relatifs à sa personne⁵⁸. On ne saurait le mettre en doute lorsqu'il affirme au seuil de son ouvrage : « je suis moi-même la matière de mon livre⁵⁹ ». Mais cette caractéristique n'offre-t-elle pas un contraste saisissant avec le propos des moralistes du XVII^e siècle ? S'ils citent volontiers Montaigne, dont ils sont des lecteurs passionnés, n'est-ce pas en adoptant une démarche bien différente, qui ne les met pas au centre de leur propre ouvrage, mais les conduit au contraire à s'exprimer plutôt sur un mode impersonnel ? La rhétorique de la sentence tend à faire oublier l'énonciateur dans les *Maximes* de La Rochefoucauld⁶⁰, et l'auteur se désigne lui-même à la troisième personne dans les parties III à VI des *Mémoires*, conformément au modèle hérité de César⁶¹. Ce n'est jamais de

⁵⁸ C'est ce que le lecteur pourra trouver dans l'essai III 5 « Sur des vers de Virgile », où Montaigne évoque librement les joies de l'amour et de la sexualité, revendiquant dès les premières pages du texte sa ferme intention de ne rien nous cacher : « Au reste, je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire : Et me déplaît des pensées mêmes impubliables. La pire des actions et conditions, ne me semble pas si laide, comme de ne l'oser avouer » (*Essais*, t. III, *op. cit.*, p. 92). « Et me déplaît des pensées mêmes impubliables » est glosé par l'éditeur en « Et il me déplaît même d'avoir des pensées inavouables » ; comprenons que Montaigne s'en prend ici, non aux pensées réprouvées par la morale publique, mais à la timidité qui nous retient de les avouer.

⁵⁹ *Ibid.*, t. I, p. 117.

⁶⁰ Jean Lafond définit en effet la forme de la sentence comme « *dictum impersonale* » (*Moralistes du XVII^e siècle*, *op. cit.*, Préface, p. X). Cela dit, « prendre l'absolu de l'assertion pour l'énoncé de la Vérité, qui s'exprimerait de façon oraculaire à travers la maxime, c'est accepter d'être dupe de la rhétorique du genre » (*ibid.*, p. XXI). Comme l'a montré Laurent Thirouin (réfutant une part de l'argumentaire développé par Jean Lafond dans la suite de sa préface), la sentence est une forme, tandis que la maxime se définit par un contenu, « indépendamment de sa réalisation formelle » (Laurent Thirouin, « Réflexions sur un titre », *Littératures classiques*, n°35, janvier 1999, p. 106). « La sentence est un objet littéraire, la maxime un objet philosophique » (*ibid.*, p. 104).

⁶¹ Comme l'expose Jean Lafond dans la Notice de son édition, « l'unité de ces quatre parties est assurée par cette écriture propre à l'Histoire où l'auteur se constitue en sujet à la troisième personne, selon le modèle canonique des *Commentaires* de César sur la guerre des Gaules » (*Mémoires*, p. 270).

lui-même que parle La Bruyère dans *Les Caractères*, à une exception près, qui relève de la boutade⁶². Quant à Pascal, son œuvre est de nature scientifique ou religieuse : elle est dévouée au progrès de la connaissance humaine, ou à « l'amour de la religion et de l'Église⁶³ » ; son auteur est donc loin de se prendre lui-même pour objet.

De tels indices sont néanmoins trompeurs. La Rochefoucauld, en dépit d'une énonciation apparemment impersonnelle, témoigne dans l'ensemble de son œuvre d'un authentique rapport à soi. Les premières lignes de l'*Apologie de M. le prince de Marcillac* signalent déjà l'œil aiguisé du moraliste. Ce début contraste de manière frappante avec les attentes suscitées par le genre du pamphlet politique, où l'on ne pense guère trouver une telle vigilance psychologique :

Je ne présume pas assez de ma vertu pour oser répondre que j'aurais haï le cardinal Mazarin quand il m'aurait aimé ; peut-être qu'il eût fait des choses pour mes intérêts qui m'auraient déguisé tout ce qu'on lui a vu faire contre ceux de l'État, et une mauvaise honte me ferait possible périr dans une mauvaise cause où des obligations signalées m'auraient engagé insensiblement⁶⁴.

Les œuvres suivantes développent cette sensibilité. La Rochefoucauld affirme avoir écrit les *Mémoires* « pour [lui] seul⁶⁵ », et son étrange incurie vis-à-vis de leur publication va dans le sens de cette affirmation⁶⁶. De même, les *Réflexions diverses* sont demeurées à l'état manuscrit, et il ne semble pas qu'elles aient été destinées à l'impression. Ces derniers écrits sont l'occasion d'une introspection au temps de la vieillesse, et plusieurs de ces *Réflexions* s'inspirent de façon plus ou moins directe de la vie de leur auteur⁶⁷. Quant aux *Maximes*, leur propos est également fondé sur un regard réflexif : l'utilisation du « nous » montre ainsi que l'auteur non seulement ne s'exclut pas des diverses accusations qui parsèment son ouvrage, mais qu'il trouve en lui-même la racine des maux qu'il met en lumière afin de les combattre.

Il en va de même pour Pascal, qui semble alterner entre la position de théologien et celle de moraliste proprement dit. Le théologien prétendrait conférer à sa parole une

⁶² Voir la remarque 14.14 (relative aux origines que La Bruyère fait mine de revendiquer), citée dans la première partie de ce travail.

⁶³ *Sixième écrit des curés de Paris*, OC, t. I, p. 907.

⁶⁴ *Apologie de M. le prince de Marcillac*, *Mémoires*, p. 31.

⁶⁵ *Maximes*, p. 626 (lettre 45, de La Rochefoucauld à M^{me} de Sablé, juillet ou août 1662).

⁶⁶ La Rochefoucauld n'entreprend jamais de donner au public une édition autorisée de ses *Mémoires*, en dépit des éditions publiées de son vivant. Celles-ci, comme l'écrit Jean Lafond, prolifèrent malgré la condamnation de la première d'entre elles, parue en 1662 : « La compilation de 1662 connut – en dépit de sa condamnation ou grâce à elle – un succès qu'attestent les dix-huit éditions, dont plusieurs contrefaçons, qui paraissent de 1662 à 1677 » (*Mémoires*, Notice, p. 272).

⁶⁷ Difficile de ne pas songer au frondeur vaincu et disgracié en lisant ces mots dans la Réflexion diverse 18 intitulée « De la retraite », où il est question des « vieilles gens » : « Les diverses voies qui paraissent ouvertes aux jeunes gens pour parvenir aux grandeurs, aux plaisirs, à la réputation et à tout ce qui élève les hommes leur sont fermées ou par la fortune ou par leur conduite, ou par l'envie et l'injustice des autres. Le chemin pour y rentrer est trop long et trop pénible quand on s'est une fois égaré » (*Maximes*, p. 276).

dimension d'autorité grâce à l'appui de l'Écriture, des Pères et de la tradition catholique, cependant que le moraliste s'exprimerait en son nom propre, utilisant volontiers la première personne, et parlant à son lecteur sur un pied d'égalité. Ainsi de la fameuse pensée 233 : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie⁶⁸ », dont il est significatif qu'elle ait pu être tantôt attribuée à Pascal lui-même, tantôt à l'incroyant qu'il prétendait combattre : une telle pensée se situe dans tous les cas à hauteur d'homme, elle est purement l'expression d'un sentiment subjectif (dont on ne sait s'il émane de Pascal ou de ses adversaires), et son caractère elliptique ne l'inscrit pas *a priori* dans un système, contrairement aux développements des *Écrits sur la grâce*. Pourtant, cette opposition entre le théologien et le moraliste, qui camperait d'une part un écrivain faisant une large place à la subjectivité, et de l'autre un auteur plus technique, est loin de constituer l'approche la plus intéressante de l'œuvre de Pascal. Ces deux sortes d'écrits sont en vérité beaucoup plus proches qu'il n'y paraît d'abord. La théologie pascalienne participe d'une exploration de l'intériorité, d'autant plus qu'elle se veut strictement conforme à la pensée de l'auteur des *Confessions*, pour qui Dieu est « *interior intimo meo*⁶⁹ ». Les *Écrits sur la grâce* en offrent un exemple éclatant. Pascal, dans l'Écrit XIII, appelle à reconnaître la « volupté du cœur » par laquelle « un homme est entraîné vers Jésus-Christ quand il est délecté par la vérité, quand il est délecté par la béatitude, quand il est délecté par la justice, quand il est délecté par la vie éternelle⁷⁰ ! » L'auteur ne trouve pas de meilleur moyen que de faire appel au sentiment profond de son lecteur ou de son auditeur (car l'adresse, ainsi que le rythme, laisse supposer qu'il s'agit d'un discours plus que d'un traité), afin que celui-ci reconnaisse la vérité de ses paroles :

Donnez-moi une personne qui aime, elle sentira ce que je dis ; donnez m'en une qui désire fortement, un qui ait faim et soif et aspirant à la fontaine de la patrie céleste, il saura ce que je dis, mais si je parle à une âme froide, elle ne m'entendra pas⁷¹.

À l'inverse, on peut reconnaître dans le « je » utilisé à plusieurs reprises dans les fragments des *Pensées* un procédé d'écriture participant d'une sorte de mise en scène à destination du lecteur, dans un ouvrage lui-même informé par la théologie. On retrouve ainsi une profonde unité dans les divers écrits de Pascal, des *Provinciales* aux *Pensées*, en passant par les *Écrits*

⁶⁸ *Pensées*, p. 270 (fragment 233).

⁶⁹ « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* » (Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 54). Arnauld d'Andilly traduit très librement : « au lieu que vous êtes plus intérieur à mon âme que ce qu'elle a de plus caché au-dedans d'elle, et que vous êtes plus élevé que ce qu'elle a de plus haut et de plus sublime dans ses pensées » (Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1993, p. 100).

⁷⁰ *Écrits sur la grâce*, OC, t. II, p. 300 (Écrit XIII).

⁷¹ *Ibid.*, p. 301.

sur la grâce ou les *Écrits des curés de Paris* qui lui sont attribués⁷². Si Pascal ne peut dire comme Montaigne qu'il est « la matière de [son] livre », ses œuvres sont néanmoins l'expression d'une subjectivité : il ne parle jamais de lui, mais c'est toujours lui qui parle.

De même, il est vrai que La Bruyère n'entend pas se prendre directement pour matière de son livre. On le voit pourtant s'introduire librement dans le discours pour donner son sentiment ou son opinion, comme à la fin du portrait de Théodecte, où il semble finalement incapable de supporter le personnage qui est sorti de sa plume⁷³. Mais, plus encore, l'auteur des *Caractères* se montre conscient de la singularité de sa parole, et affiche sa volonté de se démarquer des auteurs qui l'ont précédé : c'est un enjeu capital du premier chapitre intitulé « Des Ouvrages de l'esprit », dont la dernière remarque est éloquente à cet égard :

Horace ou Despréaux l'a dit avant vous, je le crois sur votre parole ; mais je l'ai dit comme mien, ne puis-je pas penser après eux une chose vraie, et que d'autres encore penseront après moi⁷⁴ ?

Il s'agit de dire quelque chose « comme [s]ien », sans inscrire son propos dans la tradition d'une parole d'autorité (celle des Anciens, comme Horace, ou des « plus habiles d'entre les modernes », comme Boileau, appelé ici Despréaux), que l'auteur affecte d'ignorer. La réponse à l'interlocuteur fictif : « je le crois sur votre parole », fait preuve d'une certaine désinvolture. Qu'une chose ait déjà été dite ou écrite ailleurs, ne change strictement rien, car seul compte l'événement de la pensée dans mon esprit. Le rapport à la vérité, puisqu'il s'agit ici de penser et de dire « une chose vraie », ne consiste pas à recueillir un certain nombre de choses vraies pour les mettre en lieu sûr dans un livre : ce qui importe est la rencontre d'une subjectivité avec cette « chose vraie », qui permet de la dire « comme mien[ne] ». La Bruyère rencontre ici la sensibilité de Pascal, qui insiste longuement, dans l'opuscule *De l'Art de persuader*, sur « la différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent⁷⁵ ». L'auteur, après avoir énoncé ce qui constitue pour lui « la méthode entière des preuves géométriques de l'art de persuader⁷⁶ », réfute ainsi le reproche qu'on lui pourrait faire, que « cette méthode n'a rien de nouveau⁷⁷ » :

⁷² D'après M. Le Guern, « la part de Pascal comprend le *Factum*, la *Réponse*, le *Cinquième écrit*, le *Sixième* pour l'essentiel, et peut-être une partie du *Septième* » (*ibid.*, t. I, Notice, p. 1298).

⁷³ « Je cède enfin et je disparaîs, incapable de souffrir plus longtemps Théodecte, et ceux qui le souffrent » (*Les Caractères*, p. 232 ; fragment 5.12).

⁷⁴ *Les Caractères*, p. 155 (remarque 1.69).

⁷⁵ *De l'Art de persuader*, OC, t. II, p. 179.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 178.

Tel dira une chose de soi-même sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous fait dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a appris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en avait jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante qui en aurait profité par sa propre fertilité⁷⁸.

Pour Pascal comme pour La Bruyère, la vérité d'un écrit se mesure à l'aune des « conséquences » aperçues dans des mots qui peuvent, en eux-mêmes, n'avoir rien de nouveau. Pourtant, Pascal ne se contente pas ici d'affirmer que « la disposition des matières est nouvelle⁷⁹ ». Au contraire, il y a pour les moralistes une originalité qui tient au caractère personnel des expériences intellectuelles qui y sont relatées, et que le lecteur est invité à vivre à son tour, et même à s'approprier, au point de dire comme Pascal : « Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois⁸⁰ ».

Dans cette perspective, le choix nous a paru s'imposer d'étudier l'œuvre intégrale de chacun des trois auteurs. En effet, une étude exclusivement centrée sur des œuvres considérées aujourd'hui comme maîtresses comportait le risque d'une approche partielle, éclipsant tout un pan de la personnalité intellectuelle de leur auteur. Le problème ne se pose guère avec La Bruyère, dont on dit volontiers qu'il est l'homme d'un seul livre ; encore les *Dialogues sur le quiétisme* nous ont-ils paru dignes d'une attention ponctuelle. Ce choix a des conséquences bien plus importantes dans le cas de La Rochefoucauld : l'étude des *Maximes* demande à être complétée par celle des *Mémoires*, qui ont suscité chez ses contemporains la plus grande admiration⁸¹ : l'expérience politique de l'auteur joue dans l'élaboration de sa pensée un rôle fondamental, qui ne se limite pas à servir plus tard de matière à la composition de certaines maximes⁸² (du reste, c'est une erreur de croire que les *Mémoires* seraient strictement antérieurs aux *Maximes* : c'est un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir). De même, il nous a paru qu'une étude exclusive des *Pensées* n'aurait guère de sens

⁷⁸ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁹ *Pensées*, p. 441 (fragment 575).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 439 (fragment 568).

⁸¹ Les dix-huit contrefaçons qui paraissent du vivant de l'auteur, entre 1662 et 1677, sont là pour en témoigner ; nous renvoyons sur ce point à la notice de Jean Lafond : *Mémoires*, Paris, Gallimard, « Folio classique », p. 270-274. Pierre Bayle affirme quant à lui, à l'entrée « César » de son *Dictionnaire historique et critique* : « Je m'assure qu'il y a peu de partisans de l'Antiquité assez prévenus, pour soutenir que les Mémoires du duc de La Rochefoucauld ne sont pas meilleurs que ceux de César ».

⁸² La prise en compte des deux œuvres est indispensable pour saisir la pensée de l'auteur dans son ensemble. Les *Mémoires* participent pleinement de l'élaboration et de l'expression d'une pensée politique et morale, qui présente avec les *Maximes* une grande cohérence. Nous ne suivons pas sur ce point Emmanuèle Lesne, pour qui « à une exception près [la maxime 82, portant sur la réconciliation avec les ennemis], on ne repère pas de continuité directe des *Mémoires* aux *Maximes*. Le détail et la précision requis par le récit excluent la généralisation. Le manque de recul par rapport à l'événement ne permet pas à un narrateur d'en exposer le sens » (Emmanuèle Lesne, « Maximes et mémoires : continuité ou conflit ? », in Jean-Charles Darmon et Charles-Olivier Stiker-Métral (dir.), *Penser par maximes*, Paris, Hermann, 2022, p. 78-97).

dans la perspective que nous avons choisie, d'autant que ces fragments ne sont pas une œuvre constituée. Dans ses précédents écrits comme dans les fragments des *Pensées*, Pascal essaie visiblement différentes approches, héritier en cela de Montaigne. Sa réflexion sur la grâce en offre un bon exemple : nous la suivons à travers sa correspondance privée (on pense notamment à la lettre à Jacqueline datée du 5 novembre 1648), dans ses *Écrits sur la grâce*, qui adoptent une approche plus technique, puis dans *Les Provinciales*, qui abandonnent cette austérité pour s'adresser à un public d'honnêtes hommes et d'honnêtes femmes, évolution que confirment de nombreux fragments des *Pensées*, et notamment celui du pari. Chacun de ces écrits constitue pour l'auteur le témoignage d'une étape de sa réflexion. Dans cette perspective, il nous paraît essentiel d'adopter un regard d'ensemble, et de ne pas prendre telle œuvre pour l'expression absolue de la pensée de l'auteur, qui, si elle ne se dément jamais d'un écrit à l'autre, demeure cependant en mouvement, à la recherche d'une expression toujours plus ajustée, et d'une constante réactualisation de la pensée à travers l'écriture. La prise en compte des œuvres intégrales permet ainsi de se représenter aussi complètement que possible les démarches respectives des trois auteurs, en tant qu'elles questionnent la puissance du faux et s'efforcent à la recherche de la vérité.

Ce choix a bien entendu son revers. Un corpus aussi vaste et déjà largement étudié par le passé ne peut faire l'objet d'une étude systématique et toujours serrée : ce que nous gagnons en radicalité, en extension et en profondeur dans le questionnement, nous le perdons forcément en exhaustivité. Notre intention, du reste, n'est pas d'épuiser le sujet que nous traitons (si tant est qu'une telle expression, appliquée à notre objet, ait vraiment en un sens), mais de mettre en évidence la richesse du problème que constitue la puissance du faux, d'en tirer les conséquences, et de montrer comment des réflexions et des thèmes apparemment isolés les uns des autres, convergent dans cette même direction et sont susceptibles, par une étude synthétique, d'être éclairés d'un jour nouveau.

Nos trois auteurs se rejoignent dans la dénonciation des faussetés, qui prend chez eux la forme d'une véritable obsession. La dernière maxime du recueil de La Rochefoucauld en témoigne : « Après avoir parlé de la fausseté de tant de vertus, il est raisonnable de dire quelque chose du mépris de la mort⁸³ ». Visiblement, le sujet n'est jamais clos : après une dénonciation continue de toutes sortes de faussetés, c'est encore une fausseté qui reste au terme de ce parcours. Amitié, amour, société, pouvoir, argent, désirs, amour-propre, gloire,

⁸³ *Maximes*, p. 195.

orgueil, vertus, dévotion : la liste pourrait être prolongée à l'infini, tant il paraît difficile de trouver une seule réalité qui, sous la plume de nos auteurs, ne puisse être dénoncée comme fausse. Roland Barthes n'a pas hésité à parler, à propos de La Rochefoucauld, d'un « vertige du néant⁸⁴ », pour signaler que cet acharnement à déjouer les faux-semblants courait le risque non seulement de la stérilité, mais de l'anéantissement. Est-ce bien vers cela que tend le propos des trois moralistes ? Ne sont-ils que des penseurs de la négation ? Au risque d'énoncer une platitude, disons qu'une dénonciation si constante du faux, une exploration si minutieuse de sa puissance, n'a de sens que si elle s'inscrit dans la recherche de la vérité. Ce n'est ni le regard désabusé sur les choses et sur les êtres, ni le rire sardonique de la destruction, qui caractérisent leur position⁸⁵. Si le faux est l'objet quelquefois d'une véritable fascination, ce n'est là ni le point de départ ni l'aboutissement d'une démarche toujours animée par la recherche de la vérité. Pourtant, la notion de « vertige » convoquée par Roland Barthes est loin d'être tout à fait gratuite. L'intransigeance à l'égard de toute fausseté conduit à se laisser entraîner par l'extraordinaire puissance du faux, qui ne cesse de se démultiplier. Le risque est de ne découvrir partout que du faux, et de devoir abandonner progressivement tout qui était tenu pour vrai.

Dans cette perspective, plutôt que d'opérer une revue des différentes sortes de faussetés, nous avons choisi d'envisager le problème à différentes échelles, dont chacune marque une radicalisation par rapport à la précédente. N'y a-t-il vraiment que des faussetés autour de nous ? Et si oui, est-il possible de trouver en nous-mêmes un appui plus ferme que dans le monde ? Cette dénonciation frénétique enfin ne court-elle pas le risque d'être prise elle-même dans la spirale du faux ? Autant d'interrogations qui appellent nécessairement la recherche, sinon d'un point fixe, au moins d'un équilibre permettant de résister à la puissance du faux ; équilibre lui-même remis en cause par la découverte de faussetés à un niveau toujours plus fondamental. Celles-ci se donnent à voir en premier lieu dans les êtres et dans les choses qui nous entourent : nous commencerons donc par envisager le problème à l'échelle, massive, du monde, au sens toutefois bien particulier où ce terme est compris au XVII^e siècle. Mais l'observateur et le juge de ces phénomènes ne peut s'excepter lui-même de la menace d'une universelle fausseté : l'interrogation se placera donc, dans un deuxième temps, au niveau du *moi*. À un niveau peut-être plus fondamental encore, c'est le discours

⁸⁴ Roland Barthes, « La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et Maximes », *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, Points, 1972, p. 69-88, p. 85.

⁸⁵ Voir les analyses d'Emmanuel Bury, qui interrogent un éventuel « cynisme » de La Rochefoucauld, et concluent à une franchise attribuable au courage de la vérité, et non à une posture dédaigneuse de retrait (« La Rochefoucauld et la tentation cynique », in Jean-Charles Darmon et Charles-Olivier Stiker-Métral, *Penser par maximes. La Rochefoucauld dans la République des Lettres*, Paris, Hermann, 2022, p. 172-183).

même du moraliste qui doit être questionné : si le langage est à son tour faussé et que l'élaboration d'une œuvre de discours ne peut aller sans artifice, c'est la possibilité même d'énoncer la vérité qui se trouve mise en cause.

Première partie. Le monde

Introduction

La notion de monde est foncièrement ambivalente au XVII^e siècle. Elle renvoie d'abord à l'idée d'une totalité ordonnée. Ainsi, d'après Furetière, le monde est en premier lieu « l'assemblage de toutes les parties qui composent l'univers », et désigne par spécialisation le globe terrestre, tandis que les mondes sont « les systèmes particuliers que les philosophes se sont imaginé être compris dans cet univers ». Autant de définitions qui insistent sur la totalité que constituent l'univers ou la Terre seule, et dont les systèmes élaborés par les savants (désignés ici sous le vocable de « philosophes ») s'efforcent de rendre compte. L'acception sociale du terme est chargée de la même connotation, puisque le monde, d'après le dictionnaire de l'Académie, « se prend aussi pour la société des hommes dans laquelle on a à vivre, ou pour une partie de cette société. [...] On dit qu'un homme sait bien le monde, entend bien le monde, pour dire qu'il sait bien la manière de vivre dans la société des hommes ». Le monde, et particulièrement le beau monde que constitue la Cour, est un ensemble dont les membres sont reliés entre eux par une « manière de vivre » commune, dont un certain nombre de traités vantent la douceur et les bienfaits. Nicolas Faret détaille ainsi les maximes constitutives de « l'art de plaire à la Cour », dans la lignée de Castiglione, qui avait fait au siècle précédent l'éloge du « parfait courtisan »¹. Le monde n'est donc pas seulement une totalité ordonnée : il est peut-être avant tout, pour les hommes et les femmes du XVII^e siècle, un lieu de plaisir². Mais ce plaisir constitue lui-même la plus dangereuse occasion de perte. En effet, d'après Furetière, « monde se dit aussi des opinions qu'ont les hommes, et particulièrement celles qui sont corrompues et contraires à la pureté chrétienne », et « se dit aussi par opposition à la vie religieuse, et à la retraite ». Ensemble bien ordonné et source de plaisirs, il peut néanmoins être synonyme de maximes corrompues, qui semblent aller à l'encontre de la vertu chrétienne. Comment comprendre cette tension perceptible dans les usages de la notion de monde au XVII^e siècle ?

¹ *Le Parfait Courtisan* de Castiglione, paru en 1528, est traduit en français en 1585 par Gabriel Chapuis ; il inspire grandement Nicolas Faret, dont *L'Honnête homme ou l'art de plaire à la cour* paraît en 1630.

² Voir sur ce point l'article « Monde » dans le *Dictionnaire du Grand Siècle* dirigé par François Bluche, qui se concentre sur « l'idée nouvelle apparue à la fin du XVI^e siècle : le monde, c'est la société envisagée sous son aspect d'élégance verbale et vestimentaire, de luxe et de divertissement » (*Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990).

Les deux emplois du terme, dans les domaines astronomique et social, ainsi que la conjonction des sentiments d'ordre et de plaisir, rejoignent en tous points l'étymon latin *mundus*, dont le parcours sémantique permet de mieux embrasser les diverses acceptions du mot, et de comprendre son ambivalence au XVII^e siècle. D'après le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'Ernout et Meillet, l'adjectif *mundus* désigne ce qui est « propre, d'où soigné, coquet, élégant » (par opposition à *immundus*, qui a donné en français l'adjectif « immonde »), tandis que le substantif homonyme renvoie à la parure féminine, mais aussi à l'ensemble des corps célestes³. Il imite en cela le grec *kosmos*, désignant l'ordre au sens matériel ou moral, appliqué à l'univers, mais aussi à la Terre seule et à des objets terrestres, qui servent d'ornement ou qui dénotent l'organisation⁴. On reconnaît les notions d'ordre et d'agrément, induites par la parure féminine et par la régularité du cours des astres, telles qu'on les retrouve au XVII^e siècle, dans un contexte différent, chez ceux qui font l'éloge de la vie mondaine et de l'honnête homme ou du « parfait courtisan ».

Ce sont justement cet ordre et ce plaisir qui sont dénoncés comme illusoire dans le christianisme, où s'opère un renversement de la notion de monde et de la valeur qui lui est conférée. Alors que *kosmos* désignait la Terre par spécialisation, après avoir désigné l'ensemble des corps célestes, il est fréquemment employé dans les Évangiles par *opposition* au ciel, c'est-à-dire au divin⁵. Cette opposition, qui vient rythmer les paroles du Christ au cours de la Cène dans l'Évangile de Jean⁶, traduit une rupture fondamentale dans la compréhension de la notion. Le monde est désormais perçu comme foncièrement déréglé au point de ne pas reconnaître son Créateur⁷, et le plaisir qu'il procure sera conçu de manière systématique par saint Augustin comme un attachement néfaste empêchant l'élévation de l'âme jusqu'à Dieu⁸. Ordre et plaisir dans le monde sont nécessairement illusoire, du moment

³ Ces deux acceptions sont apparemment d'un même substantif, d'après Ernout et Meillet.

⁴ Il est tentant de relier ici les différentes acceptions des deux termes, latin et grec, en faisant l'hypothèse que les corps célestes sont désignés sous les noms de *kosmos* et de *mundus* parce qu'ils constituent les ornements du ciel, cependant que la régularité de leur cours imite la netteté de la parure et l'agrément qu'elle produit chez le spectateur. La vérification de cette hypothèse exigerait toutefois un travail de recherche spécifique.

⁵ Il faut distinguer ici entre discours moral et discours astronomique, dans la mesure où le christianisme ne rompt pas avec la vision ptoléméenne du *kosmos*.

⁶ C'est particulièrement le cas au cours du chapitre 17, qui ne contient pas moins de douze occurrences du terme de « monde » (*kosmos* dans l'original grec) opposé systématiquement à ceux qui reçoivent la parole du Christ : « Je leur ai donné votre parole, et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont point du monde, comme je ne suis point moi-même du monde » (Jean 17.14).

⁷ « Père juste, le monde ne vous a point connu ; mais moi je vous ai connu ; et ceux-ci ont connu que m'avez envoyé » (Jean 17.25). « Ceux-ci » désigne les apôtres.

⁸ On peut citer notamment le début du livre III des *Confessions*, où saint Augustin raconte ses premiers émois amoureux à Carthage : « Mon cœur était tout sec et tout affamé dans la privation et le besoin où il était de cette nourriture intérieure, qui est vous-même, mon Dieu ; mais je ne sentais point cette faim spirituelle, et je n'étais touché d'aucun désir pour cet aliment céleste et incorruptible. Ainsi le peu de soin que j'avais de le rechercher ne

qu'ils ne sont pas rapportés à Dieu. La régularité du cours du monde, prise en elle-même, n'est plus une source d'agrément (comme semblait l'indiquer l'étymologie des termes grec et latin), mais l'indice d'une vanité universelle telle que l'expriment les premiers chapitres de l'Ecclésiaste⁹.

Les moralistes du XVII^e siècle, comme leurs contemporains, héritent ainsi de représentations contradictoires. L'idéal de retrait porté par la tradition chrétienne se heurte à celui de l'honnêteté principalement issu de la Renaissance italienne, insistant sur la douceur de la vie mondaine¹⁰, et érigeant en art le fait de plaire au monde afin d'en tirer soi-même autant de satisfaction que possible. Si ces deux idéaux ne sont pas vécus comme contradictoires à la Renaissance, il n'en va plus toujours de même au XVII^e siècle, où le soupçon porté sur la vie mondaine et ses plaisirs connaît une recrudescence notable, la Réforme catholique contribuant à développer l'exigence personnelle d'une vie publique et privée où soient mieux incarnés les principes de la foi catholique. La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère sont pris eux-mêmes dans cette contradiction, dans la mesure où tous trois vivent dans le monde, tout en développant une pensée qui, sous des formes diverses, est fortement marquée par le catholicisme augustinien.

La fausseté du monde s'appréhende d'abord par le biais de la disjonction entre l'être et les apparences. Rien ne se présente tel qu'il est, et c'est sur quoi les moralistes attirent en premier lieu l'attention. Le caractère apparemment universel des faux-semblants invite néanmoins à dépasser les phénomènes singuliers pour adopter un point de vue plus global, en questionnant l'ordre du monde : s'agit-il d'un ordre véritable ? Ou faut-il y voir un chaos qui, en vertu d'un fonctionnement paradoxal, donnerait l'illusion d'une assise et d'une régularité dont il serait en vérité dépourvu ? Un questionnement si radical a nécessairement des répercussions sur le rapport qu'il convient d'entretenir avec le monde : une réflexion sur la valeur des biens terrestres invite ainsi à poser la question de la retraite ou de la continuation de la vie dans un monde que l'on a pourtant reconnu comme frappé de fausseté.

procédait pas de mon abondance, mais de ma nécessité : et mon dégoût ne venait pas de ce que j'en fusse rassasié et rempli, mais au contraire de ce que j'en étais trop dépourvu et trop vide » (Saint Augustin, *Confessions*, *op. cit.*, p. 87).

⁹ « Une race passe, une autre lui succède ; mais la terre demeure ferme pour jamais. Le soleil se lève et se couche, et il retourne d'où il était parti ; et renaissant du même lieu, il prend son cours vers le midi, et tourne vers le nord. L'esprit tournoie de toutes parts, et il revient sur lui-même par de longs circuits. Tous les fleuves entrent dans la mer, et la mer n'en regorge point. Les fleuves retournent au même lieu d'où ils étaient sortis pour couler encore » (Ecclésiaste 1.4-7).

¹⁰ Ainsi *Le Parfait Courtisan* de Castiglione s'ouvre-t-il sur un tableau de la cour d'Urbino, insistant particulièrement sur les jeux, le rire, ou encore la proximité entre les hommes et les femmes : autant d'éléments qui participent de l'agrément propre à la vie mondaine.

Chapitre 1. Apparences

A. L'obsession du dévoilement

« Si vous jugez des apparences en ce lieu-ci, répondit M^{me} de Chartres, vous serez souvent trompée : ce qui paraît n'est presque jamais la vérité¹ ». Le conseil adressé par sa mère à M^{me} de Clèves, dans le contexte de la cour du roi Henri II, exprime nettement la fausseté du monde, conçue comme une disjonction quasi systématique de l'être et du paraître. Cette conversation, qui conduit au récit de la passion du roi pour Diane de Poitiers, marque un temps de retrait vis-à-vis de la cour. Si le lieu de l'entretien n'est pas précisé, l'intimité induite par le dialogue entre une mère et sa fille offre à l'évidence un contraste saisissant avec l'atmosphère somptueuse du bal donné à l'occasion du mariage du duc de Lorraine, au cours duquel se produit la rencontre entre M^{me} de Clèves et M. de Nemours. Les deux femmes s'extraient du monde pour un temps, afin de mieux en juger. M^{me} de Chartres entend ainsi délivrer sa fille d'un jugement fondé sur « ce qui paraît », afin de lui découvrir « la vérité ». Et, si l'objet de son discours est alors de dissiper les illusions de M^{me} de Clèves sur la duchesse de Valentinois, le propos se voit conférer une portée bien plus générale. L'appétit de pouvoir de la maîtresse du roi, ainsi que la haine qu'elle éprouve envers le connétable de Montmorency malgré toutes les civilités qu'elle lui prodigue, sont l'occasion d'une leçon portant sur toute la cour, qu'il est aisé d'élargir à d'autres milieux, et à tout ce qu'on appelle le monde.

Le geste de M^{me} de Chartres est proprement un geste de moraliste. Le rapprochement ne s'impose pas seulement en raison de la grande amitié qui unit La Rochefoucauld et M^{me} de Lafayette. Les moralistes, comme l'a remarqué Louis Van Delft, sont des observateurs² qui veulent prendre le théâtre du monde³ pour ce qu'il est, en dénonçant systématiquement les faux-semblants, et en cherchant sans relâche à dévoiler, à découvrir le visage sous le masque, et l'intérieur sous l'extérieur.

Une remarque de Pascal témoigne d'un tel effort de dévoilement :

¹ Madame de Lafayette, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2014, p. 354.

² Louis Van Delft, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982, p. 314-329 ; et surtout *Les Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Québec, PU de Laval, 2005.

³ *Ibid.*, p. 191-194. Comme le note Louis Van Delft, l'image du « *theatrum mundi* » n'est pas spécifique aux moralistes : « la devise du Globe – *Totus mundus agit histrionem* – condense [...] une de ces convictions premières qui fondent une culture » (*ibid.*, p. 193). Sur l'importance du modèle théâtral chez Pascal en particulier, voir Laurence Plazenet, « Pascal dramaturge ? », *Courrier Blaise Pascal*, n°44, 2022, 53-76.

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 quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leur personne d'avec leur suite qu'on y voit d'ordinaire jointe. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume croit qu'il vient d'une force naturelle. Et de là viennent ces mots : *Le caractère de la divinité est empreint sur son visage*, etc.⁴

L'insistance sur le « visage » du roi est particulièrement révélatrice : on croit accéder à travers lui à la vérité d'une personne, on croit y trouver un « caractère », c'est-à-dire une marque certaine, de la « divinité » qu'on attribue dès lors à la personne du roi. Mais ce visage lui-même n'est qu'un masque, dans la mesure où il représente tout autre chose que la nature véritable de celui auquel il appartient : en effet, l'insistance sur l'humanité du roi et des Grands, bien loin de la « divinité » que le peuple croit percevoir en eux, fait l'objet de nombreux développements de la part de Pascal⁵. Il s'agit pour l'auteur de séparer le roi d'avec sa suite, pour le laisser voir dans une faiblesse identique à celle de tous les autres hommes⁶.

Le même intérêt pour le dévoilement est immédiatement perceptible chez La Rochefoucauld, dès le frontispice des *Maximes*. L'image représente une scène à deux personnages : un *putto*, allégorie de « l'Amour de la Vérité », montre le visage du buste de Sénèque, tenant de l'autre main le masque qu'il vient de lui arracher. Le visage repoussant du philosophe, dévoré par l'agitation, offre un contraste saisissant non seulement avec le masque parfaitement lisse qui vient de lui être ôté, mais aussi avec l'expression rieuse du *putto*. La signification de l'image est très claire : la vérité apparaît sous le masque, et la fausse gloire de Sénèque, symbolisée par la couronne de laurier, est dissipée sous les yeux des spectateurs. Le *putto*, par son geste de monstration, donne à voir une preuve immédiate de cette fausseté, à savoir la laideur du vrai visage de Sénèque. Il s'adresse manifestement à un public, qui n'est pas visible, et qui peut être assimilé aux lecteurs des *Maximes*, lesquels reconnaîtront dans le *putto* une figure du moraliste lui-même. Ce dernier présente au public le buste de Sénèque posé sur un socle qui porte l'inscription *Quid vetat*, citation tronquée de la première satire d'Horace⁷. On peut aussi bien rétablir la question du poète latin dans son intégralité :

⁴ Pascal, *Pensées*, p. 175-176 (fragment 59).

⁵ Voir à ce sujet notamment les *Trois Discours sur la condition des Grands*, ainsi que les fragments 168 et 169 évoquant la condition d'un roi sans divertissement, devenu « plus malheureux que le moindre de ses sujets qui joue et qui se divertit », d'où la célèbre formule selon laquelle « un roi sans divertissement est un homme plein de misères » (*ibid.*, p. 227 et 231-232).

⁶ Cela ne signifie pas qu'il faille le traiter comme un simple particulier, car « l'épée donne un véritable droit », comme Pascal y insiste par la suite dans la liasse « Raison des effets » (*ibid.*, p. 204 ; fragment 119).

⁷ « *Ridentem dicere verum / quid vetat ? ut pueris dant crustula blandi / doctores, elementa uelint ut discere prima* » (Horace, *Satires*, trad. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2002, « Classiques en poche », p. 4, v. 23-25). Traduction de l'éditeur : « Rien empêche-t-il de dire la vérité en plaisantant, à la manière des maîtres qui usent de douceur et, plus d'une fois, donnent des friandises aux enfants pour qu'ils consentent à apprendre l'alphabet ? »

« *Ridentem dicere verum / Quid vetat ?* » (Qu'est-ce qui empêche de dire la vérité en riant ?) que se borner à lire « *Quid vetat ?* » (Qu'est-ce qui empêche ? Et même ici : Qu'est-ce qui m'empêche ?). La première leçon place l'ouvrage sous le signe de l'accord entre le rire du moraliste, que l'on retrouve sur le visage du *putto*, et le sérieux de son propos. La seconde leçon, si elle n'est pas incompatible avec la première, insiste bien davantage sur la liberté du moraliste, sur le caractère débridé de sa démarche. On comprend alors que même les figures les plus respectées, même les vertus les plus louées, n'échapperont pas à ce travail de mise au jour, aussi scandaleux que ce dernier puisse être en de certaines rencontres⁸. Un tel procédé n'est pas sans rappeler l'*Éloge de la folie* d'Érasme, où les transitions se font volontiers sur le mode de la surenchère, la folie s'attribuant progressivement une part essentielle dans toutes les vertus et dans tous les plaisirs de la vie, allant jusqu'à revendiquer pour elle le bon sens et la sagesse (aux paragraphes 29 et 30)⁹. Aussi le moraliste revendique-t-il une certaine parenté avec le fou : il se permet de tout dire, au mépris des grandeurs établies et des hiérarchies conventionnelles. L'usage du *putto* pour figurer le moraliste participe pleinement de cet état d'esprit. Celui-ci ignore les convenances, parce qu'il est un enfant, mais aussi parce qu'il tire son origine d'Éros, qu'il a progressivement remplacé dans l'iconographie à partir du III^e siècle, comme l'explique Roger Stuveras dans son étude sur *Le Putto dans l'art romain*¹⁰. Or, celui qui est représenté sur le frontispice des *Maximes* figure « l'Amour de la Vérité ». La recherche du vrai, et la lutte contre le faux qui en est indissociable, apparaissent dès lors comme les objets d'une passion, qui confère à celui qui en est animé la même intrépidité que produit d'ordinaire l'amour. De même que la citation d'Horace, une fois rétablie, permet d'exprimer l'accord entre gravité et légèreté, de même la citation tronquée invite à prendre en compte la proximité entre l'amour de la vérité et une certaine forme de folie. Entendons que le

⁸ Le recours à la figure de Sénèque est ambivalent de ce point de vue : reconnu pour un modèle de sagesse à une époque qui connaît un renouveau du stoïcisme, l'auteur des *Lettres à Lucilius* est cependant la cible favorite des augustiniens qui dénoncent l'insuffisance des sagesse païennes. Ainsi *La Fausseté des vertus humaines* de Jacques Esprit reprend-elle à son tour la figure de Sénèque. Toutefois, comme le souligne Laurence Plazenet dans l'introduction à son édition des *Maximes*, le violent anti-sénéquisme de La Rochefoucauld le distingue nettement de ses contemporains : « Loin de s'inscrire dans une continuité, les *Maximes*, dont les attaques ne trouvent d'antécédent que chez Jansénius et Pascal, marquent une rupture sensationnelle, surtout s'agissant d'un ouvrage profane. Elles constituent, entre 1657 et 1665, un brûlot. Il est probable qu'elles furent largement responsables du vaste débat sur le stoïcisme qui s'engage de fait peu de temps après leur publication » (La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Champion, 2005, p. 646).

⁹ « Maintenant que j'ai revendiqué pour moi le mérite de la bravoure et celui de l'ingéniosité, que direz-vous si je revendique aussi celui du bon sens ? Eh quoi, s'écriera-t-on, autant vaudra marier l'eau avec le feu ! Pourtant, cette fois encore, je pense y réussir, si toutefois vous continuez à me prêter une oreille et une attention favorables » (Érasme, *Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1992, p. 33).

¹⁰ « Le *putto* se révèle à maints égards le successeur de l'adolescent ailé, capable en dépit des apparences de répondre à des emplois analogues » (Roger Stuveras, *Le Putto dans l'art romain*, Bruxelles, Latomus – Revue d'études latines, 1969, p. 10).

moraliste conduira jusqu'à son terme le travail de dévoilement, au risque d'être accusé d'obscénité, lorsqu'il montrera ce qu'il est convenu de cacher.

L'ambition de La Bruyère, telle qu'il la définit dans une remarque du chapitre « Des Jugements », participe d'une même intention :

Il ne faut pas juger des hommes comme d'un tableau ou d'une figure sur une seule et première vue ; il y a un intérieur, et un cœur qu'il faut approfondir : le voile de la modestie couvre le mérite, et le masque de l'hypocrisie cache la malignité ; il n'y a qu'un très petit nombre de connaisseurs qui discerne, et qui soit en droit de prononcer ; ce n'est que peu à peu, et forcés même par le temps et les occasions que la vertu parfaite, et le vice consommé viennent enfin à se déclarer¹¹.

La Bruyère se pose en « connaisseur » capable de dévoiler l'intérieur des hommes, et d'entraîner son lecteur, progressivement, à faire le même travail. La lecture d'un ouvrage comme *Les Caractères* constituerait un exercice préparant à voir au-delà des apparences. C'est l'ambition qu'affiche aussi le *Discours sur Théophraste*, dans lequel La Bruyère, après avoir protesté contre l'assimilation que le public serait tenté de faire entre ses *Caractères* d'une part, et les *Pensées* et les *Maximes* d'autre part, s'efforce de montrer ce qui distingue sa démarche de celle de Théophraste :

L'on s'est plus appliqué aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme, que n'a fait Théophraste ; et l'on peut dire que comme ses *Caractères* par mille choses extérieures qu'ils font remarquer dans l'homme, par ses actions, ses paroles et ses démarches, apprennent quel est son fond, et font remonter jusques à la source de son dérèglement ; tout au contraire les nouveaux *Caractères* déployant d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes découvrent le principe de leur malice et de leurs faiblesses, font que l'on prévoit aisément tout ce qu'ils sont capables de dire ou de faire, et qu'on ne s'étonne plus de mille actions vicieuses ou frivoles dont leur vie est toute remplie¹².

Les Caractères de La Bruyère seront donc une mise au jour immédiate de l'intériorité, quand ceux de Théophraste s'attardaient d'abord sur les traits extérieurs susceptibles de faire remonter à leur principe : on passe d'une démarche inductive à une démarche déductive. Il est frappant de constater la similitude entre les termes de ce *Discours* et ceux de l'Avis au lecteur publié en tête de la première édition des *Maximes*. L'attention aux « replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme » ne peut manquer de rappeler le « portrait du cœur de l'homme¹³ » promis à ses lecteurs par La Rochefoucauld, et plus encore « l'anatomie de tous les replis du

¹¹ *Les Caractères*, p. 463 (remarque 12.27). Une remarque lapidaire du même chapitre fait clairement écho à la maxime énoncée par M^{me} de Chartres : « Le contraire des bruits qui courent des affaires ou des personnes, est souvent la vérité » (*ibid.*, p. 467 ; remarque 12.38)

¹² *Ibid.*, p.98.

¹³ *Maximes*, p. 646.

cœur » annoncée par ce dernier dans la lettre du 6 février 1664 au P. Thomas Esprit¹⁴. Dans la mesure où cette dernière expression est employée dans le contexte d'une correspondance privée, il est presque certain que La Bruyère n'en a pas eu connaissance ; la coïncidence des deux formules n'en est que plus frappante. C'est au moment précis où La Bruyère prétend se distinguer de ses prédécesseurs, qu'il fait apparaître au contraire une filiation indiscutable. Ce fait ne remet nullement en cause l'originalité de son œuvre : il montre seulement que les trois auteurs ont pour le dévoilement une obsession commune.

¹⁴ *Ibid.*, p. 646. L'expression est à mettre en lien avec l'engouement pour l'anatomie aux XVI^e et XVII^e siècles, qui accompagne des avancées décisives dans la connaissance du corps humain. Louis Van Delft considère que le modèle du théâtre anatomique de l'université de Leyde informe à la fois la méthode d'observation et l'écriture aphoristique pratiquée par les moralistes. « Dans le cas de La Rochefoucauld, il est patent que le "modèle anatomique" a informé, a modelé et le regard sur l'homme et le style du discours : le regard pénètre jusqu'aux plus secrets "replis", le style tranche. L'un et l'autre sont des scalpels » (« Du théâtre du monde à l'anatomie », *La Rochefoucauld, Mithridate, Frères et sœurs, Les Muses sœurs*, Actes du 29^e congrès annuel de la *North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, The University of Victoria, 3-5 avril 1997, Tübingen, Günter Narr Verlag, n°111, 1998, p. 57-62, p. 60). Ce point de vue est plus largement développé par Louis Van Delft dans un article ultérieur : « Morale, anthropologie, anatomie », in Jean Dagen (dir.), *La Morale des moralistes*, Paris, Champion, 1999, p. 123-137 ; ainsi que dans le chapitre consacré à « l'anatomie de tous les replis du cœur » dans *Les Spectateurs de la vie*, *op. cit.*, p. 113-133.

B. Une vérité cachée

L'obsession des moralistes pour le dévoilement participe d'un monde où la vérité ne se donne pas directement à voir : les apparences, loin de conduire à la vérité, y font le plus souvent obstacle. Ce constat vaut aussi bien à l'échelle de la société, où les hommes, volontairement ou non, dissimulent ce qu'ils sont, qu'à l'échelle de l'univers, où Dieu se cache tout en étant présent.

1. L'homme dissimulé

La disjonction entre l'être et le paraître en société est un thème essentiel du propos des trois moralistes. Leur œuvre se présente à bien des égards comme un répertoire des diverses formes de mensonge et d'hypocrisie qui ont cours dans le monde. Pascal attire l'attention sur la « montre si authentique » des médecins, qui se coiffent de « bonnets carrés » pour attirer le respect des hommes, faute de pouvoir fonder leur réputation sur une science véritable¹⁵. La Bruyère fait de la tromperie et du déguisement une peinture détaillée, en consacrant de nombreuses pages des *Caractères* à des hypocrites de tous âges, de tous sexes et de toutes conditions : courtisans¹⁶, faux dévots¹⁷, mauvais plaisants aux manières artificielles¹⁸, coquettes qui se déguisent aux autres et se méprennent sur elles-mêmes¹⁹. La fausseté qui règne dans le monde est aussi pour La Rochefoucauld un sujet de préoccupation constante. C'est à dénoncer la fourberie du cardinal Mazarin que l'auteur s'emploie dès son premier écrit, l'*Apologie de M. le prince de Marillac*. Cet intérêt ne fait que s'accroître dans les *Maximes*. Le monde, au sens de la société, repose entièrement sur une duperie mutuelle et universelle : « Les hommes ne vivraient pas longtemps en société, s'ils n'étaient les dupes les uns des autres²⁰ ». La présence de cette maxime dans une série consacrée à l'amitié²¹ est d'autant plus révélatrice que la « société » est décrite dans la Réflexion diverse 2 comme une copie de l'amitié, dont « le plus grand mérite » est « de lui ressembler²² ». Elle en est une

¹⁵ *Pensées*, p. 183 (fragment 78).

¹⁶ Le chapitre 8, « De la cour », en propose une série de portraits. La « fausseté » apparaît d'emblée comme le vice principal du courtisan, d'où découlent tous les autres (*Les Caractères*, p. 319 ; remarque 8.2).

¹⁷ Voir notamment le portrait d'Onuphre, qui constitue la remarque 24 du chapitre « De la mode ».

¹⁸ Voir par exemple la remarque 5.6.

¹⁹ Voir le portrait de Lise dans la remarque 3.8, pris dans une série sur le maquillage et la coquetterie, couvrant les remarques 4 à 9.

²⁰ *Maximes*, p. 145.

²¹ La série couvre les maximes 80 à 90.

²² *Ibid.*, p. 251.

forme dégradée, que l'on accepte faute de mieux, et qui s'en distingue par un manque d'authenticité. Ainsi, dans la société, « on veut être averti jusqu'à un certain point, mais on ne veut pas l'être en toutes choses et on craint de savoir toutes sortes de vérité²³ ». La société des hommes apparaît ainsi comme un lieu de facticité, de mensonges, de demi-vérités, rendues possibles par une crédulité réciproque et volontaire. Une série couvrant les maximes 114 à 129, envisage les différents aspects de ce phénomène : le mensonge à soi-même (114, 115 et 119), la manière de recevoir et de demander des conseils, où chacun trompe l'autre par de vaines apparences de déférence et de sollicitude (116), mais surtout la finesse, jugée le plus souvent comme une marque de faiblesse, chez celui qui s'en sert comme chez celui qui en est la dupe (117, 124 à 128). Le livre de La Rochefoucauld se présente ici plus que jamais comme une école du monde. Cette série de maximes permet au lecteur de distinguer les finesses pour s'en prémunir, et n'exclut pas de les employer à bon escient, « en quelque grande occasion et pour quelque grand intérêt²⁴ ».

La fausseté de la vie sociale ne se limite pourtant pas à des actes récurrents d'hypocrisie. Le problème comporte une dimension plus structurelle : il y a, dans la manière dont chacun se présente, une fausseté qui ne relève pas seulement de l'intention ponctuelle de tromper, mais de la perpétuation d'une apparence distincte de ce qu'on imagine être la réalité de la personne. C'est ce dont témoigne la notion de *profession*. Celle-ci ne se réduit pas au métier, mais désigne plus largement, au XVII^e siècle, une prétention à croire, à faire, ou à être quelque chose. Le terme désigne selon Furetière une « déclaration publique de sa religion, de sa croyance », puis les vœux d'entrée en religion, et ensuite seulement « la condition qu'on a choisie dans le monde, la vacation à quoi on veut s'appliquer, dont on veut faire son exercice ordinaire ». Elle peut également servir à introduire une qualité qui participe à la définition de celui qui s'en pare : ainsi peut-on faire profession d'être honnête homme, ou d'être savant. Comme le note Laurent Thirouin dans un article intitulé « La profession de raison » :

[Ce terme] désigne d'abord une manifestation solennelle de sa plus intime conviction, un aveu public (et auquel la publicité confère toute sa force). Mais il signifie déjà un emploi, un état pour la société, c'est-à-dire un métier, avec toutes les réserves et les préjugés du XVII^e siècle sur cette réalité. La profession religieuse elle-même (celle par laquelle les hommes entrent en religion) présente toutes les ambiguïtés d'un état public, qui n'atteste pas nécessairement une authenticité²⁵.

²³ *Ibid.*, p. 253.

²⁴ *Ibid.*, p. 150 (maxime 124).

²⁵ Laurent Thirouin, « La profession de raison », *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Champion, 2015, p. 15-30, p. 19-20.

Le problème de l'« authenticité » est nécessairement posé. La profession, quand bien même elle se donnerait pour l'expression sincère d'une croyance ou d'une qualité, n'est peut-être qu'un masque revêtu pour servir une ambition. Faire profession de dévotion, par exemple, peut se réduire à jouer un personnage dévot pour arriver à ses fins. Ainsi du souverain qui fait profession d'être clément, car « la clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples²⁶ ».

La Bruyère, dans une remarque du chapitre « De la cour », insiste sur le caractère malléable de la profession, et sur la possibilité d'en changer à son gré :

Ménophile emprunte ses mœurs d'une profession, et d'une autre son habit ; il masque toute l'année, quoi qu'à visage découvert : il paraît à la cour, à la ville, ailleurs, toujours sous un certain nom et sous le même déguisement. On le reconnaît ; et on sait quel il est à son visage²⁷.

Ménophile « emprunte » visiblement à une profession pour servir ses intérêts, et à une autre pour laisser libre cours à des « mœurs » que l'on devine coupables. On retrouve ici le « masque », opposé de manière assez habituelle au « visage ». Cependant, le second terme de cette opposition n'est pas donné ici comme le lieu d'une révélation, puisqu'il est possible de masquer « à visage découvert ». C'est seulement parce qu'on aura vu son visage dans d'autres circonstances qu'il sera possible de démasquer Ménophile. La remarque est donc plus complexe qu'il n'y paraît : considérer seulement le visage tel qu'il se présente ne suffit pas à nous renseigner sur la nature d'une personne. S'il est possible de masquer « à visage découvert », c'est que le visage n'exprime pas directement une essence. Il relève, comme l'« habit », du domaine des apparences. Mais, comme il est impossible d'en changer, sa permanence finit par trahir celui qui « emprunte » successivement à deux professions contraires. La remarque, qui pourtant met en scène une révélation, met en échec l'idée que le visage puisse être le lieu d'une coïncidence entre l'être et le paraître.

La notion de « profession » conduit aussi La Rochefoucauld à reconnaître les apparences du monde comme impénétrables :

Dans toutes les *professions*, chacun affecte une mine et un extérieur pour paraître ce qu'il veut qu'on le croie. Ainsi, on peut dire que *le monde* n'est composé que de mines²⁸.

L'extension du propos est universelle : il ne s'agit pas seulement de l'honnête homme ou du courtisan, mais de « toutes les professions », ce qui témoigne bien du fait que le « monde »

²⁶ *Maximes*, p. 137.

²⁷ *Les Caractères*, p. 334 (remarque 8.48).

²⁸ *Maximes*, p. 166. Nous soulignons.

dont parle le moraliste, loin de se réduire au milieu social auquel il appartient, est bien celui de tous les hommes. Cette universalité va de pair avec une déception : on ne rencontre partout que des « mines », qui n'expriment pas la nature profonde de celui qui les adopte, mais seulement une identité d'emprunt. La notion de « mine » employée ici deux fois mérite une attention particulière, dans la mesure où il s'agit de ses deux seules occurrences dans le recueil. Le lecteur qui se souvient du frontispice attendrait plutôt que soit fait appel au masque, comme le fera plus tard La Bruyère à propos de Ménophile. Il semble que La Rochefoucauld veuille ici faire un pas de plus par rapport à cette image conventionnelle : il n'y a pas de visage à découvrir sous la mine, ce qui indique une limite de l'entreprise de dévoilement elle-même. La mine, selon Furetière, est « une disposition de corps, et surtout du visage, qui fait juger en quelque façon de l'intérieur par l'extérieur ». Or, la maxime 256 affirme justement que la mine est au contraire une extériorité impénétrable. Les diverses professions apparaissent ainsi dans le monde comme un obstacle à la présentation des hommes tels qu'ils sont²⁹.

Pascal dénonce également l'illusion contenue dans l'acte de profession. Comme l'écrit Laurent Thirouin, dans les *Pensées*, « la *profession* désigne assez souvent une simple “posture”, dépourvue d'honnêteté. Elle peut relever, et relève généralement, d'une auto-illusion. On professe pour se raffermir, se conforter³⁰ ». La profession, en plus d'offrir un statut social qui met en cause l'authenticité de celui qui la déclare, permet souvent de se parer de ce dont on manque. Elle peut toujours être le lieu d'une hypocrisie, d'un calcul intéressé, et même d'un mensonge à soi-même. Cependant, l'originalité de Pascal par rapport à La Rochefoucauld et à La Bruyère réside peut-être dans l'insistance sur la question du métier, dont on croit généralement qu'il définit en quelque manière celui qui l'exerce³¹. Ainsi de la pensée 162, classée dans la liasse « Contrariétés » :

Métier.

Pensées.

Tout est un, tout est divers. Que de natures en celle de l'homme ! Que de vacations, et par quel hasard ! Chacun prend d'ordinaire ce qu'il a ouï estimer. Talon bien tourné.

²⁹ Dans le sens où l'emploie ici La Rochefoucauld, la notion de mine redouble presque celle d'« extérieur », définie par Furetière comme « la partie où surface des corps qui paraît à nos yeux, et qui est opposée à l'intérieure qui est cachée, ou qui n'y paraît pas d'abord. [...] Les hypocrites ont l'extérieur beau, le dehors est fort gangrené ».

³⁰ « La profession de raison », *art. cit.*, p. 21. Il est principalement question ici des « impies qui font profession de suivre la raison » (*Pensées*, p. 245 ; fragment 183), c'est-à-dire qui prétendent déférer à la raison lorsqu'ils ne font que suivre leur cœur.

³¹ L'intérêt de Pascal pour la figure de l'artisan, de l'homme de métier, le distingue particulièrement de La Rochefoucauld, qui n'aborde les professions que d'un point de vue général. Les *Pensées* témoignent au contraire d'une attention concrète portée à toutes les conditions, depuis les rois jusqu'aux roturiers.

Le fragment est particulièrement dense, et la notation finale est de nature elliptique, dans la mesure où elle renvoie le lecteur à la pensée 69, intitulée « Talon de soulier »³². Le propos évoque d'abord le rôle du « hasard » dans le choix du métier, comme le fait la pensée 527 de manière plus développée³³. C'est toutefois le rapprochement des « vacations » avec la notion de « nature » qui a de quoi surprendre. Le métier, ainsi que les vertus qui lui sont attachées (le courage du soldat, ou l'habileté de l'artisan), apparaissent comme une seconde nature, ce qui, loin d'offrir un élément de connaissance, traduit au contraire la fluidité de notre être. Ce n'est pas seulement que le métier attribue à celui qui l'exerce des qualités empruntées, en déterminant les différentes « conditions » et en devenant « la source de nos inclinations³⁴ » : dans la mesure où il agit comme une seconde nature, il participe à rendre impossible la remontée vers une nature authentique qui définirait en propre la personne³⁵. De même que la « mine » empêche de découvrir un quelconque visage derrière le masque, de même il ne suffit pas de distinguer l'homme de son métier pour le connaître vraiment, puisque ce métier est devenu pour lui une qualité essentielle, bien qu'elle soit purement le fruit des circonstances. Les professions adoptées par chacun (qu'il s'agisse du métier ou d'une qualité morale orientant la conduite de la vie) produisent une confusion, un obstacle à la connaissance de l'homme dans le monde.

2. Le Dieu caché

Si la société humaine est décrite comme un lieu de dissimulation, c'est plus généralement l'univers dans son ensemble qui est perçu comme un voile derrière lequel Dieu se cache. Ce phénomène peut être envisagé de deux manières : ou bien un regard attentif et une réflexion soutenue permettent à coup sûr de trouver Dieu au-delà de ce que le monde donne immédiatement à percevoir, ou bien l'initiative revient uniquement à Dieu, qui ne se découvre qu'à certaines personnes et en certaines occasions, selon sa volonté. Dans les deux cas, la vérité se situe au-delà des apparences brutes. La Rochefoucauld, dans la maxime 225

³² On trouve ainsi trois expressions d'une pensée identique pour le fond, dont chacune est éclairée différemment selon les liasses auxquelles elles appartiennent (sur ce phénomène, voir Laurent Thirouin, « Les premières liasses des *Pensées* : architecture et signification », *Pascal ou le défaut de la méthode*, op. cit., p. 71-96) : le choix du métier dépend d'une vaine gloire dans la pensée 69 (d'où son inscription dans la liasse « Vanité »), ce qui « gâte tout dès l'enfance » (dans la pensée 97, inscrite dans la liasse « Misère »), et conduit à contredire l'évidence d'une nature humaine dans le présent fragment, de la liasse « Contrariétés ».

³³ « La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier : le hasard en dispose » (*Pensées*, p. 424 ; fragment 527).

³⁴ *Ibid.*, p. 178.

³⁵ « La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature » (*ibid.*, p. 163 ; fragment 16).

de la première édition, donne à voir, ou du moins à penser, un monde ordonné par la main de Dieu :

Quelque incertitude et quelque variété qui paraisse dans le monde, on y remarque néanmoins un certain enchaînement secret et un ordre réglé de tout temps par la Providence qui fait que chaque chose marche en son rang et suit le cours de sa destinée³⁶.

Il s'agit bien de dévoilement : derrière ce qui paraît (l'« incertitude » et la « variété »), un esprit attentif « remarque » un ordre, un *kosmos* dont la régularité est attribuée à la Providence divine. Il s'agit d'un propos de théologie naturelle, qui vise à prouver la religion par la considération du monde physique. Cependant, l'importance d'une telle maxime ne doit pas être surestimée. Le texte est supprimé dès la deuxième édition, et l'on ne retrouve aucune autre considération sur la Providence dans le reste de l'œuvre (à l'exception de la maxime I 232, supprimée elle aussi dès 1666, qui fait de la victoire militaire une « fille du Ciel³⁷ »). L'auteur semble plus relayer un lieu commun, peut-être sous l'influence de ses amis qui ont contribué avec lui à la rédaction du manuscrit de Liancourt³⁸, que développer une pensée propre sur la question d'un ordre providentiel. S'il n'est pas exclu que les *Maximes* adoptent une démarche apologétique, celle-ci ne repose pas du moins sur la description d'un ordre cosmique, mais plutôt sur l'observation de la vie en société et plus largement de la condition humaine³⁹.

La volonté de révéler Dieu derrière le monde visible est en revanche une intention avouée de La Bruyère dans le dernier chapitre des *Caractères*, intitulé « Des Esprits forts ». Ce chapitre, qui a pour objet de prouver la vérité du christianisme contre ceux qui l'attaquent, s'achève sur trois séries de remarques qui prétendent réfuter successivement trois positions philosophiques contraires à la religion : le matérialisme (remarques 36 à 42), puis une

³⁶ *Maximes*, p. 215.

³⁷ *Ibid.*, p. 215-216.

³⁸ À mesure que le projet de La Rochefoucauld devient plus personnel, les notions théologiques et les marques d'appartenance religieuse sont progressivement effacées. La maxime L 209, évoquant « le diable », est écartée, de même que la maxime L 195, qui affirme que « l'homme n'a pas été créé comme il est » (reprenant le thème augustinien de la double nature, si important dans la pensée de Pascal). La maxime L 256, évoquant le péché originel et sa punition par Dieu, connaît le même sort. On peut encore invoquer l'éლისion du passage de l'Avis au lecteur de la première édition revendiquant la conformité avec « plusieurs Pères de l'Église », ou encore la suppression à partir de la deuxième édition du Discours de La Chapelle-Bessé, qui évoquait les mêmes « Pères de l'Église » (*ibid.*, p. 408 et 409).

³⁹ La Rochefoucauld n'a pas directement revendiqué cette intention pour son ouvrage. L'Avis au lecteur de la première édition décrit pourtant les *Maximes* comme « l'abrégé d'une Morale conforme aux pensées de plusieurs Pères de l'Église » (*ibid.*, p. 404), sentiment partagé par plusieurs contemporains à la lecture des copies de 1663. Ainsi d'une lettre adressée par un auteur inconnu à M^{me} de Schomberg, décrivant les *Maximes* comme « une école de l'humilité chrétienne où nous pouvons apprendre les défauts de ce que nous nommons si mal à propos nos vertus » (*ibid.*, p. 638). De même, un auteur inconnu écrit à M^{me} de Sablé que « le chrétien commence où votre philosophe [l'auteur des *Maximes*] finit et l'on ne pourrait faire une instruction plus propre à un catéchumène pour convertir à Dieu son esprit et sa volonté » (*ibid.*, p. 643).

conception aléatoire de l'univers (remarques 43 à 46) qui a pour prolongement la dénonciation de l'injustice perçue comme une marque de l'absence de Dieu dans le monde (remarques 47 à 49)⁴⁰. Ce sont principalement les deux derniers points qui conduisent La Bruyère à développer une pensée de l'ordre dans laquelle Dieu se révèle au-delà d'un chaos apparent. Concernant le rôle du hasard dans l'économie de l'univers, les termes dans lesquels le moraliste attaque l'incroyant montrent clairement que La Bruyère voit la présence de Dieu dans le monde comme une évidence. Sa négation ne relève pour lui que d'une perversion de la raison, d'un aveuglement volontaire qui est le fait du libertin. Ainsi du personnage de Lucile⁴¹, apostrophé dans trois remarques au cours du chapitre :

[...] Vous demandez peut-être si nous sommes les seuls dans l'univers que Dieu ait si bien traités ? s'il n'y a point d'autres créatures que Dieu ait aussi favorisées ? vaine curiosité ! frivole demande ! La terre, Lucile, est habitée, nous l'habitons, et nous savons que nous l'habitons, nous avons nos preuves, notre évidence, nos convictions sur tout ce que nous devons penser de Dieu et de nous-mêmes [...] ⁴².

Plus encore que l'insuffisance du raisonnement prêté aux esprits forts, c'est son caractère oiseux qui est dénoncé par La Bruyère, pour qui les vérités de la religion s'imposent à tout esprit qui n'est pas prévenu contre elles. Le christianisme et la morale qu'il commande sont pour le moraliste une « évidence » plus que l'objet d'une conquête. Le dévoilement de Dieu n'est pas produit par un enchaînement complexe de preuves insoupçonnées jusqu'alors : il s'agit au contraire d'ôter les obstacles inventés de toutes pièces par un mauvais usage de la raison, pour que la vérité divine éclate aux yeux de tous⁴³. Le désordre, aussi bien que l'injustice qu'on croit remarquer dans le monde, témoignent non de l'absence de Dieu, mais de l'insuffisance de notre esprit pour embrasser l'ordre parfait du monde : « Tout est grand et admirable dans la nature, il ne s'y voit rien qui ne soit marqué au coin de l'ouvrier ; ce qui s'y voit quelquefois d'irrégulier et d'imparfait suppose règle et perfection⁴⁴ ». Les dernières remarques du chapitre forment une brève théodicée, dans le même état d'esprit que celles qui

⁴⁰ On ne prend pas en compte dans la structure de ce chapitre la toute dernière remarque, qui constitue un trait d'esprit relatif à l'ensemble de l'œuvre, et qui est d'ailleurs isolée par rapport aux autres sur le plan typographique, dans toutes les éditions parues du vivant de l'auteur.

⁴¹ Lucile, présent dans les remarques 22, 43 et 45 du chapitre, évoque bien sûr le destinataire des *Lettres à Lucilius* de Sénèque. Toutefois, ce n'est pas seulement le stoïcisme qui est visé par les attaques de La Bruyère : l'atomisme, qui fait l'objet de nombreux développements au cours du chapitre, ainsi que l'indifférence supposée de Dieu à l'égard du monde, évoquent aussi bien, sinon davantage, l'épicurisme. C'est donc toute sagesse païenne qui se trouve visée par les attaques de La Bruyère contre les « esprits forts ». En ce sens, on peut apprécier la valeur d'antiphrase d'un nom qui renvoie à la lumière.

⁴² *Les Caractères*, p. 600 (remarque 16.45).

⁴³ Voir à ce propos le commentaire proposé par François-Xavier Cuche dans un article fondateur : « Tout ce que La Bruyère avait attaqué avec le plus de vigueur dans son livre se trouve donc repris au chapitre 16, car il s'agit d'entraves à la foi. Dénoncés dans un premier temps pour leurs méfaits intrinsèques, au plan humain, les vices personnels et sociaux apparaissent au dernier chapitre dans toute leur gravité comme des obstacles au plan divin » (« La Bruyère et le Petit Concile », *CAIEF*, 1992, n°44, p. 323-340, p. 335).

⁴⁴ *Les Caractères*, p. 600 (remarque 16.46).

voulaient montrer l'ordre du monde. Celui-ci est ordonné et juste, et son créateur a « marqué » son œuvre de son empreinte dans chaque chose. Aussi, pour La Bruyère, si Dieu est caché dans le monde, c'est seulement pour les « esprits forts », qui affaiblissent eux-mêmes leur vue à force de présomption. Alors que la maxime I 225 de La Rochefoucauld affirmait la possibilité de dépasser la fausseté des apparences, et de découvrir la Providence divine en adoptant le juste point de vue sur le monde, la thèse défendue dans le dernier chapitre des *Caractères* est plus rassurante encore, dans la mesure où chacun n'aurait qu'à se défaire de préventions importunes pour découvrir Dieu.

Rien de tel chez Pascal, qui constate que le monde, bien loin d'indiquer son créateur à ceux qui veulent bien l'envisager avec assez d'attention, est pour ceux qui cherchent Dieu un voile impénétrable, tant qu'ils ne sont pas éclairés par la grâce. Pascal se moque ainsi, dans le fragment 644, de la prétention de la théologie naturelle à prouver les vérités de la religion en s'appuyant sur l'étude et la contemplation du monde visible.

Préface de la seconde partie.

Parler de ceux qui ont traité de cette matière.

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres ; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles, et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris. Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un Dieu caché et que depuis la corruption de la nature il les a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée : *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare.*

C'est ce que l'Écriture nous marque quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent. Ce n'est point de cette lumière qu'on parle comme le jour en plein midi. On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer en trouveront. Et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs : *Vere tu es Deus absconditus*⁴⁵.

⁴⁵ *Pensées*, p. 471-472 (fragment 644). Les deux citations latines sont respectivement tirées de Matthieu 11.27 et d'Isaïe 45.15.

Ce n'est pas que Dieu soit absent du monde : il y est constamment présent, mais caché pour tous ceux que la grâce n'éclaire pas⁴⁶. Tout ce qui relève de l'ordre cosmique, comme « le cours de la lune et des planètes », n'a pas valeur de preuve : bien au contraire, la faiblesse de cet argument serait de nature à servir les ennemis de la religion. Ainsi, le monde pris comme *kosmos* ne saurait produire le moindre élan de foi. Ce n'est donc pas sur l'étude de la nature telle qu'elle se présente que Pascal entend fonder son propos⁴⁷, mais sur un ensemble de discours capables de disposer le cœur de l'homme à recevoir cette lumière⁴⁸. Si « toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu⁴⁹ », ce n'est pas avec les yeux du corps, ni même avec ceux de l'esprit, qu'on pourra le découvrir. Et la clarté même de cette découverte, lorsqu'elle se produit, est toujours mêlée d'obscurité, pour marquer la double nature de l'homme⁵⁰ :

Il ne faut pas qu'il ne voie rien du tout ; il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il le possède, mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdu. Car pour connaître qu'il l'a perdu, il faut voir et ne voir pas : et c'est précisément l'état où est la nature⁵¹.

Le thème du Dieu caché fait l'objet d'une intense réflexion dans une série de lettres adressées par l'auteur à sa nièce Charlotte de Roannez à l'automne 1656, suite au miracle de la Sainte Épine, survenu à Port-Royal le 24 mars de la même année⁵². Le miracle peut être perçu en effet comme le moment où Dieu se manifeste aux yeux des hommes, où le voile qui couvre la nature est levé, au moins pour un instant, d'où la nécessité de l'enregistrer, pour aider à

⁴⁶ Sur l'importance de la lumière comme métaphore de la grâce chez Pascal, voir Dominique Descotes, « Pascal et la lumière », in Christian Biet et Vincent Jullien (dir.), *Le Siècle de la lumière (1600-1715)*, Fontenay Saint-Cloud, ENS Éditions, 1997, p. 165-181.

⁴⁷ L'habitude a été prise de désigner sous le nom d'apologie l'ouvrage médité par Pascal. Ce terme appelle toutefois de nombreuses réserves : il est, en effet, largement postérieur à ce qu'il désigne, puisque c'est Victor Cousin qui fut le premier à l'employer, dans son *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal* en 1842. Cette terminologie imposée par un philosophe hostile à ce qu'il croyait être le projet de Pascal induit une lecture largement biaisée. Sur ce point, voir les articles d'Hubert Aupetit, « Pour en finir avec l'apologie : us et abus d'une hypothèse de lecture », *Chroniques de Port-Royal*, n°63, 2013, p. 27-44 ; et de Laurent Thirouin, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "apologie" ? », *Quaderni LEIF*, n°19, 2021, p. 43-57.

⁴⁸ Les titres donnés aux deux sections de ce fragment (« Préface de la première partie » et « Préface de la seconde partie ») prouvent bien l'importance décisive que Pascal accordait à la question du Dieu caché. Celle-ci commande visiblement une méthode : l'homme ne pouvant ni connaître Dieu par les lumières naturelles, ni s'efforcer d'obtenir directement la grâce qui serait capable de l'instruire, il ne peut que travailler à rendre son cœur capable de la recevoir, sans que les passions l'entraînent en sens contraire. C'est la conclusion du fragment 680, développant ce qu'on a appelé l'argument du pari : voir à ce propos l'étude de Laurent Thirouin, « Le pari au départ de l'apologie », *Pascal ou le défaut de la méthode*, p. 177-191.

⁴⁹ Lettre IV à Charlotte de Roannez (fin octobre 1656), *OC*, t. II, p. 31.

⁵⁰ Celle-ci fait l'objet de nombreux développements dans les fragments des *Pensées*, particulièrement dans la liasse « Contrariétés », ainsi que dans les renversements dialectiques des différentes liasses de la première colonne, entre « Misère » et « Grandeur », ou encore entre « Vanité » et « Raison des effets ». Voir à ce propos Laurent Thirouin, « Les premières liasses des *Pensées* : architecture et signification », *art. cit.*

⁵¹ *Pensées*, p. 531 (fragment 690).

⁵² Voir à ce propos la déposition de Pascal, qui fut témoin du miracle : *OC*, t. II, p. 3-8, ainsi que les paragraphes 38 à 40 de la *Vie de M. Pascal* par sa sœur Gilberte (*OC*, t. I, p. 74-75).

persévérer dans la foi, ou pour disposer à y entrer (bien que les controverses que suscite, par exemple le miracle de la Sainte Épine, témoignent de ce que le miracle est un signe ambigu)⁵³. À Port-Royal, le miracle est interprété comme un signe que la cause du monastère est bien celle de la vérité, alors que les persécutions s'abattent sur lui depuis les premières attaques dirigées contre la prétendue hérésie janséniste⁵⁴. Cependant, c'est aussi l'occasion pour Pascal de développer une pensée du mystère divin, qui dépasse la circonstance du miracle de la Sainte Épine pour s'inscrire dans une durée beaucoup plus longue, annonçant le vaste chantier des *Pensées* :

[Dieu] est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusques à l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses apôtres de demeurer avec les hommes jusques à son dernier avènement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'eucharistie⁵⁵.

Paradoxalement, l'histoire humaine n'est pas le dévoilement progressif de Dieu, mais au contraire sa disparition sous des voiles toujours plus épais (avant, bien sûr, qu'il n'apparaisse dans tout son éclat au jour du Jugement dernier). Dieu est de plus en plus méconnaissable, d'abord sous les espèces de la nature, puis sous celles d'un corps humilié, et enfin sous celles du pain, où seuls les catholiques reconnaissent sa présence réelle, ce qui renforce la distinction entre les élus et les réprouvés.

Contrairement à La Bruyère, et, d'une certaine façon, à La Rochefoucauld, dont le propos est plus anecdotique sur ce point, Pascal considère que les phénomènes ne peuvent conduire à la vérité divine. Au contraire, ils ne cessent d'aveugler ceux qui veulent s'appuyer sur eux. On ne peut découvrir par la lumière naturelle la sagesse de Dieu, ni même son existence, dans ses ouvrages. Le monde est ainsi frappé de fausseté, d'abord parce que son principe y est caché, mais aussi parce que la tentation qu'il induit, de prouver Dieu par les effets naturels, détourne de cette connaissance. De ce point de vue, les apparences offertes par le monde sont à la fois un obstacle et un leurre.

⁵³ C'est en ce sens qu'on peut lire ce bref paragraphe du fragment 690 (compris dans un dossier que Philippe Sellier intitule « Préface de la seconde partie », dans la mesure où les fragments qui le composent développent le projet de la pensée 644) : « L'Être éternel est toujours, s'il est une fois » (p. 526). Cette notation semble indiquer que la force même du miracle, bien que contenue dans un moment précis, marque l'éternité de Dieu.

⁵⁴ L'écrit inachevé *De l'autorité des miracles* (attribué à Pascal par M. Le Guern dans son édition), après une réflexion générale sur la valeur des miracles, traite particulièrement du miracle de la Sainte Épine, en défendant l'autorité de ce miracle contre les attaques jésuites. Le chapitre VII conclut ainsi que « les circonstances qui environnent les miracles portent toujours d'elles-mêmes à embrasser la vérité que Dieu veut marquer aux hommes, et qu'ainsi on doit croire que ceux qui sont faits à Port-Royal sont des preuves de la pureté de la foi de ceux qui demeurent en cette maison » (*OC*, t. I, p. 1400).

⁵⁵ Lettre IV à Charlotte de Roannez (fin octobre 1656), *OC*, t. II, p. 30.

La vérité ne se donne pas directement à voir, et c'est le plus souvent son contraire qui paraît dans le monde : c'est ce qui motive l'entreprise de dévoilement des trois moralistes. C'est là un premier niveau, très général, de leur lutte contre la puissance du faux ; mais ce n'est pas encore une interrogation radicale sur le monde en tant que tel. On a vu que la notion de monde, par l'étymon *mundus* équivalent de *kosmos*, supposait à la fois l'ordre et l'agrément : c'est donc la réalité de ces deux choses qu'il importe d'éprouver, pour envisager dans toute sa complexité le problème de la fausseté du monde.

Chapitre 2. Ordre

La discordance entre les apparences et l'être véritable des choses, l'impossibilité de connaître celles-ci d'après la manière dont elles se présentent, est une première marque de fausseté du monde pointée par les moralistes. Cependant, le faux ne se limite pas à ce phénomène. Plus encore qu'une inadéquation au réel, la notion désigne un manque d'appui, une assise défectueuse conduisant à la chute¹. C'est dès lors la dimension d'ordre, caractéristique du monde envisagé comme *kosmos*, qui se trouve mise en cause. La société est particulièrement exposée à cette critique. C'est aussi bien le fait social lui-même que sa forme actuelle (les structures induites par l'existence de l'État, la prescription des lois, et l'attribution de rangs et de places) qui retient l'attention des moralistes. Il s'agit notamment pour eux d'interroger l'origine et les fondements de ces réalités qui paraissent les mieux fondées et les plus inébranlables, pour constater le plus souvent que leur assise est particulièrement faible. Le propos est d'autant plus déstabilisant que cette faiblesse n'est pas le signe d'un effondrement prochain, mais plutôt la marque d'un fonctionnement paradoxal, dont l'efficacité n'est aucunement mise en cause par l'absurdité manifeste de certains de ses principes. Ce sont dès lors les mécanismes de ce monde dépourvu de fondements solides qui deviennent l'objet de leur discours. Une telle dénonciation n'empêche pas que les trois auteurs, après avoir dressé le constat d'un règne apparemment absolu de la fausseté, ne mettent en évidence des figures de la vérité dans le monde, pour en montrer la permanence ou pour en souhaiter le triomphe.

A. Origines et fondements

1. La société

L'existence même de la société, c'est-à-dire du commerce qu'hommes et femmes entretiennent avec leurs semblables, est présentée par les moralistes comme une évidence. La Réflexion diverse 2 de La Rochefoucauld, intitulée « De la société », ne s'attarde pas sur l'origine de celle-ci, mais sur les perfectionnements qu'il est possible de lui apporter :

¹ Voir sur ce point l'étude lexicale de la notion de faux, en introduction de ce travail.

Il serait inutile de dire combien la société est nécessaire aux hommes : tous la désirent et la cherchent, mais peu se servent des moyens de la rendre agréable et de la faire durer².

La Bruyère ne semble pas dire autre chose lorsqu'il dénonce la manière dont chacun peut se rendre incivil en se laissant conduire par son humeur :

Ce qu'on appelle humeur est une chose trop négligée parmi les hommes ; ils devraient comprendre qu'il ne leur suffit pas d'être bons, mais qu'ils doivent encore paraître tels, du moins s'ils tendent à être sociables, capables d'union et de commerce, c'est-à-dire à être des hommes³.

Le propos ne semble pas exclusivement guidé par la recherche d'un commerce authentique : il s'agit de se conformer en un sens aux exigences du monde, d'admettre que la bonté ne suffit pas si les apparences ne la rendent pas manifestes. Tous deux reprennent la définition aristotélicienne de l'homme comme animal social ou politique⁴, et tâchent d'en tirer des enseignements qui témoignent du fait que le moraliste est loin d'être pareil à l'Alceste du *Misanthrope*. On sacrifie aux apparences, voulus par le monde, mais aussi à sa dimension de plaisir, puisqu'on cherche à provoquer l'agrément des autres par sa manière d'être et de se présenter.

Cette reconnaissance du besoin essentiel de la société ne va pas, cependant, sans une « pensée de derrière⁵ », qui fait que le moraliste, même s'il sacrifie aux apparences, refuse d'en être dupe. La société est « nécessaire aux hommes », au-delà même de la rencontre des intérêts particuliers dans l'échange des biens et la protection mutuelle⁶. Mais cela n'empêche pas que le besoin social repose lui-même sur l'amour-propre. Celui-ci, loin d'être éteint par la société, en est bien plutôt le fondement. Pascal comprend ainsi la société sous la catégorie du

² *Maximes*, p. 251.

³ *Les Caractères*, p. 407 (remarque 11.9).

⁴ Aristote, ayant retracé la progression qui va de la famille à la cité en passant par le village, conclut : « Ces considérations montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et que l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité » (Aristote, *La Politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1995). La formule d'Aristote est reprise par Hobbes au XVII^e siècle, qui en fait une vive attaque dès le début de son traité *Du Citoyen*, publié en 1642 : « toute société se contracte soit pour un avantage, soit pour la gloire, c'est-à-dire pour l'amour non des compagnons mais de soi » (Hobbes, *Du Citoyen*, trad. Philippe Crignon, Paris, Flammarion, « GF », 2010, p. 98). Dans ce contexte, la prise de position des moralistes a beau sembler convenue, elle refuse toutefois d'emprunter le tournant de Hobbes, précurseur en ce point d'une conception contractuelle de la société : « Puisque en effet toute société se contracte volontairement, c'est un objet de la volonté que l'on recherche en toute société, à savoir ce qui paraît bon à chaque participant » (*ibid.*, p. 98).

⁵ L'expression figure chez Pascal, notamment dans les fragments 124 et 125, classés dans la liasse « Raison des effets ». C'est elle qui distingue les habiles des demi-habiles qui, voyant l'absurdité d'une conduite ou d'un usage, refusent de s'y conformer. Mais la « pensée de derrière » distingue surtout les habiles du peuple, dans la mesure où tous se comporteront de la même manière, mais le second en croyant suivre effectivement la justice, et les premiers en reconnaissant qu'il est nécessaire d'observer des usages qui ne sont pas justes en eux-mêmes.

⁶ C'est en quoi les moralistes se distinguent de l'anthropologie hobbesienne.

divertissement : elle est « le tracas qui nous détourne de penser [à notre condition] et nous divertit⁷ » :

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement. De là vient que la prison est un supplice si horrible. De là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible⁸.

Ce n'est pas que la société soit recherchée par les hommes en vue d'un intérêt conscient et calculé. C'est plutôt l'inconsistance du moi, les « racines naturelles⁹ » de l'ennui dans le cœur humain, qui poussent l'individu à sortir de lui-même pour trouver de quoi pallier sa propre indigence. Ce n'est pas faire l'éloge du monde que de l'assimiler au « bruit » et au « remuement » ; mais cette confusion est toujours moins insupportable que la solitude, d'où la nécessité de « mendier le tumulte¹⁰ ». Si l'existence de la société est nécessairement déduite de la nature humaine, ce n'est pas le fait d'un plaisir lié au rapprochement avec nos semblables, mais plutôt d'un soulagement apporté par l'éloignement de soi-même¹¹.

La Rochefoucauld place résolument l'amour-propre à l'origine de la société. Non seulement « on se préfère toujours à ceux avec qui on se propose de vivre¹² », mais la société apparaît comme un besoin de l'amour-propre (une fois que ce dernier a reconnu son insuffisance), ce qui place l'homme dans une situation de dépendance parfaitement asymétrique :

Celui qui croit pouvoir trouver en lui-même de quoi se passer de tout le monde se trompe fort, mais celui qui croit qu'on ne peut se passer de lui se trompe encore davantage¹³.

Le propos se présente comme une démystification. On « se trompe » en croyant que la société est fondée sur une dépendance réciproque de chacun vis-à-vis de tous : le monde est présenté comme un lieu d'illusion, laissant croire à chacun qu'il est indispensable aux autres. En effet, l'individu est ici considéré en opposition à la société, envisagée comme un ensemble assez indistinct, par l'usage du pronom « on » et de la locution pronominale « tout le monde ». Il y a déjà absence de réciprocité entre une personnalité singulière (celui qui rentre « en lui-même » pour y trouver de quoi se suffire) et l'anonymat du groupe social. Il n'est donc pas question d'une relation entre deux personnes qui seraient sur un pied d'égalité, comme le voudrait

⁷ *Pensées*, p. 227 (fragment 168).

⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁹ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹¹ L'amour-propre et son manque de consistance seront largement traités dans la deuxième partie de ce travail.

¹² *Maximes*, p. 251 (RD 2).

¹³ *Ibid.*, p. 159 (maxime 201).

l'idéal de l'amitié¹⁴. C'est précisément cette asymétrie qui permet d'affirmer que tout homme a besoin d'une société qui n'a pas besoin de lui. Dès que les autres deviennent « tout le monde », chaque individu qui compose cette masse devient lui-même superflu.

Les fondements de la société sont donc extrêmement fragiles : elle ne repose que sur des individus qui, en eux-mêmes, ne suffisent pas à la fonder, et qui sont purement dépendants de l'ensemble qu'ils constituent. L'équilibre auquel on aboutit est pour le moins paradoxal. D'autre part, l'amour-propre joue ici un rôle très équivoque. C'est lui qui pousse les hommes à entrer en commerce les uns avec les autres, dans la mesure où ce commerce est pour eux un besoin, mais c'est aussi lui qui contient les germes de sa dissolution :

Chacun veut trouver son plaisir et ses avantages aux dépens des autres. On se préfère toujours à ceux avec qui on se propose de vivre et on leur fait presque toujours sentir cette préférence. C'est ce qui trouble et qui détruit la société.

Si la société est nécessaire aux hommes, ce n'est donc pas le fait d'une harmonie naturelle entre l'individu et le groupe auquel il appartient. Cette union dépend elle-même de facteurs essentiellement instables, au premier rang desquels figurent les « éternels mouvements¹⁵ » de l'amour-propre. La société humaine, considérée en général comme relation des individus entre eux, repose ainsi sur des fondements mal assurés.

2. L'État

Ce n'est pas seulement la société en général dont on interroge les fondements, mais aussi, à un niveau supérieur, l'État qui en définit les règles. Le thème est traité de manière discrète, mais forte, par La Rochefoucauld, dans la maxime I 192, supprimée après la quatrième édition :

Il y a des crimes qui deviennent innocents et même glorieux par leur éclat, leur nombre et leur excès. De là vient que les voleries publiques sont des habiletés et que prendre des Provinces injustement s'appelle faire des conquêtes¹⁶.

La sentence est inspirée d'un passage de *La Cité de Dieu*, où saint Augustin réduit au même appétit de pouvoir le brigand et le roi : « Que sont les empires sans équité, que des

¹⁴ C'est ce qui fonde la distinction par La Rochefoucauld de l'amitié et de la société au début de la RD 2 : « Mon dessein n'est pas de parler de l'amitié en parlant de la société. Bien qu'elles aient quelque rapport, elles sont néanmoins très différentes. La première a plus d'élévation et de dignité et le plus grand mérite de l'autre, c'est de lui ressembler » (*Maximes*, p. 251).

¹⁵ *Maximes*, p. 419 (maxime I 1).

¹⁶ *Maximes*, p. 457.

brigandages réglés ? Et que sont les voleries que de petits royaumes confus¹⁷ ? » On pourrait croire que la maxime a été finalement supprimée en raison de sa filiation trop évidente avec la pensée d'Augustin, célèbre au XVII^e siècle¹⁸, qui pouvait avoir frappé La Rochefoucauld par l'emploi d'un style sentencieux. Pourtant, le propos ne reprend pas exactement celui de *La Cité de Dieu*. En effet, il n'est pas seulement question des royaumes injustes : la maxime peut aussi bien porter sur tout pouvoir établi et institué, capable par là même d'imposer l'emploi d'un langage flatteur pour désigner ses crimes. Les habiletés et les conquêtes à l'origine de l'État sont des crimes « glorieux par leur éclat, leur nombre et leur excès », dans la mesure où la force rend capable d'ajouter un nouveau crime au premier, en faisant succéder le mensonge à l'injustice : le pouvoir de nommer les choses apparaît comme un moyen d'appropriation. Si « prendre des provinces injustement s'appelle faire des conquêtes », la réciproque est sous-entendue dans la maxime : la conquête de nouvelles provinces, origine de l'expansion et de l'établissement de l'État moderne¹⁹, est essentiellement présentée comme une injustice. Dans le contexte des guerres incessantes conduites par Louis XIV, le propos de La Rochefoucauld revêt une actualité particulière, qui n'est pas peut-être pas étrangère à la suppression tardive de cette maxime, à l'occasion de la dernière édition, parue en 1678, l'année même de la fin de la guerre de Hollande²⁰. La Rochefoucauld a sans doute perçu dans les analyses de *La Cité de Dieu* des échos particulièrement frappants aux événements contemporains. L'unité nationale menée à bien sous le règne du Roi Soleil est réduite au discours que tient sur lui-même un pouvoir qui, de même que l'Empire romain fustigé par Augustin, ne s'est établi que par la force – mais une force suffisante pour imposer un discours présentant cette domination comme un effet de la justice.

¹⁷ *La Cité de Dieu*, trad. Ceriziers, Paris, Le Petit, 1655, p. 103 (IV 4). Le texte latin est assez fidèlement traduit ici par Ceriziers : « *Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia ? quia et ipsa latrocinia, quid sunt, nisi parva regna ?* » (texte latin fourni par le *Corpus corporum*, mis en ligne par l'université de Zurich : <https://mlat.uzh.ch>. Dernière consultation : 11/09/2023).

¹⁸ Sur cette célébrité, voir la note de Laurence Plazenet dans son édition : *Maximes*, p. 457 note 1.

¹⁹ Le règne de Louis XIV vient en effet parachever la constitution du territoire français. Le caractère factice de la notion de frontières naturelles qui aurait commandé à l'expansion française sous Louis XIV est bien souligné par Hervé Dréville, dans sa présentation des guerres de conquête lancées par la France après 1661 : « Le tracé des frontières n'était pas la réalisation d'une essence, mais l'ajustement politique à des contraintes géographiques et historiques. Il s'agissait donc de trouver un équilibre entre l'appétit de conquêtes du roi et sa capacité à contrôler de nouveaux territoires en les intégrant dans un ensemble cohérent » (Hervé Dréville, *Les Rois absolus (1629-1715)*, Paris, Belin, Histoire de France, 2011, p. 230).

²⁰ La guerre de Hollande (1672-1678), initiée par Louis XIV, insatisfait du traité d'Aix-la-Chapelle qui avait mis un terme à la guerre de Dévolution (1667-1668), fut jugée sévèrement par certains contemporains. Fénelon voit en elle l'origine de toutes les autres guerres du règne, dans la lettre qu'il adresse au roi en 1694, écrite avec une extraordinaire liberté de ton : « on fit entreprendre à Votre Majesté, en 1672, la guerre de Hollande pour votre gloire et pour punir les Hollandais qui avaient fait quelque raillerie, dans le chagrin où on les avait mis en troublant les règles de commerce établies par le cardinal de Richelieu. Je cite en particulier cette guerre, parce qu'elle a été la source de toutes les autres. Elle n'a eu pour fondement qu'un motif de gloire et de vengeance, ce qui ne peut jamais rendre une guerre juste ; d'où il s'ensuit que toutes les frontières que vous avez étendues par cette guerre, sont injustement acquises dans l'origine » (cité par Hervé Dréville, *ibid.*, p. 455. Nous soulignons).

L'analyse est beaucoup plus fournie chez Pascal, qui fait de l'opposition entre justice et force l'un des thèmes majeurs des *Pensées*²¹. L'État n'est pas établi sur un contrat passé entre le peuple et le souverain, comme le voudrait la théorie hobbesienne. Il repose bien plutôt sur la « faiblesse » du peuple, sur sa crainte et son imagination qui, comme on l'a vu, lui représentent la puissance du roi comme attachée à sa personne. Ainsi le « fondement » des États est-il présenté de façon très provocatrice :

La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse. Et ce fondement-là est admirablement sûr, car il n'y a rien de plus sûr que cela que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse²².

La force et la stabilité des États sont fondées sur leurs contraires, qui sont la « faiblesse » et la « folie ». L'homme est si peu raisonnable qu'il devient possible d'utiliser son manque de sagesse comme fondement de « la plus grande et importante chose du monde ». Dans un mouvement de pensée qui rappelle celui de la liasse « Raison des effets », Pascal renverse un paradoxe par un autre, si bien que la conclusion rejoint apparemment la croyance du peuple : la puissance des rois jouit d'une assise ferme, il faut la respecter. Une illusion s'appuie sur la folie pour régner. Deux choses sans consistance forment à elles deux une réalité solide.

Cependant, le pouvoir ainsi établi est nécessairement précaire. Les empires sont en effet soumis au même devenir que tous les êtres vivants : ils ont une naissance, un progrès, un déclin, et une mort inéluctables. « Les États périraient si on ne faisait ployer souvent les lois à la nécessité²³ » : loin de prescrire souverainement les lois, ils doivent souvent se contenter d'enregistrer ce que dicte la « nécessité ». Celle-ci n'est autre chose que la force du plus grand nombre, comme l'expose Laurent Thirouin :

La réticence devant le changement ne traduit pas, comme il peut sembler, un respect fondamental pour la coutume. L'inertie est une donnée essentielle des sociétés, dans la mesure seulement où elle rencontre le désir de la majorité (« les plus forts en nombre ne veulent que suivre »). Les inventeurs sont condamnés non parce qu'ils s'en prennent à la coutume, mais parce qu'ils sont peu nombreux. La source réelle de la force est toujours la même, c'est le nombre : ce que Pascal désigne par le terme de « pluralité » et à quoi les sociétés modernes ont donné une honorabilité conceptuelle sous le nom de démocratie. Il pourrait se faire, dans certaines conditions, que le plus grand nombre se déprenne de la

²¹ Ce thème n'a pas manqué de retenir l'attention de la critique pascalienne. Voir notamment les actes du colloque « Droit et pensée politique autour de Pascal », Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990, réunis et présentés par Gérard Ferreyrolles : *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996 ; ainsi que l'article de Jean Mesnard, « Pascal et la justice à Port-Royal », *Commentaire*, n°121, 2008, p. 163-174.

²² *Pensées*, p. 176 (fragment 60).

²³ *Ibid.*, p. 306 (fragment 312).

coutume et décide de la bouleverser. Elle n'aurait plus alors aucun moyen de se maintenir, et c'est précisément le risque que courent en permanence les lois²⁴.

Il est préférable, pour Pascal, que la « pluralité » prenne pour juste ce qui est déjà établi, afin d'éviter les bouleversements qu'amènerait le changement des règles du jeu social. Cela dit, la force de la loi ne repose que sur la volonté de la majorité, et les États sont contraints de ployer devant cette force. Ils sont donc semblables à tout être vivant : ils s'adaptent pour survivre, jusqu'à ce qu'il faille périr « entièrement ». Comme l'a montré Gérard Ferreyrolles, cette pensée participe entièrement du christianisme de Pascal, qui s'inspire ici du livre de Daniel, insistant sur la décadence des grands empires de l'Antiquité²⁵. Cependant, l'inspiration biblique conduit Pascal à adopter une démarche essentiellement historique ; on pourrait même dire généalogique, en anticipant sur la démarche revendiquée par Nietzsche plus de deux siècles après lui. De même, en effet, que Nietzsche attribue à la « réfutation historique²⁶ » un caractère définitif, de même Pascal, lorsqu'il met en avant, pour la coutume qui définit le droit positif, « le fondement mystique de son autorité », insiste sur la nécessité d'en « cacher le commencement si on ne veut qu'elle ne prenne bientôt fin²⁷ ». C'est dire que la perspective historique adoptée par Pascal vaut réfutation²⁸ : elle exhibe nécessairement la faiblesse des fondements de l'État. Celui-ci n'a pas d'assise ferme et définitive ; il ne s'appuie que sur un équilibre de forces précaire, toujours instable, qui tôt ou tard sera brisé. Croire en la perpétuité d'un empire est non seulement une erreur, mais une forme d'idolâtrie²⁹.

²⁴ Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 2011, p. 50. La citation mise entre parenthèses est tirée de la pensée 122 (*Pensées*, p. 205).

²⁵ Voir Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984, p. 249-251. L'instabilité des États n'est qu'un moment du développement proposé par Gérard Ferreyrolles dans ce chapitre, qui traite ensuite des permanences et du dessein de Dieu dans l'histoire.

²⁶ Le fragment 95 d'*Aurore*, intitulé « La réfutation historique en tant que réfutation définitive », est explicite à l'égard de la nature et des enjeux de cette méthode : « Autrefois on cherchait à prouver qu'il n'y avait pas de dieu – aujourd'hui on montre comment la croyance en un dieu a pu naître et à quoi cette croyance doit son poids et son importance : du coup une contre-preuve de l'inexistence de Dieu devient superflue » (Friedrich Nietzsche, *Aurore*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1989, p. 76). Si l'ambition de Nietzsche est bien éloignée de celle de Pascal (c'est peu dire !), la substitution d'une méthode généalogique à une pensée abstraite, qui porterait sur l'essence de l'État, vaut ici, dans un autre contexte, réfutation de toutes les prétentions étatiques à purement incarner la justice, quand le peuple n'obéit aux lois « qu'à cause qu'il les croit justes » (*Pensées*, p. 196 ; pensée 100), ou à représenter un peuple et sa volonté, comme c'est le cas chez Hobbes et plus tard chez Rousseau.

²⁷ *Pensées*, p. 193-194 (fragment 94).

²⁸ À l'évidence, Pascal ne fait pas œuvre d'historien, et certainement pas d'historien des États. Il s'agit plutôt d'une option théorique fondée sur une anthropologie qui trouve son assise dans l'Écriture et dans la tradition chrétienne.

²⁹ Ce n'est pas à dire que Pascal désire un tel effondrement : bien au contraire, il s'agit de « cacher » au peuple l'arbitraire des lois pour que celles-ci continuent à endiguer l'instabilité du monde social. Comme l'écrit Laurent Thirouin : « Le conservatisme indéniable de Pascal, d'autant plus choquant qu'il est sans illusions quant à la valeur de ce qu'il conserve, repose en fait sur cette conviction première : l'état initial, pré-social, celui auquel reviendrait l'humanité si elle renonçait à ses règles arbitraires, est un état de guerre » (*Le Hasard et les règles*, *op. cit.*, p. 54-55).

Pourquoi parler d'un équilibre de forces, en l'occurrence ? Tout simplement parce que la force apparaît comme l'appui de toutes les lois instituées. « Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste³⁰ », conclut le célèbre fragment 135, qui n'a de sens que si l'on distingue deux formes de justice : l'une, authentique et éternelle, qui ne peut s'imposer dans l'ordre de la chair dominé par la force ; l'autre, toute relative, qui est semblable à « la monnaie de cuir et de carton » évoquée par La Chapelle-Bessé à propos des vertus humaines³¹. Nécessaires à la paix d'une société, ces lois sont pourtant étrangères à la véritable justice. Leur définition varie selon les temps et les lieux, et leur imposition est le fait de la force, qui, elle-même, bien qu'elle soit « très reconnaissable et sans dispute³² », est prise dans le mouvement qui fait périr toute chose. Si rien ne peut empêcher la force de définir ce qui est juste dans l'État, rien ne peut garantir à cette force la moindre permanence : elle ne triomphe que dans l'ordre de la chair, où toutes choses changent et se corrompent³³. Alors que se dessinent de nouvelles lignes de force en Europe et que les États parviennent à une certaine stabilité³⁴, Pascal rappelle la fragilité de leurs fondements, et leur impossibilité de durer toujours. C'est proprement marquer leur fausseté : la justice qu'ils prétendent incarner n'est qu'apparente (elle est une illusion nécessaire pour maintenir l'ordre social), et leur durée n'est rien au regard de la perpétuité de l'Église, comme on le verra par la suite.

3. Les rangs et les places

La société, ainsi que l'État qui l'organise selon des lois, ont montré l'instabilité de leurs fondements. Il en va de même de la hiérarchie sociale, exprimée par les rangs et les places attribués à chacun. Ceux-ci déterminent la structure de la société ; c'est-à-dire qu'ils doivent en garantir la permanence. Montrer leur instabilité et leur inconsistance revient donc à porter un nouveau coup aux fondements de l'ordre social. C'est précisément ce que fait La Rochefoucauld dans la maxime 56 :

Pour s'établir dans le monde, on fait tout ce qu'on peut pour y paraître établi³⁵.

³⁰ *Pensées*, p. 211 (fragment 135).

³¹ *Maximes*, p. 407.

³² *Pensées*, p. 210.

³³ Sur la distinction des trois ordres, voir le célèbre fragment 339, dans la liasse « Preuves de Jésus-Christ », dont le dernier paragraphe conclut de manière synthétique : « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée, cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel » (*ibid.*, p. 317).

³⁴ C'est ce que permettent principalement les traités de Westphalie, qui mettent fin à la guerre de Trente Ans (1618-1648). Voir sur ce point Hervé Drévuillon, *op. cit.*, p. 27-30.

³⁵ *Maximes*, p. 142.

La sentence est paradoxale, et même provocatrice. La conduite indiquée est parfaitement absurde en apparence, dans la mesure où elle rompt avec une causalité normale : le but visé (l'établissement) devient le moyen pour atteindre ce même but. Mais la chose est d'autant plus scandaleuse que c'est ici l'apparence de l'établissement qui produit l'établissement lui-même. Il s'agit en quelque sorte de produire du vrai avec du faux. Or, La Rochefoucauld n'émet aucune réserve quant à l'efficacité de ce procédé : celui-ci est même présenté comme la manière correcte d'obtenir ce que l'on désire. Une telle pensée n'est assurément pas réductible à un brillant jeu d'esprit, visant à éblouir le lecteur. Prise au sérieux, cette maxime nous renseigne sur la nature même des places que l'on poursuit. L'absurdité de la démarche correspond à la vanité de l'objet qu'elle vise. Ce qui s'obtient par des apparences trompeuses ne saurait avoir plus de réalité que ces mêmes apparences. Un extrait des *Mémoires*, qui met en scène les essais du duc de Beaufort pour obtenir une place de premier plan dans le gouvernement d'Anne d'Autriche après la mort attendue de Louis XIII, offre une mise en situation et comme un développement de la maxime 56³⁶ :

Le duc de Beaufort était celui qui avait conçu de plus grandes espérances : il avait été, depuis longtemps, particulièrement attaché à la Reine ; elle venait de lui donner une marque publique de son estime, en lui confiant Monsieur le Dauphin et M. le duc d'Anjou³⁷, un jour que le Roi avait reçu l'extrême-onction. Le duc de Beaufort, de son côté, se servait utilement de cette distinction et de ses autres avantages, pour établir sa faveur, par l'opinion qu'il affectait de donner qu'elle était déjà tout établie³⁸.

La même absurdité commande la conduite du duc de Beaufort : feindre que l'on possède une chose afin précisément de l'obtenir. Cependant, la vanité de l'objet recherché éclate avec bien plus d'évidence dans le cas présent. Tout d'abord, la « faveur » de la reine ne marque aucune place précise : elle n'est qu'une voie d'accès pour obtenir des avantages concrets qui restent encore à définir. Les moyens employés sont eux-mêmes parfaitement inconsistants : il s'agit de faire naître une « opinion » générale, qui n'est ici attribuée à personne en particulier. Le peu de fondement de l'opinion en tant que telle³⁹ est ici renforcée par son caractère

³⁶ Il serait vain, en l'absence d'une datation certaine de la composition des *Mémoires* (et surtout des différentes strates qui le composent) de vouloir déterminer si ce passage a inspiré la maxime 56, ou si la maxime a dicté au contraire la tonalité de cet extrait. Il est cependant essentiel de rapprocher les deux textes, dont l'un se présente comme le condensé, et l'autre comme le développement, inscrit dans une situation précise, d'une même idée.

³⁷ Il s'agit du futur Louis XIV et de son frère.

³⁸ *Mémoires*, p. 83.

³⁹ L'opinion peut aussi bien être fondée en raison que parfaitement arbitraire. On peut ainsi apprécier l'emploi de cette notion par Descartes, dans la Seconde partie du *Discours de la méthode* : « pour toutes les *opinions* que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison » (René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, GF, 2000, p. 43-44. Nous soulignons). La possibilité admise d'adopter à nouveau les mêmes opinions témoigne de ce que celles-ci ne sont

impersonnel. Le mécanisme est parfaitement aberrant : le duc de Beaufort espère agir sur l'esprit de la reine en faisant croire aux autres qu'il y est déjà parvenu, comme pour amener celle-ci à prendre acte d'un établissement qui, pourtant, ne dépend que d'elle-même. Mais ce qui frappe le plus dans la situation présente, c'est, pourrait-on dire, sa virtualité. Tout n'est ici que spéculation sur la mort prochaine d'un roi dont on ne connaît pas encore les dispositions testamentaires. L'appui d'Anne d'Autriche n'aura de valeur que si celle-ci obtient effectivement la régence, et si elle peut en disposer à son gré, ce qui sera bien le cas, mais au prix de renversements tout à fait imprévisibles⁴⁰. Encore faut-il, cependant, que la reine demeure dans les mêmes sentiments, et c'est précisément ce qui fait échouer la stratégie du duc de Beaufort : la régente ayant mis finalement sa confiance dans le cardinal Mazarin, toutes les manœuvres politiques fondées sur l'éviction des créatures de Richelieu sont anéanties du même coup. On peut dire qu'il ne reste rien au terme de cet effort : l'opinion que l'on a « affect[é] de donner » avec tant de soin, loin de déterminer le cours des événements, est simplement démentie par eux ; et la « faveur » dont le duc de Beaufort croyait disposer s'évanouit avec tous les espoirs qui étaient fondés sur elle. L'établissement, qui, par définition, dénote la stabilité, est dénoncé au contraire comme le résultat d'un jeu parfaitement imprévisible, qui n'offre aucune garantie durable.

Mais si les places sont l'objet d'un jeu qui les rend foncièrement instables, peut-être en sera-t-il autrement du rang, attribué aux personnes comme une qualité propre. En effet, selon Furetière, si la place est un « emploi, lieu avantageux ou l'on peut faire du profit », le rang est quant à lui un « ordre convenable, place différente qui est due à la qualité, au mérite, à la juste disposition des choses ». Le rang est attaché à la personne, et principalement à sa naissance, à sa « qualité ». À l'inverse, la place désigne un « lieu » qui peut être occupé de façon plus ou moins durable, en fonction des circonstances aussi bien que du mérite personnel. On comprend dès lors toute la portée du geste de Pascal, qui sépare rigoureusement le rang de la personne dans le premier des *Trois Discours sur la condition des Grands*, adressés au jeune duc de Chevreuse⁴¹. Ce dernier, en tant que fils de duc, est assimilé à un homme qui aurait fait

pas nécessairement fausses : mais elles relèvent, comme le dit Furetière, du « sentiment », et peuvent être aussi bien vraies que fausses.

⁴⁰ Le testament de Louis XIII limite les pouvoirs d'Anne d'Autriche par un conseil de régence. Le testament est lui-même cassé par le Parlement de Paris, mais la régente choisit, à la surprise générale, le cardinal Mazarin pour être son ministre : les anciens ennemis de Richelieu, qui croyaient avoir cause gagnée suite à l'arrêt du Parlement, se trouvent à nouveau dans une position délicate. L'épisode est raconté dans les *Mémoires*, p. 86.

⁴¹ Sur l'attribution de ces *Discours* à Pascal et l'identification du duc de Chevreuse comme destinataire, voir la Notice de M. Le Guern, *OC*, t. II, p. 1205-1207.

nauffrage sur une île, et que les habitants auraient cru reconnaître pour leur roi⁴². Après un moment de perplexité, l'homme se résout à recevoir les honneurs qui lui sont faits. C'est donc le hasard, joint à l'erreur du peuple, qui lui accorde tous les avantages de sa condition :

Ne vous imaginez pas que ce soit par un moindre hasard que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître, que celui par lequel cet homme se trouvait roi. Vous n'y avez aucun droit de vous-même et par votre nature non plus que lui : et non seulement vous ne vous trouvez fils d'un duc, mais vous ne vous trouvez au monde que par une infinité de hasards⁴³.

La parabole est frappante par la virtualité qu'elle accorde à l'état qui précède la naissance, lequel est assimilé à la dérive d'un bateau sur la mer après un naufrage⁴⁴. Elle suppose que l'individu existe avant toute détermination, qui sera elle-même le fait du hasard. Un Grand se trompe donc en croyant qu'il appartient *essentiellement* à son illustre lignée. Et de même, les droits qui lui sont accordés en vertu de sa condition ne sont eux-mêmes que des droits de fantaisie :

Ainsi tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre de nature, mais d'un établissement humain. Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois vous aurait rendu pauvre ; et ce n'est que cette rencontre du hasard qui vous a fait naître avec la fantaisie des lois favorables à votre égard qui vous met en possession de tous ces biens⁴⁵.

La notion de « titre » est ici capitale : elle met en cause toute prétention de l'homme à défendre une quelconque propriété naturelle. Celle-ci peut aussi bien se décliner sur un plan social et économique⁴⁶ que sur un plan existentiel : un Grand, comme chacun de ses semblables, est naturellement un être sans propriété. La question du rang social rejoint celle de la personnalité, à travers la notion de qualité, absente du texte de Pascal, mais décisive pour apprécier toute la portée de sa réflexion. Tout l'objet du *Premier Discours* est de montrer que ce qu'on appelle au XVII^e siècle la qualité d'une personne ne mérite aucunement cette appellation, dans la mesure où l'appartenance à un rang n'est que le fruit du hasard, et non l'expression d'une propriété essentielle. En effet, la qualité est d'abord un terme de scolastique, désignant d'après Furetière « ce qui rend une chose sensible à nos sens ». Ainsi, dans la physique aristotélicienne, la blancheur est-elle une propriété de la chose, perceptible

⁴² Cette circonstance est une marque du risque d'idolâtrie qui ne cesse de guetter la monarchie : un roi de fantaisie est pris pour le roi véritable, comme la personne du roi est ordinairement prise pour divine. Cette erreur est déjà dénoncée par Pascal dans la pensée 59, évoquée précédemment.

⁴³ *Trois Discours sur la condition des Grands*, OC, t. II, p. 194 (1^e discours).

⁴⁴ Cet état de naufragé étant lui-même misérable, l'attribution à cet homme de la condition de roi paraît d'autant plus arbitraire, et presque comique. C'est rappeler aux Grands qu'ils partagent avec tout autre la misère d'un même « état naturel » (*ibid.*, p. 196).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 195

⁴⁶ Ainsi, la pensée 98, intitulée « Mien, tien », dénonce-t-elle dans toute déclaration de propriété « le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » (*Pensées*, p. 195).

par l'œil. De même, la « qualité » d'une personne est-elle reconnue par autrui. On peut dire que Pascal opère ici, avec la notion de qualité, le même renversement sur le plan social que celui produit sur le plan scientifique par la rupture avec la physique d'Aristote : les objets comme les êtres sont dépouillés de ce que nous prenons pour des qualités, et qui ne sont que des effets de notre perception. Si l'obtention et la conservation des places dépendent de la fortune et de faveurs imprévisibles, l'appartenance à un rang n'est pas moins arbitraire et n'offre pas, au bout du compte, un appui plus ferme à celui qui ne s'y trouve placé que par hasard et pour la seule durée de sa vie.

Si Pascal et La Rochefoucauld pointent l'inconsistance des rangs et des places, c'est au contraire en leur concédant une certaine permanence que La Bruyère dénonce l'erreur qui consiste à vouloir s'appuyer sur eux. En effet, cette permanence elle-même n'offre pas le moindre appui pour ceux qui cherchent ces places et qui, parfois, finissent par les occuper. Un des derniers fragments du chapitre « De la cour »⁴⁷ reprend dans cette perspective le *topos* du *theatrum mundi* :

Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier : ce sera le même théâtre et les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs. Tout ce qui se réjouit sur une grâce reçue, ou ce qui s'attriste et se désespère sur un refus, tous auront disparu de dessus la scène ; il s'avance déjà sur le théâtre d'autres hommes qui vont jouer dans une même pièce les mêmes rôles, ils s'évanouiront à leur tour, et ceux qui ne sont pas encore, un jour ne seront plus : de nouveaux acteurs ont pris leur place ? Quel fond à faire sur un personnage de comédie⁴⁸ !

Paradoxalement, La Bruyère met en avant la permanence du « monde », du « théâtre » et des « rôles » qui y sont joués. Mais celle-ci vient justement s'opposer au caractère passager des « acteurs » qui se succèdent indéfiniment. Difficile de ne pas percevoir des échos de l'Ecclésiaste, cité précédemment⁴⁹, dans cette poursuite indéfinie des « mêmes rôles » d'une « même pièce ». Le contraste est particulièrement saisissant entre l'enthousiasme des acteurs, leur capacité à être affectés par les événements auxquels ils participent, et la vanité de ce qui se déroule sur la scène : il ne restera rien de cette agitation pour ceux qui l'auront produite, et cette répétition toujours identique des mêmes espoirs et des mêmes actions par des êtres qui ne peuvent prendre pied sur ce théâtre est manifestement aberrante. L'espoir d'une place est doublement trompeur. Tout d'abord, comme le souligne La Rochefoucauld, son obtention tient à des facteurs instables, « une grâce reçue » ou « un refus » dépendant principalement de

⁴⁷ Le fragment 8.99 appartient à une série de trois remarques conclusives, qui s'efforcent de tirer des leçons de la Cour, et notamment de prendre acte de la vanité des événements qui l'agitent.

⁴⁸ *Les Caractères*, p. 350 (remarque 8.99).

⁴⁹ Voir l'étude de la notion de monde, en introduction de cette partie.

l'arbitraire d'un être qui se trouve lui-même, par le jeu de la fortune, en mesure d'accorder ou de refuser quelque chose. Mais, plus encore, le fait d'occuper une place n'est d'aucun secours pour des êtres qui sont voués à passer sans retour. La permanence du théâtre que les acteurs s'efforcent par tous les moyens d'occuper apparaît comme douloureusement ironique pour ceux qui seront forcés de laisser leur place. Il n'est pas question ici de la fin de la pièce, mais de l'inéluctable sortie des acteurs, condamnés à ne plus jamais reparâître ensuite.

B. Mécanismes

Ce qui pouvait offrir une assise et une structure au monde social est apparu comme défectueux, mal fondé ou offrant à tout le moins une efficacité paradoxale, dans la mesure où celle-ci repose sur un ensemble d'illusions. L'ordre social ne doit donc plus être envisagé d'après ses fondements, mais d'après les mécanismes qui régissent son fonctionnement. On a vu précédemment le rôle que Pascal accordait à la force, « très reconnaissable et sans dispute », ne pouvant être surpassée dans l'ordre qui lui est propre. Cependant, la force elle-même se déploie selon des modalités pour le moins surprenantes, insaisissables. Comme La Rochefoucauld a pu le mesurer durant la Fronde, le vainqueur est souvent celui qui détient, non pas la force, mais le pouvoir de mobiliser la force et de la diriger conformément à ses intérêts. Or, ce pouvoir lui-même et ses différentes modalités sont dénoncés pour leur virtualité, qui traduit à son tour le peu de consistance du monde.

1. Argent

Le traitement de la question de l'argent par les moralistes classiques est indissociable d'un contexte de pensée catholique, marqué par une forte méfiance à l'égard de la richesse et des moyens utilisés pour l'obtenir. « Nul ne peut servir deux maîtres », proclame Jésus lors du sermon sur la montagne⁵⁰. Saint Paul reprend largement cette affirmation en la développant dans la première épître à Timothée :

Mais ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation et dans le piège du diable, et en divers désirs inutiles et pernicious qui précipitent les hommes dans l'abîme de la perdition et de la damnation. Car la passion pour le bien est la racine de tous les maux ; et quelques-uns, en étant possédés, se sont égarés de la foi, et se sont embarrassés en une infinité d'afflictions et de peines⁵¹.

Fidèle à une tradition qui prend sa source dans l'épisode du veau d'or⁵², le discours paulinien sur les richesses est dominé par la notion d'égarement : l'élan de la foi est détourné de son objet naturel, qui est Dieu, pour s'orienter vers l'argent, ce qui rend l'avare coupable du crime d'idolâtrie, et donc de violation du premier commandement. Ce danger fait l'objet d'une

⁵⁰ Matthieu, 6.24.

⁵¹ I Timothée, 6.9-10.

⁵² Exode, chapitre 32.

attention soutenue dans l'histoire de la pensée chrétienne, de saint Basile à Bossuet, en passant par Thomas d'Aquin⁵³.

La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère sont, chacun à leur manière, les héritiers de cette tradition. Pourtant, leur discours est loin de se limiter à la condamnation du goût pour l'argent ; leurs divergences sont parfois sensibles à cet égard. Il faut de plus mesurer le fait que tous trois, s'ils ne sont pas spécialistes de ce domaine, ont cependant une connaissance concrète des affaires, au sens général d'opérations et de négociations relatives à l'argent. Licencié en droit, La Bruyère ne peut avoir ignoré les réalités économiques et financières de son temps ; La Rochefoucauld a lui-même pris part à l'établissement de traités avec l'Espagne pendant la Fronde⁵⁴ ; quant à Pascal, ses placements relatifs à l'assèchement des marais du Poitou, et plus encore l'invention des carrosses à cinq sols, témoignent d'un véritable sens des affaires, et d'un pressentiment des outils les plus modernes du capitalisme⁵⁵. Leur propos, qui s'inscrit dans le contexte de la Réforme catholique⁵⁶, n'est donc pas réductible à une pétition de principe. Il ne s'appuie pas seulement sur une idéologie, mais aussi sur une réalité matérielle ancrée dans la France du XVII^e siècle.

De la tradition biblique et patristique, les moralistes conservent l'idée que l'argent est par excellence une puissance trompeuse, un élément essentiel de la fausseté du monde, qui apparaît notamment sous les espèces de la vanité. On insiste tout d'abord sur le manque de substance de l'argent, sur le fait qu'il est purement une valeur d'échange quand sa valeur

⁵³ Les *Provinciales* rappellent à de nombreuses reprises la tradition chrétienne touchant la simonie (6^e et 12^e lettre), l'usure ou la corruption des juges (8^e lettre). Le *Troisième Écrit des curés de Paris* y est consacré tout entier : Thomas d'Aquin, Gerson, Ambroise de Milan et Augustin sont successivement invoqués dans les chapitres IV à IX de cet écrit (*OC*, t. I, p. 858-872). Le texte figure parmi les *Œuvres* de Pascal, bien que M. Le Guern penche pour une attribution à Nicole (voir la Notice, *ibid.*, p. 1298). L'importance accordée à cette question par les curés de Paris à l'occasion de la querelle du jansénisme, tout comme le « Sermon du mauvais riche » prononcé par Bossuet quelques années plus tard, témoignent de l'actualité de cette préoccupation dans l'Église post-tridentine.

⁵⁴ Voir le traité de Madrid, du 6 novembre 1651, promettant aux Frondeurs un important soutien financier, et dont les clauses ne seront que très partiellement respectées par les Espagnols. Le document est reproduit par J. Marchand dans son édition : *Œuvres complètes*, p. 282-293.

⁵⁵ Voir sur ce point Jean Mesnard, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965. 2 vol., t. I, p. 311-338 (sur les marais du Poitou) et t. II, p. 755-813 (sur les carrosses à cinq sols). Le critique signale un paradoxe dans l'attitude de Pascal à l'égard de l'argent : « Ces hommes [Pascal et son ami le duc de Roannez] qui, d'un commun accord, avaient adopté une position intransigeante dans la défense de saint Augustin, de Jansénius et de la grâce efficace, étaient aussi ceux qui concevaient un système de transports en avance de plus d'un siècle sur l'évolution naturelle des techniques et qui fondaient, pour l'exploiter, une société de type capitaliste. Il n'était évidemment pour eux aucune contradiction entre ces diverses activités, d'autant plus que, dans leur esprit plus sans doute que dans la réalité, l'établissement de transports à prix modérés pouvait passer pour une sorte d'œuvre de bienfaisance » (*ibid.*, p. 812).

⁵⁶ Le concile de Trente s'est efforcé de lutter contre la recherche de l'enrichissement par le biais des carrières ecclésiastiques, en décrétant notamment l'obligation de résidence et de prêche, afin d'éviter le cumul des bénéfices, et de remettre le souci pastoral au centre des vocations. Voir à ce sujet Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971. Ce phénomène, encore bien présent dans la France du XVII^e siècle, est un des sujets d'indignation de La Bruyère, notamment dans le chapitre XV intitulé « De la chaire », dont une remarque se conclut ainsi : « un homme dit en son cœur je prêcherai, et il prêche ; le voilà en chaire sans autre talent ni vocation que le besoin d'un bénéfice » (*Les Caractères*, p. 567 ; remarque 15.23).

d'usage est pour ainsi dire nulle⁵⁷. La Bruyère insiste sur la réalité matérielle insignifiante des « pièces de monnaie » pour montrer, par contraste, toute l'absurdité des conséquences relatives à leur possession⁵⁸. La Rochefoucauld, dans une maxime peu flatteuse pour la volonté royale, et supprimée dans la dernière édition⁵⁹, insiste sur la pure valeur d'échange que constitue la monnaie :

Les rois font des hommes comme des pièces de monnaie. Ils les font valoir ce qu'ils veulent et l'on est forcé de les recevoir selon leur cours et non pas selon leur véritable prix⁶⁰.

L'opposition du « cours » au « véritable prix », traduit bien la fluidité de l'argent : celui-ci n'est pas autre chose qu'une valeur d'échange, et cette valeur est à son tour sujette à l'arbitraire du souverain, comme aux fluctuations du marché⁶¹. La notion de « cours », relevant elle-même de la métaphore aquatique, traduit le manque de consistance de l'argent, qui n'a d'existence que relative : il n'est, à proprement parler, rien d'autre qu'une puissance de mise en relation, et ne saurait donc être pris pour un absolu. Cette instabilité essentielle de l'argent est bien soulignée par Pascal dans la pensée 480, mais c'est, paradoxalement, pour justifier l'investissement, et, pourquoi pas, la spéculation, en dépit de leur apparente irrationalité :

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 doit⁶².

⁵⁷ Marx définit l'argent comme équivalent général de toutes les marchandises permettant d'exprimer leur valeur, et retrace l'évolution qui a conduit au choix des métaux précieux pour être la forme monnaie de toutes les autres marchandises. Ce choix a pour conséquence de dépouiller ces métaux de leur valeur d'usage pour en faire un pur moyen d'échange : les marchands « ne peuvent comparer leurs articles comme valeurs et par conséquent comme marchandises qu'en les comparant à une autre marchandise quelconque qui se pose devant eux comme équivalent général. [...] Mais cet équivalent général ne peut être le résultat que d'une action sociale. Une marchandise spéciale est donc mise à part par un acte commun des autres marchandises et sert à exposer leurs valeurs réciproques. La forme naturelle devient ainsi la forme d'équivalent socialement valable. Le rôle d'équivalent général est désormais la fonction sociale spécifique de la marchandise exclue, et elle devient argent » (Karl Marx, *Le Capital*, trad. Jean Roy, Paris, Gallimard, Folio essais, 1963. 2 vol., t. I, p. 170).

⁵⁸ *Les Caractères*, p. 275 (remarque 6.5).

⁵⁹ On peut rapprocher ce choix de la suppression de la maxime I 192, dont on a vu les résonances qu'elle pouvait avoir au moment de la cinquième édition.

⁶⁰ *Maximes*, p. 219 (MS 66).

⁶¹ Voir à ce sujet l'analyse de Marx, qui met en lien l'usure de la monnaie produite par sa circulation et le mouvement d'abstraction de leur valeur, qui devient de plus en plus arbitraire et donc instable à mesure que la valeur réelle et la valeur nominale de la monnaie se séparent : « À chaque pas qu'une guinée, par exemple, fait dans sa route, elle perd quelque chose de son poids tout en conservant sa dénomination. Le titre et la matière, la substance métallique et le nom monétaire commencent ainsi à se séparer. Des espèces de même nom deviennent de valeur inégale, n'étant plus de même poids. Le poids d'or indiqué par l'étalon des prix ne se trouve plus dans l'or qui circule, lequel cesse par cela même d'être l'équivalent réel des marchandises dont il doit réaliser les prix. L'histoire des monnaies au Moyen Age et dans les temps modernes jusqu'au XVIII^e siècle n'est guère que l'histoire de cet embrouillement. La tendance naturelle de la circulation à transformer les espèces d'or en un semblant d'or, ou le numéraire en symbole de son poids métallique officiel, est reconnue par les lois les plus récentes sur le degré de perte de métal qui met les espèces hors de cours ou les démonétise » (*Le Capital*, *op. cit.*, p. 214-215).

⁶² *Pensées*, p. 404-405.

Comme le signale en note Philippe Sellier, Pascal se réfère au sermon 70 de saint Augustin, qui met en avant les résultats incertains du travail auquel se livrent les soldats, les marchands, les chasseurs et les élèves enfin. Le sermon conclut à l'opportunité de tout risquer, non pour de vaines richesses, mais pour la béatitude éternelle⁶³. La perspective est donc rigoureusement opposée à celle de Pascal, qui affirme le devoir de « travailler pour l'incertain » en vertu de « la règle des partis ». Si l'apologiste en fera l'application dans le domaine de la foi, avec le célèbre fragment du pari, l'incitation vaut, dans le fragment 480, même pour la recherche des biens de la vie courante. Dans le cas présent, Pascal semble tenir une position doublement paradoxale : il est à la fois légitime de poursuivre un gain matériel, et raisonnable de risquer à cette fin la perte de sa fortune. Le premier point semble contraire à la dynamique du sermon d'Augustin, qui invite à se détourner des biens terrestres au profit des biens célestes. Mais le second point est tout aussi déstabilisant. Celui qui s'expose aux aléas du transport maritime des marchandises a tout l'air de vouloir bâtir sa fortune sur des fondements mal assurés : on retrouve une nouvelle fois, comme dans la notion de cours de la monnaie, un imaginaire aquatique qui correspond en l'occurrence à la fluidité de l'argent, et plus précisément du capital⁶⁴. Ce dernier est pensé sur le modèle du jeu : il est raisonnable de miser une certaine somme en vertu des probabilités de gain que cette mise peut apporter. L'argent sera comme suspendu pendant le temps du jeu : il n'aura plus l'assise que peuvent avoir les pièces bien gardées dans un coffre-fort. Mais, en échange de cette incertitude, la somme d'argent qui demeurerait statique peut désormais être multipliée par une série de placements judicieux. C'est ce que Marx appelle la transformation de l'argent en capital : au départ simple valeur d'échange dont la puissance est limitée aux produits qu'il est possible d'acquérir pour la jouissance et la conservation de la vie, la somme d'argent se multiplie potentiellement à l'infini dès lors qu'elle devient un capital⁶⁵. Il faut noter sur ce point l'originalité de la

⁶³ « *Quanto ergo certius ac facilius ad veram beatitudinem charitas facit, quod ad miseriam, quantum potuit, cupiditas fecit ?* » (3^e point). [Combien la charité agit-elle avec plus de certitude et de facilité en vue de la vraie béatitude, que la cupidité, qui ne fait qu'amener des malheurs ?] Le texte est donné par le Corpus corporum : <https://mlat.uzh.ch/> (dernière consultation : 12/09/2023).

⁶⁴ Sur ce point également, le propos de Pascal n'a pas la même résonance que celui d'Augustin, en raison d'un contexte économique radicalement différent. En effet, le trafic maritime occupe une place essentielle dans le développement du capitalisme à partir de la Renaissance, en donnant naissance aux premiers systèmes d'assurance, fondés sur le calcul et la mutualisation des risques. Voir à ce sujet l'article « Assurances » dans François Bluche dans son *Dictionnaire du Grand Siècle*, *op. cit.*

⁶⁵ On passe ainsi d'un cercle M – A – M à un cercle A – M – A' (M désignant la marchandise, et A désignant l'argent). « La valeur d'usage ne doit donc jamais être considérée comme le but immédiat du capitaliste, pas plus que le gain isolé, mais bien le mouvement incessant du gain toujours renouvelé. Cette tendance absolue à l'enrichissement, cette chasse passionnée à la valeur d'échange lui sont communes avec le thésaurisateur. Mais tandis que celui-ci n'est qu'un capitaliste maniaque, le capitaliste est un thésaurisateur rationnel. La vie éternelle de la valeur que le thésaurisateur croit s'assurer en sauvant l'argent des dangers de la circulation, plus habile, le capitaliste la gagne en lançant toujours de nouveau l'argent dans la circulation » (*Le Capital*, *op. cit.*, t. I, p. 247). Dans le cercle ainsi décrit, « la valeur se présente ici comme une substance automatique, douée d'une vie propre

position de Pascal, provocatrice en un sens, mais conforme à sa propre pratique financière. Lui aussi met en avant le caractère insaisissable de l'argent, sa mise en mouvement produite par sa transformation en capital ; mais c'est pour jouer de cette fluidité, en montrant qu'il est possible de prévoir dans une certaine mesure les aléas de ses modifications, et de se reposer raisonnablement sur elles. Du fait même de son manque de substance, l'argent est une puissance du faux qu'il est possible de tourner à son avantage.

On voit ici combien la position de La Bruyère est éloignée de celle de Pascal : l'auteur des *Caractères* adopte au contraire, dans le sixième chapitre intitulé « Des biens de fortune », une approche essentiellement morale, exprimant une vive indignation face à la puissance de l'argent. Celle-ci fait admettre les hommes pour le contraire de ce qu'ils sont : la parenté, la valeur morale de l'homme riche, et jusqu'aux moyens dont il s'est servi pour faire sa fortune, tout est oublié ou renversé en son contraire. L'argent, par sa dynamique, vient ainsi nier toute forme de permanence, et atteint par là même les fondements de la société. Sosie passe de l'état de domestique à celui de marguillier⁶⁶. Dorus, avec son faste, « semble triompher de la bassesse et de la pauvreté de son père⁶⁷ ». Connaître l'origine de « la fortune des partisans » provoque le même dégoût que la visite d'une cuisine malodorante⁶⁸. Mais ce sont avant tout les conséquences de cet enrichissement qui entraînent la condamnation des hommes d'argent par le moraliste. Ce n'est pas seulement l'immense inégalité des fortunes qui est dénoncée⁶⁹. À cet égard, l'indignation de La Bruyère n'est pas unique en son genre : on en trouve de nombreux échos chez ses contemporains, particulièrement dans le domaine de la prédication. Mais l'auteur affirme, bien plus fortement, que l'accaparement des biens par une minorité ne peut être que la conséquence d'une spoliation générale :

Dans toutes les conditions, le pauvre est bien proche de l'homme de bien, et l'opulent n'est guère éloigné de la friponnerie : le savoir-faire et l'habileté ne mènent pas jusqu'aux énormes richesses⁷⁰.

qui, tout en échangeant ses formes sans cesse, change aussi de grandeur, et spontanément, en tant que valeur mère, produit une pousse nouvelle, une plus-value, et finalement s'accroît par sa propre vertu » (*ibid.*, p. 248).

⁶⁶ *Les Caractères*, p. 276 (remarque 6.15).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 278 (remarque 6.20).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 280-281 (remarque 6.25). Le cas des partisans est particulièrement significatif : ceux-ci sont purement des hommes de spéculation, qui, dans l'imaginaire de nombreux auteurs du XVII^e siècle, ont bâti leur fortune sur le prêt à intérêt, condamné par l'Église. Sur l'inexactitude de cette représentation, voir Daniel Dessert, *Argent, pouvoir et société au Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1984, p. 59-65 : les partisans avançaient à l'État l'argent dont il avait besoin, puis le recouvraient notamment par la levée de taxes, permise par le roi. Les avances dont ils étaient capables montrent que beaucoup devaient déjà disposer d'une fortune personnelle. D'autre part, nombre d'entre eux exerçaient en même temps des charges importantes dans l'administration royale (*ibid.*, p. 98-109).

⁶⁹ « Une certaine inégalité dans les conditions qui entretient l'ordre et la subordination, est l'ouvrage de Dieu, ou suppose une loi divine : une trop grande disproportion et telle qu'elle se remarque parmi les hommes, est leur ouvrage, ou la loi des plus forts » (*Les Caractères*, p. 604 ; remarque 16.49).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 286 (remarque 6.44).

On ne peut excéder soi-même un certain seuil de richesse sans priver autrui de ce qui lui revient légitimement⁷¹. Dans cette perspective, c'est la figure du partisan qui incarne les plus grands méfaits d'un enrichissement rapide au détriment des autres :

Si l'on partage la vie des PTS en deux portions égales ; la première vive et agissante est toute occupée à vouloir affliger le peuple, et la seconde voisine de la mort à se déceler et à se ruiner les uns les autres⁷².

L'enrichissement par l'extorsion et le maniement de l'argent du peuple est à la fois condamné pour son immoralité et pour sa vanité. Les partisans enrichis en viennent à « se ruiner les uns les autres » : la poursuite immodérée des richesses sombre dans l'anéantissement mutuel. C'est là, pour La Bruyère, tout le paradoxe propre à la puissance de l'argent. L'appétit que celui-ci provoque a pour les pauvres des conséquences qui peuvent être mortelles. Mais les riches eux-mêmes n'obtiennent aucune satisfaction au terme de leur quête, car « il appartient peut-être à d'autres de vivre contents⁷³ ». Et la possession des biens ne fait nullement d'eux des hommes meilleurs :

Rien ne fait mieux comprendre le peu de choses que Dieu croit donner aux hommes, en leur abandonnant les richesses, l'argent, les grands établissements et les autres biens, que la dispensation qu'il en fait, et le genre d'hommes qui en sont pourvus⁷⁴.

La puissance de l'argent, qui tend au renversement de l'ordre moral et social, est ainsi proportionnelle à son défaut de substance : alors même qu'il n'est rien de lui-même et ne vaut que comme puissance de mise en relation, le désir qu'il produit est cependant capable d'orienter toutes les activités humaines, et de produire des effets démesurés, et souvent funestes. Le point de vue de La Bruyère, pour être fidèle à la tradition paulinienne, n'en est pas moins ancré dans la réalité de son temps ; et l'on peut dire de lui, comme de Bossuet, que le contexte de la Réforme catholique l'entraîne moins à reprendre à son compte un lieu

⁷¹ Il serait injuste d'attribuer ce positionnement moral à une ignorance des dynamiques propres au capitalisme. Sur ce point, nous ne partageons pas le sentiment de François-Xavier Cuhe, pour qui, à propos de La Bruyère notamment, « en règle générale les mécanismes financiers pré-capitalistes déroutent et irritent des écrivains catholiques du XVII^e siècle, peu préparés à les comprendre, et encore moins à les admettre » (François-Xavier Cuhe, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Cerf, 1991, p. 58). Si le détail de ces mécanismes n'est pas abordé dans *Les Caractères*, rien ne permet de dire que le jugement de La Bruyère trahisse une incompréhension. Bien que l'idéologie et les outils de pensée soient radicalement différents, on peut comparer sans anachronisme la position défendue ici par La Bruyère avec ce que dira plus tard Marx au sujet de l'accumulation primitive du capital : « L'économie politique cherche, en principe, à entretenir une confusion des plus commodes entre deux genres de propriété bien distincts, la propriété privée fondée sur le travail personnel et la propriété privée fondée sur le travail d'autrui, oubliant, à dessein, que celle-ci non seulement forme l'antithèse de celle-là, mais qu'elle ne croît que sur sa tombe » (*Le Capital, op. cit.*, t. I, p. 772). En l'occurrence, les partisans, qui accroissent leur fortune en recouvrant des taxes, semblent bien incarner cette seconde espèce de propriété privée.

⁷² *Les Caractères*, p. 283 (remarque 6.32).

⁷³ *Ibid.*, p. 273 (remarque 6.1).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 280 (remarque 6.24).

commun sur le plan doctrinal, qu'à redonner toute leur force à des thèmes chrétiens essentiels, en montrant leur actualité et leur portée pratique immédiate⁷⁵.

2. Crédit

La portée de la réflexion conduite par les moralistes sur la puissance paradoxale de l'argent ne se limite pas au traitement explicite de ce thème. L'un de ses prolongements essentiels est la notion de crédit, principalement appliquée au domaine social au cours du XVII^e siècle. La progression des définitions dans le dictionnaire de Furetière est révélatrice à cet égard. Celui-ci définit d'abord le crédit dans un sens moral, comme « croyance, estime qu'on s'acquiert dans le public par sa vertu, sa probité, sa bonne foi, son mérite ». Mais il « se dit aussi de la puissance, de l'autorité, des richesses qu'on s'acquiert par le moyen de cette croyance qu'on a acquise ». C'est dire que le crédit ne consiste pas seulement dans la possession reconnue de qualités vertueuses : il se signale avant tout par une puissance d'action permettant d'obtenir des avantages concrets. L'acception proprement financière du terme ne vient qu'en troisième lieu⁷⁶ : il « se dit plus ordinairement dans le commerce, de ce prêt mutuel qui se fait d'argent et de marchandise, sur la réputation de la probité et solvabilité du négociant ». D'après le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey, l'italien *credito*, auquel serait emprunté le mot français, avait déjà au XIV^e siècle un sens à la fois financier (dette, emprunt) et moral (confiance, influence, considération). Arlette Jouanna note quant à elle, dans un chapitre du *Devoir de révolte* portant sur « Le poids politique des réseaux d'amitié et de crédit » que « le sens du mot "crédit" est ici très proche de son acception financière : confiance qu'inspire quelqu'un eu égard à sa solvabilité⁷⁷ ».

Le crédit désignant une somme d'argent n'est guère présent chez les moralistes que dans un extrait des *Mémoires* de La Rochefoucauld, dans le contexte du financement des armées frondeuses⁷⁸. Cependant, le modèle financier est largement sensible dans son

⁷⁵ Ainsi, la péroraison à l'adresse du roi qui conclut le « Sermon sur le mauvais riche » de Bossuet (*Le Carême du Louvre, op. cit.*, p. 109-110) revêt-elle une signification particulière dans la bouche de celui qui a consacré les premières années de son ministère à l'assistance aux pauvres de Metz.

⁷⁶ Cet ordre de présentation marque la primauté du sens moral au XVII^e siècle ; cela dit, l'étymon latin *creditum* possède originellement un sens financier, et désigne d'abord le prêt, comme le signale l'article d'Ernout et Meillet consacré au verbe *credo*.

⁷⁷ Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989, p. 65.

⁷⁸ « Dans toute cette guerre, on n'a touché des Espagnols que deux cent vingt mille livres : le reste fut pris sur le convoi de Bordeaux, ou sur le *crédit* de Madame la princesse, des ducs de Bouillon et de La Rochefoucauld, et de M. Lesné » (*Mémoires*, p. 141. Nous soulignons). Absente des *Maximes*, la notion de crédit fait l'objet de développements très riches dans les *Mémoires*, comme on le verra par la suite.

application sociale ; La Bruyère en donne un exemple dans le fragment 29 du chapitre « De la cour » :

Personne à la Cour ne veut entamer, on s'offre d'appuyer ; parce que jugeant des autres par soi-même, on espère que nul n'entamera, et qu'on sera ainsi dispensé d'appuyer : c'est une manière douce et polie de refuser son *crédit*, ses offices et à sa médiation à qui en a besoin⁷⁹.

Le « crédit » dont on dispose, bien qu'il ne soit pas exactement quantifiable, est ici représenté comme une somme limitée, un capital qu'on ne peut risquer inconsidérément, et que des stratagèmes plus ou moins honnêtes permettent de ménager pour une bonne occasion. Il est dès lors possible de comparer le crédit respectif de deux personnes, et d'établir une balance pour déterminer qui l'emporte : ainsi, à l'issue de la Fronde, « le crédit de Son Altesse Royale [le duc d'Orléans] n'était plus capable de balancer celui de la cour⁸⁰ », ce qui rend inévitable un retour triomphal du roi à Paris, et la défaite de la noblesse révoltée.

Pensé de manière plus ou moins consciente sur le modèle de l'argent, le crédit apparaît lui aussi comme une puissance dont les fondements sont extrêmement douteux. On perçoit le plus souvent une distance dans son emploi chez les moralistes. Les trois occurrences du terme dans les *Pensées* s'inscrivent dans un contexte d'erreur et de tromperie : ainsi du « crédit au monde » qu'ont eu des livres faux⁸¹, ou du « crédit » des jésuites, qui leur donne un pouvoir strictement mondain, et limité par le pouvoir de leurs supérieurs dans la hiérarchie ecclésiastique⁸². La Rochefoucauld recourt également à cette notion pour désigner une croyance répandue dans le peuple et cependant inexacte ou parfaitement fausse, rejoignant ainsi la conception pascalienne des opinions populaires⁸³ :

Le duc de Beaufort se soutenait par de vaines apparences de crédit, et plus encore par cette opinion générale et mal fondée de son mérite et de sa vertu⁸⁴.

Ainsi pourrait-on définir la source du crédit : « une opinion générale et mal fondée », une croyance (comme le veut son étymologie) qui ne repose cependant sur rien de ferme⁸⁵. Il est

⁷⁹ *Les Caractères*, p. 329 (remarque 8.29). Nous soulignons.

⁸⁰ *Mémoires*, p. 255.

⁸¹ *Pensées*, p. 525 (fragment 687). « Crédit au monde » signifie dans le cas présent « crédit dans le monde ».

⁸² *Ibid.*, p. 653 (fragment 809).

⁸³ Voir ci-dessus la fausse divinité conférée par le peuple à la personne du roi (fragment 59).

⁸⁴ *Mémoires*, p. 87

⁸⁵ C'est notamment le cas du « crédit » que cherchent à se ménager les Frondeurs, ourdissant avec Mazarin le complot conduisant à l'arrestation des princes : « Le peuple et le Parlement devaient également l'ignorer aussi, parce qu'autrement les Frondeurs se seraient rendus inutiles à la cour, en perdant dans l'esprit du Parlement et du peuple leur *crédit*, qui n'était fondé que sur la créance qu'ils étaient irréconciliables avec le Cardinal » (*ibid.*, p. 122. Nous soulignons). Il s'agit ici de la Fronde parlementaire, et non, bien entendu, de la Fronde des princes, qui sera déclenchée par l'emprisonnement du prince de Condé, du prince de Conti et du duc de Longueville.

remarquable ici que « de vaines apparences de crédit » font autant pour le duc de Beaufort qu'un crédit véritable, tout comme il espérait obtenir une place considérable dans le gouvernement d'Anne d'Autriche en répandant autant que possible le bruit d'une faveur déjà acquise auprès d'elle⁸⁶. C'est dire que le crédit n'a pas besoin d'être fondé sur des vertus authentiques, ni même sur une opinion qui, bien que fausse, serait généralement tenue pour vraie. Le fantôme du crédit n'a pas moins de puissance que le crédit lui-même, puisqu'il permet au duc de Beaufort de « se souten[ir] », en dépit de toute l'ironie du mémorialiste à l'égard de cette prétention.

C'est dans un contexte semblable que La Bruyère fait intervenir la notion de crédit, en la séparant rigoureusement de toute valeur ou de tout mérite personnel. Le crédit va de pair avec la fortune⁸⁷, et provoque l'orgueil aussi bien que la bassesse⁸⁸ : reposant sur le pouvoir fallacieux de l'argent, il entraîne une opinion injuste sur soi-même et sur les autres. Mais surtout, sa puissance est démesurée, au regard de son peu de fondement :

Quelle horrible peine a un homme qui est sans prôneurs et sans cabale, qui n'est engagé dans aucun corps, mais qui est seul, et qui n'a que beaucoup de mérite pour toute recommandation, de se faire jour à travers l'obscurité où il se trouve, et de venir au niveau d'un fat qui est en crédit⁸⁹ !

Rien d'original à première vue dans ce cri d'indignation, qui déplore, de manière assez convenue, le manque de récompense pour la vertu en ce monde. Pourtant, la clause donne à cette remarque toute son épaisseur : il ne s'agit pas seulement de pointer une injustice bien connue, mais de donner à voir l'extraordinaire pouvoir du crédit, dont on a vu combien il pouvait être mal fondé. Une chose aussi mal définie, aussi insaisissable que l'opinion du public ou de quelque personnage puissant sur un « fat », est un instrument plus sûr pour arriver à ses fins qu'un mérite authentique. De même que, sur un plan financier, le crédit permet à l'argent de se multiplier en devenant capital, de même le crédit moral et social d'un individu lui permet d'obtenir des avantages qui augmentent à leur tour son crédit de départ. L'argent, dépourvu de valeur propre, sert de valeur d'échange pour toutes les marchandises ; le crédit, même accordé par fantaisie à l'individu le plus médiocre, permet à ce dernier de

⁸⁶ Voir ci-dessus la maxime 56, et surtout l'extrait des *Mémoires* qui lui fait écho.

⁸⁷ « On ne peut mieux user de sa fortune que fait Périandre : elle lui donne du rang, du crédit, de l'autorité » (*Les Caractères*, p. 279 ; remarque 6.21).

⁸⁸ « Du même fonds d'orgueil dont l'on s'élève fièrement au-dessus de ses inférieurs, l'on rampe vilement devant ceux qui sont au-dessus de soi. C'est le propre de ce vice, qui n'est fondé ni sur le mérite personnel ni sur la vertu, mais sur les richesses, les postes, le *crédit*, et sur de vaines sciences, de nous porter également à mépriser ceux qui ont moins que nous de cette espèce de biens, et à estimer trop ceux qui en ont une mesure qui excède la nôtre » (*ibid.*, p. 290 ; remarque 6.57. Nous soulignons).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 188-189 (remarque 2.4).

s'élever dans le monde. Par ses fondements aussi bien que par son dynamisme, le crédit apparaît à son tour comme une puissance du faux, essentielle à l'ordre du monde⁹⁰.

3. Pouvoir

Argent et crédit sont efficaces dans la mesure où ils confèrent un certain pouvoir à celui qui les possède. La question du pouvoir ne se limite donc pas aux structures de l'État : la fortune et la réputation le dispensent aussi bien qu'une charge officielle. La réflexion ne portera donc pas seulement sur la structure du pouvoir politique ou sur la forme du gouvernement, mais sur le phénomène du pouvoir en tant que tel. D'après Furetière, celui-ci peut renvoyer aux facultés du corps et de l'esprit (troisième entrée), mais il évoque d'abord l'autorité du prince, des parents ou des maîtres sur leurs sujets, enfants ou esclaves (première et deuxième entrées), pouvoir qui peut être délégué par un supérieur à un inférieur, magistrat, ambassadeur ou simple citoyen (quatrième, cinquième et sixième entrées). Enfin, son application au domaine moral et spirituel mérite la plus grande attention : « Ce ministre a grand pouvoir sur l'esprit du prince, il le gouverne comme il veut » (septième entrée). Si le pouvoir, entendu comme faculté, peut donc renvoyer à l'exercice d'une force personnelle, l'essentiel de la définition proposée par Furetière le caractérise comme une action indirecte, faite par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre. Il correspond grammaticalement à une périphrase factitive : il s'agit moins de faire, que de faire faire quelque chose. De plus, si le champ d'action de la force est nécessairement limité à des résultats directement observables, celui du pouvoir ne présente pas de limites bien nettes, surtout lorsqu'il s'agit de « gouverner » autrui, au sens d'« avoir crédit sur l'esprit de quelqu'un » (toujours selon la définition de Furetière). Ainsi de M^{me} de Bouillon, qui décide son mari à rompre ses engagements auprès de Condé pendant la Fronde. La Rochefoucauld conclut en ces termes sa réflexion sur les raisons d'un tel choix :

Enfin toutes ces raisons, jointes aux promesses de la cour, et appuyées par tout le *crédit* et toute l'industrie de M^{me} de Bouillon, qui avait beaucoup de *pouvoir* sur son mari, l'empêchèrent de suivre son premier dessein et de se déclarer pour Monsieur le Prince⁹¹.

⁹⁰ Il est à noter cependant que le terme n'est pas toujours employé dans un sens péjoratif par les moralistes, bien que cet emploi demeure de loin le plus fréquent. Ainsi, quand La Bruyère loue le roi (ou le monarque idéal ?) de « donner par son autorité et par son exemple du crédit à la piété et à la vertu » (*Les Caractères*, p. 394 ; remarque 10.35), il s'agit d'une croyance et d'un soutien fondés sur les meilleurs principes. De même, quand La Rochefoucauld déclare, dans l'*Apologie de M. le prince de Marcillac*, qu'après la dispersion des troubles dans sa province du Poitou, « on se loua de [sa] conduite et de [son] crédit » (*Mémoires*, p. 46), il ne s'agit pas dans son esprit d'une illusion populaire, mais d'une reconnaissance de sa propre vertu. Cette ambiguïté semble traduire une hésitation entre deux régimes de manifestation de la vérité : ou bien celle-ci éclate lorsqu'elle est reconnue par tous (auquel cas l'opinion générale est fondée), ou bien elle est au contraire obscurcie par la crédulité du public, qu'il importe de dénoncer.

Les choses sont tout à fait claires dans cet exemple, où le mémorialiste présente au lecteur les raisons cachées de la conduite du duc de Bouillon. Cependant, le caractère indéfini de l'action permise par le pouvoir peut être poussé beaucoup plus loin, jusqu'à devenir vertigineux par la multiplication des ruses et des fausses apparences déployées par les acteurs en présence. Ainsi, lorsque M^{me} de Chevreuse revient à la cour sous le ministériat de Mazarin⁹², tous deux se disputent la faveur de la reine, qui penche désormais nettement pour le cardinal. Voyant que ni elle ni ses amis n'obtiennent de récompenses ni de marques d'amitié de la part d'Anne d'Autriche, M^{me} de Chevreuse s'impatiente :

Cependant M^{me} de Chevreuse considérait tous ces retardements comme autant d'artifices du cardinal Mazarin, qui accoutumait insensiblement la Reine à ne lui pas accorder d'abord ce qu'elle désirait, et qui diminuait par cette conduite l'opinion qu'elle voulait donner dans le monde de son crédit. Elle témoignait souvent sa mauvaise satisfaction à la Reine, et dans ses plaintes elle mêlait toujours quelque chose de piquant et de moqueur contre les défauts personnels du cardinal Mazarin. Elle ne pouvait souffrir d'être obligée d'avoir recours à ce ministre pour obtenir ce qu'elle désirait de la Reine, et elle aimait mieux n'en recevoir point que de les devoir au Cardinal. Lui, au contraire, se servait habilement de cette conduite de M^{me} de Chevreuse pour persuader de plus en plus à la Reine qu'elle la voulait gouverner : il lui disait que M^{me} de Chevreuse étant soutenue du duc de Beaufort et de la cabale des Importants, dont l'ambition et le dérèglement étaient si connus, toute l'autorité de la Régence passerait en leurs mains, et que la Reine se verrait plus soumise et plus éloignée des affaires que du vivant du feu Roi⁹³.

Mazarin, aussi bien que M^{me} de Chevreuse, entendent ici gouverner la régente, afin d'obtenir du pouvoir par son intermédiaire. M^{me} de Chevreuse craint avant tout pour « l'opinion qu'elle [veut] donner dans le monde de son crédit », ce qui montre combien les ressorts du pouvoir sont nombreux et complexes : on veut s'emparer de l'esprit de la régente, pour obtenir des marques de sa faveur, afin de renforcer son crédit dans l'opinion d'autrui. Autant de choses qui paraissent manquer de consistance en elles-mêmes, et dont l'obtention ne saurait être garantie même par la plus grande habileté. De son côté, Anne d'Autriche cherche d'abord à conserver « toute l'autorité de la Régence », et c'est bien le langage que lui tient Mazarin, rappelant les liens de M^{me} de Chevreuse avec l'ancienne cabale des Importants, qui représenterait un risque pour l'affermissement de son pouvoir. Témoignant d'une habileté

⁹¹ *Mémoires*, p. 193. Nous soulignons.

⁹² M^{me} de Chevreuse, persécutée sous le règne de Louis XIII, espère revenir en grâce à la cour, une fois son amie Anne d'Autriche devenue régente. Cette persécution commune fait l'objet de longs développements par La Rochefoucauld dans l'*Apologie de M. le prince de Marcillac*, ainsi que dans les deux premières parties des *Mémoires*.

⁹³ *Ibid.*, p. 92-93. La cabale des Importants avait perturbé, en 1643, les débuts de la Régence, et s'était terminée avec l'emprisonnement de son meneur, le duc de Beaufort. L'épisode est brièvement retracé par La Rochefoucauld dans ses *Mémoires* (*ibid.*, p. 88), et plus en détail par Retz (*Mémoires*, Paris, Le Livre de poche/Classiques Garnier, 2010, p. 277-284).

remarquable, le cardinal parvient à gouverner la régente justement en lui faisant croire qu'une autre cherche à la gouverner.

La Bruyère insiste à son tour sur l'instabilité du pouvoir que l'on veut acquérir à la Cour. La « fortune » dont on rêve, quoique bâtie avec le plus grand soin, doit nécessairement « port[er] à faux » :

Il est difficile à la Cour que de toutes les pièces que l'on emploie à l'édifice de sa fortune, il n'y en ait quelqu'une qui porte à faux : l'un de mes amis qui a promis de parler ne parle point ; l'autre parle mollement ; il échappe à un troisième de parler contre mes intérêts et contre ses intentions ; à celui-là manque la bonne volonté, à celui-ci l'habileté et la prudence ; tous n'ont pas assez de plaisir à me voir heureux pour contribuer de tout leur pouvoir à me rendre tel⁹⁴.

Que les centres du pouvoir politique soient des lieux de fausseté, c'est également ce dont témoigne le portrait fait par La Bruyère du plénipotentiaire, dans la remarque 12 du chapitre « Du souverain ou de la république ». Cependant, le constat auquel invitaient les *Mémoires* de La Rochefoucauld est encore aggravé dans ce long fragment, qui développe toutes les espèces de dissimulation auquel peut se livrer le négociateur⁹⁵. Celui-ci apparaît comme un virtuose, un faussaire de génie, capable non seulement de dissimuler son « humeur », sa « complexion », et ses véritables intentions, mais aussi de faire de « fausses offres » pour provoquer la défiance, de répandre « un bruit faux », allant « jusques à feindre un intérêt secret à la rupture de la négociation, lorsqu'il désire le plus ardemment qu'elle soit continuée ». Ce déploiement de tous les faux-semblants conduit cependant à une conclusion paradoxale : « toutes ses vues, toutes ses maximes, tous les raffinements de sa politique tendent à une seule fin, qui est de n'être point trompé, et de tromper les autres ». En effet, il est remarquable ici que la fausseté finisse par devenir l'objet même de toutes les activités du plénipotentiaire : celui-ci ne poursuit même plus un but intéressé, mais sa personne est tout entière absorbée par les puissances trompeuses auxquelles il recourt, au point de finir par s'y consacrer entièrement. C'est en ce sens qu'il mérite d'être appelé « un caméléon, [...] un Protée »⁹⁶ : tout ce qui pourrait constituer son être véritable, son essence par opposition à laquelle pourraient être appréciées les fausses apparences, tout cela semble avoir définitivement disparu.

⁹⁴ *Les Caractères*, p. 328 (remarque 8.28).

⁹⁵ Le parallèle avec les *Mémoires* de La Rochefoucauld s'impose d'autant plus que Mazarin était lui-même connu pour ses grands talents de négociateur. Il fut notamment plénipotentiaire pour la signature des traités de Westphalie et du traité des Pyrénées. Voir sur ce point Jean-Christian Petitfils, *Louis XIV*, Paris, Perrin, 1995, p. 128-134.

⁹⁶ *Les Caractères*, p. 380-384, pour l'ensemble de ces citations (remarque 10.12).

Toutefois, il ne s'agit pas seulement de montrer que la fausseté règne dans les lieux de pouvoir. C'est également le pouvoir lui-même qui apparaît comme un phénomène paradoxal, dépourvu d'assise véritable, dans la mesure où son action est essentiellement indirecte. La Rochefoucauld note ainsi, à propos de l'exil forcé de Mazarin qui fait suite à la libération des princes⁹⁷ :

[La Reine] rendait compte de tout au cardinal dans sa retraite, et son éloignement augmentait encore son pouvoir. Mais, comme ses ordres venaient lentement, et que l'un était souvent détruit par l'autre, cette diversité apportait une confusion aux affaires à laquelle on ne pouvait remédier⁹⁸.

C'est dire que le pouvoir du cardinal, fondé sur son crédit auprès de la régente, est insaisissable : la tenue d'une correspondance secrète avec Anne d'Autriche réduit à néant les efforts de ses adversaires. Son empire est d'autant plus grand que chacun le croit détruit, et néglige de s'en prémunir. Toutefois, l'étendue même de ce pouvoir se retourne finalement contre Mazarin : puisque la reine n'ose rien décider de son propre chef⁹⁹, la lenteur des communications entraîne une « confusion », faite de contretemps et de contradictions, qui semble bien éloignée d'une parfaite maîtrise des événements. Le pouvoir du cardinal rencontre d'une part une limite physique, d'ordre géographique. Mais il se heurte d'autre part au fait que sa volonté n'est traversée par aucune autre. L'absence de volonté propre chez ceux auxquels il dicte ses ordres contrarie leurs effets jusqu'à les anéantir. C'est ici que le caractère indirect de l'action permise par le pouvoir fait que celui-ci porte à faux : il en résulte un état de suspension des affaires, une « confusion » qui ne profite à aucun des partis en présence.

L'attaque menée par La Bruyère dans la dernière remarque du chapitre « Des Jugements », est autrement plus violente. Contre la prétention de l'homme à se définir comme un « animal raisonnable¹⁰⁰ », le moraliste dépeint l'horreur et l'absurdité de la guerre, où l'on veut que résident l'honneur et la gloire, imaginant de manière plaisante, à la manière de La Fontaine, l'impression que produirait une bataille sanguinaire de chats ou de loups, avant de remarquer l'ingéniosité monstrueuse dont ont fait preuve les hommes dans l'invention et le perfectionnement des armes. Pourtant, la remarque ne s'en tient pas à ce constat général, qui

⁹⁷ Le prince de Condé, son frère le prince de Conti, et son beau-frère le duc de Longueville, avaient été emprisonnés en janvier 1650, déclenchant le mouvement de révolte qu'on appelle la Fronde des princes. Celle-ci prend fin avec leur libération en février 1651 : Mazarin est désormais contraint de quitter le royaume, le parti des Frondeurs étant devenu le plus fort. L'emprisonnement est rapporté dans les *Mémoires*, p. 131-132, et la libération, p. 158-159.

⁹⁸ *Mémoires*, p. 166.

⁹⁹ Condé ne manque pas d'ironiser sur ce point, lorsque le maréchal de Grammont vient le trouver pour lui proposer un accommodement avec la cour : « M. le Prince lui répondit devant tout le monde que, bien que le cardinal Mazarin fût éloigné de la cour, et que MM. Servien, Le Tellier et de Lyonne se fussent retirés par ordre de la Reine, l'esprit et les maximes du cardinal y régnaient encore » (*ibid.*, p. 176).

¹⁰⁰ *Les Caractères*, p. 492 (remarque 12.119).

relèverait à bien des égards du lieu commun. La suite du texte s'en prend de manière tout à fait transparente à Guillaume d'Orange¹⁰¹, principal ennemi de Louis XIV en Europe à l'époque de la rédaction et de l'augmentation des *Caractères*¹⁰² :

[...] il était né sujet, et il ne l'est plus ; au contraire il est le maître, et ceux qu'il a domptés et mis sous le joug, vont à la charrue et labourent de bon courage ; ils semblent même appréhender, les bonnes gens, de pouvoir se délier un jour et devenir libres, car ils ont étendu la courroie et allongé le fouet de celui qui les fait marcher, ils n'oublient rien pour accroître leur servitude : ils lui font passer l'eau pour se faire d'autres vaisseaux et s'acquérir de nouveaux domaines ; il s'agit, il est vrai, de prendre son père et sa mère par les épaules, et de les jeter hors de leur maison, et ils l'aident dans une si honnête entreprise : les gens de delà l'eau et ceux d'en deçà se cotisent et mettent chacun du leur, pour se le rendre à eux tous de jour en jour plus redoutable ; les Pictes et les Saxons imposent le silence aux Bataves, et ceux-ci aux Pictes et aux Saxons, tous se peuvent vanter d'être ses humbles esclaves, et autant qu'ils le souhaitent¹⁰³.

Le contraste entre les qualités physiques de l'individu et la puissance démesurée dont il dispose a quelque chose de scandaleux : ce n'est pas la force personnelle qui confère à Guillaume d'Orange sa puissance, car il n'est lui-même qu'« un homme pâle et livide qui n'a pas sur soi dix onces de chair, et que l'on croirait jeter à terre du moindre souffle¹⁰⁴ ». La critique de cette disproportion, étant donné le pouvoir que donne le gouvernement de l'État, pourrait atteindre n'importe quel monarque, s'il n'était pas aussi question du manque de légitimité de Guillaume d'Orange, devenu roi d'Angleterre non par droit de succession, mais par un habile mariage. Cependant, c'est aussi l'obéissance du peuple contre son propre intérêt qui provoque l'indignation de La Bruyère : tous travaillent à devenir les « humbles esclaves » de ce prince, accroissant le pouvoir de leur propre tyran. Difficile de ne pas penser ici au *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, dont la réflexion, si elle a pu être interprétée comme une incitation à renverser immédiatement le pouvoir tyrannique, traite avant tout de la nature du pouvoir en général, dans un contexte marqué par l'avènement de l'État moderne¹⁰⁵.

¹⁰¹ Celui-ci n'est pas nommé directement, mais les allusions sont parfaitement claires : son sauvetage « par les marais » renvoie à la décision prise par Guillaume d'Orange d'abaisser les digues en Hollande pour échapper à l'armée française en 1672 ; et sa domination sur l'empereur (appelé « César » par La Bruyère), dans le contexte de la guerre de la ligue d'Augsbourg, ne laisse aucune place au doute.

¹⁰² La remarque 12.119 est introduite dans la sixième édition, en 1691. Guillaume d'Orange occupe alors le trône d'Angleterre depuis deux ans, grâce à son épouse Marie II Stuart, ce qui fait dire à La Bruyère : « il était né sujet, et il ne l'est plus » (l'auteur se gardant toutefois de rappeler la prestigieuse lignée dont il est issu, en tant que prince d'Orange). Il est alors aux prises avec le roi de France, au cours de la guerre de la ligue d'Augsbourg (1688-1697). Sa position de stathouder et de roi d'Angleterre lui confère dans cette ligue le rang le plus éminent, d'où la soumission devant lui des autres monarques européens (et notamment de l'empereur), dénoncée par La Bruyère dans la suite de la remarque.

¹⁰³ *Les Caractères*, p. 495-496 (remarque 12.119).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 495.

¹⁰⁵ Nous suivons ici la conclusion de Simone Goyard-Fabre dans sa Présentation : « le *Discours* ne vise pas à exorciser les ténèbres d'un règne particulier, il n'est pas la dénonciation des malheurs ponctuels d'un moment. Il a une portée générale. Il est tout autre chose qu'une réaction à l'histoire du moment et, fût-ce maladroitement, se propose comme une réflexion philosophique sur l'essence du politique. C'est ainsi seulement, d'ailleurs, que peut s'expliquer l'étonnante rencontre de l'activité loyaliste de La Boétie et de sa parole critique. Il n'eut jamais

C'est le mécanisme du pouvoir en tant que tel qui constitue tout le paradoxe développé dans le *Discours*. « Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, que par vous¹⁰⁶ ? » s'exclame La Boétie. L'assujettissement au tyran ne repose que sur la complicité active de ceux-là même qu'il opprime :

Ainsi le tyran asservit les sujets les uns par le moyen des autres, et est gardé par ceux desquels, s'ils valaient rien, il se devrait garder ; et, comme on dit, pour fendre du bois, il fait des coins du bois même¹⁰⁷.

Envisagés de la sorte, les fondements du pouvoir paraissent non seulement absurdes, mais monstrueux. Le règne de la « servitude volontaire » est un renversement de l'ordre naturel des choses et un oubli de la charité. C'est ainsi que le *Discours* s'achève sur l'impossibilité, pour le tyran comme pour ses complices, d'aimer ni d'être aimé, puis sur l'évocation des peines qui l'attendent dans l'au-delà¹⁰⁸. Cette conclusion inscrit l'ensemble de l'œuvre dans une perspective chrétienne : la passion immodérée du pouvoir fait manquer aux devoirs envers ses semblables comme envers Dieu. Comme la passion de l'argent, elle est une espèce d'idolâtrie, un dérèglement du cœur qui oublie sa fin véritable, pour se forger un faux objet, et le poursuivre avec une fureur sans bornes.

Bien entendu, pour La Bruyère comme pour La Boétie, tout pouvoir n'est pas synonyme de tyrannie¹⁰⁹. Il n'en reste pas moins que cette dérive est toujours possible, dès lors que le pouvoir est pris comme une fin dernière, qui trouverait en lui-même sa propre

dessein de jeter le trouble dans son pays et de subvertir le régime dont il demeura un serviteur fidèle sa vie durant ; mais, éclairé par sa formation juridique et son érudition d'humaniste, il chercha à exprimer le statut politique de l'État moderne en train de s'affirmer. Le *Discours* est donc bien moins une diatribe, motivée par l'événement, contre la royauté française qu'un essai de réflexion doctrinale » (Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, GF, 1983, p. 58-59). L'hypothèse d'un essai motivé par le souci de répondre au *Prince* de Machiavel est également écartée : « Il semble donc que, nonobstant la proximité de l'événement ou de la doctrine, le sens du *Discours de la servitude volontaire* s'inscrive au-delà de l'un et de l'autre » (*ibid.*, p. 61).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁸ « C'est cela que certainement le tyran n'est jamais aimé ni n'aime. L'amitié, c'est un nom sacré, c'est une chose sainte ; elle ne se met jamais qu'entre gens de bien, et ne se prend que par une mutuelle estime ; elle s'entretient non tant par bienfaits que par la bonne vie. Ce qui rend un ami assuré de l'autre, c'est la connaissance qu'il a de son intégrité : les répondants qu'il en a, c'est son bon naturel, la foi et la constance. Il n'y peut avoir d'amitié là où est la cruauté, là où est la déloyauté, là où est l'injustice ; et entre les méchants, quand ils s'assemblent, c'est un complot, non pas une compagnie ; ils ne s'entraiment pas, ils s'entrecraignent ; ils ne sont pas amis, mais ils sont complices » (*ibid.*, p. 153-154). La conclusion du texte fait intervenir une dimension religieuse, absente jusque-là du propos de l'auteur : « Apprenons donc quelquefois, apprenons à bien faire ; levons les yeux vers le ciel, ou pour notre honneur, ou pour l'amour même de la vertu, ou certes, à parler à bon escient, pour l'amour et honneur de Dieu tout-puissant, qui est assuré témoin de nos faits et juste juge de nos fautes. De ma part, je pense bien, et ne suis pas trompé, puisqu'il n'est rien si contraire à Dieu, tout libéral et débonnaire, que la tyrannie, qu'il réserve là-bas, à part, pour les tyrans et leurs complices, quelque peine particulière » (*ibid.*, p. 157).

¹⁰⁹ La Boétie conseilla notamment le roi dans les premières années des guerres de religion (qui furent les dernières années de sa vie), et fut missionné en tant que membre du Parlement de Bordeaux pour arrêter une troupe huguenote qui marchait vers la ville (voir la Présentation proposée par S. Goyard-Fabre, *ibid.*, p. 13-16).

justification. D'où la nécessité, pour les membres du Petit Concile, de rappeler au roi ses devoirs et les fondements de son autorité¹¹⁰. C'est en ce sens qu'il convient de lire la célèbre formule paulinienne en vertu de laquelle « tout pouvoir vient de Dieu » (Romains 13.1) : ce n'est pas à dire que tout exercice du pouvoir puisse être légitimé par un appel à la Providence qui a permis son établissement, mais plutôt que tout pouvoir doit, pour ne pas dégénérer, se rappeler qu'il doit à Dieu son fondement, et non à lui-même. Partant, il ne saurait être poursuivi comme une fin, mais seulement comme un moyen de faire régner la paix parmi les hommes et de permettre à chacun de faire son salut tout en vivant dans la cité : un pouvoir n'est légitime qu'à cette condition¹¹¹. C'est dans cette perspective que Pascal, dans le contexte apologétique des *Pensées*, rapporte à Dieu plus qu'au souverain la notion de puissance¹¹². Ce n'est d'ailleurs pas dans les événements contemporains, mais dans une vision du prophète Daniel que Pascal trouve une définition du pouvoir injuste¹¹³. Le passage suivant, où l'ange Gabriel interprète la vision du bélier et du bouc rapportée par Daniel¹¹⁴, figure dans le troisième dossier « Prophéties » :

Or, sur le déclin de ces royaumes, les iniquités étant accrues, il s'élèvera un roi insolent et fort, mais d'une puissance empruntée, auquel toutes choses succéderont à son gré. Et il mettra en désolation le peuple saint et, réussissant dans ses entreprises avec un esprit double et trompeur, il en tuera plusieurs, et s'élèvera enfin contre le prince des princes. Mais il périra malheureusement, et non pas néanmoins par une main violente¹¹⁵.

¹¹⁰ Bossuet lui-même, malgré son allégeance indiscutable à Louis XIV, inscrit dans cette perspective son « Sermon sur les devoirs des rois » : « Tant de fortes considérations doivent presser vivement les rois de mettre l'Évangile sur leur tête, d'avoir toujours les yeux attachés à cette loi supérieure, de ne se permettre rien de ce que Dieu ne leur permet pas, de ne souffrir jamais que leur puissance s'égare hors des bornes de la justice chrétienne » (*Le Carême du Louvre, op. cit.*, p. 237). Nous suivons ici sans réserve l'analyse de François-Xavier Cuche, qui porte en l'occurrence sur La Bruyère, Fleury et Fénelon : « L'insistance sur la responsabilité individuelle du chef ne se confond pas avec l'approbation d'un pouvoir de type personnel. C'est pourquoi, si nos écrivains ne cessent de répéter que l'anarchie est "le comble des maux", paradoxalement, chez tous, à des degrés divers, on trouve la trace de ce que l'on pourrait appeler un anarchisme chrétien. Favorables au maintien des hiérarchies, à la subordination, à l'ordre, Fleury, La Bruyère et Fénelon soupçonnent promptement tout pouvoir de vouloir abuser de ses droits, critiquent toute domination écrasante, rappellent l'égalité et la fraternité originelles, accablent les dirigeants du poids de leurs obligations à l'égard des abandonnés, jusqu'à transformer l'exercice du pouvoir en un idéal inaccessible » (*Une pensée sociale catholique, op. cit.*, p. 338-339).

¹¹¹ Voir sur ce point l'article d'Émilie Tardivel, « Pouvoir et bien commun. Lecture non théologico-politique de Rm 13.1 », *Transversalités*, mars 2014, n°131, p. 47-63.

¹¹² La puissance est attribuée à Dieu dans treize occurrences sur soixante-et-une dans les *Pensées* : fragments 11, 230, 313, 434 (deux occurrences), 435, 649 (deux occurrences), 718 (deux occurrences), 720, 735, 751 (deux occurrences) ; tandis que cinq occurrences seulement renvoient à la puissance royale : fragments 60, 650, 720 (deux occurrences) et 788. À noter aussi l'emploi du pluriel « les puissances », qui comprennent en premier lieu celle du souverain : fragments 341 et 685.

¹¹³ On n'utilisera pas ici le mot « tyrannie », qui se comprend chez Pascal dans le cadre de la théorie des trois ordres. Voir à ce sujet et la pensée 339, déjà citée, ainsi que la pensée 92 : « La tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre » (*Pensées*, p. 190).

¹¹⁴ Un bouc, ayant terrassé un bélier qui régnait sur tous les autres animaux, se fait dominateur au point d'étendre son empire sur les hommes. La vision est rapportée en Daniel, 8.1-14.

¹¹⁵ *Pensées*, p. 557 (fragment 720). Ce fragment, comme presque tous ceux de l'ensemble « Prophéties », est une libre traduction d'après la Vulgate (ici, Daniel, 8.23-25), complétée par des résumés de passages intermédiaires,

Toutes les caractéristiques d'un pouvoir abusif sont ici réunies : sa puissance est « empruntée », c'est-à-dire qu'elle est établie non sur sa propre force mais sur celle de ses sujets, qui se mettent à sa disposition (ce qui rejoint le paradoxe énoncé par La Boétie). De plus, c'est par « un esprit double et trompeur » qu'il parvient à ses fins. Le pouvoir du roi des Grecs est ainsi dénoncé comme faux dans son origine, dans sa fin (qui n'est autre que son propre accroissement) et dans les moyens qu'il emploie pour l'atteindre ; fausseté qui est elle-même liée à la désolation du « peuple saint¹¹⁶ », la parabole associant le mauvais usage du pouvoir à la lutte contre les hommes de Dieu. Un tel pouvoir, s'il est capable d'un triomphe momentané, finit néanmoins par être anéanti : vicieux dans son principe et dans ses actes, il est nécessairement voué à la chute, comme le tyran de La Boétie échouait fatalement lors du Jugement dernier¹¹⁷.

et ponctuée de commentaires. « Il périra malheureusement » signifie en l'occurrence : il mourra d'une mort malheureuse.

¹¹⁶ La Vulgate donne *populus sanctorum* (peuple des saints) : il s'agit d'une des nombreuses libertés prises par Pascal dans la traduction de cet extrait.

¹¹⁷ Nous suivons ici l'interprétation proposée par la T.O.B. dans sa présentation du livre de Daniel : « L'histoire humaine est le théâtre d'un combat gigantesque où s'affrontent les puissances du Bien (Dieu et ses anges, dont le soutien ne peut faire défaut au « peuple des Saints du Très-Haut ») et les puissances du Mal, qui s'incarnent en quelque sorte dans les empires païens (10.13 ; 10.20-11.1). Finalement, le Mal ne peut qu'échouer : c'est ce que représentent la chute de la Statue (2.44s), la mort de Belshassar (5.24-30), la mort de la Bête (7.11,24-26), la destruction du Bouc (8.23-25), la fin du Désolateur (9.27), qui est aussi le roi persécuteur (11.40-45) » (*La Bible. Traduction œcuménique*, Cerf, 2015, p. 1128).

C. Permanences

Les fondements et les mécanismes de l'ordre du monde sont dénoncés comme faux : l'équilibre qu'ils produisent est essentiellement paradoxal. Nos trois auteurs refusent toutefois de s'en tenir au respect sans illusions d'un ordre établi par une succession de hasards. Chacun d'eux, au contraire, fait appel à des figures de la permanence, qui font office de pierres de touche susceptibles de conférer au monde une valeur¹¹⁸. C'est à leur aune qu'un ordre juste et pérenne existe ou peut exister. Cet aspect de leur œuvre conduit à souligner, entre les trois moralistes, de notables différences.

1. Les « anciens fondements » de l'État (La Rochefoucauld)

L'*Apologie de M. le prince de Marcillac*, pamphlet dirigé contre Mazarin, rédigé par La Rochefoucauld à l'hiver 1649¹¹⁹, est révélatrices d'une vision politique qu'on a trop souvent déniée à son auteur. Les dernières lignes en donnent un exemple :

Je sais bien que si l'outrage reçu a été suivi d'un ressentiment que les lois défendent, elles ne veulent pas que la justice écoute le témoignage de celui qui a pris d'autres voies que les siennes pour se venger. Mais tant s'en faut que ma vengeance tombe dans cette espèce-là, que je me suis armé pour la justice, avant que la justice songeât particulièrement à s'armer pour moi ; que, de quelque juste douleur que je fusse touché, c'est la douleur publique qui a tiré de ma bouche les premières plaintes, et qu'enfin il a fallu que le Cardinal ait été déclaré ennemi de l'État, avant que je me sois déclaré le sien¹²⁰.

La Rochefoucauld se défend ici de n'avoir pris les armes et la plume contre le Cardinal, que pour satisfaire des prétentions égoïstes : c'est d'abord le bien public que l'auteur de l'*Apologie* prétend avoir visé, lors de son engagement dans la Fronde parlementaire¹²¹.

C'est peu dire qu'une telle prétention n'a pas trouvé que des oreilles amies parmi la critique. Émile Magne s'efforce ainsi de présenter le moraliste comme un courtisan qui aurait

¹¹⁸ La pierre de touche est un outil d'évaluation, comme le rappelle Alain Rey dans son *Dictionnaire historique de la langue française* : le déverbal *touche* « désigne l'essai de l'or et de l'argent (1260), par figure ce qui sert à faire apprécier la qualité de qqch. (1285), essai pratiqué avec la *touche* (v. 1313), emploi métonymique, puis *Pierre de touche* (1562), expression aussi prise aussi au figuré, pour "ce qui permet d'évaluer, de juger" (1549) ».

¹¹⁹ Jean Lafond considère avec raison que le texte doit avoir été écrit entre le 8 janvier (date à laquelle Mazarin est déclaré ennemi public par le Parlement de Paris) et le 11 mars (date où est signée la paix de Rueil, invitant à l'apaisement général). Voir à ce propos la Notice des *Mémoires*, p. 269-270.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹²¹ La Fronde parlementaire commence le 27 août 1648, lorsque les Parisiens érigent des barricades pour protester contre l'arrestation des parlementaires Broussel et Blancmesnil ; elle se termine (après plusieurs mois de troubles, marqués notamment par le siège de Paris) avec la paix de Rueil, signée le 11 mars 1649. Lui succède la Fronde condéenne, qui commence avec l'arrestation du prince de Condé, de son frère le prince de Conti et de son beau-frère le duc de Longueville (le 18 janvier 1650). L'entrée triomphale du roi à Paris, le 21 octobre 1652, marque l'échec définitif de la Fronde.

lamentablement échoué malgré son absence de scrupules¹²². Mais le jugement le plus acerbe est assurément celui de Victor Cousin, à qui l'on doit pourtant la première publication de l'*Apologie*. L'œuvre est présentée par lui comme une pièce accablante, trahissant chez le moraliste une ambition et une vanité haïssables :

Ici, plus de faux-semblants de patriotisme et d'intérêt général : les masques sont ôtés ; on n'est plus sur la scène, on est dans la coulisse ; il n'est question que d'intérêts particuliers, et La Rochefoucauld ne fait pas difficulté d'exposer, avec l'effronterie d'un grand seigneur, mal couverte sous les sophismes laborieux d'un bel esprit, les blessures encore saignantes que sa vanité et son ambition ont reçues de la Reine et de Mazarin depuis le commencement de la Régence : ses diverses prétentions éludées, les emplois et les honneurs par lui vainement sollicités, surtout ce tabouret pour sa femme brigué si passionnément, et qui, n'ayant pas été obtenu, était bien fait, il faut en convenir, malgré le gouvernement du Poitou rendu à sa famille et remis entre ses mains, pour triompher de sa philosophie et lui faire tirer l'épée contre une reine si peu reconnaissante et un ministre si peu complaisant¹²³.

De tels jugements participent d'une historiographie qui s'est montrée particulièrement sévère à l'égard des nobles révoltés contre l'absolutisme, volontiers présentés comme des personnages rétrogrades, brandissant la bannière du bien public pour défendre leurs privilèges, tout en se comportant comme des ennemis de l'État. Tel est par exemple l'opinion de Pierre Goubert, qui, dans la biographie qu'il consacre à Mazarin, n'a pas de mots assez durs pour condamner les adversaires du ministre dans la cabale des Importants, dont le discours est considéré comme le masque d'une ambition démesurée, ou comme le symptôme de mentalités profondément arriérées¹²⁴.

Des travaux plus récents sur la noblesse aux XVI^e et XVII^e siècles ont cependant permis de nuancer de tels jugements¹²⁵. Dans le cas précis de La Rochefoucauld, il est évident

¹²² Émile Magne brosse un portrait à charge de La Rochefoucauld, depuis son enfance jusqu'à ses dernières années : « sous l'influence paternelle, naissait, en cet esprit, la vanité, un furieux besoin de dominer, de recevoir hommage, une sorte de maladie féodale » (*Le Vrai visage de La Rochefoucauld*, Paris, Ollendorff, 1923, p. 31). Pour l'œuvre qui nous concerne, le critique parle de « cette *Apologie de M. le prince de Marillac* où sont étalés ses griefs d'ambitieux déçu » (*ibid.*, p. 91).

¹²³ Victor Cousin, *La jeunesse de madame de Longueville*, 3^e édition, p. 472 et 473, cité par Jules Gourdauld dans son édition revue des *Œuvres de La Rochefoucauld*, Paris, Hachette, 1923, t. 2, p. 435-436.

¹²⁴ « Comme par le passé, chaque grand noble, fier de sa naissance et de son rang à un point indicible – comme s'il y était pour quelque chose... – se considérait comme maître de ses châteaux, de ses terres, de ses droits, de sa justice propre, de ses officiers seigneuriaux, de ses vassaux, des gens de sa maison, voire des paysans qui œuvraient sur ses domaines ; il nourrissait certains, en secourait d'autres, mais attendait en retour aide, assistance, escorte et obéissance, même au combat contre le roi. Comme précédemment, une sorte de Moyen Âge (absolutisme, ce pieux principe...) était encore vivante en 1643, et les principaux ennemis de Mazarin, donc de l'État, qu'on le veuille ou non, se trouvaient à la Cour et dans les provinces tout autant et parfois plus que sur les champs de bataille de l'Empire, des Pays-Bas et de l'Espagne » (Pierre Goubert, *Mazarin, in Splendeurs et misères du XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 112). La cabale des Importants fut le premier soulèvement nobiliaire qui se produisit après l'arrivée de Mazarin au poste de ministre ; ce fut un échec. La Rochefoucauld (qui relate l'épisode dans ses *Mémoires*, p. 88), faisant alors profession de servir la régente, se tint à l'écart de la cabale, où se trouvaient pourtant certains de ses amis. Cependant, ce sont les mêmes personnages qui seront, quelques années plus tard, les principaux acteurs de la Fronde (c'est notamment le cas du duc de Beaufort), aux côtés de La Rochefoucauld.

¹²⁵ Voir notamment Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La Noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989 ; ainsi que Jean-Marie Constant, *La Noblesse française, XVI-XVII^e s.*,

que l'accusation de n'agir que pour son propre intérêt ne résiste pas à l'examen des faits. L'auteur des *Mémoires* et de l'*Apologie* se signale au contraire par le choix de partis qui lui sont souvent défavorables, mais auxquels il reste attaché par fidélité¹²⁶. Dans sa jeunesse, le prince de Marcillac se met au service de la reine et de son amie M^{me} de Chevreuse, persécutées par Richelieu. De même, il reste fidèle à Condé durant la Fronde, malgré la faiblesse de son parti. En outre, loin de la vanité dénoncée par Victor Cousin, La Rochefoucauld passe rapidement, dans ses *Mémoires*, sur sa terrible blessure à la bataille du faubourg Saint-Antoine ; une comparaison de son récit avec celui de la Grande Mademoiselle rend sensible l'extraordinaire discrétion du mémorialiste¹²⁷. Plus que par la recherche déguisée de l'intérêt, l'action de La Rochefoucauld semble motivée par une éthique nobiliaire où prévalent l'esprit de sacrifice, le refus de l'ostentation, et la liberté de ton et d'action. Il faut prendre au sérieux cette éthique, ainsi que son prolongement politique, sous peine de demeurer parfaitement extérieur à la pensée de l'auteur.

Un passage des *Mémoires* condense en quelques lignes la vision de l'État qui motive l'action de La Rochefoucauld. On est alors dans les premiers mois de l'année 1651. Diverses cabales se forment pour favoriser ou pour empêcher le retour de Mazarin, exilé depuis la libération des princes. Cependant, une assemblée de la noblesse, qui s'était formée pour demander cette libération, n'entend pas se satisfaire de mesures ponctuelles :

Cependant l'assemblée de la noblesse ne s'était pas séparée, bien que les Princes fussent en liberté ; elle continuait toujours sous divers prétextes. Elle demanda d'abord le rétablissement de ses privilèges et la réformation de plusieurs désordres particuliers ; mais son véritable dessein était d'obtenir l'assemblée des états généraux, qui était en effet le plus assuré et le plus innocent remède qu'on pût apporter pour remettre l'État sur ses anciens fondements, dont la puissance trop étendue des favoris semble l'avoir arraché depuis quelque temps. La suite n'a que trop fait voir combien ce projet de la noblesse eût été avantageux au Royaume ; mais M. le duc d'Orléans et Monsieur le Prince ne connaissant pas leurs véritables intérêts, et voulant se ménager vers la cour et vers le Parlement, qui craignaient également l'autorité des états généraux, au lieu d'appuyer les demandes de la noblesse, et

Paris, Hachette, « La vie quotidienne », 1985. Plus récemment, Constance Grifféjoen-Cavatorta s'est intéressée à la revendication d'indépendance dans les discours nobiliaires au temps de la mise en place de l'absolutisme : *Noblesse et Franchise. La valeur de liberté dans les écrits des aristocrates au Grand Siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2017. Les mémoires sont le lieu privilégié d'une telle prise de parole (c'est notamment le cas pour La Rochefoucauld) : voir à ce sujet Emmanuèle Lesne, *La Poétique des mémoires : 1650-1685*, Paris, Champion, 1996.

¹²⁶ Sur l'importance de cette notion, voir le chapitre intitulé « Un art de vivre : l'amitié et la sociabilité » dans l'ouvrage de Jean-Marie Constant, *La Noblesse française. XVI^e-XVII^e siècles*, op. cit., p. 161-188.

¹²⁷ La Rochefoucauld se contente de mentionner « une mousquetade qui, lui perçant le visage au-dessous des yeux, lui fit à l'instant perdre la vue », recouverte quelques semaines plus tard (*ibid.*, p. 247). Voyons plutôt le récit de la Grande Mademoiselle : « Je trouvai dans la rue de la Tixeranderie le plus pitoyable et le plus affreux spectacle qui se puisse regarder : c'était M. le duc de La Rochefoucauld qui avait un coup de mousquet qui entrait par un coin de l'œil et sortait par l'autre : de sorte que les deux yeux étaient offensés ; il semblait qu'ils lui tombassent, tant il perdait de sang : tout son visage en était plein, et il soufflait sans cesse comme s'il eût eu crainte que celui qui lui entrait dans la bouche ne l'étouffât » (*Mémoires de Mlle de Montpensier*, t. II, Paris, Foucault, « Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France », 1825)

de s'attirer par là le mérite d'avoir procuré le repos public, ils songèrent seulement au moyen de dissiper l'assemblée et crurent avoir satisfait à tous leurs devoirs, en tirant parole de la cour de faire tenir les états six mois après la majorité du Roi. En suite d'une promesse si vaine, l'assemblée se sépara¹²⁸.

Pour l'assemblée de la noblesse, comme pour La Rochefoucauld, il ne s'agit pas seulement d'une querelle de personnes. Le dessein des Frondeurs n'est pas uniquement de chasser un ministre détesté, et de priver Anne d'Autriche de la régence pour la faire passer à Gaston d'Orléans. La perspective adoptée ici est beaucoup plus large : c'est l'absolutisme qui est rejeté par ceux qui entendent « remettre l'État sur ses anciens fondements ». La Rochefoucauld rejoint ici l'idéal de monarchie mixte étudié par Arlette Jouanna dans *Le Devoir de révolte*¹²⁹. L'historienne s'appuie principalement sur la production théorique ayant accompagné la conjuration d'Amboise en 1560, ainsi que la guerre des Malcontents de 1574 à 1576 (laquelle aboutit aux premiers états généraux de Blois). Contre un exercice solitaire du pouvoir, les nobles révoltés mettent en évidence la nécessité de distinguer les deux corps du roi : un corps individuel, et un corps politique, le second étant formé par l'ensemble des sujets du royaume¹³⁰. Comme le note Arlette Jouanna :

Il était clair, pour qui portait dans l'esprit la métaphore du corps civil, que la tête, et à plus forte raison la bouche, ne pouvait agir seule, sans son corps. Tout ce qui intéressait l'ensemble du corps devait être examiné par cet ensemble, non par un homme seul. Un adage juridique exprimait cette conviction : "*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*" (ce qui touche tout le monde doit être traité et approuvé par tout le monde)¹³¹.

Si La Rochefoucauld ne reprend pas explicitement à son compte la théorie des deux corps du roi, les points communs sont pourtant frappants entre sa réflexion et celle que l'on trouve chez les révoltés du siècle précédent. Ainsi de la manière de considérer l'état de minorité du roi, qui est une donnée essentielle pendant la Fronde (Louis XIV n'a que dix ans lorsqu'éclate la Fronde parlementaire). Les données du problème ne semblaient guère avoir changé depuis la révolte ayant conduit aux premiers états de Blois, si l'on en croit la présentation qui en est faite par Arlette Jouanna :

¹²⁸ *Mémoires*, p. 165-166.

¹²⁹ Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte. La Noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989.

¹³⁰ Cette distinction, étudiée notamment par Ernst Kantorowicz, est ainsi résumée par Arlette Jouanna : « Selon cette manière de voir, le roi avait d'abord un corps individuel périssable, soumis aux faiblesses inhérentes à la condition humaine, maladie, infirmités de corps et d'esprit, et mort. Mais il avait aussi son deuxième corps, englobant le premier : c'était son "corps politique", ou bien son "corps mystique", dont le premier était la tête, et les états sociaux les membres. Ainsi, en tant qu'individu, il possédait un corps complet ; en tant que tête du corps politique, il était, bien que sa place fût prééminente, incomplet sans les autres membres » (*ibid.*, p. 287).

¹³¹ *Ibid.*, p. 286.

Au cœur de cette argumentation se trouvait le souci de la légitimité. En cas de minorité du roi, la tête du corps politique était affaiblie ; il fallait alors absolument redonner du poids aux décisions royales en rassemblant l'ensemble du corps, ou ses représentants, de façon à conférer aux ordres du roi toute la légitimité requise, c'est-à-dire cette évidence propre à susciter chez les sujets le réflexe d'obéissance et d'allégeance¹³².

L'ambition des états généraux est donc de reconstituer le corps du royaume. La noblesse occupe une place centrale dans cette configuration ; elle assure la cohérence de tout le corps politique, elle constitue le lien entre le roi et chacune de ses provinces.

La convocation des états généraux est, pour La Rochefoucauld, le seul moyen de garantir le « repos public ». On retrouve ici, dans l'appel aux « anciens fondements » de l'État, le souci de stabilité, essentiel à la notion de vérité. La garante d'un tel « repos » est la noblesse, élite naturelle caractérisée par une haute exigence morale, et par une permanence à travers l'histoire¹³³. Anne d'Autriche et son ministre incarnent à l'évidence tout le contraire. La France est alors gouvernée par une régente espagnole (alors que le pays est en guerre contre l'Espagne) et par un ministre italien issu de la petite noblesse, et détenteur d'une fortune colossale¹³⁴. La Rochefoucauld, dans l'*Apologie de M. le prince de Marillac*, insiste sur « l'éloquence italienne¹³⁵ » de cet « homme ordinaire¹³⁶ », et dénonce l'accaparement de « millions de quoi l'Italie est la recéleuse¹³⁷ », reprenant ainsi des traits caractéristiques des mazarinades¹³⁸. De même, l'insistance sur la parole non tenue contraste avec l'idéal nobiliaire

¹³² *Ibid.*, p. 302. La minorité dont il est ici question est celle du roi Charles IX, héritant à 10 ans de la couronne, en 1560, après la mort de son frère François II, lui-même mineur pendant ses dix-sept mois de règne.

¹³³ Arlette Jouanna insiste sur la conception de la noblesse comme élite naturelle, dans le premier chapitre du *Devoir de révolte* ; c'est cette conception qui impose une certaine durée avant que soit reconnu l'anoblissement : « Dans la société-jardin, seule une croissance lente était admise ; ce que l'on rejetait, c'étaient les végétaux trop hâtifs, "potirons" ou "champignons d'une nuit", c'est-à-dire les parvenus, les impatients qui croyaient pouvoir brûler les étapes. On retrouve ici le rôle essentiel de la durée, celle d'une mémoire d'homme : le passage de deux ou trois générations était nécessaire pour que fussent oubliés les antécédents roturiers » (*Le Devoir de révolte, op. cit.*, p. 26). Pour ses détenteurs, la supériorité de la noblesse n'était pas le fait de privilèges arbitraires, mais de qualités morales réelles : « Il faut se garder de prendre à la légère le lieu commun qui revient sans cesse sous la plume des auteurs qui ont eu à parler de la noblesse : *nobilitas est virtus*, la noblesse est la vertu. On ne saurait trop insister sur le caractère obsessionnel de cet adage : pour tous, la "vraie noblesse", ce n'était ni le pouvoir, ni la propriété, ni la richesse, ni la violence des armes ; c'était une qualité intérieure, une excellence humaine qui méritait d'être placée aux premiers rangs. L'ordre de la société n'exprimait pas un rapport de forces, mais une hiérarchie morale ; il devait être, au sens propre, une méritocratie » (*ibid.*, p. 40).

¹³⁴ Pour une présentation détaillée de cette fortune et de ses sources, voir le chapitre de Pierre Goubert intitulé « L'or du romain » (*Mazarin, op. cit.*, p. 393-400).

¹³⁵ *Mémoires*, p. 50.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 42. L'auteur ajoute, quelques pages plus loin : « je fus sur le point de lui demander s'il venait de faire mon père duc et pair de France, ou s'il avait fort aidé à rendre les services qui lui avaient fait mériter de l'être, dix ans devant que la France eût oui seulement le nom de Mazarin » (*ibid.*, p. 50).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁸ Le terme de « mazarinade », inventé par Scarron, désigne les pamphlets publiés contre Mazarin durant la Fronde. Jean-Marie Constant n'en dénombre pas moins de cinq mille, soit cinq fois plus que les pamphlets publiés durant la Ligue (*C'était la Fronde*, Paris, Flammarion, 2016, p. 227-234) : « L'insulte y est monnaie courante. Mazarin est qualifié de "fourbe", de "sale rebut d'Italie", de "traître", de "sujet du roi d'Espagne", de "fils de fermier et de la bâtarde du moine Busselin", d'"infâme qui prostitue l'autorité royale", de "faquin vêtu de rouge", de "cruel gorgé du sang de la veuve et de l'orphelin", d'"avare insatiable" » (*ibid.*, p. 228-229).

de fidélité ; en effet, en vertu de l'étymon latin *fides*, est *fidèle* celui à qui l'on peut se *fier*¹³⁹. C'est un plan sur lequel Mazarin est particulièrement attaqué :

À la vérité, s'il ne faut que nier les maux qu'on a faits pour en être justifié, on ne le convaincra pas même des plus évidents ; car c'est bien peu de lui avoir ouï dire, ou de lui avoir vu faire quelque chose, pour s'oser promettre de l'en faire demeurer d'accord ; et ce n'est qu'à se démentir soi-même à toute heure, qu'on peut assurer que la hardiesse ne lui manque point¹⁴⁰.

La violence de l'*Apologie* rédigée par le prince de Marcillac durant la Fronde a sans doute éclipsé la remarquable cohérence que celle-ci présente avec la pensée de l'auteur dans son ensemble. Mazarin apparaît ici comme une figure du faux : il participe au renversement d'un ordre jugé pérenne, et son triomphe est fondé sur le mensonge et sur l'argent, une puissance trompeuse par excellence¹⁴¹. Dès l'*Apologie*, l'intention de La Rochefoucauld est pour ainsi dire de remettre le monde sur ses pieds, et de renverser l'injustice. On peut en voir une traduction, sur le plan stylistique, dans la récurrence des paradoxes et des effets de symétrie, où l'on ne doit pas se contenter de voir la recherche d'une prose brillante. Ces procédés signalent au contraire le plus souvent une injustice intolérable, un renversement de ce qui devrait être. Ainsi l'auteur s'exclame-t-il dès les premières lignes : « Fallait-il que je me sacrifiasse pour lui, parce qu'il n'y avait rien à quoi il n'eût été capable de me sacrifier¹⁴² ? », avant de constater : « je me reculais par les mêmes voies qui devaient m'avancer¹⁴³ », et « il s'en fallut de peu qu'on ne me fît ôter jusques à la liberté par la même Reine pour qui je l'avais autrefois perdue¹⁴⁴ ».

On ne peut accuser La Rochefoucauld de manquer de cohérence, ni, semble-t-il, de sincérité. Le combat qu'il mène contre la cour est motivé par un système de valeurs, dans lequel l'intérêt de sa maison rencontre celui de l'État : si le roi ou ses représentants méprisent la noblesse qui est l'assise du royaume, l'État court nécessairement à sa perte, et devient la proie d'ambitieux sans scrupules. La sévérité avec laquelle on a pu juger l'action de La Rochefoucauld et des nobles révoltés en général, vient assurément d'un refus de prendre ce discours au sérieux.

Toutefois, un tel dénigrement pour la pensée et l'action politiques de l'auteur s'explique aussi par l'échec de ces révoltes, notamment dans le cas de la Fronde. Les raisons

¹³⁹ Ainsi Mazarin est-il appelé « le plus infidèle tous les méchants » (*Mémoires*, p. 45).

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴¹ Voir la section consacrée à l'argent dans le point précédent de ce même chapitre.

¹⁴² *Ibid.*, p. 31.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 33-34.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 37.

en sont bien connues : divisions, amateurisme et manque de clairvoyance des acteurs¹⁴⁵. La Rochefoucauld semble avoir été particulièrement lucide sur ses faibles chances de succès, lorsqu'il s'engagea dans la lutte. Sans doute l'éthique, aussi bien que la pensée politique, qui motivaient son action, doivent-elles être envisagées avant tout d'un point de vue esthétique et littéraire. Sa conduite, au moins jusqu'à la blessure du faubourg Saint-Antoine, est commandée par un imaginaire chevaleresque, dont on retrouve certaines figures caractéristiques, notamment dans les deux premières parties des *Mémoires*. Ainsi, le jeune prince de Marcillac se met-il au service d'une Dame, par devoir (dans le cas de la reine et de son amie M^{me} de Chevreuse) ou par amour (dans le cas de M^{me} de Longueville). Ses nobles desseins sont empêchés par un personnage mauvais, qui est successivement Richelieu, puis Mazarin. Les personnages sont eux-mêmes tout d'une pièce en apparence, et correspondent volontiers à des types littéraires. Ainsi de la Reine, « malheureuse et persécutée¹⁴⁶ », et à l'inverse, de Richelieu, dont l'exercice tyrannique du pouvoir semble provenir de son amour malheureux pour Anne d'Autriche¹⁴⁷. L'auteur, à son tour, se présente comme un personnage intrépide et constant dans l'exécution de son devoir : ainsi de l'aide qu'il apporte à son ami le comte de Montrésor dans une situation très périlleuse¹⁴⁸. Outre les personnages présents, certains épisodes racontés dans la première partie des *Mémoires* sont tout à fait romanesques (l'auteur parle lui-même de « scènes¹⁴⁹ »). On peut citer l'amour entre la reine et le duc de Bouquinquan, et plus encore de l'épisode où M^{me} de Chevreuse, en chemin pour l'Espagne, se déguise en homme, et se voit contrainte de repousser les avances d'une dame rencontrée sur la route¹⁵⁰.

¹⁴⁵ On ne peut que partager, sur ce point, l'analyse de Pierre Goubert, bien qu'elle abonde en formules peu flatteuses pour la personne des Frondeurs, et témoigne d'une admiration certaine pour Mazarin et ses alliés (*Mazarin, op. cit.*, p. 286-290).

¹⁴⁶ *Mémoires*, p. 63.

¹⁴⁷ « La passion qu'il avait eue depuis longtemps pour la Reine s'était convertie en dépit » (*ibid.*, p. 56), et il était devenu « plutôt son tyran que son amant » (*ibid.*, p. 63) ; tyrannie dont étaient victimes plus généralement les sujets du royaume, comme en témoigne le bref séjour de Marcillac à la Bastille, qui lui présente « l'image affreuse de la domination du Cardinal » (*ibid.*, p. 72). Le Cardinal est ici un véritable type littéraire, qui évoque par exemple le *Richard III* de Shakespeare.

¹⁴⁸ L'épisode se situe juste après la conjuration de Cinq-Mars, déjouée par Richelieu, et dans laquelle se trouve impliqué le comte de Montrésor. « Nous étions dans une grande liaison d'amitié ; mais comme j'avais déjà été mis en prison pour avoir fait passer M^{me} de Chevreuse en Espagne, il était périlleux vers le Cardinal de retomber dans une semblable faute, et même [c'est-à-dire : surtout] pour sauver un homme qui était déclaré criminel. Je m'exposais par là tout de nouveau à de plus grands embarras que ceux dont je venais de sortir. Ces raisons néanmoins cédèrent à l'amitié que j'avais pour le comte de Montrésor, et je lui donnai une barque et des gens qui le menèrent sûrement en Angleterre. [...] Je m'attendais à ressentir les effets de la haine du cardinal de Richelieu, que je ne m'attirais cependant, par tant de rechutes, que par la nécessité indispensable de faire mon devoir » (*ibid.*, p. 76).

¹⁴⁹ « Les malheurs de Monsieur le Grand fournirent alors une nouvelle scène » (*ibid.*, p. 74).

¹⁵⁰ L'épisode, pour le moins savoureux, aurait toute sa place dans *Le Roman comique* de Scarron : « Elle se déguisa en homme, et partit à cheval, sans femmes, et accompagnée de deux hommes seulement ; [...] elle fut conduite sûrement en Espagne, après avoir évité mille périls, et après avoir fait paraître plus de pudeur et plus de

On retrouve sans doute, dans cette atmosphère qui caractérise le début des *Mémoires*, le fruit d'une éducation où la lecture de romans semble avoir occupé une place considérable¹⁵¹. Le mémorialiste porte d'ailleurs sur sa jeunesse un regard teinté d'ironie, lorsqu'il déclare : « j'étais en un âge où on aime à faire des choses extraordinaires et éclatantes¹⁵² ». Marcillac, n'hésitant pas à s'opposer à Richelieu et à Louis XIII, jusqu'à projeter d'enlever la reine pour la soustraire à la persécution de son époux, est en premier lieu motivé par le désir de réaliser des exploits semblables à ceux des héros qui ont bercé sa jeunesse. À cet égard, il faut garder à l'esprit la dimension littéraire de l'identité nobiliaire qui caractérise l'auteur. Jean-Marie Constant ne manque pas de le signaler en recourant à la notion de « mythologie » :

Toute une mythologie venue du fond du Moyen Âge continuait à rayonner sur la noblesse française. La prouesse guerrière était à la mode, entretenue par les conteurs militaires de la Cour qui ressassaient les mêmes faits et emportaient les mêmes enthousiasmes¹⁵³.

Le récit occupe donc une place essentielle dans la conscience nobiliaire. Comme l'a montré Arlette Jouanna, l'appartenance au second ordre, aux XVI^e et XVII^e siècles, tient moins à l'obtention d'un titre qu'à la capacité de produire un récit familial où l'histoire se confond volontiers avec le mythe¹⁵⁴. À cela s'ajoute une perception du monde que l'on peut qualifier de symbolique, et qui est pour beaucoup dans l'incompréhension que certains critiques ont témoigné à l'égard des prétentions de La Rochefoucauld. En décidant de combattre Anne d'Autriche et Mazarin après s'être vu refuser le tabouret pour sa femme¹⁵⁵, Marcillac ne témoigne pas d'une vanité particulière, mais plutôt d'une sensibilité propre à la haute noblesse dont il fait partie, et qui ne peut être étouffée sans que l'on renonce à soutenir son rang. L'obtention de charges revêt à cet égard la même valeur symbolique que le tabouret. Ainsi de

cruauté à une dame chez qui elle logea en passant, que les hommes faits comme elle semblait être n'ont accoutumé d'en avoir » (*ibid.*, p. 70).

¹⁵¹ C'est ce que rapporte Jean-Marie Constant dans son portrait de La Rochefoucauld, au premier chapitre de son étude sur la Fronde : « On sait peu de choses sur l'enfance, la jeunesse et l'éducation de François de La Rochefoucauld, sauf qu'elle fut confiée au poète poitevin Julien Colardeau, et qu'il a lu beaucoup de romans, notamment l'*Astrée* » (*C'était la Fronde, op. cit.*, p. 29).

¹⁵² *Mémoires*, p. 67-68.

¹⁵³ Jean-Marie Constant, *La Noblesse française. XVI^e-XVII^e siècles, op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁴ Arlette Jouanna relève ainsi l'importance du récit dans la conscience nobiliaire : « L'ancienneté la plus prestigieuse était celle des lignées dont il était impossible de prouver qu'elles avaient jamais été roturières ; c'était là la vraie noblesse immémoriale. Heureuses les races qui pouvaient – au besoin, on payait un généalogiste complaisant – afficher un ancêtre qui avait participé aux Croisades ! Plus loin encore, on remontait jusqu'aux compagnons de Clovis, et jusqu'à l'acte fondateur qui avait ouvert la Gaule aux Francs conquérants ; les *généalogies mythiques se confondaient alors avec l'histoire du royaume* » (*Le Devoir de révolte, op. cit.*, p. 19 ; nous soulignons).

¹⁵⁵ Le tabouret désigne le droit, pour certaines femmes, de s'asseoir en présence de la reine.

la charge de maréchal de camp laissée vacante à la mort de M. de Tournon, que Marcillac se voit refuser en dépit de ses liens de parenté avec le défunt¹⁵⁶ :

La précipitation ni la vanité de mes espérances ne m'attirèrent point les refus ; elles furent modestes et respectueuses, et je ne m'offensai pas même qu'on ne m'offrît point ce qui venait à vaquer par la mort de ceux à qui des enfants ou des frères pouvaient succéder ; mais je ne pus pas voir si tranquillement ce qui se fit des charges de M. de Tournon, qui était mon parent, et qui n'avait laissé ni enfants ni frères ; et il me fut insupportable que le Cardinal me fit moins de justice que mes concurrents, et qu'il m'enviât ce que M. de Roquelaure lui était venu déclarer qu'il me cérait comme à l'homme du monde qui avait le plus mérité de la Reine. Je vis bien que j'aurais difficilement les dépouilles des étrangers, puisque celles des miens m'étaient refusées quand ceux qui les avaient prétendues en même temps que moi me les adjugeaient, et qu'on n'était pas prêt à m'acheter des charges, puisqu'on aimait mieux faire un trafic infâme de celles qui vauquaient en ma propre famille que d'en récompenser quelques-uns des services que j'avais rendus. Mais mon ressentiment ne fut pas moins secret qu'il fut légitime ; ma retenue alla plus loin que mon espérance, et je ne voulus pas que mon père me pût reprocher d'avoir ruiné une affaire à laquelle il était engagé d'honneur¹⁵⁷.

Ce passage est caractéristique de l'éthique nobiliaire incarnée par Marcillac : ses « espérances » sont fondées non sur une ambition aveugle, mais sur un système de rétribution, ou de « récompense », dont Arlette Jouanna a mis en évidence le fonctionnement¹⁵⁸. De plus, elles ne visent pas à satisfaire une vanité personnelle, mais à soutenir le rang d'une famille. À cet égard, Marcillac est visiblement pris entre deux impératifs contradictoires : le respect pour les ordres de son père¹⁵⁹, et le « ressentiment » légitime, commandé par une haute conscience de sa valeur et de son rang.

Or, l'*Apologie* aussi bien que les *Mémoires* mettent en évidence un divorce de plus en plus prononcé entre l'affirmation des valeurs nobles et leur efficacité dans le monde. Ce constat désabusé introduit dans les *Mémoires* une dimension burlesque qui n'a guère retenu l'attention de la critique. Le prince de Condé se voit réduit à combattre dans des circonstances qui ne sont pas à son honneur, et qui tendent à faire du plus grand guerrier de son temps un personnage constamment guetté par le ridicule. Ainsi, le siège de Cognac relève proprement de la farce. Le comte de Jonzac, chargé de défendre la place, propose un arrangement à son adversaire :

[...] il entra en commerce de lettres avec Monsieur le Prince, et lui écrivit d'une manière qui donnait lieu de croire qu'il ne demandait qu'à sauver les apparences, et qu'il remettrait bientôt la ville entre

¹⁵⁶ Comme l'explique en note Jean Lafond, « le grand-père de Just-Louis de Tournon avait épousé une fille de François III de La Rochefoucauld, bisaïeul de l'auteur » (*Mémoires*, p. 280).

¹⁵⁷ *Mémoires*, p. 38-39.

¹⁵⁸ Voir sur ce pont le chapitre intitulé « Le poids politique des réseaux d'amitié et de crédit » (*Le Devoir de révolte*, op. cit., p. 65-90).

¹⁵⁹ Le père de Marcillac, François V, espère alors recouvrer le gouvernement du Poitou, qui lui avait été ôté quelques années auparavant, d'où la discrétion qu'il attend de son fils auprès de la Cour.

ses mains, si on faisait mine de l'assiéger. Cette espérance, plutôt que l'état des forces de Monsieur le Prince, qui étaient alors très petites, lui fit prendre le dessein de marcher à Cognac. Il voyait de quelle importance il était de donner réputation à ses armes ; mais il savait bien aussi que, manquant de troupes et de tout ce qui était nécessaire pour faire un siège, il n'y avait que celui-là seul où il pût prétendre de réussir [...] ¹⁶⁰.

Cependant, la Cour, se défiant du comte de Jonzac, fait échouer ce stratagème :

Mais, comme ils avaient peu de confiance au comte de Jonzac, et qu'ils le soupçonnaient presque également d'être faible et d'être gagné par Monsieur le Prince, ils l'observèrent et lui firent connaître de telle sorte qu'il fallait nécessairement servir le Roi, qu'on peut se dire qu'il résolut enfin de défendre la place, parce qu'on ne lui permit pas de la rendre ¹⁶¹.

Or, c'est devant un ennemi si faible, prêt à se rendre au plus menaçant, que le prince de Condé doit finalement céder, pour repartir après une semaine de combats « sous une pluie continue », « sans armes, sans munitions, sans officiers et avec encore moins de discipline ¹⁶² ». Le manque de matériel se fait également sentir au siège de Miradoux, d'ailleurs engagé sans nécessité ¹⁶³ : « les boulets manquèrent bientôt, de sorte qu'on était contraint de donner de l'argent à des soldats pour aller chercher dans le fossé les boulets qu'on avait tirés ¹⁶⁴ ». Ces tristes détails matériels contrastent assurément avec les vastes desseins de guerre soutenus par de grands hommes. Si la valeur du prince de Condé est soulignée avec force dans de nombreux combats (principalement au siège de Bordeaux, et à la bataille du faubourg Saint-Antoine), l'image du héros est cependant écornée : il est le jouet de conditions matérielles et d'aléas dont la petitesse ne devrait pas atteindre un grand homme. De telles pages des *Mémoires* participent de ce que Paul Bénichou a nommé « la démolition du héros » ¹⁶⁵ ; elles mettent surtout en évidence la manière dont les idéaux portés par les Frondeurs ne supportent pas l'épreuve de la réalité.

¹⁶⁰ *Mémoires*, p. 196-197.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁶² *Ibid.*, p. 197.

¹⁶³ Condé remporte une première bataille contre le marquis de Saint-Luc, défenseur de la ville de Miradoux ; cependant, les conditions de paix exigées par le vainqueur sont si infamantes, que Saint-Luc résout de reprendre le combat, et finit par l'emporter. Une notation de l'auteur met clairement en cause le caractère emporté de Condé, et réduit son entreprise guerrière aux passions d'un héros qui, sur ce point, est bien (pour reprendre les termes de la maxime 24) « fait comme les autres hommes » : il « connut bientôt qu'il eût mieux fait de recevoir Miradoux, aux conditions qu'on lui avait offertes, que de s'engager à un siège, manquant, comme il faisait, de toutes choses, et n'étant pas même assuré d'avoir du canon. Néanmoins, *comme on est souvent obligé de continuer de sang-froid ce qu'on a commencé en colère*, il voulut soutenir son dessein jusqu'au bout » (*ibid.*, p. 211 ; nous soulignons).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 211.

¹⁶⁵ « La démolition du héros », *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1948, p. 128-148.

Du reste, le modèle politique prôné par La Rochefoucauld est censé appartenir à un passé que lui-même n'a jamais connu, comme en témoigne un passage tout à fait révélateur de la première partie des *Mémoires* :

Tant de sang répandu et tant de fortunes renversées avaient rendu odieux le ministère du cardinal de Richelieu ; la douceur de la régence de Marie de Médicis était encore présente, et tous les grands du Royaume, qui se voyaient abattus, croyaient avoir passé de la liberté à la servitude. J'avais été nourri dans ces sentiments, et je m'y confirmai encore par ce que je viens de dire : la domination du cardinal de Richelieu me parut injuste, et je crus que le parti de la Reine était le seul qu'il fût honnête de suivre¹⁶⁶.

Si « la douceur de la régence de Marie de Médicis était encore présente » dans la jeunesse de Marcillac, c'était sur le mode du souvenir pour certains, et du récit pour d'autres, comme l'auteur lui-même, qui n'avait que quatre ans lors du coup d'État de Louis XIII. L'expression choisie par le mémorialiste (« j'avais été nourri dans ces sentiments ») place elle-même la réflexion sur le terrain de la sensibilité. C'est bien ainsi qu'il convient d'appréhender l'idéal politique de l'auteur. Celui-ci n'a pas résisté à l'épreuve de la réalité, et bien des commentateurs l'ont discrédité de ce fait. Mais, plutôt que de porter de tels jugements à la lumière des préoccupations de notre temps, il importe au contraire d'inscrire cet idéal dans une esthétique où la valeur, la droiture, le récit héroïque et mythique, occupent une place prépondérante. Cette esthétique, elle-même largement fondée sur l'appartenance nobiliaire de l'auteur, participe d'une lutte menée contre la puissance du faux, où l'on perçoit constamment les accents de la nostalgie.

2. L'Église (Pascal)

Rien de tel chez Pascal, pour qui les régimes politiques sont de toute manière institués par la force, à laquelle on est contraint de se soumettre, pourvu qu'elle ne prétende pas régner au-delà de son ordre¹⁶⁷. C'est ce qu'exprime clairement la pensée 119 :

Summum jus, summa injuria.

La pluralité est la meilleure voie, parce qu'elle est visible et qu'elle a la force pour se faire obéir. Cependant c'est l'avis des moins habiles.

Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre les mains de la justice, mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on l'a mise entre les mains de la force et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer.

De là vient le droit de l'épée, car l'épée donne un véritable droit.

¹⁶⁶ *Mémoires*, p. 63.

¹⁶⁷ Voir à nouveau la pensée 339, sur la distinction des trois ordres.

Autrement on verrait la violence d'un côté et la justice de l'autre.

Fin de la 12^e Provinciale.

De là vient l'injustice de la Fronde, qui élève sa prétendue justice contre la force.

Il n'en est pas de même dans l'Église, car il y a une justice véritable et nulle violence¹⁶⁸.

Un tel fragment traduit l'écart qui existe, sur le plan politique, entre les vues de Pascal et celles de La Rochefoucauld. Pour Pascal, « le plus grand des maux est les guerres civiles¹⁶⁹ » ; il s'ensuit qu'une guerre menée au nom de la justice contre le pouvoir établi, ne saurait être légitime¹⁷⁰. La Fronde est ainsi condamnée, selon un point de vue radicalement opposé à celui de La Rochefoucauld¹⁷¹. La justice des Frondeurs ne peut être qu'une « prétendue justice », car rien ne peut contraindre leurs adversaires à reconnaître qu'elle est la justice véritable. À l'inverse, la force du roi et de ses représentants est parfaitement reconnaissable, et ne peut donc être disputée : sa reconnaissance évite au peuple les maux que charrie nécessairement la guerre civile. La volonté de faire triompher, dans le domaine politique, ce que l'on croit être la justice, entraîne ainsi les conséquences les plus néfastes ; c'est une des interprétations que l'on peut faire de la citation de Térence qui ouvre le fragment : « *Summum jus, summa injuria* ». La conception pascalienne du politique est ainsi marquée par le renoncement à mettre la force entre les mains de la justice ; « on appelle juste ce qu'il est force d'observer », et qui a pour mérite au moins d'épargner au peuple les désordres de la guerre. De façon plus générale, Laurent Thirouin invite à penser l'ordre social sur le modèle du jeu, qui permet de concilier le respect nécessaire des grandeurs établies, et la conscience de leur caractère parfaitement artificiel :

S'élever contre les respects d'établissement n'est pas une offense faite à la justice naturelle – le concept est totalement absent du débat – mais à cette justice artificielle, non moins contraignante, qu'est la règle d'un jeu. C'est une sottise, car elle témoigne d'un illogisme : les respects d'établissement sont exactement proportionnés aux grandeurs qu'ils honorent ; en les rendant, on s'inscrit seulement dans la cohérence du système, sans donner aucune marque spéciale de son estime. Ils « ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte ». Le refus de cet ordre arbitraire est enfin une bassesse d'esprit, car c'est s'opposer à des adversaires qui ne

¹⁶⁸ *Pensées*, p. 204 (fragment 119). La citation latine qui ouvre ce fragment est tirée de l'*Héautontimourouménos* de Térence. La fin de la 12^e Provinciale, abordée dans la dernière partie de ce travail au sujet des rapports entre discours et force, décrit cette « étrange et longue guerre, où la violence essaie d'opprimer la vérité » (*OC*, t. I, p. 722).

¹⁶⁹ *Pensées*, p. 207 (fragment 128).

¹⁷⁰ Pascal est ici très proche de Machiavel, qui fait ce constat désabusé : « les hommes changent volontiers de maître, pensant rencontrer mieux. Laquelle opinion les fait courir aux armes contre leur seigneur ; en quoi ils s'abusent, car ils connaissent après, par expérience, qu'ils ont empiré leur condition » (*Le Prince*, trad. Gohory, Paris, Gallimard, 1980, p. 41).

¹⁷¹ Rappelons que les Pascal quittent Paris et se retirent à Clermont de mai 1649 à novembre 1650 pour échapper aux troubles de la Fronde.

le méritent pas, qui n'ont rien à répondre, n'ayant pas la source de leur force dans leur valeur. Il faut être vil pour condescendre à le discuter¹⁷².

On l'aura compris : ce n'est pas ici pour Pascal le lieu de la vérité. On ne trouvera pas dans l'ordre social ni dans les grandeurs établies, la moindre trace d'une justice naturelle.

La pensée 119 évoque cependant une entité qui possède « une justice véritable », laquelle n'est pas soumise à la force : il s'agit de l'Église, qui, pour l'auteur des *Provinciales*, marque l'inscription de la vérité dans le monde. Si tout l'ordre social n'est qu'un jeu dont les règles sont parfaitement arbitraires, l'Église au contraire a toujours été, et subsistera jusqu'à la fin des temps¹⁷³. L'Église est en effet le peuple de Dieu¹⁷⁴, qui a toujours existé dans l'attente du Messie, puis dans la communauté que ce dernier a suscitée lors de sa venue¹⁷⁵. Cette bipartition de l'histoire humaine est parfaitement exprimée dans la pensée 476, qui fait de la Synagogue une figure de l'Église à venir :

La Synagogue ne périssait point, parce qu'elle était la figure. Mais, parce qu'elle n'était que la figure, elle est tombée dans la servitude. La figure a subsisté jusqu'à la vérité, afin que l'Église fût toujours visible, ou dans la peinture qui la promettait ou dans l'effet¹⁷⁶.

On retrouve ici l'argument de la perpétuité, développé dans la pensée 313 :

Cette religion qui consiste à croire que l'homme est déchu d'un état de gloire et de communication avec Dieu en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu, mais qu'après cette vie on serait rétabli par un Messie qui devait venir, a toujours été sur la terre. Toutes choses ont passé, et celle-là a subsisté pour laquelle sont toutes choses¹⁷⁷.

Le temps des Patriarches, celui des Égyptiens, celui des Grecs et des Latins (ainsi se déploie l'énumération de Pascal dans le fragment), ont toujours vu « des hommes qui attendaient en

¹⁷² Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles*, op. cit., p. 58.

¹⁷³ Il faut garder à l'esprit l'état des connaissances historiques à l'époque de Pascal, où l'origine et l'âge du monde sont datés de la même manière qu'ils l'étaient au V^e siècle, à l'époque d'Augustin. Comme le rappelle Philippe Sellier, pour Pascal comme pour Augustin, l'histoire « dure depuis quelques millénaires seulement ; la Création est considérée comme antérieure de quatre mille ans environ à la venue du Christ, Abraham de deux mille ans. On s'explique dès lors les fragments où Pascal s'efforce de montrer que les souvenirs de la Création, du déluge, etc. se sont transmis de façon sûre, parce qu'il y eut peu d'intermédiaires, et s'intéresse beaucoup à des généalogies qu'il croit remonter à l'origine ou s'en rapprocher considérablement » (*Pascal et saint Augustin* [1970], Paris, Albin Michel, 1995, p. 430-431).

¹⁷⁴ Marie-Joseph Le Guillou, dans l'article « Église » de l'encyclopédie *Catholicisme*, définit ainsi le mot grec *ecclesia*, utilisé dans le Nouveau Testament ainsi que dans la Septante (où il traduit la formule hébraïque *Qahal Yahvé*) : « Ainsi, *ecclesia* désigne le peuple de Dieu, le peuple rassemblé par l'initiative divine, à diverses étapes de sa réalisation, et tout particulièrement au moment de sa réalisation dans le Christ » (*Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey, 1954, t. III, p. 1408 ; article « Église »).

¹⁷⁵ « Le Christ est lui-même le Royaume de Dieu : il apporte l'accomplissement des promesses de Dieu à son peuple ; il rassemble autour de lui ceux qui croient en lui, Parole de Dieu, et constitue ainsi la communauté messianique, le petit "Reste", le petit troupeau (Luc, XII, 32), l'Église (Matthieu, XVI, 18). *Il établit la structure définitive du véritable Israël. Il ne se conçoit pas lui-même – et apparaît à toute étude sérieuse inconcevable – sans la communauté qu'il suscite* » (*ibid.*, p. 1410).

¹⁷⁶ *Pensées*, p. 402 (fragment 476).

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 306 (fragment 313).

patience le Christ promis dès le commencement du monde¹⁷⁸ ». Et, depuis l'arrivée du Christ, la communauté suscitée par lui s'est maintenue par contraste avec les États qui ont été renversés, et en dépit des tentatives qui ont été faites pour l'opprimer et la faire disparaître :

Et cependant il y avait toujours au cœur de la Judée des hommes choisis qui prédisaient la venue de ce Messie qui n'était connu que d'eux. Il est venu enfin en la consommation des temps, et depuis on a vu naître tant de schismes et d'hérésies, tant renverser d'États, tant de changements en toutes choses, et cette Église qui adore celui qui a toujours été adoré a subsisté sans interruption. Et ce qui est admirable, incomparable et tout à fait divin, c'est que cette religion qui a toujours duré a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle, et toutes les fois qu'elle a été en cet état Dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance. Car ce qui est étonnant est qu'elle s'est maintenue sans fléchir et plier sous la volonté des tyrans, car il n'est pas étrange qu'un État subsiste lorsque l'on fait quelquefois céder ses lois à la nécessité. Mais que voyez le rond dans Montaigne¹⁷⁹.

Cette conclusion abrupte, renvoyant à une note de lecture de Pascal, doit être complétée par la pensée 312, déjà citée à propos de l'État, précieuse cette fois pour comprendre la singularité de l'Église¹⁸⁰ :

Les États périraient si on ne faisait ployer souvent les lois à la nécessité, mais jamais la religion n'a souffert cela et n'en a usé. Aussi il faut ces accommodements ou des miracles.

Il n'est pas étrange qu'on se conserve en ployant, et ce n'est pas proprement se maintenir. Et encore périssent-ils enfin entièrement. Il n'y en a point qui ait duré mille ans. Mais que cette religion se soit toujours maintenue, et inflexible... cela est divin¹⁸¹.

On trouve, dans l'argument de la perpétuité développé ici par Pascal, les traits essentiels qui font de l'Église le lieu de la vérité dans le monde : elle est à la fois permanente, inaltérable, surnaturelle, et autorisée par le Christ ; en un mot, l'Église est divine tout en s'inscrivant dans le monde.

Pascal affirme ainsi que « l'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité¹⁸² ». La formule est paradoxale : si la vérité se caractérise par la permanence, et que l'histoire est le récit des événements et des mutations qui se sont produits, alors il ne devrait pas, en principe, y avoir d'histoire de la vérité. L'une est éternelle, et l'autre renvoie au contraire à tout ce qui est pris dans la succession du temps. Par cette formule, Pascal attire notre attention sur le caractère double de l'Église terrestre. Comme elle s'inscrit dans le monde, elle a nécessairement une histoire, scandée par l'action de différents personnages, qui

¹⁷⁸ *Ibid.*.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 307.

¹⁸⁰ Voir à la note de Philippe Sellier dans son édition : « Havel pensait que ce rond était une marque de Pascal dans son exemplaire des *Essais*, signalant le texte utilisé au fragment 312 ».

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 306 (fragment 312).

¹⁸² *Ibid.*, p. 469 (fragment 641). Le fragment est composé de cette seule phrase.

passent et sont remplacés par d'autres, et ainsi à l'infini. Cependant, comme elle est le peuple de Dieu, rassemblé par lui pour garder sa Parole, qui est la vérité, il s'ensuit que l'Église seule échappe à l'inconsistance et à l'instabilité qui caractérisent tout ce qui est au monde¹⁸³. C'est un point que souligne Pascal dans le passage de l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* rapportant les paroles adressées aux apôtres par le Christ après la Résurrection :

Enfin il apparut aux onze, en Galilée, allant à la montagne qu'il leur avait assignée. Et il leur dit que toute puissance lui est donnée au Ciel et en la terre – c'est-à-dire partout, suivant la façon de parler des Hébreux, comprenant toutes choses en deux mots, comme le bien et le mal, debout et assis, etc. – Et les envoie prêcher et baptiser par toute la terre et leur promet d'être avec eux jusqu'à la consommation du siècle, – par sa grâce, son autorité et son esprit. En quoi il promet deux choses, l'une que jamais l'Église ne périra et ne sera destituée de pasteur, pour montrer son économie ; l'autre que jamais elle ne sera destituée de la connaissance de la vérité. Car si l'un de ces deux manquait, cette promesse serait nulle¹⁸⁴.

L'Église se définit donc de manière essentiellement paradoxale : elle s'inscrit dans le monde sans lui appartenir ; elle est ce qui, dans le monde, permet aux chrétiens de se sauver du monde. En pratique, ce statut intermédiaire fait qu'on ne peut séparer la communauté des croyants de l'institution qui les relie en un seul corps : il ne saurait y avoir d'Église purement spirituelle, établie sur le seul critère de la foi, et ignorant la perpétuité de l'institution fondée et autorisée par le Christ¹⁸⁵ ; raison pour laquelle Pascal condamne fermement ceux qui se sont détachés de l'Église romaine¹⁸⁶. La formule de Montalte dans la 17^e *Provinciale* est à prendre au pied de la lettre : « je n'ai d'attache *au monde* qu'à la seule Église Catholique, Apostolique et Romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le

¹⁸³ C'est exactement ce que défendra Bossuet, à la fin du siècle, dans son *Discours sur l'histoire universelle* : « Cette église toujours attaquée, et jamais vaincue, est un miracle perpétuel, et un témoignage éclatant de l'immutabilité des conseils de Dieu. Au milieu de l'agitation des choses humaines, elle se soutient toujours avec une force invincible ; en sorte que, par une suite non interrompue depuis près de dix-sept cents ans, nous la voyons remonter jusqu'à Jésus-Christ, dans lequel elle a recueilli la succession de l'ancien peuple, et se trouve réunie aux prophètes et aux patriarches » (*Discours sur l'histoire universelle* [1681], 2^e partie, chapitre XVII, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 916).

¹⁸⁴ *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, OC, t. II, p. 80 (article 340).

¹⁸⁵ Le passage de Matthieu sur la fondation de l'Église insiste à la fois sur le caractère divin de son autorité (elle se fonde sur la reconnaissance du Christ fils de Dieu) et sur le lien qu'elle établit entre la terre et les cieux : « Jésus leur dit : Et vous autres, que dites-vous que je suis ? / Simon Pierre, prenant la parole lui dit : Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. / Jésus lui répondit : Vous êtes bienheureux, Simon, fils de Jean, parce que ce n'est point la chair et le sang qui vous ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux. / Et moi aussi je dis que vous êtes Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, / Et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que vous lierez sur terre sera aussi lié dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre sera aussi délié dans les cieux » (Matthieu 16.15-19).

¹⁸⁶ Comme le note Joseph Lecler, auteur de la section III B de l'article « Église » dans le *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique* : « La doctrine luthérienne de la justification par la foi mène droit à l'idée d'une Église purement invisible. L'Église est la pure société des vrais croyants, de ceux qui ont été justifiés par la foi. Ce qui les unit, c'est l'adhésion au Christ, ce ne peut être la soumission à un chef visible, l'appartenance à une institution visible : *Christianus non videtur, sicut nec caput ejus* » (*Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique*, Paris, Beauchêne, t. IV, 1^e partie, 1960, p. 414 ; article « Église »).

Pape son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut¹⁸⁷ ». Bien au-delà d'une protestation convenue d'obédience envers l'évêque de Rome¹⁸⁸, Pascal pointe ici un élément essentiel : l'Église est la seule chose au monde qui mérite et qui commande un attachement véritable ; et il ne saurait être question de contester l'autorité du pape, vicaire du Christ, sans ruiner du même coup la perpétuité et la divinité de cette Église. Cette perpétuité, comme l'a montré Jean-Pierre Cléro, est doublée d'une trame d'événements où la vérité divine apparaît ponctuellement dans tout son éclat¹⁸⁹ : il s'ensuit que c'est l'histoire de l'Église qui mérite le nom d'histoire de la vérité, bien plus que l'histoire des sciences, qui est nécessairement prise dans un progrès continu et indéfini, c'est-à-dire, comme y insiste Pascal dans sa *Préface sur le traité du vide*, à une éternelle imperfection¹⁹⁰.

C'est à la lumière de cette ecclésiologie qu'il faut comprendre les attaques formulées par Pascal contre les jésuites dans *Les Provinciales*, sous le pseudonyme de Montalte. C'est d'abord la notion de tradition qui est au cœur du problème. Celle-ci renvoie en effet à la transmission des vérités de la foi, grâce à laquelle le chrétien peut accéder à la Parole du Christ¹⁹¹. C'est pourquoi *Les Provinciales* ne cessent de traduire l'indignation de Pascal devant les *nouveautés* introduites par les jésuites. Le père interrogé par Montalte dans les lettres 5 à 10 affirme ainsi :

Les Pères étaient bons pour la morale de leur temps ; mais ils sont trop éloignés pour celle du nôtre. Ce ne sont plus eux qui la règlent, ce sont les nouveaux casuistes¹⁹².

Ce n'est pas seulement l'irrévérence du jésuite qui pose ici problème, mais plus largement la rupture du fil de la tradition. La vérité exprimée par l'Écriture et par les Pères de l'Église est *relativisée* par les jésuites, qui lui dénie l'éternité pour la replacer dans le cours ordinaire du monde. Cette vérité, comme toutes choses, ne durerait qu'un temps, avant d'être remplacée.

¹⁸⁷ *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 781 (17^e lettre). Nous soulignons.

¹⁸⁸ L'enjeu premier de cette lettre, pour Pascal, est de réfuter l'accusation d'hérésie portée contre lui par le père Annat.

¹⁸⁹ « Déchiffrer les figuratifs que sont les événements récités par la Bible, c'est faire passer le cours du temps, faux et transcendant, à sa vérité dans un ordre intérieur. Jésus-Christ est la médiation qui permet de passer de l'éclatement du cours du temps à la ressaisie quasi ponctuelle de son ordre » (Jean-Pierre Cléro, « La temporalité du vrai et de la vérité dans les *Pensées* », in Martine Pécharman (dir.), *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF, p. 29-62, p. 50). C'est à une conclusion semblable que parvient Hélène Bouchilloux, usant pourtant de termes différents, en recourant à l'opposition entre « vérité phénoménale » de la science et « vérité essentielle » de l'Église (« Vérité phénoménale et vérité essentielle dans les *Pensées* », *ibid.*, p. 63-88, p. 87).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹¹ Le caractère dynamique de la tradition est bien souligné par l'article de Furetière, qui la définit comme « action par laquelle on livre une chose entre les mains de quelqu'un » : elle ne désigne donc pas la reprise irréfléchie de certitudes arbitraires.

¹⁹² *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 634 (5^e lettre).

Comme en témoigne la pensée 627, c'est au contraire la permanence d'un « sentiment » dans l'Église qui est la marque de sa vérité :

Clarté, obscurité.

Il y aurait trop d'obscurité, si la vérité n'avait pas des marques visibles. C'en est une admirable d'être toujours dans une Église et assemblée visible. Il y aurait trop de clarté, s'il n'y avait qu'un sentiment dans cette église. Celui qui y a toujours été est le vrai. Car le vrai y a toujours été, et aucun faux n'y a toujours été¹⁹³.

En fabriquant continuellement des opinions nouvelles, les jésuites se comportent comme des faussaires, introduisant le devenir dans l'Église, éternelle gardienne de la vérité¹⁹⁴. Ainsi, dans la 5^e Provinciale, l'indignation de Montalte prend sa source dans la contradiction entre la notion de devenir, et l'éternel devoir pour le chrétien d'éviter le péché :

Quoi ! mon Père, parce qu'ils ont mis ces trois lignes dans leurs livres, sera-t-il *devenu* permis de rechercher les occasions de pécher ? je croyais ne devoir prendre pour règle que l'Écriture et la Tradition de l'Église, mais non pas vos casuistes¹⁹⁵.

La question de l'autorité est ici centrale : les thèses les plus contraires à la morale chrétienne sont portées par les théologiens de la Compagnie, qui s'autorisent les uns les autres, dans la logique du *credit*¹⁹⁶. C'est ainsi que s'autorisent les opinions probables, de façon purement spéculaire : il suffit qu'un théologien jésuite renvoie à l'un de ses confrères, considéré comme éminent par le reste de la Compagnie, pour autoriser une opinion contraire à toute la Tradition :

Voici comment ils en parlent tous généralement, et entre autres nos vingt-quatre, *in princ. Ex. 3, n. 8* : *Une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque considération. D'où il arrive quelquefois qu'un seul docteur fort grave peut rendre une opinion probable. Et en voici la raison au même lieu : Car un homme adonné particulièrement à l'étude ne s'attacherait pas à une opinion, s'il n'y était attiré par une raison suffisante*¹⁹⁷.

¹⁹³ *Pensées*, p. 463 (fragment 627).

¹⁹⁴ On peut apprécier ainsi le « progrès » des opinions nouvelles décrite par le Père jésuite d'après Diana : « Voici notre méthode, où vous verrez le progrès d'une opinion nouvelle depuis sa naissance jusqu'à sa maturité. / D'abord le docteur grave qui l'a inventée l'expose au monde, et la jette comme une semence pour prendre racine. Elle est encore faible en cet état ; mais il faut que le temps la mûrisse peu à peu. Et c'est pourquoi Diana, qui en a introduit plusieurs, dit en un endroit : *J'avance cette opinion, mais parce qu'elle est nouvelle, je la laisse mûrir au temps, relinquo tempori maturandam*. Ainsi en peu d'années on la voit insensiblement s'affermir ; et après un temps considérable, elle se trouve autorisée par la tacite approbation de l'Église, selon cette grande maxime du P. Bauny : *Qu'une opinion étant avancée par quelques casuistes, et l'Église ne s'y étant point opposée, c'est un témoignage qu'elle l'approuve* » (*Les Provinciales, OC*, t. I, p. 640 ; 6^e lettre).

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 631 (5^e lettre). Nous soulignons.

¹⁹⁶ Voir le développement consacré à cette notion dans le présent chapitre.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 631 (5^e lettre). « Nos vingt-quatre » désigne la *Théologie morale* d'Escobar, qui synthétise l'œuvre de vingt-quatre des plus éminents théologiens de la Compagnie.

On voit par ce procédé que le dommage commis par la Compagnie est double. Premièrement, elle introduit dans l'Église des opinions qui sont contraires à la vérité qu'elle a toujours défendue. Mais, deuxièmement, elle dénature l'Église elle-même, en l'asservissant au monde. Le crédit des jésuites est mis au service de leur pouvoir¹⁹⁸ : le rapport caractéristique de l'Église au monde s'en trouve purement et simplement nié. En somme, les jésuites vantent « l'alliance que [leurs] Pères ont faite des maximes de l'Évangile avec celles du monde¹⁹⁹ », mais ils ne font que subordonner les premières aux secondes²⁰⁰. L'autorité dont ils disposent, au lieu d'être mise au service de la religion, est une fin en elle-même. Elle vise simplement à s'augmenter, quitte à se gonfler artificiellement en recourant au mensonge ou à l'abus, comme lorsque les confesseurs prétendent répondre de l'intercession de la Vierge, en assurant à leurs pénitents le gain du paradis à l'aide de dévotions faciles à la mère du Christ :

La Vierge, dit-il, en répond. Voyez-le dans les dernières lignes du livre du P. Barry : *S'il arrivait qu'à la mort l'ennemi eût quelque prétention sur vous, et qu'il y eût du trouble dans la petite république de vos pensées, vous n'avez qu'à dire que Marie répond pour vous, et que c'est à elle qu'il faut s'adresser.*

Mais, mon Père, qui voudrait pousser cela plus loin vous embarrasserait. Car enfin qui nous a assuré que la Vierge en répond ? Le P. Barry, dit-il, en répond pour elle, page 465 : *Quant au profit et bonheur qui vous en reviendra, je vous en réponds, et me rends pleige pour la bonne Mère.* Mais, mon Père, qui répondra pour le P. Barry ? Comment ? dit le Père, il est de notre Compagnie²⁰¹.

Montalte contraint son interlocuteur à reconnaître le fondement de l'autorité des théologiens jésuites, qui se réduit à leur appartenance à la Compagnie. Cette autorité est donc purement humaine, et n'a plus rien de l'autorité particulière à l'Église²⁰². En poussant le père jésuite dans ses retranchements, Montalte met ainsi en évidence la série de renvois à laquelle se livrent ces auteurs : leurs livres sont comme un ensemble de monnaies qui n'auraient de valeur que les unes par rapport aux autres, sans jamais renvoyer à des marchandises réelles. À l'autorité intangible de l'Écriture et des Pères, on substitue un jeu de miroirs, une spécularité

¹⁹⁸ La chose est d'abord formulée sur un mode ironique par l'ami janséniste de Montalte, au début de la 5^e lettre : « Voici quelle est leur pensée. Ils ont assez bonne opinion d'eux-mêmes pour croire qu'il leur est utile et comme nécessaire au bien de la religion que leur crédit s'étende partout, et qu'ils gouvernent toutes les consciences » (*ibid.*, p. 626). Mais la suite est plus explicite : « ils couvrent leur prudence humaine et politique du prétexte d'une prudence divine et chrétienne » (*ibid.*, p. 627).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 650 (7^e lettre).

²⁰⁰ C'est ce qu'on voit notamment dans la défense de l'homicide, où le respect de l'État l'emporte sur celui de l'Église, d'où la protestation de Montalte : « Quoi ! mon Père, ce n'est donc ici qu'une défense de politique, et non pas de religion ? » (*ibid.*, p. 656 ; 7^e lettre).

²⁰¹ *Ibid.*, p. 674 (9^e lettre).

²⁰² Comme l'affirme la pensée 746 : « S'ils ne renoncent à la probabilité, leurs bonnes maximes sont aussi peu saintes que les méchantes, car elles sont fondées sur l'autorité humaine » (*Pensées*, p. 593 ; fragment 746 ; nous soulignons).

qui, en dernier ressort, n'est plus fondée sur rien. Et ce jeu lui-même n'est motivé que par la recherche d'un pouvoir temporel, niant le fondement surnaturel de l'Église.

Cette logique conduit naturellement à la tyrannie qui, pour Pascal, « consiste au désir de domination universel et hors de son ordre²⁰³ ». Il ne s'agit donc pas d'un exercice particulièrement violent du pouvoir, mais d'un pouvoir qui refuse d'être contenu dans ses limites naturelles. Ainsi, c'est « être faux et tyrannique de dire : il n'est pas fort donc je ne l'estimerai pas ; il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas²⁰⁴ », dans la mesure où ces discours confondent les trois ordres (celui du corps, celui de l'esprit, et celui de la charité). Ici, les jésuites refusent de s'en tenir à l'autorité qui leur est confiée dans le domaine spirituel, pour rechercher un pouvoir temporel²⁰⁵. C'est sur la même tyrannie que s'appuie l'affaire des cinq propositions, où les jésuites recourent par opportunisme à l'infaillibilité pontificale, pour faire admettre comme un article de foi le fait que cinq propositions hérétiques se trouveraient dans l'*Augustinus* de Jansénius. La 18^e Provinciale insiste sur la position à tenir à l'égard des décrets du pape : sans renier « le respect que les chrétiens doivent au Saint-Siège », il faut reconnaître que « les papes sont exposés à être surpris », si l'on en croit saint Bernard, et saint Grégoire lui-même, tous deux cités à l'appui de cette argumentation. La *Lettre d'un avocat au parlement à un de ses amis*²⁰⁶, qui suit de peu la 18^e Provinciale²⁰⁷, développe l'accusation de tyrannie, à propos de l'enregistrement, par l'Assemblée du clergé de France, de la bulle *Ad sacram*, ordonnant la signature du formulaire par tous les ecclésiastiques²⁰⁸. L'accusation formulée dans la lettre est une accusation de « nullité²⁰⁹ » : le pape, trompé et manipulé par les jésuites, prétend exercer un pouvoir qui ne lui appartient pas, en légiférant sur une question de

²⁰³ *Ibid.*, p. 190 (fragment 92).

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 190 (fragment 91).

²⁰⁵ En un sens, les griefs de Pascal à l'encontre des jésuites se résument au fait qu'ils introduisent le *temporel* dans l'Église, dans les deux sens du terme : ils relativisent dans le temps ses vérités éternelles, et ils en font un instrument de pouvoir dans le monde.

²⁰⁶ L'attribution de cette lettre à Pascal n'est pas unanimement reconnue. Nous nous rangeons à l'avis de M. Le Guern, dans la Notice qu'il consacre à cette lettre : « L'hypothèse la plus vraisemblable – mais ce n'est qu'une hypothèse – peut se résumer ainsi : Antoine Le Maistre, peut-être avec quelques collaborateurs, aurait composé, le *Mémoire*, à partir duquel Pascal, sous le contrôle de Le Maistre, aurait rédigé la *Lettre d'un avocat* » (*OC*, t. I, p. 1288-1289).

²⁰⁷ Cette *Lettre* est datée du 1^{er} juin 1657, tandis que la 18^e Provinciale, datée du 24 mars, fut mise en circulation à la mi-avril si l'on en croit Louis Cognet (*Les Provinciales. Pensées*, Paris, LGF, « Le livre de poche », 2004, p. 208-209).

²⁰⁸ La bulle, signée le 16 octobre 1656, avait été remise au roi le 11 mars 1657, et fut reçue par l'assemblée du clergé le 17 mars, déclenchant la signature du formulaire (*ibid.*, p. 207). Comme le rappelle la *Lettre d'un avocat*, « il a été arrêté dans l'Assemblée, qu'elle [la bulle] serait souscrite par tous les ecclésiastiques du royaume sans exception, et qu'il serait procédé contre ceux qui refuseraient de la signer par toutes les peines ordonnées contre les hérétiques, c'est-à-dire par la perte de leurs bénéfices, et par d'autres violences, comme tout le monde le sait » (*OC*, t. I, p. 819).

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 825.

fait²¹⁰, et en menaçant de peines les sujets du roi de France. Ces deux éléments se rejoignent dans un « appel comme d’abus » :

Il est donc sans doute que si nous tenons le pape pour infaillible, il faut que nous nous déclarions ses esclaves, ou que nous passions pour hérétiques ; puisque nous résisterions à une autorité infaillible. Aussi jamais l’Église n’a reconnu cette infaillibilité dans le pape, mais seulement dans le concile universel, auquel on a toujours appelé des jugements injustes des papes. [...] Et c’est pourquoi nos rois, leurs procureurs généraux, les universités entières, et les particuliers, ont si souvent appelé des bulles aux conciles, ainsi qu’il se voit dans tout le chapitre 13, « Des libertés de l’Église »²¹¹.

Tel est le problème posé par l’Inquisition que veut établir en France le pape Alexandre VII : elle empiète, dans le domaine temporel, sur le pouvoir légitime du roi ; et, dans le domaine spirituel, elle détourne l’Église de sa véritable mission. Le premier point est souligné dès le début de la *Lettre* : « ce n’est point ici une affaire de religion, mais de politique²¹² ». Et le second point est affirmé en conclusion : « N’est-il donc pas plus clair que le jour qu’en tout ceci ils n’ont point du tout songé à nous instruire dans la foi, mais seulement à nous assujettir à l’Inquisition²¹³ ? »

Dans le contexte de la Réforme catholique, où Rome cherche à retrouver l’unité brisée de la chrétienté, Pascal met ainsi en évidence deux menaces pour l’Église. La première vient de l’extérieur, des calvinistes et des luthériens, qui se sont irrémédiablement séparés d’elle ; mais la seconde menace est intérieure, et vient de dogmes et de pratiques qui auraient pour conséquence de dénaturer l’Église s’ils venaient à triompher²¹⁴. Or, il importe à l’Église de se maintenir dans son intégrité, et de ne pas céder aux exigences du monde, sans quoi « ce n’est pas proprement se maintenir », comme le souligne la pensée 312. Pour être à la hauteur de sa mission, elle doit donc demeurer « inflexible », ne pas transiger sur ce qui la constitue comme lien entre Dieu et le monde. Le fait d’agir contre les égarements qui se produisent en son sein est donc un devoir pour le chrétien, comme l’affirme la pensée 771, qui établissant d’abord un

²¹⁰ Il s’agit en effet d’un abus de la notion d’infaillibilité de l’Église. Comme le rappelle B.-D. Dupuy dans l’article qu’il consacre à cette question dans l’encyclopédie *Catholicisme* : « l’infaillibilité de l’Église n’appelle la foi divine que pour les articles relativement auxquels il y a eu révélation, et pour les choses nécessaires au salut. [...] Tout ce qui dépend en soi d’une connaissance simplement historique demeure en dehors de la capacité d’affirmation infaillible de l’Église » (*Catholicisme, op. cit.*, t. V, p. 1563, article « Infaillibilité »).

²¹¹ *OC*, t. I, p. 827. Comme le signale M. Le Guern, la *Lettre* fait ici référence à l’ouvrage de Pierre Pithou, *Les Libertés de l’Église gallicane*, publié en 1594.

²¹² *Ibid.*, p. 820.

²¹³ *Ibid.*, p. 830.

²¹⁴ Pascal établit, dans les *Écrits sur la grâce*, une hiérarchie très nette entre ces deux menaces, et condamne bien plus fermement les calvinistes que les molinistes : « Or, quoique ce soit un déplaisir bien sensible à l’Église de se voir déchirée par des erreurs contraires qui combattent les plus saintes vérités, et qu’elle ait sujet de se plaindre et des molinistes et des calvinistes, néanmoins elle reconnaît qu’elle reçoit moins d’injures de ceux qui s’égarent par leurs erreurs demeurent dans son sein que de ceux qui s’en sont séparés pour faire autel contre autel, sans avoir plus de tendresse ni pour sa voix maternelle qui les appelle, ni de déférence pour ses décisions qui les condamnent » (*Écrits sur la grâce, OC*, t. II, p. 263 ; Écrit VII).

parallèle entre l'Église et l'État, insiste finalement sur la spécificité de la première dans son rapport à la vérité²¹⁵ :

Comme la paix dans les États n'a pour objet que de conserver le bien des peuples en assurance, de même la paix dans l'Église n'a pour objet que de conserver en assurance la vérité qui est son bien, et le trésor où est son cœur. Et comme ce serait aller contre la fin de la paix que de laisser entrer les étrangers dans un État pour le piller, sans s'y opposer, de crainte d'en troubler le repos (parce que la paix n'étant juste et utile que pour la sûreté du bien elle devient injuste et pernicieuse, quand elle le laisse perdre, et la guerre qui le peut défendre devient et juste et nécessaire), de même, dans l'Église, quand la vérité est offensée par les ennemis de la foi, quand on veut l'arracher du cœur des fidèles pour y faire régner l'erreur, de demeurer en paix alors, serait-ce servir l'Église, ou la trahir ? Serait-ce la défendre ou la ruiner ? Et n'est-il pas visible que, comme c'est un crime de troubler la paix où la vérité règne, c'est aussi un crime de demeurer en paix quand on détruit la vérité ? Il y a donc un temps où la paix est juste et un autre où elle est injuste. Et il est écrit qu'il y a temps de paix et temps de guerre, et c'est l'intérêt de la vérité qui les discerne. Mais il n'y a pas temps de vérité, et temps d'erreur, et il est écrit, au contraire, que *la vérité de Dieu demeure éternellement* ; et c'est pourquoi Jésus-Christ, qui dit qu'il est venu apporter la paix, dit aussi qu'il est venu apporter la guerre ; mais il ne dit pas qu'il est venu apporter et la vérité et le mensonge.

La vérité est donc la première règle et la dernière fin des choses²¹⁶.

Cette inflexibilité, ce devoir inconditionnel pour le chrétien de lutter pour défendre la vérité, ne doivent pas cependant faire oublier la nécessaire soumission à la volonté de Dieu. Rien n'est plus éclairant à cet égard qu'une lettre qu'il écrit en pleine campagne du Formulaire²¹⁷, à Gilberte et Florin Périer, dans laquelle sont conciliés la soumission et la nécessité d'agir :

Mais quoi ! on agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle. Le désir de vaincre est si naturel que, quand il se couvre du désir de faire triompher la vérité, on prend souvent l'un pour l'autre et on croit rechercher la gloire de Dieu en cherchant en effet la sienne. Il me semble que la manière dont nous supportons les empêchements en est la plus sûre marque : car enfin si nous ne voulons que l'ordre de Dieu, il est juste que nous souhaiterions autant le triomphe de sa justice que celui de sa miséricorde, et que, quand il n'y aura point de notre négligence, nous serons dans une égalité d'esprit, soit que la vérité soit connue, soit qu'elle soit combattue, puisqu'en l'un la miséricorde de Dieu triomphe et en l'autre sa justice²¹⁸.

Si La Rochefoucauld évoquait un idéal politique sur le mode de la nostalgie, on sent chez Pascal une inquiétude tempérée par la confiance en la perpétuité de l'Église, qu'il n'a jamais vue être démentie : confiance qui va de pair avec un nécessaire effacement de soi, au profit de

²¹⁵ Le contenu de cette pensée (et principalement l'absence dans l'Écriture d'un temps de vérité et d'un temps d'erreur) reprend la *Réponse des curés de Paris* contre la *Réfutation* de leur *Factum*, dirigé contre les casuistes. En l'absence de datation précise, on ne sait si c'est le fragment de Pascal qui reprend la *Réponse*, ou s'il en fut le modèle.

²¹⁶ *Pensées*, p. 618-619 (fragment 771).

²¹⁷ La datation supposée par M. Le Guern est de juin 1657.

²¹⁸ Lettre à Florin et Gilberte Périer (juin 1657), *OC*, t. II, p. 40.

la vérité qu'il se donne pour mission de défendre, et qui triomphera nécessairement en vertu de sa propre force.

3. La « compensation » (La Bruyère)

La Bruyère, s'il témoigne lui aussi d'une conscience aiguë de la mission de l'Église, est loin cependant de partager la résignation de Pascal sur le nécessaire règne de la force dans son ordre. Sa critique sociale et politique, parfois violente, témoigne chez lui d'une exigence inflexible de justice dans la sphère publique. À cet égard, l'auteur des *Caractères* n'est pas moins éloigné de La Rochefoucauld que de Pascal. Si l'ancien frondeur s'oppose à Anne d'Autriche et à Mazarin, c'est au nom d'un idéal chevaleresque qui plonge ses racines dans l'affirmation, par un duc et pair de France, du mérite éminent de la noblesse à laquelle il appartient ; mérite ostensiblement ignoré par la régente et par son ministre, dont l'attitude justifie le recours aux armes par ceux qui se proclament les défenseurs de l'État. La Bruyère est bien loin d'un tel sentiment, qui, de toute manière, ne saurait trouver d'expression dans une France entièrement soumise désormais au pouvoir absolu de Louis XIV. Ainsi, la première remarque du chapitre « Du souverain ou de la république » appelle à une soumission proche de celle voulue par Pascal, les deux auteurs subissant clairement l'influence de Montaigne²¹⁹ :

Quand l'on parcourt sans la prévention de son pays toutes les formes de gouvernement, l'on ne sait à laquelle se tenir ; il y a dans toutes le moins bon et le moins mauvais. Ce qu'il y a de plus raisonnable, c'est d'estimer celle où l'on est né la meilleure de toutes, et de s'y soumettre²²⁰.

Cette autre remarque du chapitre « Des Esprits forts » n'est pas d'un homme qui souhaite le renversement du pouvoir en place : « Si toute religion est une crainte respectueuse de la Divinité, que penser de ceux qui osent la blesser dans sa plus vive image, qui est le Prince²²¹ ? »

On voit pourtant, par cette dernière remarque, que, chez La Bruyère, l'appel à la soumission se fonde sur de tout autres raisons que chez Pascal. Ce dernier est loin de considérer le Prince comme la « plus vive image » de la divinité : lorsqu'il entend dire à propos d'un roi que « le caractère la divinité est empreint sur son visage²²² », Pascal, on l'a

²¹⁹ Emmanuel Bury renvoie à l'essai III 9 de Montaigne (intitulé « De la vanité »), et principalement à cette affirmation : « l'excellence est meilleure police est à chacune nation celle sous laquelle elle s'est maintenue ».

²²⁰ *Les Caractères*, p. 373 (remarque 10.1).

²²¹ *Ibid.*, p. 583 (remarque 16.28).

²²² *Pensées*, p. 176 (fragment 59).

vu, considère ce jugement comme un pur effet de l'imagination. Pour l'auteur des *Pensées*, la majesté du roi, qui se fonde sur l'emploi de la force, sur l'apparat, et sur une habitude irréfléchie de vénération dans le peuple, n'a rien de commun avec la majesté divine. Il n'en va pas de même pour La Bruyère, qui conçoit la première à l'exemple de la seconde. Cette conception n'est pas originale en tant que telle ; à cet égard, c'est bien plutôt Pascal qui s'écarte de l'opinion commune à son époque. Cependant, la position de La Bruyère est intéressante en ce qu'elle suppose une continuité entre Dieu et le monde, grâce au roi, qui est au sommet de l'ordre social. Pour Pascal, non seulement Dieu est caché, mais l'ordre de la charité, où règnent les fidèles du Christ, est radicalement *séparé* de l'ordre du corps, où règnent des « rois de concupiscence²²³ ». La Bruyère, fidèle en cela aux positions du Petit Concile, aspire au contraire à une société et à un gouvernement fondés sur la morale et sur la religion. L'Église ne saurait être indifférente aux péripéties du siècle : au contraire – c'est tout l'objet de cette réflexion que de le montrer –, elle doit informer la politique et la société.

Le constat d'une séparation entre l'ordre du monde et l'ordre voulu par Dieu n'est pas absent des *Caractères*. La Bruyère, contrairement à ses devanciers, accorde, dans cette perspective, une importance considérable au scandale de l'inégalité. Une remarque déjà citée à propos de la puissance de l'argent est à relire dans cette perspective : « Si l'on ne le voyait de ses yeux, pourrait-on jamais s'imaginer l'étrange disproportion que le plus ou le moins de pièces de monnaie met entre les mains des hommes²²⁴ ? » Une certaine « disproportion » entre les conditions n'est pas scandaleuse en elle-même ; cependant, l'état du monde permet à cette disproportion de devenir « étrange ». Le terme possède au XVII^e siècle un sens fort, synonyme de « surprenant, rare, extraordinaire », comme le signale Furetière. Mais il y a plus : la première entrée du *Dictionnaire universel* en fait un synonyme de l'adjectif « étranger »²²⁵ : « qui est d'un pays éloigné, qui est né sous une autre domination ». Prise en ce sens, l'expression de La Bruyère signale une dénaturation, l'introduction d'une rupture dans l'ordre des choses. Une telle « disproportion » n'appartient pas au monde tel que Dieu l'a créé : de même que le péché originel, elle est le fait des hommes, en vertu d'une

²²³ Si Pascal met en parallèle le pouvoir des rois de la terre et celui de Dieu, c'est pour mieux souligner la séparation radicale des ordres dans lesquels ils règnent : « Dieu est environné de gens pleins de charité, qui lui demandent les biens de la charité qui sont en sa puissance : ainsi il est proprement le roi de la charité. / Vous êtes de même environné d'un petit nombre de personnes, sur qui vous réglez en votre manière. Ces gens sont pleins de concupiscence. C'est la concupiscence qui les attache à vous. Vous êtes donc proprement un roi de concupiscence, votre royaume est de peu d'étendue, mais vous êtes égal en cela aux plus grands rois de la terre. Ils sont comme vous des rois de concupiscence. C'est la concupiscence qui fait leur force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire » (*Trois Discours sur la condition des Grands*, OC, t. II, p. 198-199 ; 3^e discours).

²²⁴ *Les Caractères*, p. 273 (remarque 6.5).

²²⁵ « Étranger, ère. Adj. et subst. m. et f. C'est la même chose qu'*étrange* au premier sens ».

conception strictement augustinienne²²⁶. C'est ce qu'affirme l'avant-dernière remarque du chapitre « Des Esprits forts », qui vient conclure une séquence réfutant l'idée d'un règne du hasard et de l'injustice dans le monde²²⁷ :

Mettez l'autorité, les plaisirs et l'oisiveté d'un côté ; la dépendance, les soins et la misère de l'autre, ou ces choses sont déplacées par la malice des hommes, ou Dieu n'est pas Dieu.

Une certaine inégalité dans les conditions qui entretient l'ordre et la subordination, est l'ouvrage de Dieu, ou suppose une loi divine : une trop grande disproportion, et telle qu'elle se remarque parmi les hommes, est leur ouvrage, ou la loi des plus forts.

Les extrémités sont vicieuses, et partent de l'homme : toute compensation est juste et vient de Dieu²²⁸.

De l'inégalité légitime à celle qui n'est l'est pas, il n'y a, semble-t-il, qu'une différence de degré : il suffit qu'elle ne soit pas « trop grande ». Pourtant, cette lecture demeure superficielle : il y a, aux yeux de La Bruyère, deux sortes d'inégalité, dont l'une vient de Dieu, et l'autre des hommes. Ce n'est pas assez d'en mesurer l'étendue : il faut remonter à leur source, et conclure qu'elles diffèrent en qualité. L'une permet « l'ordre et la subordination », tandis que l'autre est, au contraire, le signe d'un dérèglement, de ce même dérèglement qui est à l'origine de l'assise et de la dynamique paradoxales de l'ordre social. Comme le signale François-Xavier Cuche²²⁹, La Bruyère reprend ici l'argumentaire de Jean Chrysostome, dont l'homélie 34 sur la première épître aux Corinthiens formule la distinction entre une inégalité voulue par Dieu et une inégalité produite injustement par les hommes. L'inégale répartition des talents et des ressources porte en effet les hommes les uns vers les autres : Dieu « a voulu que nous eussions besoin les uns des autres, pour nous unir de cette façon, car la nécessité crée des affections ». Ainsi du riche et du pauvre, qui dépendent également l'un de l'autre :

²²⁶ On pense notamment à un passage du livre V des *Confessions*, dans lequel Augustin examine la persistance en lui de la doctrine manichéenne dans les années qui suivent sa sortie de la secte : la croyance en une substance mauvaise extérieure à lui l'empêche alors de concevoir que le péché lui appartienne en propre, comme il en vient à le comprendre ensuite. « Je croyais encore que ce n'est pas nous qui péchons, mais que c'est une nature étrangère qui pèche en nous. Comme j'étais superbe, je prenais plaisir à croire que je n'étais jamais coupable ; et lorsque j'avais fait quelque mal, je ne voulais point reconnaître que je vous eusse offensé, et vous supplier de guérir mon âme ; mais j'étais bien aise de me justifier et de rejeter la faute sur je ne sais quel principe qui était distingué de moi, quoiqu'il fût en moi. Cependant, mon Dieu, j'étais moi-même tout ce que je sentais dans moi-même me porter au mal : c'était mon propre dérèglement qui avait causé en moi cette division et cette révolte ; et mon péché était d'autant plus incurable que je ne croyais point être pécheur. Ainsi mon orgueil me portait à cette injustice détestable d'aimer mieux que ce fût vous, ô Dieu tout-puissant, qui fussiez surmonté en moi (selon cette erreur où j'étais alors, que mon âme qui se laissait vaincre par le péché était une partie de vous-même), que non pas moi qui fusse surmonté par vous en soumettant ma volonté corrompue à la puissance de votre grâce, quoique l'un fût la cause de ma perte, et que l'autre dût être la cause de mon salut » (*Confessions*, *op. cit.*, p. 169-170).

²²⁷ Sur la structure de ce chapitre et sa portée théologique, voir le développement consacré au Dieu caché dans le premier chapitre de cette partie.

²²⁸ *Les Caractères*, p. 604 (remarque 16.49). Signe de l'importance accordée par La Bruyère au problème de l'inégalité, il s'agit à proprement parler de la dernière remarque du chapitre, et de la dernière remarque développée de tout le livre, dans la mesure où la remarque 16.50 constitue un trait d'esprit relatif à l'ouvrage dans son ensemble.

²²⁹ François-Xavier Cuche, « La Bruyère et le Petit Concile », *op. cit.*, p. 339.

Nous avons besoin de plus petits que nous pour les choses mêmes dont dépend la vie ; et l'on aurait beau posséder toutes les richesses, on ne pourrait se soustraire à cette nécessité qui nous fait dépendre de ceux qui sont au-dessous de nous. En effet, ce ne sont pas seulement les pauvres qui ont besoin des riches, ce sont encore les riches qui ont besoin des pauvres, et plus même que ceux-ci n'ont besoin d'eux²³⁰.

Ce n'est pas à dire que toute inégalité vienne de Dieu : « Ne dites donc pas que c'est Dieu qui donne toutes les richesses, car nous avons montré que c'est par le meurtre, les rapines et mille autres méfaits qu'on les amasse », conclut Jean Chrysostome, distinguant ensuite un bon et un mauvais usage des richesses. L'inégalité voulue par Dieu n'a rien à voir avec un désordre, dans la mesure où elle est plutôt de nature à créer la concorde et l'union entre les hommes. À l'inverse, le dérèglement social décrit par La Bruyère, dans la lignée de Chrysostome, se double d'un dérèglement individuel, qui ne rend pas même enviable la condition du riche :

N'envions point à une sorte de gens leurs grandes richesses ; ils les ont à titre onéreux, et qui ne nous accommoderait point : ils ont mis leur repos, leur santé, leur honneur et leur conscience pour les avoir ; cela est trop cher, et il n'y a rien à gagner à un tel marché²³¹.

De même, le caractère du riche est affaibli par son incapacité à supporter l'adversité :

On sait que les pauvres sont chagrins de ce que tout leur manque, et que personne ne les soulage ; mais s'il est vrai que les riches soient colères, c'est de ce que la moindre chose puisse leur manquer, ou que quelqu'un veuille leur résister²³².

Plus largement, l'accaparement de la richesse et du pouvoir ont pour conséquence la séparation d'avec le reste du genre humain, comme le montre le personnage de Champagne, que le moraliste dépeint avec une ironie grinçante :

Champagne, au sortir d'un long dîner qui lui enfle l'estomac, et dans les douces fumées d'un vin d'Avenay ou de Sillery, signe un ordre qu'on lui présente, et qui ôterait le pain à toute une province si l'on n'y remédiait ; il est excusable, quel moyen de comprendre dans la première heure de la digestion qu'on puisse quelque part mourir de faim²³³ ?

On voit ici apparaître en creux l'exigence première de La Bruyère relative à l'ordre social : le sentiment d'une communauté de nature, à laquelle riches et puissants tendent à devenir insensibles. La tentation est particulièrement forte chez les Grands, dont la distinction est

²³⁰ Texte proposé par le site de la Bibliothèque monastique, dans la traduction de M. Jeannin : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/chrysostome/corinthiens/1co34.htm> (dernière consultation le 9/09/2022).

²³¹ *Les Caractères*, p. 264 (remarque 6.13).

²³² *Ibid.*, p. 277 (remarque 6.48).

²³³ *Ibid.*, p. 266 (remarque 6.18).

fondée sur une généalogie qui, si elle était complète, conduirait pourtant à réfuter la supériorité naturelle qu'ils revendiquent :

Les grands ne doivent point aimer les premiers temps, ils ne leur sont point favorables ; il est triste pour eux d'y voir que nous sortons tous du frère et de la sœur. Les hommes composent ensemble une même famille ; il n'y a que le plus ou le moins dans le degré de parenté²³⁴.

On mesure encore une fois la distance qui sépare La Bruyère de La Rochefoucauld, prêt à risquer sa vie pour soutenir son rang et obtenir du souverain les égards qu'il estime être dus à sa famille. Ce n'est pas à dire que La Bruyère dénigre la noblesse dans son ensemble, quoiqu'il parodie lui-même l'attachement de beaucoup de nobles à leur généalogie prestigieuse, en feignant de prétendre lui-même à une ascendance glorieuse²³⁵. En revanche, la noblesse doit remplir les devoirs qui justifient sa prééminence dans la société. On ne peut que souscrire à l'analyse de Maurice Lange, qui fait une revue détaillée de la critique sociale à l'œuvre dans *Les Caractères* : la noblesse n'est pas condamnée en tant que telle, mais les nobles du temps de La Bruyère sont largement accusés d'être indignes du rôle qui leur est échu dans la société.

La noblesse, en soi, est bonne, étant fondée sur la nécessité sociale de *l'ordre* et de la *subordination*, et sur le principe de l'honneur, que la tradition fortifie. Elle est bienfaitrice, lorsqu'elle fait naître ou entretient chez les nobles le sentiment de l'honneur et la connaissance de leur mission sociale. Elle est inutile, lorsque les nobles méconnaissent cette mission et les devoirs qui en dérivent. Elle s'avilit, lorsqu'elle devient vénale et n'exige plus de ses possesseurs ni la naissance ni le mérite. Elle est enfin dangereuse et funeste à l'État, quand, prodiguée par lui ou usurpée par eux, elle jette la confusion dans la société dont elle devait assurer *l'ordre*, et que, par d'excessifs privilèges, elle accroît la misère publique qu'elle devait soulager²³⁶.

Il en va de même du souverain, dont les devoirs sont rappelés par La Bruyère tout au long du chapitre « Du souverain ou de la république ». Le roi, pour occuper dans le monde la position la plus éminente, n'en est pas moins lié à son peuple par des obligations réciproques :

Il y a un commerce ou un retour de devoirs de souverain à ses sujets, et de ceux-ci au souverain ; quels sont les plus assujettissants et les plus pénibles je ne le déciderai pas : il s'agit de juger d'un côté entre les étroits engagements du respect, des secours, des services, de l'obéissance, de la dépendance ; et d'un autre, les obligations indispensables de bonté, de justice, de soins, de défense, de protection : dire

²³⁴ *Ibid.*, p. 361 (remarque 9.47).

²³⁵ « Je le déclare nettement, afin que l'on s'y prépare, et que personne un jour n'en soit surpris. S'il arrive jamais que quelque grand me trouve digne de ses soins ; si je fais enfin une belle fortune, il y a un Geoffroy de La Bruyère que toutes les chroniques rangent au nombre des plus grands seigneurs de France, qui suivirent Godefroy de Bouillon à la conquête de la Terre-Sainte : voilà alors de qui je descends en ligne directe » (*ibid.*, p. 528 ; remarque 14.14). Comme le signale en note Emmanuel Bury, la participation d'un Geoffroy de La Bruyère est bien attestée pour la première croisade, mais il n'a pu combattre sous les ordres de Godefroy de Bouillon, et l'ascendance que l'auteur fait mine de revendiquer est parfaitement imaginaire.

²³⁶ Maurice Lange, *La Bruyère critique des conditions et des institutions sociales*, Paris, Hachette, 1909, p. 273.

qu'un prince est arbitre de la vie des hommes, c'est dire seulement que les hommes par leurs crimes deviennent naturellement soumis aux lois et à la justice, dont le Prince est le dépositaire ; ajouter qu'il est maître absolu de tous les biens de ses sujets, sans égards, sans compte ni discussion, c'est le langage de la flatterie, c'est l'opinion d'un favori qui se dédiera à l'agonie²³⁷.

Il est question de « commerce », de « retour », de « comptes », autant de termes qui participent à définir une relation fondée sur un impératif de justice, induit par la notion de « compensation ». Le souverain n'est pas dépositaire du royaume pour en jouir, mais pour le régler. L'existence d'un « arbitre de la vie des hommes » est présentée comme une conséquence de la nature humaine, portée aux « crimes ». C'est la conséquence politique d'une anthropologie strictement augustinienne : la malignité des hommes, la force en eux des impulsions de l'amour-propre (désir ou crainte), les poussent à des crimes qui doivent être empêchés ou réprimés, et nécessitent que soit fait appel à la puissance du souverain²³⁸.

Celle-ci doit exercer un arbitrage ; autrement dit, la tâche du prince est de remédier aux dérèglements humains, et non d'y ajouter par sa propre soif de pouvoir. Pour La Bruyère, qui voit dans le prince « la plus vive image » de la divinité, une telle mission se comprend fondamentalement dans un cadre religieux. En effet, le terme de *compensation* (« toute compensation est juste et vient de Dieu ») fait écho à ceux de « commerce » et de « retour » : il est question de rétablir ou de maintenir un équilibre, si bien que le travail du prince est semblable à l'action divine. Ce rapprochement inscrit l'auteur des *Caractères* dans la lignée de Bossuet, qui développe ce point dans le « Sermon sur les devoirs des Rois », prêché devant Louis XIV au carême du Louvre en 1662. Si « Dieu met sur le front de ses souverains et sur leur visage une marque de divinité²³⁹ », cette marque, loin d'effacer les limites de leur pouvoir, conditionne sa légitimité à la stricte pratique de la justice :

Tant de fortes considérations doivent presser vivement les rois de mettre l'Évangile sur leur tête, d'avoir toujours les yeux attachés à cette loi supérieure, de ne se permettre rien de ce que Dieu ne leur permet pas, de ne souffrir jamais que leur puissance s'égaré hors des bornes de la justice chrétienne²⁴⁰.

De cette conception du pouvoir royal, il suit que le règne de l'Église doit se confondre avec celui de la monarchie :

²³⁷ *Les Caractères*, p. 390 (remarque 10.28).

²³⁸ Les analyses de La Bruyère rejoignent ici celles de Pascal. Sur ce point, voir Christian Lazzéri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993 (notamment le chapitre IV intitulé « La formation de l'État », p. 56-64).

²³⁹ Bossuet, « Sermon sur les devoirs des Rois », *Le Carême du Louvre*, op. cit., p. 236. Une nouvelle fois, on est à l'opposé de la pensée 59 de Pascal.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 237.

Le royaume de Jésus-Christ, c'est son Église catholique ; et j'entends ici par Église, toute la société du peuple de Dieu. Il règne dans les États, lorsque l'Église y fleurit ; et voici en peu de paroles, selon les oracles des prophètes, la grande et mémorable destinée de cette Église catholique. Elle a dû être établie malgré les rois de la terre ; et, dans la suite des temps, elle a dû les avoir pour protecteurs²⁴¹.

La définition de l'Église proposée par Bossuet est semblable à celle de Pascal. Pourtant, l'inscription de cette Église dans le siècle est perçue ici d'une manière radicalement différente. Si le roi place l'Évangile sur sa tête, c'est, au sens propre, que la foi *consacre* l'édifice social : elle l'autorise et le parachève, elle en est la fois le principe et la fin. Aussi l'Église, si elle s'est construite contre les puissances terrestres, trouve maintenant en elles sa protection. On pourrait ne voir dans cette conception qu'une flatterie de courtisan adressée à un roi qui a su, dès le début de son règne personnel, écraser toute opposition. Mais la sévérité des exigences formulées par Bossuet, puis par La Bruyère, interdisent une telle conclusion. Le « Sermon sur les devoirs des Rois », exhortant Louis XIV à se montrer digne de son poste, ne pouvait témoigner d'une expression plus libre sans compromettre son auteur²⁴². Quant à La Bruyère, l'éloge du parfait souverain sur lequel s'achève le chapitre « Du Souverain ou de la République » (couvrant les remarques 26 à 35) est moins une célébration du gouvernement personnel de Louis XIV, qu'un rappel des conditions qui peuvent faire mériter l'appellation de « grand » au roi qui la revendique. Si celui-ci n'est jamais mentionné directement, ce n'est pas par une flatterie délicate, mais c'est que l'éloge du moraliste est conditionnel.

Si La Bruyère souligne les dérèglements provoqués par un mauvais usage des richesses et du pouvoir, c'est pour mieux défendre la légitimité d'une hiérarchie, et même d'inégalités qui sont de nature à rapprocher les hommes, et à les réunir. La pensée sociale développée par La Bruyère est, en dernier ressort, une pensée de l'unité. L'ordre doit être juste pour rassembler tous les hommes dans une même société, comme ils sont rassemblés dans une même Église. Comme l'a remarqué François-Xavier Cuche :

[Fleury, La Bruyère et Fénelon] ont conscience que certaines structures sociales, certaines institutions génèrent le mal comme naturellement, et c'est pourquoi ils préconisent des réformes. Mais leur propos n'est ni celui de la table rase ni celui de la révolution, au sens propre du retournement de l'ordre social. C'est ce qui explique leur modération, voire leur prudence. Ils ne veulent ni le sommeil social ni la guerre sociale, ils veulent la réconciliation sociale²⁴³.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 239.

²⁴² La conclusion du sermon commence par ces mots, qui rappellent clairement au roi sa subordination à la vérité chrétienne : « Donc, ô rois, dit l'Écriture, "aimez la justice". Mais, pour pratiquer la justice, connaissez la vérité, et, pour connaître la vérité, mettez-vous en état de l'apprendre » (*ibid.*, p. 246).

²⁴³ *Une Pensée sociale catholique, op. cit.*, p. 511-512.

La « réconciliation » dont parle François-Xavier Cuche n'est pas seulement interne à la société : elle se veut une réconciliation entre l'Église et le monde. On retrouve une nouvelle fois l'ambivalence de la notion de monde dans le christianisme. Tout en affirmant « je ne suis pas du monde » (Jean 17.14), le Christ s'est sacrifié pour sauver le monde, ce qui partage les fidèles entre la volonté de fuir le monde et celle de le christianiser²⁴⁴. La Bruyère, comme le reste du Petit Concile, refuse la séparation des trois ordres énoncée par Pascal, pour agir et penser dans une perspective plus unitaire. Le problème de l'inégalité, auquel ne s'intéresse guère La Rochefoucauld, est pour lui directement théologique et religieux : il pose la question de la justice et de l'ordre divins, et permet de définir une action politique visant à *compenser* les dérèglements humains, pour rétablir, non pas une égalité originelle, mais une hiérarchie source de concorde, sans perdre de vue l'égalité de tous devant Dieu. Au-delà l'apparent chaos du monde social, persiste pour La Bruyère le devoir, proprement chrétien, de participer à une « compensation », qui n'est pas seulement d'ordre quantitatif : derrière ce terme gît l'intention de purifier autant que possible le monde des conséquences néfastes des dérèglements humains.

Tout ce qui garantit à première vue l'assise et la stabilité du monde, apparaît à l'analyse comme un équilibre précaire et foncièrement incompréhensible. Un ordre véritable existe néanmoins, ou peut exister, si l'on ne se réfère pas aux structures apparentes du monde, mais à des principes qu'on peut qualifier de transcendants. La Rochefoucauld se réfère à l'idéal d'une monarchie tempérée, antérieure à la monarchie absolue mise en place au cours du XVII^e siècle, ce qui, comme en témoigne le ton désabusé des *Mémoires*, conduit à résister en vain à un mouvement historique inéluctable. La Bruyère, dans la mise au jour d'une excessive inégalité, dénonce un monde renversé, qu'il est toutefois possible de rétablir dans son équilibre par une action que guident les principes fondamentaux du christianisme. La perspective de Pascal est tout autre, et c'est assurément chez lui qu'on trouve l'optimisme le plus grand : par-delà tous les désordres qu'on peut y observer, la permanence et l'unité du monde sont garanties par l'existence même de l'Église établie par le Christ, assurant le lien entre Dieu et le monde jusqu'au Jugement dernier. L'horizon eschatologique de Pascal va de

²⁴⁴ C'est ce que relève parfaitement François-Xavier Cuche, à propos du Petit Concile : « En définitive, le projet est bien de christianiser la société. Placé devant le choix crucial qui partage tout le XVII^e siècle et peut-être toute l'histoire chrétienne – fuir le monde ou le transformer selon l'Évangile –, le Petit Concile opte résolument pour la seconde solution. Choix capital qui évite le divorce fatal entre spirituel et temporel, entre culture sacrée et culture profane, choix intelligent qui écarte le dilemme entre le refuge dans une religion désincarnée ou une immersion dans le monde dépourvue de signification religieuse ; choix fidèle à l'idéal évangélique qui, selon une vision messianique, affirme l'identité de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain » (*ibid.*, p. 415).

pair avec un abandon résolu à la justice divine. Toutefois, s'il est possible, dans cette perspective, d'envisager avec confiance le devenir du monde, ce dernier n'en demeure pas moins une source de danger, dans la mesure où les biens qu'il nous présente sont à leur tour essentiellement trompeurs.

Chapitre 3. Biens

L'ordre du monde est si paradoxal qu'il ne mérite guère ce nom : ses fondements sont à peu près inconsistants, et les mouvements qui l'animent produisent un équilibre dont il est difficile de rendre raison. On a vu pourtant que Pascal, La Bruyère et La Rochefoucauld reconnaissent dans le monde des fondements capables de lui garantir un ordre véritable : leur position n'est donc pas celle d'une pure dénonciation, mais d'une juste évaluation, éclairée par des valeurs supérieures.

Qu'en est-il de la dimension de plaisir inhérente à la notion de monde ? L'étymon latin *mundus* et son équivalent grec *kosmos*, renvoient tous deux à l'agrément causé par la parure féminine et par le spectacle des étoiles, et cette dimension originaire est encore largement présente dans les représentations qui ont cours au XVII^e siècle. On recherche dans le monde, et principalement dans la vie de cour (et dans les salons, qui s'en inspirent), la douceur provoquée par un certain art de vivre¹. Celle-ci est une part essentielle des biens du monde, appelés ainsi pour le plaisir qu'ils causent à celui qui en jouit, mais aussi parce qu'ils deviennent, de ce fait, les objets privilégiés du désir. Faut-il décréter que ce sont là des objets faux, qui enchaînent notre volonté et la détournent d'un bien véritable ? On touche proprement à la dimension existentielle de la réflexion sur le monde : il s'agit de déterminer la valeur des biens terrestres, pour éclairer un choix qui engage toute l'existence – continuer de poursuivre ces biens, ou les abandonner au profit d'un mouvement de retraite.

A. Le désir

Le monde est volontiers caractérisé, sous la plume des moralistes, par un mouvement incessant causé par les appétits de ceux qui l'habitent. La Rochefoucauld affirme ainsi :

L'approbation que l'on donne à ceux qui entrent dans le monde vient souvent de l'envie secrète que l'on porte à ceux qui y sont établis².

La portée de la sentence dépasse largement la simple accusation de malice. Il est vrai que la maxime souligne un écart, et même une contradiction, entre ce qui apparaît (une approbation qui passe pour être la reconnaissance d'un mérite personnel) et ce qui demeure caché (une « envie secrète », témoignant au contraire d'une certaine bassesse). Cependant, elle souligne,

¹ Voir l'introduction de cette partie.

² *Maximes*, p. 169 (maxime 280).

de manière plus profonde, une tension entre la stabilité connotée par la notion d'établissement, et le mouvement causé de façon sournoise par ceux qui voudraient occuper les places qui leur sont refusées. Derrière une apparence d'ordre et de structure, le monde est incessamment travaillé par les désirs souterrains de ses habitants. La remarque est d'autant plus frappante que, dans le cas présent, une telle « approbation » est parfaitement stérile pour qui chercherait à s'établir : on ne fait que rendre les choses plus faciles à d'autres, en les soutenant jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes en place, avant de tout faire pour les déstabiliser à leur tour. La démarche n'a donc rien d'un habile stratagème : elle résulte au contraire d'un désir frustré, qui en vient à rechercher le mouvement pour lui-même, sans espoir de parvenir à ses fins³. L'action produite par le désir, véritable moteur du monde, ne se limite pas à des entreprises conscientes et calculées. Chacun ne pouvant obtenir la place qu'il désire, et ceux qui les obtiennent désirant aussitôt d'en avoir une plus importante, ce mouvement est nécessairement sans fin.

Une telle représentation du monde est particulièrement présente chez La Bruyère, notamment dans le chapitre « De la cour ». La remarque 8.22, qui ouvre une série consacrée aux places et à l'ambition⁴, insiste sur le mouvement perpétuel qui agite l'entourage du prince. Le mobile est évoqué de manière volontairement imprécise : c'est « l'intérêt », « l'ambition », qui peuvent renvoyer indistinctement à toutes sortes de biens. Cette indéfinition permet d'attirer l'attention sur l'agitation en tant que telle, qui s'entretient elle-même et devient le véritable objet de la remarque :

L'on se couche à la cour et l'on se lève sur l'intérêt ; c'est ce que l'on digère le matin et le soir, le jour et la nuit ; c'est ce qui fait que l'on pense, que l'on parle, que l'on se tait, que l'on agit ; c'est dans cet esprit qu'on aborde les uns et qu'on néglige les autres, que l'on monte et que l'on descend ; c'est sur cette règle que l'on mesure ses soins, ses complaisances, son estime, son indifférence, son mépris : quelques pas que quelques-uns fassent par vertu vers la modération et la sagesse, un premier mobile d'ambition les emmène avec les plus avarés, les plus violents dans leurs désirs et les plus ambitieux : quel moyen de demeurer immobile où tout marche, où tout se remue, et de ne pas courir où les autres courent ? on croit même être responsable à soi-même de son élévation et de sa fortune : celui qui ne l'a point faite à la cour est censé ne l'avoir pas dû faire, on n'en appelle pas : cependant s'en éloignera-t-on avant d'en avoir tiré le moindre fruit, ou persistera-t-on à y demeurer sans grâces et sans récompenses ? question si épineuse, si embarrassée, et d'une si pénible décision, qu'un nombre infini de courtisans vieillissent sur le oui et sur le non, et meurent dans le doute⁵.

³ Envisagée sous cet angle, on peut se demander si cette « envie » n'est pas également secrète pour celui qui l'éprouve et pour ceux qu'il trompe par son attitude. L'absurdité de cette conduite laisse penser que ses mobiles demeurent en bonne partie inconscients, et que son explication est avant tout d'ordre pulsionnel.

⁴ Celle-ci couvre les remarques 22 à 60 ; la structure du chapitre est cependant loin d'être rigide, et l'on trouve ailleurs d'autres remarques traitant de l'ambition (ainsi des remarques 11, 70 ou 72).

⁵ *Les Caractères*, p. 326-327 (remarque 8.22).

L'absence de pause dans cette longue phrase figure l'absence de repos du courtisan. L'« ambition » n'apparaît pas comme la raison de chaque action particulière, mais comme un « premier mobile » qui entraîne toute une vie, commandée ensuite par un principe d'inertie⁶. La multiplication des contraires signale ainsi l'absence de progression, la circularité de cette agitation qui finit par exister sans but : « l'on monte » et « l'on descend », « l'on parle » et « l'on se tait ». Ce n'est d'ailleurs pas le souvenir d'un intérêt particulier qui encourage le courtisan à poursuivre sa quête, mais un entraînement général dont il est impossible de se défaire tant que l'on demeure en ces lieux : « quel moyen de demeurer immobile où tout marche, où tout se remue, et de ne pas courir où les autres courent ? » demande le moraliste. Comme chez La Rochefoucauld, l'ambition produit un mouvement qui devient autonome par rapport à son objet premier. La recherche consciente de l'intérêt fait place à un désir aveugle, de plus en plus vain à mesure que le courtisan vieillit, espérant toujours un bien dont la mort, pourtant, l'empêcherait bientôt de jouir. La persistance du « doute » à l'instant de la mort a quelque chose de comique et de monstrueux : cette incertitude, désormais sans objet, demeure malgré tout, comme par habitude. Le discours du moraliste conjugue la raillerie devant un comportement si absurde, et l'exhortation à se défaire de désirs dont la vanité est rendue manifeste par la nécessité de la mort. Cette remarque, tout comme la maxime 280, dépasse largement la condamnation morale de l'ambition : elle figure avant tout le vertige d'un désir insatiable qui en vient à perdre de vue son objet, pour exister en tant que pur mouvement, n'ayant plus de raison d'être que lui-même. Si le texte s'applique d'abord à la vie de cour, le lecteur peut sans peine élargir la leçon au monde, qui ne désigne plus alors un milieu social particulier, mais l'ensemble de la société humaine.

La représentation du monde et de son mouvement perpétuel sous l'effet du désir, commune à La Bruyère et à La Rochefoucauld, participe d'une anthropologie augustinienne, où la notion de concupiscence occupe une place essentielle. Ce point est tout à fait central chez Pascal. La pensée 460 reprend ainsi la distinction johannique des trois concupiscences, développée à son tour par Augustin⁷ :

⁶ Cette image est commode pour comprendre l'expression de « premier mobile » employée par La Bruyère ; il est cependant peu probable que l'auteur ait pensé directement à la première loi de Newton, énoncée dans les *Principia mathematica* en 1687, quatre ans avant la sixième édition des *Caractères*, où cette remarque est introduite : comme le note Simone Mazauric, si l'ouvrage de Newton connut un succès immédiat en Angleterre, « la réception fut plus mesurée sur le continent » (Simone Mazauric, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 216).

⁷ Sur la tripartition de la concupiscence et sa systématisation par Augustin, voir les deux études de Gérard Ferreyrolles sur la place de la notion de concupiscence dans la tradition augustinienne, particulièrement au XVII^e siècle : « Du Discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence » (*De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie*, Paris, Champion, 2020, p. 531-544) et « Augustinisme

Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plus qu'ils n'arrosent⁸ !

Les intertextualités sont ici nombreuses. La citation tirée de I Jean 2.16 mérite d'être replacée dans son contexte : le propos de Jean se concentre sur le monde, objet d'amour indigne en comparaison de Dieu. C'est alors que sont énoncées les trois concupiscences : leur définition n'intervient donc pas dans le cadre d'une réflexion sur la nature humaine, mais sur le monde et sur le rapport que l'homme entretient avec lui :

N'aimez ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie ; ce qui ne vient point du Père, mais du monde. Or, le monde passe, et la concupiscence du monde passe avec lui ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement⁹.

Jean oppose de façon systématique l'amour de Dieu et l'amour du monde, en présentant le second comme une déviation par rapport au premier, ce qui ne peut être que le fruit d'une méprise. La « concupiscence » accorde aux biens passagers un amour qui ne peut être accompli qu'en s'attachant au Bien éternel. Plus encore : le fait de se laisser entraîner par les mouvements de la concupiscence rend l'homme aussi passager, aussi inconsistant que les biens qu'il poursuit, tandis que celui qui se tourne vers Dieu connaît d'ores et déjà l'éternité¹⁰. Cette opposition structure le commentaire du psaume 136 par saint Augustin, largement repris par Pascal dans la suite de la pensée 460, comme le signale en note Philippe Sellier dans son édition. Le psaume oppose dans le premier verset Sion et Babylone, Jérusalem et la terre d'exil : « Nous nous sommes assis sur les fleuves de Babylone, et là nous avons pleuré en nous souvenant de Sion¹¹ ». Augustin lit ce verset selon l'opposition entre l'amour de Dieu et l'amour du monde : « *Flumina Babylonis, sunt omnia quae hic amantur et transeunt*¹² », énonce-t-il au début du troisième point. Aux fleuves de Babylone est opposée Sion,

et concupiscence : les chemins de la réconciliation » (*ibid.*, p. 545-556). Voir notamment le premier de ces deux articles, p. 536-537.

⁸ *Pensées*, p. 395.

⁹ I Jean 2.15-17. La traduction de Lemaître de Sacy diffère très légèrement de celle que propose Pascal, lui aussi d'après la Vulgate.

¹⁰ Jean, dans son évangile, rapporte cette parole du Christ au cours de la Cène, que l'on peut interpréter dans le même sens : « Or la vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé » (Jean 17.3). C'est dans le même esprit qu'Augustin écrit, dans la prière qui ouvre les *Confessions* : « notre cœur est toujours agité de trouble et d'inquiétude jusqu'à ce qu'il repose en vous » (*Confessions, op. cit.*, p. 25), opposant d'une part le mouvement incessant de celui qui s'attache successivement à tous les biens terrestres, et d'autre part le repos de celui qui persévère dans l'amour de Dieu.

¹¹ Psaumes 136.1.

¹² « Les fleuves de Babylone, ce sont toutes les choses que l'on aime ici et qui passent ». Texte du sermon proposé par le *Corpus corporum* : <https://mlat.uzh.ch/> (dernière consultation : 26/07/2023).

caractérisée par sa stabilité : « *O sancta Sion, ubi totum stat, et nihil fluit ! quis nos in ista praecipitavit*¹³ ? » s'exclame Augustin dans le quatrième point du sermon. L'exil matériel du peuple juif est lu comme une figure de la condition humaine dans le monde, où l'âme est exilée dans le corps, prisonnière de sa concupiscence, et n'aspire qu'à retourner à Dieu. Autant de points repris par Pascal, dans la pensée 460, mais aussi dans la pensée 748, qui traduit parfois littéralement le texte d'Augustin :

Les fleuves de Babylone coulent, et tombent, et entraînent.
O sainte Sion, où tout est stable, et où rien ne tombe ! [...]
Qu'on voie si ce plaisir est stable ou coulant ! S'il passe, c'est un fleuve de Babylone¹⁴.

À travers Sion et Babylone, c'est l'opposition entre deux amours qui est au centre de la réflexion d'Augustin, reprise par Pascal : l'un dirigé vers le créateur, et l'autre vers la multiplicité des créatures. Comme le note Gérard Ferreyrolles, c'est dans la mesure où la concupiscence détourne l'homme de Dieu pour le dévouer au monde, qu'elle est qualifiée de mauvaise¹⁵. Le monde, en ne cessant de présenter des objets à la concupiscence, fait courir à l'homme un risque perpétuel d'idolâtrie, en plus de le condamner à l'insatisfaction nécessaire d'un désir qui s'attache à des objets passagers. C'est ce qui fait toute la richesse de l'image des « fleuves de feu » : le feu marque à la fois la damnation de celui qui s'est détourné de Dieu, et le tourment causé par le désir jamais assouvi des biens terrestres.

Si l'image du feu ne vient pas directement de Jean ni d'Augustin, il est très vraisemblable en revanche que Pascal l'ait empruntée à Saint-Cyran. Le directeur spirituel des religieuses de Port-Royal, qui préféra renoncer à la faveur dont il jouissait auprès de Richelieu et de la Reine mère¹⁶, n'a de cesse de mettre en garde ses correspondants contre les tentations mondaines, les avertissant du danger que représente « la vue continuelle des créatures du

¹³ « O sainte Sion, où tout est stable, et où rien ne s'écoule ! Qui nous a précipité dans cette cité-là [Babylone] ? »

¹⁴ *Pensées*, p. 598 (fragment 748).

¹⁵ « D'où vient donc le mal de la concupiscence ? De ce qu'elle s'attache à des biens créés au lieu de remonter, par eux, à leur créateur. Elle est un *amor pravus*, à l'opposé de l'*amor rectus* qu'est la charité, parce que la fin de son désir et le lieu de son plaisir sont un bien qui n'est pas le Bien » (« Du discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence », *art. cit.*, p. 533).

¹⁶ Titulaire d'un bénéfice qui lui assure un revenu confortable, l'abbé de Saint-Cyran exerce pendant les premiers mois de l'année 1622 la charge d'aumônier honoraire de Marie de Médicis, avant de se retirer et de résigner l'ensemble de son patrimoine à son frère Charles. Il fréquente alors quotidiennement Bérulle, dont il devient un des plus fervents héritiers après la mort de celui-ci en 1629. Convaincu de l'importance de sa vocation apostolique, il prend successivement parti pour Vincent de Paul et pour Jansénius, et se trouve en butte à Richelieu lorsqu'il défend la contrition, jugeant insuffisante l'attrition, contre l'opinion du cardinal ministre. Le rejet du monde par Saint-Cyran s'appuie donc sur une fréquentation des plus hauts personnages de la cour, et son retrait marque le renoncement à une carrière toute tracée. Voir à ce sujet l'article consacré à l'abbé dans le *Dictionnaire de Port-Royal*, ainsi que la présentation des *Lettres chrétiennes et spirituelles* par Laurence Plazenet dans son anthologie : *Port-Royal*, Paris, Flammarion, 2012, p. 1002-1009.

monde, sous lesquelles le Diable se cache mieux que sous le serpent¹⁷ ». La lettre adressée à M^{lle} d'Elbeuf au début de l'année 1640 sur son dessein de prendre le voile au monastère de Port-Royal prend ainsi la forme d'un véritable traité sur les dangers de la vie mondaine et les vertus de la vie religieuse¹⁸. La mise en garde est pour le moins solennelle : « je ne penserais pas faire moins en vous tirant du monde qu'en vous tirant du milieu d'un feu dont je verrais déjà la fumée et les étincelles s'attacher aux cheveux de votre tête et au bord de votre robe¹⁹ ». Ces « tempêtes et ces tourbillons de feu qui enveloppent les plus forts et les plus sages dans le monde [...] sont formés du feu de la concupiscence²⁰ », explique Saint-Cyran, avant de citer les versets de I Jean 2.15-17, sur lesquels s'appuyait Augustin, et que méditera plus tard Pascal. Le monde apparaît ainsi comme le plus grand obstacle au salut. La radicalité du propos est elle-même fondée sur une redéfinition de la notion de monde :

Le monde n'est pas le Ciel et la terre que nous voyons qui ont été créés par Dieu ; mais c'est l'infection que le péché a répandue en eux et en toutes les créatures qu'ils contiennent. De sorte qu'au lieu qu'elles étaient par leur création des objets lumineux de louange, d'admiration et de dévotion de l'homme envers Dieu ; il les a rendus des objets trompeurs de sa concupiscence, de sa curiosité, et de ses désirs déréglés, jusques à lui faire croire peu à peu que les créatures étaient des Dieux, et les premières créatures du Ciel et de la terre, qui sont le Soleil et les Rois, les premiers des Dieux régnant dans le Ciel et dans la terre, comme s'ils en étaient les créateurs²¹.

Le monde n'est plus seulement infecté par le péché : il est cette infection elle-même. On comprend la nécessité de redéfinir le monde, non plus comme la Création, mais comme l'état de péché dans lequel se trouvent les créatures depuis la Chute²². Au risque de condamner l'œuvre de Dieu, ou de sombrer dans le manichéisme, Saint-Cyran rappelle que toute chose est nécessairement bonne dans la mesure où elle est le fruit de la volonté divine, mais qu'elle est en même temps infectée par le péché, transmis à toutes les créatures depuis le premier homme : paradoxe qui témoigne du parfait augustinisme de Saint-Cyran, partagé par Pascal,

¹⁷ Saint-Cyran, *Lettres chrétiennes et spirituelles*, Paris, Jean Le Mire, 1645-1647, 2 vol., t. II, p. 33.

¹⁸ La lettre contient trente chapitres, et couvre les pages 1 à 190 du second tome des *Lettres chrétiennes et spirituelles*. Pour une situation de cette lettre, de sa destinataire et de ses enjeux, voir la présentation qui en est faite par Laurence Plazenet dans *Port-Royal, op. cit.*, p. 1012-1013.

¹⁹ *Lettres chrétiennes et spirituelles, op. cit.*, t. II, p. 30.

²⁰ *Ibid.*, p. 31

²¹ *Ibid.*, p. 37-38.

²² Une semblable distinction entre le monde et la Création est également perceptible chez La Bruyère, qui oppose le monde à la nature, par exemple dans une remarque du chapitre « De la Ville » : « [Les gens de la Ville] connaissent *le monde*, et encore par ce qu'il a de moins beau et de moins spécieux, ils ignorent *la nature*, ses commencements, ses progrès, ses dons et ses largesses » (*Les Caractères*, p. 316 ; remarque 7.21) ; ou dans le chapitre « Des Jugements » : « *Le monde* est pour ceux qui suivent les cours ou qui peuplent les villes ; *la nature* n'est que pour ceux qui habitent la campagne, eux seuls vivent, eux seuls du moins connaissent qu'ils vivent » (*ibid.*, p. 488 ; remarque 12.110). Nous soulignons, pour chacune des deux citations.

lorsqu'il affirme la double nature de l'homme²³. Le monde n'est plus que la part mauvaise de l'être humain, sa concupiscence, qui l'éloigne de Dieu : dès lors, rien n'est plus important que de combattre « l'inclination naturelle que nous avons à aimer le monde et tout ce qu'il contient²⁴ ». C'est l'idolâtrie qui est reprochée à cette inclination, comme à l'erreur qui consiste à prendre les rois ou même les astres pour des dieux. Saint-Cyran dénonce ainsi des « objets trompeurs », semblables à des copies qui prendraient la place des originaux :

Nous apprenons de notre maître S. Augustin, que toutes les beautés visibles qu'on voit reluire en ce monde, ne sont que des ombres et des apparences vides et creuses des autres biens qui sont les vrais et les solides qu'il a réservés pour ses amis²⁵.

Saint-Cyran n'entend pas montrer que les biens du monde n'ont aucune beauté, et que notre inclination pour eux serait dépourvue de fondements. C'est la place que ce désir prend dans le cœur humain, et l'excessive considération de ces biens au regard de leur créateur, qui font l'objet de sa mise en garde.

Les images frappantes utilisées par le directeur spirituel, imprégné d'augustinisme, ont certainement retenu l'attention de Pascal, dont la réflexion sur le monde et la concupiscence apparaît comme très proche de celle de Saint-Cyran. Les développements de Pascal s'appuient sur une méditation de passages précis des Écritures et sur une pratique assidue de la tradition exégétique, dont les traces sont immédiatement perceptibles dans ses écrits.

Les choses se présentent différemment pour La Bruyère et La Rochefoucauld : ce qui était « concupiscence » chez Pascal continue à être pour eux le « moteur du monde²⁶ », mais il s'agit désormais d'une « envie secrète », de l'« ambition » ou de l'« intérêt ». Cette laïcisation, comme l'a remarqué Gérard Ferreyrolles, ne va pas sans un éclatement du système de pensée augustinien, dont l'anthropologie se trouve « coupée de son fondement théologique²⁷ ». Sur ce point précis, l'augustinisme apparaît, pour les successeurs de Pascal,

²³ Ce thème est particulièrement développé dans la liasse intitulée « La nature est corrompue et Fausseté des autres religions », notamment dans le fragment 240, défendant la nécessité du christianisme pour comprendre l'homme : « La seule religion chrétienne a pu guérir ces deux vices [la vanité et le désespoir], non pas en chassant l'un par l'autre par la sagesse de la terre, mais en chassant l'un et l'autre par la simplicité de l'Évangile. Car elle apprend aux justes qu'elle élève jusqu'à la participation de la divinité même qu'en ce sublime état ils portent encore toute la source de la corruption qui les rend durant leur vie sujets à l'erreur, à la misère, à la mort, au péché, et elle crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur » (*Pensées*, p. 273).

²⁴ *Lettres chrétiennes et spirituelles*, op. cit., t. II, p. 65

²⁵ *Ibid.*, 106.

²⁶ L'expression est employée par Saint-Cyran, toujours dans la lettre à Mlle d'Elbeuf, de façon très révélatrice. L'auteur affirme ainsi la dimension diabolique du mouvement du monde auquel préside la concupiscence : « le Diable n'est pas seulement le Roi et le prince, mais le moteur » du monde (*ibid.*, p. 34).

²⁷ « Les trois authentiques concupiscences de la volupté, de la curiosité et de l'orgueil ont, certes, une riche carrière chez les moralistes mondains du XVII^e siècle, mais elles la parcourent séparément. [...] Pour leur part, les augustiniens les plus fervents du XVII^e siècle réfèrent les trois concupiscences à la structure de l'être humain : "la volonté", dit Jansénius, "a reçu l'impression de l'orgueil, l'esprit celle de la curiosité, et le corps

comme une inspiration plus que comme un système rigoureusement appliqué. De la pensée de l'évêque d'Hippone, il reste cependant une conception du monde fondée sur la notion de désir, ainsi que l'opposition, énoncée par Jean, entre Dieu et le monde comme objets de l'amour humain. Cette opposition est encore structurante chez La Bruyère²⁸, dans les deux derniers chapitres des *Caractères*, qui marquent sans détour la vocation apologétique de l'ouvrage :

J'appelle mondains, terrestres ou grossiers ceux dont l'esprit et le cœur sont attachés à une petite portion de ce monde qu'ils habitent, qui est la terre ; qui n'estiment rien, qui n'aiment rien au-delà, gens aussi limités que ce qu'ils appellent leurs possessions ou leur domaine, que l'on mesure, dont on compte les arpents, et dont on montre les bornes. Je ne m'étonne pas que des hommes qui s'appuient sur un atome chancellent dans les moindres efforts qu'ils font pour sonder la vérité ; si avec des vues si courtes ils ne percent point à travers le ciel et les astres, jusques à Dieu même ; si, ne s'apercevant point ou de l'excellence de ce qui est esprit, ou de la dignité de l'âme ils ressentent encore moins combien elle est difficile à assouvir, combien la terre entière est au-dessous d'elle, de quelle nécessité lui devient un être souverainement parfait, qui est Dieu, et quel besoin indispensable elle a d'une religion qui le lui indique, et qui lui en est une caution sûre. Je comprends au contraire fort aisément qu'il est naturel à de tels esprits de tomber dans l'incrédulité ou l'indifférence ; et de faire servir Dieu et la religion à la politique ; c'est-à-dire à l'ordre et à la décoration de ce monde, la seule chose selon eux qui mérite qu'on y pense²⁹.

L'objet de la remarque est l'attachement à « ce monde » aux dépens de Dieu, dont participe notamment la *libido dominandi*, dans la mesure où les « mondains, terrestres ou grossiers » se concentrent exclusivement sur leurs « possessions ». Celles-ci sont l'objet d'une double méprise : on se figure en être le propriétaire légitime³⁰, et, quand bien même on en serait le maître, elles ne sont pas autre chose qu'un « atome », qui ne saurait « assouvir » l'âme. C'est bien d'assouvissement qu'il s'agit pour La Bruyère : l'âme est tendue par un désir qui peut se porter sur son objet véritable, ou se détourner vers les biens terrestres, cette dernière option pouvant conduire à un renversement radical, allant jusqu'à « faire servir Dieu et la religion

celle des désirs de la chair". On peut dès lors poser en hypothèse que l'éclatement du système augustinien des concupiscences signifierait chez les moralistes un éclatement de l'anthropologie augustinienne. On arriverait ainsi à ce paradoxe que l'augustinisme, dans le temps qu'il sert chez ces moralistes à disqualifier l'anthropologie aristotélicienne, se voit lui-même partiellement démantelé en ce sens que son anthropologie est coupée de son fondement théologique (l'homme est déchu sans chute) et que son étagement tripartite serait remis en cause au profit d'une conception dialectiquement unitaire et multipolaire de l'homme, pris entre l'instinct premier de son intérêt, "âme de l'amour-propre" selon La Rochefoucauld, et la dispersion de ses passions ou la disparate de ses caractères, réfractées dans la collection de "pièces détachées" que constitue le discours du moraliste » (« Du discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence », *art. cit.*, p. 542-543).

²⁸ La Rochefoucauld ayant systématiquement effacé les marques d'une dimension théologique de son œuvre, on ne trouvera pas chez lui de formulation explicite d'une telle opposition. Sur ce travail d'effacement, déjà évoqué lors de la réflexion sur le Dieu caché dans le premier chapitre de cette partie, voir l'introduction de Laurence Plazenet à son édition des *Maximes*, p. 23-30.

²⁹ *Les Caractères*, p. 573-574 (remarque 16.3).

³⁰ Comme l'explique François-Xavier Cuche, la propriété n'est pas naturelle pour La Bruyère et les autres membres du Petit Concile, bien qu'elle participe à présent de l'ordre social. Il importe de limiter l'emprise que son institution peut donner aux riches sur les pauvres : « La propriété doit fonder la liberté, non la ruiner » (*Une pensée sociale catholique*, *op. cit.*, p. 169 ; on pourra consulter l'ensemble de ce développement p. 165-169).

[...] à l'ordre et à la décoration de ce monde ». C'est principalement dans le domaine de la prédication que ce phénomène provoque l'indignation de La Bruyère : on prêche, non par vocation apostolique, mais par appétit des biens matériels attachés à la carrière ecclésiastique³¹. L'égarement est d'autant plus grand que l'oubli de Dieu se produit jusque dans le service de Dieu.

³¹ Ce thème, qui mériterait un traitement beaucoup plus ample, est seulement signalé ici comme exemple d'un renversement de la hiérarchie entre le monde et Dieu. On trouve de nombreuses marques d'indignation de l'auteur à ce propos dans le chapitre 15 intitulé « De la chaire » ; les fragments 15 à 23 sont particulièrement consacrés au dévoiement de la prédication par des motivations mondaines.

B. La déception

Le désir des biens du monde est ainsi présenté par les trois auteurs comme une source d'égarement, dans une perspective augustinienne plus ou moins stricte. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la poursuite de ces biens conduise à la déception, dans les deux sens de ce terme au XVII^e siècle : elle est une erreur qui conduit nécessairement à la frustration d'un espoir³².

C'est notamment dans ses écrits spirituels³³ que ce thème est développé par Pascal. L'*Écrit sur la conversion du pécheur* s'ouvre avec la description d'un « trouble bien salubre³⁴ » éprouvé par l'âme « que Dieu daigne toucher véritablement³⁵ », lorsqu'elle se rend compte que sa « recherche du véritable bien³⁶ » ne peut être satisfaite par les biens de ce monde.

Car elle [cette âme] considère que quelque grand que soit le nombre de ceux qui vieillissent dans les maximes du monde, et quelque autorité que puisse avoir cette multitude d'exemples de ceux qui posent leur félicité au monde, il est constant néanmoins que quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide, ce qui est reconnu pour faux par un nombre infini d'expériences si funestes et si continuelles, il est inévitable que la perte de ces choses, ou que la mort enfin nous en prive ; de sorte que l'âme s'étant amassé des trésors de biens temporels de quelque nature qu'ils soient, soit or, soit science, soit réputation, c'est une nécessité indispensable qu'elle se trouve dénuée de tous ces objets de sa félicité ; et qu'ainsi, s'ils ont eu de quoi la satisfaire, ils n'auront pas de quoi la satisfaire toujours ; et que, si c'est se procurer un bonheur véritable, ce n'est pas se procurer un bonheur bien durable, puisqu'il doit être borné avec le cours de cette vie³⁷.

Le mouvement de conversion produit d'abord l'effet d'une déception à l'égard des « choses du monde », cependant que l'âme n'est pas encore assez affermie pour trouver pleinement le repos en Dieu. Elle reconnaît pour fausses les espérances qu'elle place dans les « biens temporels », dont l'énumération ne va pas sans rappeler la distinction des trois

³² Furetière identifie la « déception » à une « tromperie ». Le sens moderne est absent de son dictionnaire, et n'est mentionné que de manière fortuite par l'Académie (qui propose comme exemple pour l'adjectif « décevant » : « espoir décevant »). Pourtant, le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey relève un emploi du verbe « décevoir » dans le sens moderne dès 1360. On peut en conclure que le verbe « décevoir » possédait déjà sa valeur actuelle au XVII^e siècle, mais que celle-ci n'était guère usitée.

³³ La notion d'« écrit spirituel » est ici employée dans le sens que lui donne Cédric Giraud, dans la présentation de son recueil intitulé *Écrits spirituels du Moyen Âge*. Le critique insiste sur la dimension personnelle de cette littérature, qui s'est développée à partir du XI^e siècle en Occident sous l'impulsion d'Anselme de Canterbury : l'écrit spirituel est défini comme « un art complet de l'intériorité, soit une manière de reconnaître la présence d'une transcendance dans l'intimité humaine et d'y cultiver l'introspection » (*Écrits spirituels du Moyen Âge*, trad. et éd. Cédric Giraud, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2019, p. 5).

³⁴ *Écrit sur la conversion du pécheur*, OC, t. II, p. 100.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

³⁶ *Ibid.*, p. 101.

³⁷ *Ibid.*, p. 100.

concupiscences³⁸. La notion de déception est ici centrale. Ce sont deux erreurs commises sur la nature de ces biens qui provoquent un vain espoir de satisfaction. On veut qu'ils procurent un bonheur véritable et durable, et c'est ce qu'ils ne peuvent offrir en aucun cas : « tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme qui recherche sérieusement à s'établir dans une félicité aussi durable qu'elle-même³⁹ ». C'est à partir d'une réflexion sur le désir que Pascal en vient à condamner les biens du monde, non pour renoncer au plaisir, mais pour s'en proposer un objet véritable. « On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands⁴⁰ », affirme-t-il, reprenant, dans une lettre à Charlotte de Roannez, une formule de Tertullien. Ce n'est donc pas le mouvement du désir, ni le sentiment de plaisir qui sont condamnés dans le monde, mais leur orientation vers de faux objets⁴¹. La déception produite par la recherche des biens temporels, comme le veut le mouvement de l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, loin de ne produire qu'un renoncement, est éclairée par le flambeau de la grâce dont les premiers effets se font sentir dans l'âme, qui ne perçoit son erreur qu'à l'aune d'une vérité supérieure.

Le point de vue est plus mondain chez La Bruyère et surtout chez La Rochefoucauld. Cela ne signifie pas que la convoitise des biens du monde soit encouragée, ni que les prolongements religieux soient absents (leur présence est même indiscutable dans *Les Caractères*). C'est plutôt que leur réflexion est chez eux explicitement rapportée à une expérience du monde, plus qu'à une méditation faite directement sous le regard de Dieu.

Ainsi des dernières pages des *Mémoires* de La Rochefoucauld, qui concluent à l'échec du parti frondeur, et à l'inutilité de tous les efforts déployés par les ennemis du cardinal Mazarin. La complexité des stratégies et des manœuvres politiques se résout dans une frappante vanité. C'est notamment la mort soudaine du duc de Bouillon, en un temps où il pouvait le plus « contribuer à la paix » et parvenir à satisfaire son « ambition », qui inspire au mémorialiste un constat désabusé :

³⁸ Pascal énonce « soit or, soit science, soit réputation » ; les deuxième et troisième de ces biens satisfont respectivement la *libido sciendi* et la *libido dominandi*. Quant aux richesses, si elles n'évoquent pas directement la *libido sentiendi*, elles permettent cependant de s'approprier toutes sortes de moyens de jouissance.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰ Lettre VII à Charlotte de Roannez, datée de décembre 1656 (*ibid.*, p. 36).

⁴¹ Gérard Ferreyrolles insiste sur la distinction faite par Augustin, et reprise par Pascal notamment dans les *Écrits sur la grâce*, entre une bonne et une mauvaise concupiscence, l'une tournée vers les biens spirituels et l'autre vers les biens temporels. L'existence de ces deux formes de concupiscence s'explique elle-même par la corruption d'une concupiscence originellement bonne, suite à la chute du premier homme : « Si la concupiscence, au lieu d'être vicieuse par nature, a été viciée par le péché, c'est qu'elle existait avant lui et que, loin d'être alors péché, elle n'était pas même un mal et il faut à son sujet non pas accuser Dieu, mais le louer. Cette idée d'une *libido* bonne en soi mais altérée par la faute originelle apparaît d'ailleurs aujourd'hui à la critique plus cohérente avec la doctrine augustinienne sur la nature humaine créée *sana* mais devenue *natura vitiosa* » (« Augustinisme et concupiscence : les chemins de la réconciliation », *art. cit.*, p. 551).

Dans le temps que M. de Chavigny mourut à Paris, le duc de Bouillon mourut à Pontoise. Ce fut une perte considérable pour les deux partis. Il était en état de contribuer à la paix, et il pouvait plus que personne établir la confiance entre Monsieur le Prince et le cardinal Mazarin, dans le traité que Langlade, secrétaire du cabinet, ménageait. Cette mort du duc de Bouillon devrait seule guérir les hommes de l'ambition, et les dégoûter de tant de plans qu'ils font pour réussir dans leurs grands desseins. L'ambition du duc de Bouillon était soutenue de toutes les qualités qui devaient la rendre heureuse. Il était vaillant, et savait parfaitement tous les ordres de la guerre. Il avait une éloquence facile, naturelle, insinuante ; son esprit était net, fertile en expédients, et capable de démêler les affaires les plus difficiles ; son sens était droit, son discernement admirable, et il écoutait les conseils qu'on lui donnait avec douceur, avec attention, et avec un certain égard obligeant dont il faisait valoir les raisons des autres, et semblait en tirer ses résolutions. Cependant de si grands avantages lui furent souvent inutiles, par l'opiniâtreté de sa fortune, qui s'opposa presque toujours à sa prudence, et il mourut dans le temps que son mérite et le besoin que la cour avait de lui auraient apparemment surmonté son malheur⁴².

Le récit ne contient aucune description de la maladie ni de la mort du duc de Bouillon : c'est la signification de l'événement qui est mise au premier plan. Cette mort est envisagée dans un premier temps du point de vue de ses conséquences politiques, en tant qu'elle représente une perte « pour les deux partis ». Cependant, la portée du discours est tout autre : c'est sur la vanité de l'ambition que La Rochefoucauld attire l'attention de son lecteur. Comme le courtisan de La Bruyère attendait sans relâche une grâce jusqu'à mourir « dans le doute », le duc de Bouillon paraît avoir espéré vainement un succès jusqu'au moment de mourir. Certes, le portrait demeure très élogieux sous la plume du mémorialiste, qui vante les « qualités » et la « prudence » de son ancien allié⁴³, avec un détail d'autant plus significatif que le style se veut clair et concis. Cependant, le duc de Bouillon s'est fourvoyé en voulant satisfaire son « ambition » : ce ne sont pas les moyens déployés, mais la fin recherchée, qui est ici mise en cause. Si les premiers révèlent une haute vertu soutenue par la force de l'esprit, la seconde est en revanche la marque d'un homme égaré. Le portrait se fait à l'irréel du passé : le développement des « qualités » qui « devaient » (c'est-à-dire auraient dû) conduire le duc au triomphe est comme prévenu par le constat de leur inutilité. Le lecteur sait, dès le début du paragraphe, que la mort a neutralisé les effets qu'on pouvait attendre de tant de mérite. Le texte se présente ainsi comme une vanité⁴⁴ qui doit produire une réflexion sur la valeur des biens du monde, pour en « dégoûter » ceux qui s'efforcent de les acquérir. Cette leçon est d'autant plus importante qu'elle intervient à l'issue des *Mémoires*, et laisse penser que tous les

⁴² *Mémoires*, p. 253-254.

⁴³ Le duc de Bouillon épouse le parti du prince de Condé, avant de se raviser pour prôner la conciliation avec la cour. Ce revirement est brièvement expliqué dans les *Mémoires* (*ibid.*, p. 192-193).

⁴⁴ Sur la notion de vanité, voir le chapitre qui lui est consacré dans la deuxième partie de ce travail.

biens convoités par ceux qui ont pris part aux « troubles de la régence⁴⁵ » sont essentiellement décevants. Difficile de ne pas songer à La Rochefoucauld lui-même, dont l'enthousiasme chevaleresque auprès de la reine et de M^{me} de Chevreuse sous le ministériat de Richelieu fait place au cuisant échec de la Fronde⁴⁶. Si l'auteur, se désignant lui-même à la troisième personne dans les parties III à VI des *Mémoires*, est comme absent du dénouement de son œuvre⁴⁷, on perçoit cependant un accent personnel dans la leçon qu'il tire de la mort du duc de Bouillon, où résonnent les accents de sa propre expérience de combattant déçu dans sa recherche de la gloire.

C'est un enseignement du même ordre qui est contenu dans la présentation que La Bruyère fait de la cour, dans l'avant-dernière remarque du chapitre qui lui est consacré :

Qui a vu la Cour, a vu du monde ce qui est le plus beau, le plus spécieux et le plus orné ; qui méprise la cour après l'avoir vue, méprise le monde⁴⁸.

L'intérêt de la cour est d'offrir immédiatement à qui la fréquente ce que le monde contient de « plus beau ». Cet agrément dégénère en mépris, une fois reconnue la vanité du mouvement qui anime l'entourage du prince. De même qu'il était bon d'envisager dans le détail tout le mérite personnel du duc de Bouillon pour mesurer la vanité de son ambition, de même une étude poussée de la cour est une étape décisive pour arriver à « méprise[r] le monde ». Le propos développé dans tout le corps du chapitre n'est pas aussi vain que son objet, s'il produit un tel dépassement chez le lecteur. La dernière remarque témoigne de l'importance de cette préoccupation, non plus dans les seules remarques consacrées à la cour, mais dans l'économie générale des *Caractères* :

La Ville dégoûte de la province : la Cour détrompe de la Ville, et guérit de la Cour.
Un esprit sain puise à la Cour le goût de la solitude et de la retraite⁴⁹.

Ce fragment présente la raison du passage de la Ville (chapitre 7) à la Cour (chapitre 8) : le fait de monter d'un degré permet de devenir lucide sur la vanité de l'ascension elle-même. L'obtention des biens du monde a cette vertu de conduire au mépris d'une telle recherche, du moins chez « un esprit sain ». On peut interpréter dans ce sens la progression des chapitres 7 à 10, immédiatement perceptible pour tout lecteur des *Caractères* : le passage de la Ville à la

⁴⁵ C'est ainsi que La Rochefoucauld définit la matière des parties III à VI des *Mémoires*, dans les premières lignes de la première partie : *Mémoires*, p. 55.

⁴⁶ Voir le développement, dans le chapitre précédent, sur « les anciens fondements de l'État ».

⁴⁷ Le « duc de La Rochefoucauld » est bien mentionné à la dernière page, mais c'est seulement comme négociateur pour le prince de Condé auprès de Langlade (*ibid.*, p. 255).

⁴⁸ *Les Caractères*, p. 351 (remarque 8.100).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 351 (remarque 8.101).

Cour, puis aux Grands, et enfin au souverain, conduit au sommet du monde, à ceux que Saint-Cyran appelait « les premières créatures [...] de la terre⁵⁰ ». Une telle ascension n'est pas tellement une manière de souligner la prééminence du roi sur les autres créatures, qu'une manière de dénoncer des imitations successives : la Ville imite la Cour, où l'on imite les Grands, qui imitent le roi, lequel pourtant n'est pas le souverain bien. C'est dans cette perspective qu'on peut lire l'accusation d'idolâtrie contenue dans l'un des portraits les plus violents de la vie de cour que l'on trouve sous la plume de La Bruyère. Le point de vue est celui d'un observateur étranger, non prévenu, tel qu'on le trouvera au siècle suivant dans les *Lettres persanes* de Montesquieu. Il faut noter à cet égard que le relativisme de cet observateur est semblable à celui des « esprits forts » que fustige le dernier chapitre du livre⁵¹. C'est dire que le comportement des courtisans représente un danger, dans la mesure où il tend à confirmer le regard porté par les libertins sur la religion :

Ces peuples d'ailleurs ont leur Dieu et leur Roi : les Grands de la nation s'assemblent tous les jours à une certaine heure dans un temple qu'ils nomment église ; il y a au fond de ce temple un autel consacré à leur Dieu, où un prêtre célèbre des mystères qu'ils appellent saints, sacrés et redoutables : les Grands forment un vaste cercle au pied de cet autel, et paraissent debout, le dos tourné directement au prêtre et aux saints mystères, et les faces élevées vers leur roi, que l'on voit à genoux sur une tribune, et à qui ils semblent avoir tout l'esprit et tout le cœur appliqué. On ne laisse pas de voir dans cet usage une espèce de subordination : car ce peuple paraît adorer le Prince, et le Prince paraît adorer Dieu⁵².

La « subordination » est pernicieuse dans le cas présent : elle n'est pas obéissance et respect d'un pouvoir légitime, mais idolâtrie dirigée vers un roi qui, devant Dieu, est un homme semblable aux autres. C'est dans cette perspective qu'on peut interpréter le passage du chapitre 10 (« Du souverain ou de la république ») au chapitre 11 (« De l'homme »). En un sens, il n'y a pas rupture de la progression amorcée au chapitre 7, mais au contraire aboutissement logique. L'ascension ininterrompue vers les degrés supérieurs ayant conduit au sommet du monde⁵³, on reconnaît que les Grands et le roi aussi bien que les plus modestes

⁵⁰ Saint-Cyran, *Lettres chrétiennes et spirituelles*, op. cit., t. II, p. 38.

⁵¹ La Bruyère déplore ainsi le relativisme dans lequel s'enferme le voyageur, devenu, par la diversité de ses expériences, incapable de porter un regard sur la religion qui ne soit pas purement extérieur : « Quelques-uns achèvent de se corrompre par de longs voyages, et perdent le peu de religion qui leur restait ; ils voient de jour à autre un nouveau culte, diverses mœurs, diverses cérémonies : ils ressemblent à ceux qui entrent dans les magasins indéterminés sur le choix des étoffes qu'ils veulent acheter, le grand nombre de celles qu'on leur montre les rend plus indifférents, elles ont chacune leur agrément et leur bienséance ; ils ne se fixent point, et sortent sans emplette » (*Les Caractères*, p. 574 ; remarque 16.4). Dans le cas présent, l'idolâtrie des courtisans à l'égard du roi, qui atteint son comble au moment de la messe, est de nature à renforcer un tel point de vue : tel qu'on le pratique à la cour, le culte catholique n'est pas moins absurde que toutes les superstitions que le voyageur pourrait enregistrer dans son périple.

⁵² *Ibid.*, p. 343-344 (remarque 8.74).

⁵³ Bossuet n'hésite pas, dans l'Oraison funèbre de M. de Turenne, à désigner Louis XIV comme « le plus grand roi du monde » (*Oraisons funèbres de Bossuet*, Paris, Didot, 1847, p. 501). Cette qualification n'est pas

habitants de la Ville, ne sont, en définitive, que des hommes. C'est donc de la condition humaine que doit traiter le chapitre suivant. La progression des chapitres figure ainsi le désir de s'élever, qui parvient enfin à la reconnaissance de sa propre vanité.

réductible à une flatterie de courtisan : elle est également fondée sur la prédominance de la France en Europe, suite à la réduction de la puissance des Habsbourg après les traités de Westphalie, en plus encore après le traité des Pyrénées en 1659. Comme l'écrit François Bluche : « Forte de ses victoires décisives sur l'Empire et sur l'Espagne, la France assume l'hégémonie en Europe » (*Dictionnaire du Grand Siècle, op. cit.*, article « Rayonnement de la France »). Ce statut confère à Louis XIV celui de « plus grand roi du monde » aux yeux de ses contemporains, pour qui « l'Afrique demeure mal connue » (*ibid.*, article « Afrique »), et qui n'ont guère de connaissance directe de l'Asie, « à peine effleurée sur les côtes par les Européens » (*ibid.*, article « Asie »). Quant à l'Amérique, on sait que ses terres sont partagées par les principales puissances européennes.

C. La retraite

La reconnaissance de cette vanité devrait conduire logiquement à la retraite. On connaît la fortune de ce thème au XVII^e siècle : les retraites ponctuelles y sont particulièrement nombreuses, et la rupture définitive avec le monde constitue un idéal pour de nombreux chrétiens de ce temps⁵⁴. On pense aux conversions éclatantes de personnages de grande envergure, particulièrement dans l'entourage de Port-Royal : ainsi d'Antoine Le Maistre, de la duchesse de Longueville, ou du duc de Luynes⁵⁵ ; mais aussi, dans le domaine romanesque, au dénouement de *La Princesse de Clèves*⁵⁶.

On n'en attendrait pas moins de la part de Pascal, qui note dans le Mémorial du 23 novembre 1654 : « Oubli du monde et de tout, hormis Dieu⁵⁷ ». Cette résolution paraît encore fortifiée dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, dans laquelle on ne compte pas moins de 28 occurrences du substantif « monde », toujours désigné comme ce qui détourne vainement de Dieu, et qui sera détruit au jour du Jugement. La maladie apparaît pour Pascal comme l'occasion de se détacher des biens temporels et d'abandonner les vains désirs dont ils sont l'objet. Elle offre la possibilité d'une conversion radicale :

Je vous loue, seigneur mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie, de ce qu'il vous a plu me réduire dans l'incapacité de jouir des douceurs de la santé et de l'usage du monde, et de ce que vous anéantissez pour mon avantage les idoles trompeuses que vous anéantirez effectivement pour la confusion des méchants au jour de votre colère. Donnez-moi, Seigneur, que je me juge moi-même en suite de cette destruction que vous avez faite à mon égard ; afin que vous ne me jugiez pas vous-même en suite de l'entière destruction que vous ferez de ma vie et du monde. Car, Seigneur, comme à l'instant de ma mort je me trouverai séparé du monde, dénué de toutes choses, seul en votre présence pour répondre à votre justice de tous les mouvements de mon cœur ; faites, Seigneur, que je me

⁵⁴ « Le XVII^e siècle est, en effet, le temps privilégié des retraites spirituelles. Elles sont conseillées et proposées aux âmes d'élite, et pas seulement aux clercs » (*ibid.*, article « Retraite »).

⁵⁵ Antoine Le Maistre renonce à la carrière brillante d'avocat qui s'ouvrait devant lui, pour se retirer en 1637 et participer à la naissance de la communauté des Solitaires de Port-Royal, parmi lesquels il demeure jusqu'à la fin de sa vie. Sa retraite eut dans le monde un retentissement considérable. Célèbre pour sa beauté et son esprit qui lui valent un succès mondain des plus éclatants, M^{me} de Longueville témoigne d'un souci religieux croissant dès les années qui suivent le rétablissement de l'ordre après les troubles de la Fronde auxquels elle prit une part active. Elle se rapproche de Port-Royal au cours des années 1660, se plaçant notamment sous la direction de Lemaître de Sacy, avant de se faire construire un pavillon attenant à Port-Royal des Champs en 1671. Quant au duc de Luynes, filleul de Louis XIII, il se retira en compagnie des Solitaires de Port-Royal après la mort de son épouse en 1651 ; à la différence des deux précédents, il prit cependant la résolution de se remarier, et retourna dans le monde après une décennie de retraite. Voir les articles consacrés à chacun de ces personnages dans le *Dictionnaire de Port-Royal*, *op. cit.*

⁵⁶ Ce dénouement est bien sûr ambigu, dans la mesure où la romancière laisse au lecteur le soin de déterminer s'il s'agit d'une authentique retraite ou simplement d'une fuite. Voir sur ce point l'article de Laurent Thirouin, « La Raison de la princesse », in Constance Cagnat-Debœuf, Laurence Plazenet et Anne Régent-Susini (dir.), « *Je ne vois qu'infini* ». *Littérature et théologie à l'âge classique. Mélanges en l'honneur de Gérard Ferreyrolles*, Paris, Champion, 2022, p. 91-108.

⁵⁷ *Pensées*, p. 587 (fragment 742).

considère en cette maladie comme en une espèce de mort, séparé du monde, dénué de tous les objets de mes attachements, seul en votre présence pour implorer de votre miséricorde la conversion de mon cœur, et qu'ainsi j'aie une extrême consolation de ce que vous m'envoyiez effectivement la mort pour exercer votre jugement⁵⁸.

La perspective eschatologique adoptée par Pascal le conduit à identifier sa propre destruction avec celle du monde, considéré plus que jamais, dans la lignée de Saint-Cyran, comme l'infection des créatures par le péché. Être « séparé du monde » revient à être séparé de la mauvaise part de soi-même pour être en mesure de recevoir la « conversion de [son] cœur ». Il est toujours question des « attachements » et de la jouissance des biens du monde : non seulement ces derniers sont dénoncés comme nuisibles et faux (ce sont, affirme Pascal, des « idoles trompeuses »), mais leur abandon est lui-même présenté comme l'occasion de la plus grande « consolation », la possibilité de ne « jouir » désormais que de Dieu.

On ne peut qu'être surpris, en lisant ces lignes, de constater que Pascal n'a pas choisi de se retirer du monde en effet. Une telle interrogation dépasse de loin la dimension anecdotique à laquelle on serait tenté de la réduire. Le caractère intime et profondément personnel des écrits spirituels de Pascal ne laisse aucun doute sur leur sincérité. Toute contradiction apparente entre leur contenu et la vie effectivement menée par leur auteur doit donc amener à reconsidérer les textes eux-mêmes, pour s'efforcer d'en préciser le sens. Comme l'a montré Jean Mesnard, la nuit de feu du 23 novembre 1654 n'est pas suivie d'un rejet définitif du monde. Pascal se retire seulement pour quelques semaines à Port-Royal des Champs à l'hiver 1655, avant d'effectuer aussitôt un séjour à l'hôtel de Roannez⁵⁹. Par la suite, ses relations mondaines sont encore nombreuses, avec M^{me} de Sablé, le duc de Liancourt ou encore le duc de Luynes⁶⁰. Est-ce à dire que la conversion de l'automne n'ait pas été suivie d'effet ? Jean Mesnard énonce au contraire les différents renoncements auxquels se résout Pascal à la sortie de sa retraite : renoncement au mariage, à des gains considérables obtenus par l'achat d'une charge ou par la commercialisation de la machine arithmétique, mais aussi et surtout à la gloire scientifique⁶¹. C'est dire que Pascal n'entend pas se vouer à la solitude, mais se détacher des biens du monde et surtout de l'affection qu'il pouvait leur porter. Ainsi comprise, la conversion ne se mesure pas à l'éclat des résolutions extérieures, mais au fait de cultiver une disposition intérieure, de perpétuer un mouvement du cœur. C'est

⁵⁸ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC, t. II, p. 184-185.

⁵⁹ *Pascal et les Roannez*, op. cit., p. 410.

⁶⁰ Sur ces amitiés, et plus généralement sur les relations mondaines de Pascal dans les dernières années de sa vie, voir Jean Mesnard, *ibid.*, p. 721-740.

⁶¹ *Ibid.*, p. 406-407.

ainsi que Jean Mesnard lit le texte du Mémorial, à la lumière de l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, proposant une synthèse qui mérite d'être citée pour sa clarté et sa précision :

[Le détachement du monde] est essentiellement intérieur : l'âme, sortant de son aveuglement, reconnaît une nouvelle hiérarchie des valeurs ; elle proclame le néant du monde et la seule grandeur de Dieu. Elle ne renonce pas proprement aux biens terrestres, elle les nie. Une séparation complète est impossible dans la mesure où la vie humaine s'accomplit dans le fini, mais le détachement effectif s'impose à l'égard de tous les « biens temporels » que le « pécheur » avait d'abord, au mépris de Dieu, poursuivis pour eux-mêmes, « soit or, soit science, soit réputation » : sans l'affirmer, l'Écrit suggère au moins la nécessité de ce détachement⁶².

La vanité reconnue des biens temporels impose certes une retraite, mais celle-ci consiste en un nouveau rapport au monde, plus qu'en un départ éclatant. Ce regard neuf, que le converti souhaiterait voir adopter par ses semblables, est, selon Jean Mesnard, au principe de la démarche apologétique de Pascal⁶³.

La perspective de La Rochefoucauld à cet égard est très différente : elle traduit une grande méfiance quant à la pureté des motifs qui peuvent conduire à la retraite⁶⁴. Il est vrai que le travail d'écriture est chez lui contemporain d'un certain retrait du monde, forcé par les circonstances : les *Mémoires* sont conçus « dans l'oisiveté que donne d'ordinaire la disgrâce⁶⁵ », et le travail de composition et d'augmentation des *Maximes* occupe les deux dernières décennies de la vie de l'auteur, en un temps où il n'est plus question pour lui de raviver les ambitions politiques de sa jeunesse⁶⁶. On sait le parti que Sainte-Beuve a pu tirer de cette apparente coupure dans la vie de La Rochefoucauld⁶⁷. Cette retraite est toute relative, dans la mesure où les fréquentations mondaines de l'auteur sont plus nombreuses que jamais à l'époque de la conception des *Maximes*. C'est plutôt sur le renoncement aux biens du monde qu'une différence sensible apparaît avec Pascal. La retraite n'est pas, chez le duc, la

⁶² *Ibid.*, p. 400.

⁶³ « L'*Écrit sur la conversion du pécheur* annonce un apologiste ; agissant par la parole autant que par la plume, cherchant à convaincre tout spécialement ceux qu'il côtoie de plus près : le duc de Roannez, Méré, Mitton » (*ibid.*, p. 400-401).

⁶⁴ Cette méfiance accompagne, au XVII^e siècle, l'engouement pour la retraite, trop prisée pour ne pas être régulièrement suspectée de manquer d'authenticité. Sur ce point, voir Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 129-163.

⁶⁵ *Mémoires*, p. 55.

⁶⁶ La composition des deux œuvres s'étend cependant jusqu'aux dernières années de la vie de La Rochefoucauld : celui-ci a travaillé à la rédaction des *Mémoires* jusqu'en 1675 au moins (voir à ce propos la notice de Jean Lafond : *ibid.*, p. 270-271), et la dernière édition des *Maximes* est parue en 1678, deux ans avant sa mort.

⁶⁷ Sainte-Beuve propose une partition de la vie de La Rochefoucauld dont le tournant serait la blessure reçue au cours de la bataille du faubourg saint-Antoine (le 2 août 1652) : « Ce fut, à lui, le terme de ses actives erreurs. Il a près de quarante ans : la goutte le tient déjà, et le voilà presque aveugle. Il retombe dans sa vie privée et s'enfonce dans le fauteuil pour n'en plus sortir. Les amis empressés l'entourent, et M^{me} de Sablé est aux petits soins. L'honnête homme commence, et le moraliste se déclare » (Sainte-Beuve, *Portraits de femmes*, Paris, Garnier, 1862, p. 297).

conséquence d'aspirations religieuses : elle n'est pas présentée comme un choix, mais comme une triste nécessité, un avant-goût de la mort dans une vieillesse languissante. La Réflexion diverse 18 intitulée « De la retraite » ne la présente pas comme un dépassement, mais comme la conséquence inévitable d'un affaiblissement vital :

Je m'engagerais à un trop long discours, si je rapportais ici en particulier toutes les raisons naturelles qui poussent les vieilles gens à se retirer du commerce du monde : le changement de leur humeur, de leur figure et l'affaiblissement des organes les conduisent insensiblement, comme la plupart des autres animaux, à s'éloigner de la fréquentation de leurs semblables⁶⁸.

À l'opposé des besoins d'une âme touchée par la grâce de Dieu, qui faisait l'objet de l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, c'est ici la faiblesse du corps qui conduit à la retraite, l'homme étant assimilé sur ce point aux « autres animaux ». Les facteurs de cet éloignement sont d'ordre purement physique : ce sont l'« humeur », la « figure », et les « organes », qui président à la rupture avec le « commerce du monde ». Il n'y a pas ici de dépassement des désirs et des plaisirs mondains par d'autres plus grands, mais seulement une perte de l'élan vital. Les « maladies », contrairement à ce qu'on lisait dans la *Prière* de Pascal, ne sont pas l'occasion d'une ouverture à la transcendance ; l'avenir est seulement borné par une mort prochaine :

Chaque jour leur ôte une portion d'eux-mêmes. Ils n'ont plus assez de vie pour jouir de ce qu'ils ont et bien moins encore pour arriver à ce qu'ils désirent. Ils ne voient plus devant eux que des chagrins, des maladies et de l'abaissement. Tout est vu et rien ne peut avoir pour eux la grâce de la nouveauté⁶⁹.

L'auteur ajoute, il est vrai, que « les plus sages savent employer à leur salut le temps qu'il leur reste et, n'ayant qu'une si petite part à cette vie, ils se rendent dignes d'une meilleure⁷⁰ ». On notera cependant l'écart entre une telle résignation et le ton enflammé de Pascal dans le *Mémorial*, dans la *Prière* ou dans l'*Écrit sur la conversion du pécheur*. Le fait de se tourner vers Dieu dans la vieillesse apparaît presque comme un pis-aller, une fois épuisées toutes les possibilités de jouissance offertes par le monde.

Si la retraite peut être une façon de prendre acte d'un échec à réussir dans le monde, ce geste peut être doublé d'une intention de tromper, pour afficher aux yeux du monde une fausse dévotion. C'est ce dont La Rochefoucauld accuse clairement le cardinal de Retz :

⁶⁸ *Maximes*, p. 276.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 276

⁷⁰ *Ibid.*, p. 277

La retraite qu'il vient de faire est la plus éclatante et la plus fausse action de sa vie. C'est un sacrifice qu'il fait à son orgueil. Sous prétexte de dévotion, il quitte la cour, où il ne peut s'attacher, et il s'éloigne du monde, qui s'éloigne de lui⁷¹.

La clausule résume bien le point de vue de La Rochefoucauld : le cardinal voudrait faire passer un éloignement subi pour une action délibérée, il prétend avoir surmonté les désirs qu'il a seulement échoué à satisfaire. Cette tournure fait écho à la Réflexion diverse 18, où les vieilles gens « oublient le monde qui est si disposé à les oublier⁷² ». La dimension active de l'éloignement, et, du même coup, sa valeur édifiante, sont dénoncées comme illusoires.

Ce n'est pas à dire que La Rochefoucauld disqualifie toute rupture avec « le commerce du monde ». Il se concentre, dans le portrait de Retz, sur la contrefaçon d'un mouvement de retraite, semblable en ce point à tant d'autres démonstrations de vertu qui sont minutieusement scrutées par l'auteur des *Maximes*. Ce qu'il fustige, c'est le retrait du monde qui n'est dû qu'à l'incapacité d'y réussir, ou au secret désir de flatter sa vanité. Comme les « mondains » dénoncés par La Bruyère faisaient servir Dieu à « l'ordre et à la décoration de ce monde », Retz prétend sacrifier son ambition à un mouvement de piété, quand la divinité qu'il adore en effet n'est autre que son « orgueil ». La multiplication des retraites au XVII^e siècle, et la valeur qui leur est accordée dans la société, finissent par les rendre suspectes aux yeux de La Rochefoucauld. À cet égard, la méfiance envers toute action « éclatante » permet un rapprochement avec Pascal. Tous deux ont éprouvé la vanité des biens temporels, sans prendre la résolution de se retirer pour autant. Ils refusent d'accorder aveuglément leur crédit aux « grandes actions qui éblouissent les yeux⁷³ », et préfèrent la recherche d'un juste rapport au monde, tout renoncement spectaculaire risquant d'être motivé par un appétit de gloire plus que par un élan sincère du cœur.

La Bruyère partage assurément cette méfiance, et ce rapport paradoxal au monde. L'idéal de la retraite n'est pas absent des *Caractères*, comme en témoigne cette remarque du chapitre « Des Jugements » :

Je ne mets au-dessus d'un grand politique que celui qui néglige de le devenir, et qui se persuade de plus en plus que le monde ne mérite point qu'on s'en occupe⁷⁴.

Le fragment est toutefois plus ambigu qu'il n'y paraît : s'il pose bel et bien la supériorité du mouvement de retrait sur celui d'implication dans le monde, il reste que le « grand politique »

⁷¹ *Ibid.*, p. 289.

⁷² *Ibid.*, p. 277.

⁷³ *Maximes*, p. 135 (maxime 7).

⁷⁴ *Les Caractères*, p. 478 (remarque 12.75).

occupe la deuxième place dans la hiérarchie des hommes établie par La Bruyère ; son œuvre n'est donc pas dépourvue de mérite, pour un penseur qui accorde une importance singulière à l'action dans le monde en vue de la justice sociale⁷⁵. De plus, il ne s'agit pas là d'une coupure définitive avec le monde, mais plutôt d'un détachement progressif : il ne s'agit pas d'être définitivement persuadé de quelque chose, mais de s'en persuader « de plus en plus⁷⁶ ». Envisagée de la sorte, la retraite ne serait pas un *état* que l'on embrasserait une fois pour toutes, mais un *mouvement* : elle ne se définirait pas d'un point de vue statique, mais d'un point de vue dynamique. À l'inverse, la rigidité d'une retraite austère, dans laquelle on s'imagine pouvoir persister dans un état de renoncement absolu, est présentée comme un danger, et, en dernier ressort, comme un péché d'orgueil. Ainsi, la remarque 3.34 évoque une retraite capable de nourrir les tentations plus que de les écarter :

Pour une femme du monde, un jardinier est un jardinier, et un maçon est un maçon ; pour quelques autres plus retirées, un maçon est un homme, un jardinier est un homme. Tout est tentation à qui la craint⁷⁷.

Contrairement au portrait de Retz par La Rochefoucauld, ce fragment ne fait pas état d'une volonté de tromper le monde par une conduite ostentatoire. La Bruyère insiste plutôt sur les mouvements psychiques et affectifs que dissimule le choix de vivre retiré du monde, en l'occurrence chez les femmes qui embrassent cette conduite. La composition du texte témoigne d'une volonté, chez le moraliste, de rendre au phénomène toute sa complexité. La première phrase suggère une simple dénonciation d'hypocrisie, assez proche de l'accusation portée par La Rochefoucauld contre son ennemi : certaines femmes du monde se retireraient pour satisfaire à l'abri des regards des désirs condamnés par la société, en se livrant à leur penchant pour les hommes, même quand ils sont de basse condition⁷⁸. La clause restituée pourtant à ces femmes toute leur sincérité : c'est par une crainte sincère de leurs propres désirs qu'elles ont choisi de se retirer. Mais cette fin, qui adopte le ton de la sentence, invite à relire la première phrase dans une autre perspective : la retraite ne permet pas de se soustraire à la tentation. Bien loin de la supprimer, elle la renforce, et la dirige vers tout homme quel

⁷⁵ Voir sur ce point le développement consacré chez La Bruyère à la notion de compensation, dans le chapitre précédent.

⁷⁶ De même, la célèbre remarque qui clôt le chapitre « De la Société et de la conversation » évoque un mouvement de retrait occasionnel, et non un rejet fondamental : « Le sage quelquefois évite le monde, de peur d'être ennuyé » (*ibid.*, p. 271 ; remarque 5.83).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 213 (remarque 3.34).

⁷⁸ Il est bien évident que les jugements de valeur présidant à l'écriture de ce fragment (représentation de la femme où domine la valorisation de la chasteté, condamnation du désir éprouvé pour un homme de rang social inférieur) sont situés historiquement et socialement. Il reste cependant que l'analyse de la vie psychique, et des conséquences pour celle-ci du choix de la retraite, n'ont rien perdu de leur force et de leur acuité.

qu'il soit. À l'inverse, « une femme du monde » n'est pas traversée par ces sentiments contraires. Cette remarque est donc moins une accusation de mensonge à l'égard des femmes retirées du monde, qu'une suspicion dirigée contre le procédé de la retraite, par laquelle on espère se détacher des biens périssables.

Si ces biens sont regardés comme un néant devant Dieu, la tâche assignée à l'homme par La Bruyère est plutôt de trouver comment vivre en chrétien sans prétendre sortir du monde lorsqu'on n'en a pas la force⁷⁹. On reconnaît ici l'héritage de l'*Introduction à la vie dévote*, de François de Sales⁸⁰. À cet égard, la distinction entre les biens temporels, objets de désirs vains, et les personnes avec lesquelles on peut entretenir un commerce, est fondamentale. Le renoncement aux biens du monde ne marque en aucun cas, par exemple, un rejet de l'amitié. Il s'agit de définir un art de vivre « selon Dieu et selon le monde⁸¹ », en veillant à « n'estimer les choses du monde précisément que ce qu'elles valent⁸² ».

Dénoncer la fausseté du monde ne revient donc pas à adopter une posture de négation systématique. D'une part, il existe des principes capables de garantir au monde un ordre véritable ; d'autre part, la déception encourue par un être qui recherche les biens terrestres n'aboutit pas à un retrait définitif, mais à un changement d'attitude qui est essentiellement intérieur. La situation intermédiaire commune à Pascal, à La Bruyère et à La Rochefoucauld, traduit un effort de cet ordre. Tous trois ont insisté sur la distance qu'il convient d'entretenir avec le monde, non pas en renonçant à l'habiter physiquement, mais en se gardant de lui accorder en soi-même une trop grande importance. La ferveur des aspirations religieuses, ou du moins leur expression, n'est évidemment pas la même chez les trois auteurs. La dénonciation de la fausseté du monde, et la volonté d'y vivre conformément à la lucidité qu'ils ont acquise, les conduit cependant à développer des réflexions qui se rejoignent dans une même recherche d'authenticité, laquelle n'exclut ni le compromis, ni la modération.

⁷⁹ Ce fragment est l'expression fidèle du point de vue développé par Augustin dans les *Confessions* : « [...] me figurant qu'un homme doit être chaste par ses propres forces, en quoi je reconnaissais mon impuissance, j'étais si aveugle que de ne savoir pas cet oracle de l'Écriture : "Nul ne peut être continent si vous ne lui donnez cette vertu" » (*Confessions, op. cit.*, p. 208). La citation est tirée de Sagesse 8.21.

⁸⁰ L'ambition de s'adresser aux chrétiens qui vivent dans le monde est clairement affichée par l'auteur, qui, comme le fera plus tard La Bruyère, n'hésite pas à mettre en garde contre les dangers d'une retraite inappropriée : « C'est une erreur, ains une hérésie de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la Cour des Princes, du ménage des gens mariés. Il est vrai, Philothée, que la dévotion purement contemplative, monastique et religieuse, ne se peut pas exercer en ces vocations ; mais aussi, entre ces trois sortes de dévotion, il y en a plusieurs autres propres à perfectionner ceux qui vivent ès états séculiers. [...] Il est même arrivé, que plusieurs ont perdu la perfection dans la solitude ; qui est néanmoins si désirable pour la perfection, et l'on conservée parmi la multitude, qui semble si peu favorable à la perfection » (François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Lyon, Rigaud, 1609, p. 16-17).

⁸¹ *Les Caractères*, p. 252 (remarque 5.20).

⁸² *Ibid.*, p. 443 (remarque 11.133).

En effet, vivre parfaitement retiré du monde et de la société de ses semblables sans en avoir la force, revient à la fois à méconnaître la nature humaine, et à présumer de soi-même. Si le mouvement de retraite n'est ni prôné, ni pratiqué sans réserve par les moralistes, c'est aussi parce que la fausseté que l'on découvre en soi n'est pas moins grande que celle qui règne dans le monde.

Deuxième partie. Le moi

Introduction

Les apparences du monde sont trompeuses ; ses structures même sont dépourvues d'assise et de consistance ; et ses objets les plus désirables sont essentiellement décevants. On a vu qu'aucun de nos trois auteurs ne concluait cependant à la nécessité d'une retraite définitive : on reconnaît plutôt chez eux la volonté de concilier un point de vue lucide sur les illusions mondaines et la nécessaire appartenance à une société dont on ne peut se séparer sans présumer de ses forces. Pourtant, si le monde est bien tel qu'on l'a décrit, il semble qu'il faille chercher en soi-même une assiette plus ferme et plus sûre : le mouvement réflexif devrait être l'occasion d'échapper à tant de fausseté. Or, un tel espoir risque d'être parfaitement vain, si l'intériorité dans laquelle on entend trouver refuge est à son tour dominée par une puissance trompeuse entre toutes, capable de pervertir le jugement et de se dérober aux yeux de l'observateur le plus attentif.

C'est là que se rencontre l'amour-propre. Le concept est issu d'une tradition théologique qui prend son point de départ dans *La Cité de Dieu*. Le livre XIV conclut à l'existence de deux cités, fondées elles-mêmes sur deux amours que tout oppose, comme l'expose saint Augustin :

Donc deux amours ont bâti deux Cités ; savoir la Terrestre l'amour de soi-même jusques au mépris de Dieu ; et la Céleste l'amour de Dieu jusques au mépris de soi-même. Enfin celle-là se glorifie en soi, celle-ci en Dieu : celle-là cherche la gloire des hommes ; de celle-ci Dieu témoin de la bonne conscience est la grande et principale gloire¹.

Le cœur humain est partagé entre deux amours, dont l'un le pousse vers le créateur, et l'autre vers lui-même. Cette seconde forme d'amour, l'*amor sui*, relève de l'idolâtrie, puisqu'elle

¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, p. 449-450. Sur la réalité que recouvrent ces deux cités, voir le début du livre XIV, qui établit un partage entre deux espèces de cités à travers le monde entier depuis le péché originel : « Et de là il est arrivé que de tant de diverses Nations vivantes parmi le Monde en des mœurs et conduites différentes, et séparées d'une si étrange variété de langage et d'habits, néanmoins il ne s'est fait de tout cela que deux espèces de Communautés, que nous pouvons justement selon l'usage des Écritures nommer deux Cités. Dont l'une est de ceux qui veulent vivre selon la chair, l'autre selon l'esprit ; chacune dans la paix de son genre, et lorsqu'ils ont obtenu ce qu'ils désirent, ils pensent avoir acquis le bonheur de leur Communauté » (*ibid.*, p. 413). Comme Augustin l'expose dans le chapitre suivant, la « chair » ne désigne pas exclusivement le corps, mais plutôt tout ce qui est dépourvu de la grâce ; c'est ce qui explique l'inscription de la jalousie, ou des hérésies (qui sont de nature spirituelle) dans les « œuvres de la chair », avancée par saint Paul dans l'épître aux Galates. C'est aussi ce qui permet de dénoncer comme charnelles des doctrines qui invitent à renoncer aux voluptés du corps, dans la mesure où cette résistance n'a pas Dieu pour but : c'est notamment le cas du stoïcisme.

s'arrête résolument à la créature. C'est là le crime qui caractérise les « sages » de la cité terrestre pour Augustin, qui reproduit un passage de l'épître aux Romains :

Tirant vanité de leur prudence, ils sont devenus fous ; et ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en l'image de l'homme corruptible, des oiseaux, des bêtes à quatre pieds, et des serpents. Car ils ont été les conducteurs des Peuples à l'adoration de ces simulacres, ou même ont été leurs Sectateurs ; et ils ont plutôt honoré et servi à la Créature qu'au Créateur, qui est béni aux siècles des siècles².

Chez les sages de la cité terrestre, l'idolâtrie consiste en l'adoration de soi-même aussi bien que des autres créatures, et c'est dans les deux cas l'oubli de Dieu qui rend cet amour condamnable. Il n'y a pas, dans cette perspective, de différence de nature entre l'amour excessif de soi-même et l'amour excessif de quelque chose ou de quelqu'un d'autre : il s'agit dans tous les cas d'un dévoiement de l'amour, d'un abandon de son seul objet véritable.

Comme l'a montré Charles-Olivier Stiker-Métral, l'amour-propre est la forme que revêt au XVII^e siècle la notion bien plus ancienne d'*amor sui*, qui traverse l'histoire du christianisme. Le terme d'amour-propre apparaît en langue française « pendant la dernière décennie du XVI^e siècle, dans des traductions d'ouvrages italiens de spiritualité³ ». Il y désigne un faux amour, qui relève de l'idolâtrie en raison de son caractère intransitif (puisqu'il aime et l'aimé ne font qu'un)⁴. Il est donc par excellence l'obstacle au pur amour, assimilé lui-même à l'amour de Dieu⁵ ; et les deux traits fondamentaux de cet amour-propre sont l'appropriation et la réflexion, c'est-à-dire le fait de n'aimer un objet que pour soi, et de prendre plaisir à se contempler soi-même au lieu de Dieu⁶. Les plus éminents représentants de cette littérature italienne sont Catherine de Gênes et Isabelle Bellinzaga, dont les vues sont largement reprises par Bérulle dans son *Abrégé de la perfection chrétienne*⁷, ainsi que par

² *Ibid.*, p. 450. Le texte est ici tiré de Romains 1.22-25.

³ Charles-Olivier Stiker-Métral, *Narcisse contrarié, L'amour-propre et le discours moral en France (1650-1715)*, Paris, Champion, 2007, p. 29.

⁴ « Laurent [de Paris] considère cet amour propre comme un faux amour. Ce dernier est en effet intransitif, au sens où la même personne se fait origine et fin du mouvement d'amour. Il se situe donc à l'opposé de la définition de l'amour comme sortie de soi et assimilation à l'être aimé » (*ibid.*, p. 50).

⁵ Voir par exemple la description de l'amour-propre donnée dans l'*Abrégé de la perfection chrétienne* d'Isabelle Bellinzaga : « L'amour-propre dérobe à Dieu ce qui lui appartient car il lui ôte et ravit son honneur par le moyen de la gloire que l'homme s'attribue » (Isabelle Bellinzaga, *Abrégé de la perfection chrétienne*, Paris, Corbon, 1604, p. 154). La même opposition entre ces deux sortes d'amour préside également au *Bref Discours de l'abnégation intérieure* de Bérulle, qui énonce dès l'Avant-propos : « Or, la perfection que l'on peut acquérir en cette vie mortelle et vraiment militante, ne consiste qu'à perfectionner l'une et l'autre partie en l'amour de Dieu, & à en déchasser l'amour-propre, qui y est si profondément enraciné » (Bérulle, *Bref Discours de l'abnégation intérieure*, Paris, Regnault Chaudière, p. 3). Jean Lafond signale le succès et l'influence de ces deux textes à l'époque classique dans « L'amour-propre de La Rochefoucauld (MS 1) : Histoire d'un thème et d'une forme », in *L'homme et son image, op. cit.*, p. 104-105.

⁶ « À l'amour propre se trouvent donc associés les termes de *réflexion* et de *propriété*. Partout où demeure la possibilité de se sentir vertueux et de s'approprier sa perfection, l'amour propre est présent, quel que soit le degré d'avancement de l'homme dans sa perfection » (*Narcisse contrarié, op. cit.*, p. 41).

⁷ L'ouvrage constitue lui-même une réécriture de l'*Abrégé* d'Isabelle Bellinzaga.

Laurent de Paris, dans son *Palais de l'amour divin*. Cette tradition, qui relève de la spiritualité, en ce sens qu'elle est fondée sur l'expérience intérieure et ne relève donc pas de la scolastique, radicalise la traditionnelle hiérarchie des dilections, pour la réduire à « une opposition binaire, qui exclut l'idée d'un moyen terme entre l'amour de soi et l'union parfaite avec Dieu, puisque cette dernière exige la négation stricte du moi⁸ ». Ce geste radical, qui s'inscrit dans la continuité de la tradition mystique rhéno-flamande, conduit à une séparation entre deux regards portés sur l'amour-propre. D'une part, Bérulle, dans la continuité de ses inspirateurs italiens, se donne pour but « l'anéantissement de ce moi spirituel⁹ » qui détourne l'homme de Dieu. D'autre part, François de Sales distingue un amour-propre légitime, dépendant de l'amour de Dieu, et l'amour-propre condamné par la théologie mystique. Une telle distinction ne va pas sans poser de problèmes, puisqu'elle introduit dans le terme une ambiguïté qui porte en germe les débats à venir sur la légitimité de l'amour de soi, qui conduiront progressivement à la remise en question, puis au déclin, des systèmes de pensée fondés sur l'amour-propre¹⁰. Quoi qu'il en soit, l'émergence de la notion d'amour-propre instaure un règne du soupçon, qui pèse dans un premier temps sur la contemplation, puis sur les bonnes œuvres¹¹ : on observe donc un passage du domaine spirituel au domaine moral, qui participe dans tous les cas d'une opacité de l'homme à lui-même, d'une façon d'éprouver comme étrangère sa propre intériorité, dont se serait rendue maîtresse une puissance trompeuse. Les ruses de l'amour-propre amènent à intérioriser le combat traditionnellement mené contre le diable¹².

La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère reprennent à leur compte ce problème de l'opacité intérieure. C'est en ces termes qu'il faut lire la maxime I 1 de La Rochefoucauld, qui définit à plusieurs égards l'amour-propre comme une puissance du faux. Les origines théologiques de la notion sont parfaitement claires à ses yeux, comme en témoigne une maxime écartée, tirée du manuscrit de Liancourt : « Dieu a permis, pour punir l'homme du

⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰ « Chez François de Sales, l'utilisation du même terme pour désigner l'amour de soi corrompu et la convoitise légitime soulève une certaine ambiguïté que les théologiens et les moralistes des années 1630-1640 auront pour tâche de résoudre » (*ibid.*, p. 66).

¹¹ « [...] le soupçon que l'amour propre fait peser sur l'intériorité du contemplatif connaît une évolution. Alors que les itinéraires mystiques s'inquiètent de sa présence secrète dans les replis les plus intimes de l'âme et dans l'abnégation la plus poussée, le questionnement moral y voit un principe d'incertitude relatif à la motivation de l'agir humain. Toute action est en effet suspecte d'être motivée par le désir de récompense et, corollairement, par l'intérêt du sujet. De même que le sujet mystique a tendance à se détourner de la contemplation pour se mirer dans sa propre perfection, le sujet vertueux court le risque de se complaire dans le spectacle de sa propre vertu. Ainsi, la morale naturelle se révèle essentiellement hypocrite » (*ibid.*, p. 70).

¹² Comme le relève Charles-Olivier Stiker-Métral, « l'amour propre est donc la marque d'une activité démoniaque qui s'exerce en l'homme » (*ibid.*, p. 35).

péché originel, qu'il se fit un dieu de son amour-propre pour en être tourmenté dans toutes les actions de sa vie¹³ ». Ce qui caractérise cette puissance est d'abord un mouvement réflexif : « L'Amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi¹⁴ ». Ces deux propositions inscrivent la pensée de La Rochefoucauld dans la tradition augustinienne, qui comprend l'amour-propre comme une source d'idolâtrie. Cette première méprise, qui consiste à s'écarter de Dieu, est doublée d'une illusion : car l'amour-propre, qui semble se dévouer à de nombreux objets, revient toujours à lui-même, si bien que les fins qu'il semble poursuivre ne sont pas sa véritable fin. « D'où l'on pourrait conclure assez vraisemblablement que c'est par lui-même que ses désirs sont allumés, plutôt que par la beauté et par le mérite de ses objets, que son goût est le prix qui les relève et le fard qui les embellit, que c'est après lui-même qu'il court et qu'il suit son gré lorsqu'il suit les choses qui sont à son gré¹⁵ ». En tant qu'amour, il est donc mouvement, mais ce mouvement est profondément vain, puisqu'il ne fait que revenir à son point de départ. Et quiconque voudrait se débarrasser de cette puissance trompeuse trouverait à combattre un ennemi redoutable, car celui-ci, « dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre¹⁶ ». La dissimulation va de pair avec l'ubiquité : l'amour-propre est partout, et ses « souplesses », qui « ne se peuvent représenter¹⁷ », le rendent insaisissable.

Pourtant, la notion d'amour-propre rend-elle un compte fidèle de la pensée des trois auteurs ? Elle caractérise évidemment l'œuvre de La Rochefoucauld, à tel point que La Bruyère verra dans la dénonciation de l'amour-propre la seule et « unique pensée¹⁸ » de l'auteur des *Maximes*¹⁹. Elle est également employée par Pascal, qui préfère souvent évoquer « le moi », dans un sens apparemment équivalent²⁰. On ne trouve en revanche aucune

¹³ *Maximes*, p. 344 (L 256).

¹⁴ *Ibid.*, p. 417.

¹⁵ *Ibid.*, p. 418.

¹⁶ *Ibid.*, p. 419.

¹⁷ *Ibid.*, p. 418.

¹⁸ *Les Caractères*, p. 98 (« Discours sur Théophraste »).

¹⁹ Ce point de vue a conduit la critique à mettre en évidence un « système de l'amour-propre », au risque de proposer une lecture simplificatrice, si ce n'est tout à fait pauvre, de cette œuvre. C'est ce que met en évidence Corrado Rosso dans un livre très éclairant consacré à la réception des *Maximes*, dans lequel le critique distingue une lecture systématique et une lecture ouverte de cette œuvre : « pour certains critiques, il n'existe qu'une lecture [des *Maximes*], comme pour Alain, qui déconseille La Rochefoucauld à ceux qui veulent connaître l'homme en sa profondeur. Il vaut mieux – précise-t-il – lire Balzac ou Stendhal “qui ont recueilli et enchâssé tant de paroles échappées, que La Rochefoucauld, qui s'étudie à répéter la même chanson”. Ce genre de lecture “systématique” fut adoptée dès la parution des *Maximes*. La Bruyère en a donné un exemple illustre. [...] Au XVIII^e et au XIX^e siècle on ne connaît pratiquement qu'une approche des *Maximes*, l'approche “systématique” » (Corrado Rosso, *Procès à La Rochefoucauld et à la maxime*, Paris, Nizet, 1986, p. 91-92).

²⁰ Voir le Glossaire proposé par Philippe Sellier dans son édition : « Moi : terme dont Pascal avait accoutumé de se servir pour désigner l'amour propre » (*Pensées*, p. 767). Si la dérivation comme substantif de ce pronom personnel est attestée dès le XVI^e siècle, Pascal est en revanche le premier à l'employer dans ce sens (voir l'article « Moi » dans le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey).

occurrence de ce terme sous la plume de La Bruyère, si ce n'est dans l'extrait du *Discours sur Théophraste* qui concerne directement La Rochefoucauld. Cette absence pose une question terminologique qui ne va pas sans difficultés : peut-on faire appel à la notion d'amour-propre pour caractériser le discours tenu par les trois moralistes sur l'intériorité humaine, sans un véritable coup de force ? Le fait que La Bruyère évite systématiquement de parler d'amour-propre est bien sûr frappant, mais cette absence est loin de signaler un manque d'intérêt. À lire le passage du *Discours sur Théophraste* où se trouve chez lui la seule occurrence du mot, on devine plutôt que l'amour-propre évoque irrésistiblement, pour son lecteur comme pour lui-même, les *Maximes* qui sont « entre les mains de tout le monde ». La Bruyère, constamment soucieux d'originalité, ne pouvait que répugner à se présenter comme un continuateur de La Rochefoucauld, qu'il accuse discrètement, mais nettement, d'une certaine pauvreté intellectuelle. Copier un auteur qui, à ses yeux, n'avait qu'une « unique pensée », c'est ce que voulait à tout prix éviter l'auteur des *Caractères*. L'amour-propre est pourtant loin d'être absent de son ouvrage. La Bruyère ne manque pas en effet de dénoncer la propension de chacun à se faire le centre de tout, en aspirant à devenir le tyran des autres. On retiendra notamment une remarque du chapitre « De l'Homme », où l'on perçoit des échos sensibles à la conception de l'amour-propre développée par La Rochefoucauld : « On est si rempli de soi-même que tout s'y rapporte ; l'on aime à être vu, à être montré, à être salué, même des inconnus ; ils sont fiers s'ils l'oublent : l'on veut qu'ils nous devinent²¹ ».

Il reste que l'abandon de ce terme par La Bruyère, et l'absence d'un usage systématique chez Pascal, sont la marque d'un glissement qui s'est opéré au cours du siècle, et qui traduit d'abord la laïcisation d'un concept relié dès ses origines à une théologie d'inspiration augustinienne. La notion de cœur, qui occupe une place de premier plan chez les trois auteurs, et dont on sait l'importance qu'elle a pu revêtir dans les représentations que le XVII^e siècle a données de l'intériorité²², n'est pas non plus satisfaisante : comme il s'agit ici de fausseté, le choix de ce concept serait problématique dans la mesure où Pascal fait du cœur

²¹ *Les Caractères*, p. 422-423 (remarque 11.75).

²² Jean Lafond propose un développement très éclairant sur la notion de « cœur » et sur sa portée religieuse au XVII^e siècle : le cœur est alors le lieu d'insertion de la grâce tout autant que le siège de l'amour-propre (*Augustinisme et littérature*, *op. cit.*, p. 26-28). Cependant, il ne faut pas oublier la dimension mondaine de cette notion, relevée également par Jean Lafond. Le « cœur » évoque bien sûr l'amour et la galanterie, mais il est également, dans un cadre de pensée aristocratique, synonyme de courage et de vertu ; on pense notamment à la célèbre adresse de don Diègue à son fils : « Rodrigue, as-tu du cœur ? » (Corneille, *Le Cid*, in *Théâtre II*, Paris, « GF », 2006, v. 261, p. 225). Sur le problème de l'opacité du cœur, voir Benedetta Papisogli, *Le « fond du cœur »*. *Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2000. L'auteur, à travers différents exemples qui vont du théâtre à la littérature mystique, y explore les différents aspects d'un lieu paradoxal, qui est à la fois le plus intérieur et le plus inconnu à nous-mêmes.

l'instance qui rend capable de connaître les vérités les plus importantes²³ ; il arrive donc qu'il soit tout le contraire d'une puissance du faux, bien que, dans l'état de péché, il soit une source naturelle d'aveuglement, de passions nuisibles, et même d'ennui²⁴. La notion de *moi*, bien qu'elle soit spécifique à Pascal, apparaît donc comme la plus à même de rendre compte du mouvement de réflexion qui conduit à découvrir en soi autant de fausseté que dans le monde extérieur. Comme l'a bien souligné Vincent Carraud, la substantivation pascalienne du pronom *moi* est éminemment paradoxale, dans la mesure où elle s'inscrit dans une réflexion qui met en doute, et même récuse, la substantialité que le *cogito* cartésien accordait à l'*ego* : « avec cette substantivation, Pascal a objectivé l'*ego* en un moi, mais il n'en a fixé lexicalement la substantivation que pour en disqualifier la substantialité. L'*ego* n'est devenu un objet – le moi – que pour perdre la substantialité que la *philosophia prima* cartésienne lui avait conférée²⁵ ». Ce défaut de substance fait que le mouvement caractéristique de l'amour-propre est nécessairement vain : il se propose une fin qui, faute de consistance, ne peut le satisfaire. Il n'est pas autre chose que cette tension vers un faux objet. C'est ce qui ressort des analyses de Denis Kambouchner :

Ainsi, si l'on veut bien dire de l'amour-propre, ou si l'on veut, selon une synecdoque caractéristique, du moi lui-même, qu'il *s'aime infiniment, et toutes choses pour soi* (formule dont la postérité est aussi notoire), il ne peut pas se remplir absolument de lui-même, ni par conséquent s'aimer d'un amour heureux. Au contraire, il ne peut que *chercher* à se remplir, à compenser un retrait, une béance initiale ; ce qui veut dire aussi, à effacer une trace (la trace de l'événement d'où cette béance est issue). Et donc, il n'est pas vrai que dans l'amour humain, le moi vienne à la place où Dieu était. Dieu était un objet plein et substantiel – le moi n'en est pas un. Le *moi* n'est ni ce que je suis en vérité, ni même l'être que je me donne lorsque j'essaie de me prendre pour Dieu : il est la réalité incertaine que constitue l'expansion même de l'amour de soi, et *l'objet de ma recherche d'une réalité pleine*. Il est tout entier dans l'acte par lequel l'homme quitte Dieu (pour lui-même – mais en vérité pour quoi ?) en même temps que Dieu le quitte²⁶.

Le moi n'est visiblement posé que pour être aussitôt vidé de sa substance, ce qui correspond tout à fait à l'interrogation qui hante les trois auteurs : le mouvement de réflexion

²³ On peut citer, entre autres, la pensée 142, qui entend réfuter le pyrrhonisme, d'où son inscription dans la liasse « Grandeur ». En voici le début : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre » (*Pensées*, p. 213)

²⁴ Ainsi de la célèbre pensée 168, qui constate la nécessité du divertissement : « Et quand on serait assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin » (*ibid.*, p. 229). Le rapprochement de ce texte avec la pensée 142 témoigne bien de la complexité de la notion de cœur chez Pascal.

²⁵ Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 41.

²⁶ Denis Kambouchner, « Amour propre et passions du moi, de Pascal à Nicole », in Maria Vita Romeo (dir.), *Il Moderno fra Prometeo i Narcisso, Atti delle Giornate Pascal 22 e 23 ottobre 2005, Dialogos*, n°12, Catania, 2007, p. 65-89, p. 69-70.

qui consiste à se prendre pour objet fait apparaître la fausseté du moi qui n'est pas moins grande que celle du monde.

L'amour-propre est une puissance trompeuse, qui instaure un véritable règne de l'illusion²⁷. Mais c'est justement en voulant lutter contre cet état de fait que le moraliste et son lecteur en viennent à sentir le sol se dérober sous leurs pieds : à force d'opacité, on ne sait plus quel est ce moi auquel se rapportent toutes choses, et donc, au bout du compte, quel est l'objet du mouvement réflexif initié pour combattre l'amour-propre. C'est sur ces deux dimensions que l'on insistera successivement : l'une, qui se concentre sur les *illusions* de l'amour-propre, défini comme une puissance trompeuse, et l'autre, sur la *vanité* du moi qui se découvre dans ce mouvement de réflexion.

²⁷ Comme l'écrit Charles-Olivier Stiker-Métral : « L'amour propre est donc à la fois principe et fin, motivation et téléologie qui hantent toute pratique de soi. Force indissociablement agissante et aveuglante, l'amour propre semble ainsi dérober au sujet toute maîtrise de ses conduites et de ses pratiques. / En ce sens, l'amour propre met en jeu la question de la vérité : problématisé par la réflexion augustinienne sous la figure d'une puissance trompeuse, il interdit tout accès à la vérité sur soi et devient l'obstacle fondamental à l'herméneutique de soi. L'amour de soi prend ainsi place dans les rapports entre subjectivité et vérité. Du fait de l'amour propre, le sujet est d'abord objet d'erreur pour lui-même. Les moralistes augustiniens accusent par conséquent l'amour propre de faire obstacle à un regard et à un discours de vérité sur soi » (*Narcisse contrarié, op. cit.*, p. 143-144).

Chapitre 1. Illusions

L'amour-propre est source d'erreur : il fausse notre perception et peut nous faire prendre parti contre l'évidence et la justice. Il s'agit, plus précisément, d'illusion. Celle-ci relève d'abord du domaine de la perception : on se situe donc en amont du jugement, que l'illusion contribue à fausser. Celle-ci n'est pas seulement la représentation inadéquate d'un objet : elle évoque en outre l'idée de tromperie. L'Académie la définit comme « apparence, ou artifice, dont on trompe un homme », avant de signaler son emploi spécialisé dans un contexte théologique : « il se dit plus ordinairement des tromperies que font les démons, en faisant paraître aux sens intérieurs ou extérieurs les choses autrement qu'elles ne sont ». L'illusion, comme le veut l'étymologie du terme, est une affaire de jeu¹, où le rôle de l'Adversaire est essentiel. Le jeu n'est pas synonyme ici de légèreté, bien entendu : il renvoie plutôt à la lutte entre deux combattants qui rivalisent d'habileté pour l'emporter. Dans l'illusion, c'est bien souvent le diable qui se joue de nous : le Malin « a tenté les Ermites sous diverses formes qui n'étaient que des illusions » (Furetière). Cette notion apparaît ainsi comme la plus pertinente pour envisager la lutte que l'homme déchu doit livrer contre son amour-propre, qui ne cesse de l'égarer : la dimension de combat est en effet constamment soulignée par les auteurs du temps qui traitent de cette question².

La maxime I 101 de La Rochefoucauld pose clairement le problème de la puissance de l'amour-propre. Celle-ci est présentée de façon symétrique au début de cette réflexion :

Comme si ce n'était pas assez à l'amour-propre d'avoir la vertu de se transformer lui-même, il a encore celle de transformer les objets, ce qu'il fait d'une manière fort étonnante, car, non seulement il les déguise si bien qu'il y est lui-même trompé, mais il change aussi l'état et la nature des choses³.

L'amour-propre, comme l'a remarqué Jean Lafond, est à la fois Protée et Circé, deux divinités qui connaissent une grande fortune à l'époque baroque⁴. Ces deux figures mythologiques ne sont pas directement convoquées par les trois auteurs : elles ne feront donc pas l'objet d'une

¹ Le latin classique *illusio* est dérivé de *illusum*, supin de *illudere*, qui signifie « se jouer de, se moquer de », ce verbe étant lui-même formé sur *ludere*, « jouer », comme le souligne Alain Rey, dans son *Dictionnaire historique de la langue française*.

² Voir notamment l'ouvrage de Scupoli, *Le Combat spirituel*, dont Jean Lafond signale que trois exemplaires figuraient dans la bibliothèque des La Rochefoucauld à Verteuil, selon le catalogue établi en 1728 (« L'amour-propre de La Rochefoucauld », *art. cit.*, note 17 p. 105).

³ La Rochefoucauld, *Maximes*, p. 441.

⁴ Commentant la maxime I 101, Jean Lafond écrit en effet : « l'amour-propre se manifeste sous le signe des deux divinités où Jean Rousset voit les emblèmes par excellence de l'art baroque : nature typiquement démonique, il est doté, dans la double métamorphose qu'il opère sur lui-même et sur les choses, tout à la fois des dons de Protée et des pouvoirs de Circé » (*Augustinisme et littérature, op. cit.*, p. 29).

réflexion pour elles-mêmes⁵. Leur opposition permet seulement d'énoncer deux caractéristiques de l'amour-propre, relevées par La Rochefoucauld dans la maxime I 101 : sa vertu de transformer les objets, et celle de se transformer lui-même. C'est dire que l'amour-propre est essentiellement une puissance du faux : il fait si bien que l'être humain se trompe sur les choses, sur lui-même, et sur cette puissance trompeuse qu'il n'aperçoit pas dans les replis de son cœur. C'est en mesurant toute l'étendue de ces deux espèces de métamorphose⁶ de l'amour-propre qu'on tâchera de rendre compte de son pouvoir.

A. Circé

L'amour-propre est intimement lié aux trois concupiscences : sensualité, curiosité et orgueil. Son premier mouvement est de chercher à les satisfaire, quoi qu'il en coûte ; celui qui se laisse conduire par l'amour-propre ne recherche que son intérêt⁷, au mépris de ce qu'il doit aux autres, et notamment de toute forme de sincérité. Aussi Pascal affirme-t-il, dans le célèbre fragment adressé au partisan de l'honnêteté Damien Mitton, que « chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres⁸ ». La formule rappelle le début de la maxime I 1 : « L'Amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi. Il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens⁹ ». Dans cette hostilité de chacun contre tous, où Pascal et La Rochefoucauld se montrent particulièrement proches de l'anthropologie hobbesienne, il ne saurait y avoir de place pour la moindre exigence de vérité : le règne de l'amour-propre est avant tout celui de la volonté de puissance¹⁰. Envisagé de la sorte, l'amour-propre est assimilé à Circé, dans la mesure où il nous conduit à produire des illusions pour tromper les autres ; un second temps de la réflexion permettra d'aborder la façon dont, transformant les objets à ses propres yeux, il se trompe souvent lui-même.

⁵ La Bruyère convoque bien la figure de Protée pour qualifier le plénipotentiaire dans la remarque 10.12 ; mais, comme on le verra dans la suite, l'amour-propre qui commande la conduite de ce personnage joue plutôt le rôle de Circé dans ce cas précis.

⁶ Sur l'importance de cette notion chez La Rochefoucauld, non seulement dans la description de l'amour-propre, mais aussi dans l'écriture et dans la position de l'écrivain, voir Éric Tourrette, « La métamorphose dans les *Maximes* de La Rochefoucauld », *XVII^e siècle*, n°267, 2015/2, p. 281-306.

⁷ C'est là une compréhension rudimentaire de l'amour-propre ; en effet, celui-ci est capable de travailler aussi contre son intérêt, pour obéir seulement à son impulsion. Comme le souligne La Rochefoucauld dans la maxime I 1, « il ne se soucie que d'être et, pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi » (*Maximes*, p. 419).

⁸ *Pensées*, p. 412 (fragment 494).

⁹ *Maximes*, p. 417.

¹⁰ Voir Jean Lafond, pour qui l'amour-propre « est par avance ce que Nietzsche appellera "la volonté de puissance" » (*Augustinisme et littérature*, *op. cit.*, p 28).

1. Tromper les autres

Il ne s'agit pas seulement de dénoncer ici l'égoïsme des comportements humains, mais aussi de montrer comment cet égoïsme, en recourant à tous les artifices de l'illusion pour tromper les autres, produit une confusion générale entre le vrai et le faux. Autrement dit, le recours général au mensonge et à la production d'illusions, en voulant satisfaire les appétits de l'amour-propre, finit par installer ce dernier dans un monde où il devient difficile, voire impossible, d'établir la moindre certitude. L'amour-propre, aveuglé par la *libido dominandi*, crée lui-même une confusion dont il ne peut se défaire ensuite.

L'arrestation des princes racontée dans les *Mémoires* de La Rochefoucauld en offre un exemple frappant¹¹. Mazarin, jaloux du prestige de Condé après la paix de Rueil¹², et craignant pour sa propre autorité, résout de faire emprisonner le héros de Lens et de Rocroi. Mais l'exécution d'un tel dessein rencontre bien des obstacles. Aussi le cardinal commence-t-il par endormir la méfiance de Condé, en « fai[sant] semblant de le craindre¹³ », et de se soumettre à lui, au point de subordonner toutes les nominations à venir à l'accord du prince et de sa famille.

Ces promesses si étendues et données en termes généraux faisaient tout l'effet que le Cardinal pouvait désirer. Elles éblouissaient et rassuraient Monsieur le Prince et tous ses amis. Elles confirmaient le monde dans l'opinion qu'on avait conçue de l'étonnement du Cardinal, et elles faisaient désirer sa conservation à ses ennemis mêmes, par la créance de trouver plus aisément leurs avantages dans la faiblesse de son ministère que dans un gouvernement plus autorisé et plus ferme ; enfin il gagnait avec beaucoup d'adresse le temps qui lui était nécessaire pour les desseins qu'il formait contre Monsieur le Prince¹⁴.

Dans ce jeu d'illusions, Mazarin témoigne de la plus grande « adresse ». Il fait naître et entretient l'opinion de son propre « étonnement » (c'est-à-dire de son désarroi), en retournant contre eux-mêmes le machiavélisme de ses ennemis, qui espèrent profiter de sa faiblesse pour le gouverner, et contribuent ainsi à le maintenir en place. Le cardinal veut « éblouir » Condé : il s'agit moins de cacher scrupuleusement la vérité que de fabriquer une illusion capable de

¹¹ Le prince de Condé, son frère le prince de Conti, et son beau-frère le duc de Longueville, sont arrêtés sur ordre de Mazarin le 18 janvier 1650, et ne sont libérés que le 13 février 1651, après treize mois de captivité. Cet épisode est à l'origine de la Fronde des princes, qui fait suite à la Fronde parlementaire (initiée à la fin de l'été 1648, et marquée par le siège de Paris à l'hiver 1649, qui se conclut avec la paix de Rueil, à l'avantage de la cour, le 11 mars de la même année).

¹² Condé avait largement contribué à la victoire de la cour contre les Frondeurs, ce qui avait augmenté la réputation de ses armes, au point de faire craindre à Mazarin qu'un allié si puissant ne devînt son rival : « ses services passés, et ceux qu'il venait de rendre, à la vue du Roi, pendant le siège de Paris, portaient bien loin ses prétentions, et elles commençaient à embarrasser le cardinal » (*Mémoires*, p. 114).

¹³ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

détourner l'attention du prince sur un faux objet. Cette production d'artifices est poussée à son paroxysme lorsque Mazarin entreprend de faire consentir les Frondeurs (ses propres ennemis) ainsi que le duc d'Orléans (ami particulier du prince) à l'arrestation de Condé. À cette fin, le cardinal recourt à une véritable débauche de fausses apparences. Alors même qu'il s'entretient avec Condé, il fait écrire à son intention un message l'avertissant que les Frondeurs attendent le passage de son carrosse pour attenter à sa vie. Afin de s'assurer de la nouvelle, l'équipage est envoyé, cependant que Condé demeure en sûreté au Palais-Royal. On tire en effet « quelques coups de mousqueton¹⁵ » sur le carrosse, sur ordre de Mazarin bien entendu, ce qui achève de convaincre le prince.

Cette nouvelle fut aussitôt portée au Palais-Royal, et Monsieur le Prince demanda justice au Roi et à la Reine du dessein que les Frondeurs avaient eu de l'assassiner. Le Cardinal se surpassa lui-même en cette occasion : il n'y agit pas seulement comme un ministre qui considérerait l'intérêt de l'État dans la conservation d'un prince qui lui était si nécessaire ; mais il fit paraître plus de soin et plus de zèle encore que les plus proches parents et les plus passionnés amis de Monsieur le Prince. Lui, de son côté, crut d'autant plus aisément que le Cardinal prendrait ses intérêts avec chaleur, qu'il le croyait trop habile pour perdre une occasion si favorable de s'acquitter, aux dépens de ses anciens ennemis, de la protection que Monsieur le Prince venait de lui donner contre tout le Royaume. Ainsi, Monsieur le Prince aidant à se tromper lui-même, il recevait l'empressement du Cardinal comme une marque de son amitié et de sa reconnaissance, bien que ce ne fût qu'un effet de sa haine secrète et du désir d'exécuter plus sûrement son entreprise¹⁶.

Au commencement donc, une « haine secrète », et la passion de dominer seul, à l'exclusion des autres : autant de traits caractéristiques de l'amour-propre, et de la concupiscence qui l'anime, en l'occurrence de la *libido dominandi*. Cette passion, qui règne sans partage dans le cœur de Mazarin, le conduit à transformer sans cesse, et de toutes les manières possibles, les apparences : il fait si bien que les êtres et les choses apparaissent toujours aux autres de manière à servir ses intérêts du moment¹⁷. Cette tromperie, toutefois, a son revers. La même confiance qui permet au cardinal de tromper son rival devient impossible par la suite. Aussi,

¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124-125. La première partie du plan de Mazarin (créer une haine mortelle entre les Frondeurs et Condé) est ainsi menée à bien. La seconde (convaincre le duc d'Orléans de consentir à cette arrestation) connaît par la suite le même succès grâce à une habile manipulation de Monsieur, qui le persuade d'être méprisé par Monsieur le Prince. On n'en donnera pas ici le détail ; le récit en est fait dans les *Mémoires*, p. 128-129.

¹⁷ Cette stratégie est en effet couronnée de succès, comme le raconte La Rochefoucauld de manière tout à fait savoureuse : « Cependant, le Cardinal, pour ajouter la raillerie à ce qu'il préparait contre Monsieur le Prince, lui dit qu'il voulait, ce jour-là même, lui sacrifier les Frondeurs, et qu'il avait donné ses ordres pour arrêter des Coutures, qui était le principal auteur de la sédition de Joly, et qui commandait ceux qui avaient attaqué ses gens et son carrosse sur le Pont-Neuf ; mais que, dans la crainte que les Frondeurs, se voyant ainsi découverts, ne fissent quelques efforts pour le retirer des mains de l'officier qui le devait mener au bois de Vincennes, il fallait que Monsieur le Prince se donnât le soin d'ordonner les gendarmes et les chevaux légers du Roi pour le conduire sans désordre. Monsieur le Prince eut alors toute la confiance qu'il fallait pour être trompé. Il s'acquitta exactement de sa commission, et prit toutes les précautions nécessaires pour se faire mener sûrement en prison » (*ibid.*, p. 130-131).

après la libération des princes, Mazarin échoue-t-il à rassurer son ancien ennemi sur ses intentions, ce qui entraîne la poursuite de la Fronde, et notamment la guerre de Bordeaux¹⁸.

Le cardinal, aveuglé par son appétit de pouvoir, ne mesure pas que le recours à de telles illusions (faire passer les Frondeurs pour criminels auprès de Condé, et ce dernier comme dangereux pour les Frondeurs) crée un monde essentiellement incertain, où il devient impossible de s'appuyer sur les phénomènes pour juger sûrement de ce qui est. De telles métamorphoses n'entraînent pas seulement la satisfaction ponctuelle de l'amour-propre : elles participent à détruire toute certitude possible, devant la menace d'une manipulation.

Le caractère mouvant de l'amour-propre rejoint le phénomène de la métamorphose en produisant un monde instable, où toute chose est perpétuellement renversée en son contraire. Ce phénomène est présenté de manière doublement paradoxale par La Bruyère dans la remarque 10.12, déjà citée dans la première partie de ce travail. Le fragment traite du plénipotentiaire, assimilé à un « caméléon », à un « Protée » : c'est lui-même qui se transforme dans le but de tromper les autres¹⁹. Une difficulté se présente toutefois : le plénipotentiaire n'est là, semble-t-il, que pour servir les intérêts de l'État, ce qui paraît marquer une suspension des effets de l'amour-propre²⁰. Cependant, on a vu que la singularité de ce personnage résiderait dans le fait que la tromperie, désintéressée en apparence (c'est-à-dire au service d'autres intérêts que les siens), finit par devenir une passion personnelle. Aussi doit-il se contraindre « pour ne rien laisser échapper de son secret par *passion*, ou par faiblesse²¹ ». On reconnaît dans cet arsenal de moyens déployés en vue d'« une seule fin, qui est de n'être point trompé, et de tromper les autres²² », le dévouement de l'amour-propre à n'importe quel objet, déterminé de façon parfaitement arbitraire, si l'on en croit La Rochefoucauld²³. On peut certes supposer que le plénipotentiaire attend la reconnaissance

¹⁸ Ainsi, le maréchal de Grammont, envoyé par la cour à Saint-Maur pour inviter Condé à se rendre en toute sûreté à la cérémonie de la majorité du roi, essuie-t-il un refus catégorique. Monsieur le Prince lui répond en effet « qu'ayant souffert une si rude et si injuste prison, il avait éprouvé que son innocence ne suffisait pas pour établir sa sûreté » (*ibid.*, p. 176). Ce refus augmente la défiance réciproque des deux camps, jusqu'à raviver la guerre civile, comme l'expose le début de la cinquième partie des *Mémoires*.

¹⁹ Un tel procédé, dans la perspective de la réflexion conduite ici sur la fausseté de l'amour-propre, relève bien de Circé et non de Protée. Le procédé par lequel le plénipotentiaire se transforme est à distinguer en effet de « cette obscurité épaisse qui cache [l'amour-propre] à lui-même » (*Maximes*, p. 418 ; maxime I 1), car le plénipotentiaire demeure parfaitement conscient du stratagème qu'il met en œuvre.

²⁰ « Il ne parle que de paix, que d'alliances, que de tranquillité publique, que d'intérêt public ; et en effet il ne songe qu'aux siens, c'est-à-dire à ceux de son maître ou de sa République » (*Les Caractères*, p. 383 ; remarque 10.12). « En effet » signifie ici « en vérité », et marque donc une opposition à la première partie de la phrase, qui rendait compte d'une vaine apparence.

²¹ *Ibid.*, p. 381. Nous soulignons.

²² *Ibid.*, p. 384-385.

²³ Il est capricieux et on le voit quelquefois travailler avec le dernier empressement et avec des travaux incroyables à obtenir des choses qui ne lui sont point avantageuses et qui même lui sont nuisibles, mais qu'il poursuit parce qu'il les veut » (*Maximes*, p. 419).

du souverain pour la négociation qu'il aura su mener à bien. Toutefois, la passion évoquée par La Bruyère n'est pas celui de l'ambition, mais plutôt celle du jeu : ce ministre est « semblable quelquefois à un joueur habile, il ne montre ni humeur ni complexion²⁴ ». L'intérêt du jeu ne se limite pas au gain ; il réside plutôt dans l'habileté avec laquelle on aura su tromper les autres pour emporter la mise. Ce n'est pas dans le succès, mais dans le procédé lui-même que réside pour lui la plus grande jouissance²⁵.

Ici, la virtuosité du plénipotentiaire consiste dans la métamorphose, et principalement dans un certain usage du langage. Ainsi :

Il sait parler en termes clairs et formels ; il sait encore mieux parler ambiguëment, d'une manière enveloppée, user de tours ou de mots équivoques qu'il peut faire valoir, ou diminuer dans les occasions, et selon les intérêts²⁶.

Le ministre se distingue par deux usages du langage parfaitement opposés, et cependant complémentaires chez lui. L'un, caractérisé par l'emploi de « termes clairs et formels », produit une correspondance entre les mots et les choses. Le second, composé de « tours ou de mots équivoques », profite au contraire de la distance entre les signes et leurs référents. Les signes peuvent ainsi correspondre à des réalités profondément différentes, tout en demeurant eux-mêmes inchangés. Le langage devient alors aussi mouvant que les intérêts de celui qui l'emploie, et toute l'habileté de ce dernier réside dans le fait de maintenir son discours dans une virtualité maximale : « il *peut* faire valoir, ou diminuer » ses propos, dont le pouvoir provient justement de ce qu'ils forment un discours en puissance, et non pas en acte (contrairement à aux énoncés qui se font en « termes clairs et formels »). Pourtant, l'équivoque a besoin, pour être aussi efficace que possible, d'être mêlée à un usage univoque du langage, afin de rendre le vrai et le faux parfaitement indiscernables. L'effet de ces illusions fabriquées et déployées pour elles-mêmes est cependant identique à celui que produisaient les tromperies de Mazarin : l'impossibilité d'établir quelque certitude que ce soit. Ainsi le plénipotentiaire en vient-il à « dire plusieurs choses différentes qui se modifient ou

²⁴ *Les Caractères*, p. 381.

²⁵ On pense bien sûr à la description du jeu proposée par Pascal dans le grand fragment 168 sur le divertissement : « Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche, un amusement languissant et sans passion l'ennuiera, il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé » (*Pensées*, p. 230).

²⁶ *Les Caractères*, p. 381.

qui se détruisent les unes les autres, *qui confondent dans les esprits la crainte et la confiance*²⁷ ».

Ce constat fait écho à l'accusation formulée par Pascal contre les jésuites dans la 15^e Provinciale, consacrée à la question de la calomnie. L'auteur en appelle à une nouvelle instance, qui est le public, identifié à l'ensemble des fidèles : ainsi, pour l'auteur des *Provinciales*, triompher dans l'opinion et rétablir la vérité dans l'Église ne sont qu'une seule et même chose. La thèse de Montalte est claire : si les jésuites ne craignent pas de décrier aussi injustement leurs ennemis, jusqu'à leur imputer toutes sortes de crimes²⁸, c'est qu'ils croient pouvoir le faire en sûreté de conscience. La clef de cette attitude n'est autre que l'amour-propre :

L'amour-propre nous persuade toujours assez que c'est avec injustice qu'on nous attaque ; et à vous principalement, mes pères, que la vanité aveugle de telle sorte que vous voulez faire croire en tous vos écrits que c'est blesser l'honneur de l'Église que de blesser celui de votre Société²⁹.

L'illusion produite par les jésuites, capables de noircir les personnes les plus honnêtes et les plus charitables, comme le montre la suite de la lettre, aussi bien que l'illusion dont ils se trompent eux-mêmes, est le fruit de l'amour-propre. Le terme est employé ici dans un sens théologique et non mondain. Il est un équivalent de l'*amor sui* et s'inscrit dans une anthropologie de type augustinien, comme le montre le recours, au début du même paragraphe, à la notion d'« inclination corrompue », qui participe d'une conception de la nature humaine dans son ensemble : « L'inclination corrompue des hommes s'y porte d'elle-même avec tant d'impétuosité qu'il est bien incroyable qu'en levant l'obstacle de la conscience, elle ne se répande avec toute sa véhémence naturelle³⁰ ».

Cet amour-propre fonde chez les jésuites une assurance qui contribue largement à tromper le public. Comme l'explique Montalte au début de la 15^e Provinciale, on ne les croit pas capables d'un tel procédé, ni d'une confiance si puérile en leur propre innocence :

Je sais que ceux qui ne vous connaissent pas assez ont peine à se déterminer sur ce sujet, parce qu'ils se trouvent dans la nécessité ou de croire les crimes incroyables dont vous accusez vos ennemis, ou de vous tenir pour des imposteurs, ce qui leur paraît aussi incroyable. « Quoi ! disent-ils, si ces choses-là n'étaient, des religieux les publieraient-ils, et voudraient-ils renoncer à leur conscience, et se damner

²⁷ *Ibid.*, p. 381 (nous soulignons).

²⁸ Ces accusations, aussi variées qu'absurdes, sont énumérées notamment dans la Onzième Provinciale. Les jésuites taxent les jansénistes de « nouveautés » condamnées par l'Église (comme de mépriser le culte des saints, et surtout de nier la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie), et de mœurs corrompues (*Les Provinciales*, OC, t. I, p. 707).

²⁹ *Ibid.*, p. 751 (15^e lettre).

³⁰ *Ibid.*, p. 750-751. Le pronom « y » renvoie ici à la calomnie.

par ces calomnies ? » Voilà la manière dont ils raisonnent ; et ainsi les preuves visibles par lesquelles on ruine vos faussetés rencontrant l'opinion qu'ils ont de votre sincérité, leur esprit demeure en suspens entre l'évidence de la vérité qu'ils ne peuvent démentir, et le devoir de la charité qu'ils appréhendent de blesser³¹.

De même que Circé transforme à sa guise les compagnons d'Ulysse, de même le jésuite, n'obéissant qu'à l'ambition qui flatte son amour-propre, fait apparaître le vrai comme faux, et le faux comme vrai. Les conséquences de cette calomnie générale ne se limitent pas à faire admettre tel mensonge comme vrai : la portée de l'illusion ne serait alors qu'accidentelle, et se limiterait à un cas particulier, quelle que fût sa gravité par ailleurs. Le péril est ici d'une tout autre ampleur. Les regrettables contestations produites par ces calomnies n'aboutissent qu'à un scepticisme généralisé. Entre deux choses également incroyables (la violence des accusations portées contre des hommes et des femmes connus pour leur probité, et tant de mensonges défendus par des religieux, investis de l'autorité de l'Église), le jugement du public ne peut que demeurer « en suspens ». À défaut d'emporter véritablement l'adhésion de chacun, les jésuites empêchent structurellement l'avènement de la vérité : « l'évidence » elle-même ne parvient plus à triompher. En un sens, la puissance du faux est ici maximale. Elle ne se contente plus de faire obstacle à telle vérité particulière : elle rend impossible l'établissement de toute certitude. Les êtres et les choses sont métamorphosés aux yeux du public par les théologiens de la Compagnie, au point de rendre leur essence parfaitement indiscernable.

On reconnaît ici l'importance de la doctrine de la probabilité. Son instauration par les jésuites est dénoncée dans la 5^e Provinciale comme un renversement parfait de la morale chrétienne : ce n'est plus une vérité éternelle et immuable qui commande inconditionnellement à nos conduites, mais notre inclination mouvante et particulière qui est libre de suivre l'opinion probable qui lui convient. On ne suivra même pas l'opinion la plus probable, mais seulement la plus commode. Les théologiens jésuites, soucieux de complaire au plus grand nombre, s'efforcent ainsi de rendre presque toutes les opinions probables, afin qu'il en existe toujours une dont on puisse s'autoriser pour suivre sa pente naturelle. Ainsi Montalte conclut-il, dans la 13^e Provinciale, consacrée au traitement de l'homicide :

À ceux qui voudront tuer, on présentera Lessius ; à ceux qui ne le voudront pas, on produira Vasquez, afin que personne ne sorte mal content, et sans avoir pour soi un auteur grave. Lessius parlera en païen de l'homicide, et peut-être en chrétien de l'aumône : Vasquez parlera en païen de l'aumône, et en chrétien de l'homicide. Mais par le moyen de la probabilité, que Vasquez et Lessius tiennent, et qui rend toutes vos opinions communes, ils se prêteront leurs sentiments les uns aux autres, et seront

³¹ *Ibid.*, p. 748-749.

obligés d'absoudre ceux qui auront agi selon les opinions que chacun d'eux condamne. C'est donc cette variété qui vous confond davantage³².

La morale des casuistes fait la synthèse entre l'unité et la « variété ». On y produit toutes les opinions possibles, et contraires entre elles, et cela justement dans un esprit de système, afin que toutes les inclinations s'en trouvent autorisées. Cette conduite est dictée par l'amour-propre de part en part : on flatte la concupiscence des autres pour satisfaire la sienne ; en l'occurrence, on autorise les pires manquements à l'esprit de la religion, afin d'occuper dans le monde une meilleure place. Contrairement à la véritable morale chrétienne, celle-là ne fait que suivre la nature au lieu de tout faire pour en guérir la corruption³³. La satisfaction qu'elle produit chez les fidèles, qui suivent sans remords leurs plus basses inclinations, les détourne d'une inquiétude salvatrice qui serait capable d'initier leur conversion³⁴. La vérité ne commande plus à la morale ni même à la connaissance : on lui substitue des opinions plus ou moins probables, mouvantes aussi bien que nos inclinations, autorisées de surcroît par ceux qui devraient avoir pour mission de lutter dans l'Église contre l'égarement des esprits et le relâchement des cœurs. Comme l'expose l'ami janséniste de Montalte :

Voilà de quelle sorte ils se sont répandus par toute la terre à la faveur de la doctrine des opinions probables, qui est la source et la base de tout ce dérèglement. C'est ce qu'il faut que vous appreniez d'eux-mêmes. Car ils ne le cachent à personne, non plus que tout ce que vous venez d'entendre, avec cette différence, qu'ils couvrent leur prudence humaine et politique du prétexte d'une prudence divine et chrétienne ; comme si la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux ; comme si c'était à la règle à fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme ; et comme si les âmes n'avaient, pour se purifier de leurs taches, qu'à corrompre la loi du Seigneur ; au lieu que la loi du Seigneur, qui est sans tache et toute sainte, est celle qui doit convertir les âmes, et les conformer à ses salutaires instructions³⁵ !

2. Se tromper

Les illusions produites par l'amour-propre ne sont pas réductibles aux tromperies déployées par les uns et les autres pour satisfaire leur concupiscence. Chacun en est lui-même

³² *Ibid.*, p. 732-733 (13^e lettre). Lessius et Vasquez sont des théologiens jésuites, qui figurent parmi les cibles privilégiées de Pascal dans les *Provinciales*.

³³ L'ami janséniste de Montalte déclare ainsi : « Allez donc, je vous prie, voir ces bons Pères, et je m'assure que vous remarquerez aisément dans le relâchement de leur morale la cause de leur doctrine touchant la grâce. Vous y verrez les vertus chrétiennes si inconnues, si dépourvues de la charité qui en est l'âme et la vie ; vous y verrez tant de crimes palliés, et tant de désordres soufferts, que vous ne trouverez plus étrange qu'ils soutiennent que tous les hommes ont toujours assez de grâce pour vivre dans la piété de la manière qu'ils l'entendent. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer » (*ibid.*, p. 628 ; 5^e lettre).

³⁴ L'*Écrit sur la conversion du pécheur* décrit ainsi l'état de l'âme nouvellement touchée de la grâce : « Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte, et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices » (*OC*, t. II, p. 99). La inquiétude que les jésuites assurent aux fidèles apparaît ainsi comme un obstacle à une conversion véritable.

³⁵ *Les Provinciales*, *OC*, t. I, p. 627-628 (5^e lettre). Les italiques figurent dans le texte de Pascal, la première fois pour mettre en relief la doctrine de la probabilité, la seconde pour marquer une citation tirée des Psaumes, 18.8.

la première victime, dans la mesure où la perception des objets s'en trouve modifiée : « non seulement l'amour-propre les déguise si bien qu'il y est lui-même trompé, mais il change aussi l'état et la nature des choses³⁶ ».

Le développement proposé par La Rochefoucauld dans la suite de la maxime I 101 insiste sur ce phénomène de métamorphose, particulièrement dans l'amour :

Quoique toutes les passions nous montrent cette vérité, l'amour la fait voir plus clairement que les autres, car nous voyons un amoureux, agité de la rage où l'a mis l'oubli ou l'infidélité de ce qu'il aime, méditer pour sa vengeance tout ce que cette passion inspire de plus violent. Néanmoins, aussitôt que sa vue a calmé la fureur de ses mouvements, son ravissement rend cette beauté innocente. Il n'accuse plus que lui-même, il condamne ses condamnations et, par cette vertu miraculeuse de l'amour-propre, il ôte la noirceur aux mauvaises actions de sa maîtresse et en sépare le crime pour s'en charger lui-même³⁷.

Le caractère détaillé de cette scène (fait rare dans les *Maximes*³⁸) permet de suivre les changements qui s'opèrent dans l'esprit de l'amoureux trahi. La disproportion de ces mouvements intérieurs avec la réalité extérieure de la scène est frappante. Une personne est absente, et finit par se montrer ; l'amoureux qui l'attendait avec tant d'impatience ne semble pas témoigner le moindre ressentiment, puisque son regard a immédiatement changé du seul fait de la présence de son amante. Autant dire que, sur un plan strictement factuel, il ne s'est rien passé entre les deux personnages. La fureur de l'amoureux, qui se retourne finalement en accusation contre lui-même, n'est pas une réaction, même disproportionnée, à un événement réel : tout se passe dans l'imagination de l'amant, où apparaissent successivement l'infidélité qu'il suppose chez sa maîtresse, puis la vengeance qu'il pourrait exercer sur elle, et enfin le crime qu'il s'attribue à lui-même pour tant de mauvaises pensées, alors que rien, au bout du compte, ne lui garantit de s'être trompé. L'autonomie de ces mouvements dans l'imagination participe d'une réduction de l'amour à l'amour-propre. On peut apprécier à cet égard la surprise ménagée par La Rochefoucauld dans la dernière phrase : le pardon n'est pas le fait de la mansuétude ni d'une sincère affection, mais seulement d'une « vertu miraculeuse de l'amour-propre ». L'expression est très ironique : le miracle évoqué ici n'est en aucune manière un dépassement de l'ordre habituel des choses par l'amour ; il est au contraire une nouvelle preuve de la toute-puissance de cet élan, qui consiste à ne rien considérer que pour soi. Peu importe ici la réalité de la personne aimée : il ne s'agit que d'une « fureur » qui se

³⁶ *Maximes*, p. 441 (maxime I 101).

³⁷ *Ibid.*, p. 441.

³⁸ La concision du discours augmente au fil des éditions. Cette maxime en offre un exemple frappant : sa version définitive, comme on le verra par la suite, est réduite à une phrase de deux lignes, où sont supprimés toutes les circonstances et tous les développements de la version originale.

développe et se résout strictement à l'intérieur d'une conscience. La maîtresse de ce personnage apparaît plus comme le support des mouvements de son esprit, que comme leur cause ou leur fin véritables.

L'amour-propre entraîne ainsi une disjonction entre l'ordre des choses et l'ordre de l'esprit. Celle-ci a de graves conséquences sur la validité des jugements, comme en témoigne la version définitive de cette maxime, devenue la maxime 88 dans la dernière édition :

L'amour-propre nous augmente ou nous diminue les bonnes qualités de nos amis à proportion de la satisfaction que nous avons d'eux et nous jugeons de leur mérite par la manière dont ils vivent avec nous³⁹.

Si « le jugement n'est que la grandeur de la lumière de l'esprit⁴⁰ », il est pourtant évident que cette lumière est obscurcie par le travail souterrain de l'amour-propre. L'idéal formulé dans la maxime 97, qui définit l'étendue, la profondeur et la délicatesse de la lumière de l'esprit⁴¹, est somme toute bien éloigné de l'exercice réel du jugement. La syntaxe même de la maxime 88, où « l'amour-propre » se distingue de « nous », traduit bien l'idée d'une puissance insaisissable, logée au fond du cœur et qui pourtant lui serait comme étrangère, dont l'intérêt se distinguerait du nôtre bien qu'elle soit un élément essentiel de notre nature. Le jugement est déduit nécessairement de ce que nous apercevons des choses et des êtres (et en cela, il ne dépend que de l'entendement), mais cette perception est elle-même si déformée par l'amour-propre que nos jugements sont plus le résultat d'une volonté (c'est-à-dire d'inclinations et d'affects incontrôlables) que d'un intellect impartial. On voit ici toute l'importance de la notion d'illusion : si nos jugements sont la conséquence nécessaire de ce que l'entendement nous représente, et que nos mouvements intérieurs lui font recevoir toutes sortes d'illusions, il est inévitable que nous soyons toujours exposés à l'erreur.

La question du jugement est au centre du célèbre fragment 78 des *Pensées*, intitulé « Imagination ». On relève tout au long de ce développement la permanence de la figure du magistrat, dont les égarements ne cessent de mettre en échec la souveraineté de la raison humaine. Le contenu du fragment excède finalement le titre donné par l'auteur : après avoir rapporté « les effets de cette faculté trompeuse » (c'est-à-dire de l'imagination), Pascal élargit

³⁹ *Ibid.*, p. 146 (maxime 88).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 147 (maxime 97).

⁴¹ « On s'est trompé, lorsqu'on a cru que l'esprit et le jugement étaient deux choses différentes. Le jugement n'est que la grandeur de la lumière de l'esprit. Cette lumière pénètre le fond des choses. Elle y remarque tout ce qu'il faut remarquer et aperçoit celles qui semblent imperceptibles. Ainsi, il faut demeurer d'accord que c'est l'étendue de la lumière de l'esprit qui produit tous les effets qu'on attribue au jugement » (*ibid.*, p. 147).

le discours à « d'autres principes⁴² » d'erreur qui nous aveuglent⁴³. Parmi ces principes d'erreur : l'habitude et son contraire (le charme de la nouveauté), les maladies, et enfin l'amour-propre, envisagé d'abord sous les espèces de l'intérêt :

Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement. Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être juge en sa cause. J'en sais qui, pour ne pas tomber dans cet amour propre, ont été les plus injustes à contre-biais. Le moyen sûr de perdre une affaire toute juste était de la leur faire recommander par leurs proches parents. La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour plus sur le faux que sur le vrai⁴⁴.

Rien de surprenant à ce que l'intérêt nous déguise les choses, et nous empêche d'en juger souverainement. Cependant, Pascal prend le contre-pied des attentes du lecteur, qui pouvait anticiper sur un lieu commun en matière de morale, et renverse immédiatement son énoncé : c'est en voulant se garder de défendre son intérêt contre la justice qu'on se montre parfois le plus injuste. Cet « amour-propre » est certes trompeur, mais il l'est encore davantage lorsque nous essayons de nous en prémunir. On est ici très proche de La Rochefoucauld, avertissant sa destinataire, soucieuse de vaincre son amour-propre, que « dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre⁴⁵ ». Il semble ici que l'amour-propre échappe de la même manière à celui qui prétend devenir un juge équitable, en usant de ses propres forces afin de surmonter sa partialité naturelle. D'abord, parce que cette puissance souterraine triomphe en faussant le jugement du magistrat. Mais aussi, parce que ce dernier, en voulant demeurer tout à fait impartial, n'est peut-être pas exempt de tout péché d'orgueil : il ignore, ou ne veut pas reconnaître, que « nos instruments sont trop mousses » pour atteindre exactement « la justice et la vérité ». Ce que l'amour-propre a perdu sur le plan de l'intérêt, il le récupère aussitôt en satisfaction trompeuse de soi-même. L'impossibilité de prendre parfaitement conscience de notre aveuglement est bien signalée par l'ouverture provocatrice de ce paragraphe : si l'on est capable de se « crever les yeux agréablement », c'est qu'il est impossible de se rendre compte de son erreur. L'illusion ne fait qu'entraîner une satisfaction parfaitement monstrueuse, à l'encontre de la douleur qu'elle devrait justement provoquer. À cet égard, l'emploi de l'adjectif « merveilleux » relève lui aussi de l'oxymore. L'ironie est

⁴² *Pensées*, p. 184.

⁴³ Il s'agit donc de peindre l'homme dans un état d'égarement général : « L'homme est un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité » (*ibid.*, p. 185). Comme l'indique une adjonction marginale de la main de l'auteur, c'est par ce constat que devait commencer « le chapitre des puissances trompeuses », dans lequel aurait pris place le développement sur l'imagination.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 185 (nous soulignons).

⁴⁵ *Maximes*, p. 419. La maxime I 1, avant d'être recueillie dans la première édition, était une pièce adressée à M^{lle} d'Épernon, carmélite. Voir à ce sujet la note de Laurence Plazenet dans son édition, p. 417.

plus grande qu'il n'y paraît d'abord. Il ne s'agit pas seulement de montrer, par antiphrase, la cruauté de ce principe d'erreur, qui participe d'un état misérable, où nous sommes condamnés à nous tromper. L'adjectif fait également entendre son étymon latin *mirabilis*, désignant ce qui est digne d'être regardé avec attention, ce qui entraîne l'admiration, au sens premier du terme. Pascal nous commande de contempler et d'admirer ce qui nous rend aveugles, avant d'affirmer que toute tentative pour lever cet obstacle ne fera qu'aggraver la situation. Que nous soyons ou non résolus de lutter contre elle, la même puissance ne manquera pas de changer le vrai et le juste en leur contraire.

C'est toutefois dans l'appréhension de nous-mêmes que l'aveuglement causé par l'amour-propre atteint son paroxysme, comme l'exprime la pensée 510 :

Qui ne hait en soi son amour propre et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité ? Car il est faux que nous méritions cela, et il est injuste et impossible d'y arriver, car tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire⁴⁶.

Ce fragment s'inscrit fidèlement dans la tradition augustinienne : l'amour-propre est compris comme « cet instinct qui [porte l'homme] à se faire Dieu », et à se rendre ainsi coupable d'idolâtrie. Ce péché est compris avant tout comme une erreur. Un tel désir est absurde en principe (car l'homme est par trop dissemblable à Dieu) et irréalisable en pratique (car chacun se veut le centre de toutes choses). L'écho est sensible avec la pensée 494, adressée à Damien Mïton : l'injustice du moi consiste non seulement à mal juger de soi-même et des autres, mais aussi à ne pas rendre à chacun ce qui lui appartient⁴⁷. La chose est d'autant plus grave que la société que nous formons avec nos semblables ne fait qu'entretenir cette injustice : chacun s'appliquant à ménager l'amour-propre des autres (pour ne pas blesser ses propres intérêts, ou pour ne pas renoncer à la société avec des hommes ainsi faits), renforce l'aveuglement de tous. Cependant, comme dans le fragment 78, reconnaître que l'amour-propre déforme notre perception, ainsi que les jugements que nous en déduisons, ne revient pas à nous garantir de cette illusion, « dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire ». Pascal poursuit :

⁴⁶ *Pensées*, p. 420.

⁴⁷ « En un mot le moi a deux qualités : il est injuste en soi, parce qu'il se fait 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 » (*ibid.*, p. 412).

Cependant aucune religion n'a remarqué que ce fût un péché, ni que nous y fussions nés, ni que nous fussions obligés d'y résister, ni n'a pensé à nous en donner les remèdes⁴⁸.

La réflexion sur l'amour-propre est clairement inscrite dans une perspective apologétique. Après avoir indiqué l'erreur où nous conduit cette puissance, Pascal insiste sur son caractère universel, pour conclure provisoirement à une situation de déchirement intérieur : l'homme doit reconnaître un impératif (se défaire de son amour-propre, qui le fait mal juger de toutes choses) qui cependant est bien au-delà de ses forces. La nécessité d'attendre pour cela le secours de la grâce n'en apparaît qu'avec plus d'éclat⁴⁹.

La reprise de ce thème par La Bruyère est moins explicitement apologétique, comme en témoignent deux fragments successifs dans le chapitre « De l'homme » :

Notre vanité et la trop grande estime que nous avons de nous-mêmes, nous fait soupçonner dans les autres une fierté à notre égard qui y est quelquefois, et qui souvent n'y est pas : une personne modeste n'a point cette délicatesse.

Comme il faut se défendre de cette vanité qui nous fait penser que les autres nous regardent avec curiosité et avec estime, et ne parlent ensemble que pour s'entretenir de notre mérite et faire notre éloge : aussi devons-nous avoir une certaine confiance qui nous empêche de croire qu'on ne se parle à l'oreille que pour dire du mal de nous, ou que l'on ne rit que pour s'en moquer⁵⁰.

L'auteur des *Caractères* préfère ici parler de « vanité » et de « la trop grande estime que nous avons de nous-mêmes ». Le propos est cependant très proche de celui de La Rochefoucauld, qui insistait sur la puissance de métamorphose que constitue l'amour-propre. Nous soupçonnons dans les autres la « fierté », la moquerie, ou l'admiration à notre égard ; mais, de même que l'amoureux de la maxime I 101 se figurait la trahison puis l'inaltérable perfection de sa maîtresse indépendamment de toute réalité factuelle, de même ces jugements que nous prêtons à nos semblables sont-ils de purs effets de notre imagination. Ceux-ci témoignent en quelque sorte d'un échec de la relation, caractéristique de l'amour-propre, qui ne sort de lui-même que pour mieux y rentrer. Nous ne cherchons dans le regard des autres qu'à flatter notre vanité, ou au moins à la préserver des atteintes du mépris ; en ce sens, l'excès ou le défaut de confiance proviennent du même vice, qui est de tout rapporter à soi-même. Par le détour des regards extérieurs, le moi ne cherche qu'à se contenter lui-même ; mouvement spéculaire

⁴⁸ *Ibid.*, p. 420.

⁴⁹ Rappelons l'affirmation massive du fragment 78 : « L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce » (*ibid.*, p. 185 ; nous soulignons).

⁵⁰ *Les Caractères*, p. 422 (remarques 11.72 et 11.73).

caractéristique de l'optique de La Bruyère, où l'on reconnaît aussi l'injustice du moi dénoncée par Pascal⁵¹.

La perspective est pourtant différente chez les deux auteurs. Tous deux dénoncent la volonté de se faire le centre de tout, et le désir de subjuguier les autres, en l'occurrence par l'admiration que nous souhaitons leur imprimer. Cependant, la conclusion de La Bruyère n'est pas directement apologétique : elle en appelle d'abord à la capacité du lecteur à remarquer ses vices et à tenter de les corriger. Cette application mondaine a pourtant quelque chose d'essentiellement décevant, qui montre que La Bruyère ne se fait guère d'illusions sur les bienfaits d'une morale qui ne prendrait pas appui sur la grâce. À supposer que l'on se garde des conclusions hâtives et purement imaginaires que la vanité nous invite à tirer de l'attitude des autres à notre égard, une parfaite extériorité demeure entre les personnes. Nous pouvons combattre la pente naturelle de notre imagination à croire que tout se rapporte à nous-mêmes ; mais c'est dès lors une lutte intérieure qui s'engage, entre la vanité et la modestie. Dans la mesure où il continue à être l'objet de notre attention, l'amour-propre triomphe toujours de manière indirecte, en continuant à faire écran devant les êtres et les choses. L'impasse rencontrée par celui qui veut se défaire de l'amour-propre demeure, quoiqu'à un degré moindre que chez Pascal : on se garde d'une certaine « délicatesse », sans devenir plus clairvoyant pour autant : l'impossibilité de juger sainement des choses se résout dans un honnête scepticisme.

⁵¹ Ainsi de la remarque 2.27, dans lequel Philémon mesure son propre mérite à l'admiration qu'il suscite chez les autres. Il est ainsi doublement trompé par l'amour-propre, qui l'empresse de recevoir de lui-même l'opinion avantageuse que d'autres lui donnent, et qui fait espérer à ces derniers de profiter à leur tour de sa fortune, ou leur imprime simplement une vaine admiration des richesses : « Ce n'est pas qu'il faut quelquefois pardonner à celui qui avec un grand cortège, un habit riche et un magnifique équipage, s'en croit plus de naissance et plus d'esprit : il lit cela dans le regard des autres » (*ibid.*, p. 196).

B. Protée

L'amour-propre, déformant notre perception des choses, et incitant chacun à user de tromperie pour satisfaire la concupiscence qui l'anime, déstabilise le jugement, au point de saper les fondements de toute certitude⁵². Il ne manque plus à cette puissance trompeuse que d'être elle-même parfaitement dissimulée, pour achever de nous égarer. C'est ici que la notion de métamorphose, convoquée par La Rochefoucauld, prend tout son sens :

Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites. Ses souplesses ne se peuvent représenter. Ses transformations passent celles des Métamorphoses et ses raffinements ceux de la Chimie. On ne peut sonder la profondeur ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là, il est à couvert des yeux les plus pénétrants ; il y fait mille insensibles tours et retours. Là, il est souvent invisible à lui-même. Il y conçoit, il y nourrit et il y élève sans le savoir un grand nombre d'affections et de haines. Il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît ou il ne peut se résoudre à les avouer. De cette nuit qui le couvre naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même. De là viennent ses erreurs, ses ignorances, ses grossièretés et ses niaiseries sur son sujet. De là vient qu'il croit que ses sentiments sont morts lorsqu'ils ne sont qu'endormis, qu'il s'imagine n'avoir plus envie de courir dès qu'il se repose et qu'il pense avoir perdu tous les goûts qu'il a rassasiés⁵³.

L'amour-propre, une fois encore, est mouvement. Ses « désirs », ses « desseins » et ses « conduites » ne permettent pas à l'homme de demeurer en repos. Tout sentiment contraire est nécessairement illusoire, et ne peut s'expliquer que par la dissimulation de l'amour-propre, que La Rochefoucauld compare successivement aux « Métamorphoses », puis à la « Chimie ». Le premier de ces termes renvoie le lecteur aux mythologies antiques : au XVII^e siècle, « on ne se sert de ce mot au propre qu'en parlant des changements d'une forme en une autre, que les païens croyaient avoir été faits par leurs dieux » (Académie). Le second, qui relève du domaine scientifique, évoque une division à l'infini. En effet, la chimie est d'abord conçue, à cette époque, comme une démarche analytique : elle est une « science qui fait ses opérations sur tous les corps naturels, qu'elle réduit jusque dans leurs moindres parties et jusque dans leurs principes » (Furetière). Dépasser les raffinements de la chimie, c'est aller au-delà même des composantes élémentaires. Et si, comme le note Furetière, « le trop grand raffinement sur une matière se tourne en galimatias », on aperçoit alors l'une des

⁵² À cet égard, les effets de l'amour-propre sont bien ceux que le XVII^e siècle prête à la figure de Circé, comme l'indique Jean Rousset, évoquant son usage dans le ballet de cour : « Circé, c'est la magicienne qui d'un homme fait un animal, et de nouveau un homme ; qui prête et retire à chacun tous les corps, toutes les figures ; plus de visages, mais des masques ; elle touche les choses, et les choses ne sont plus ce qu'elles étaient ; elle regarde le paysage et il se transforme. Il semble qu'en sa présence l'univers perde son unité, le sol sa stabilité, les êtres leur identité ; tout se décompose pour se recomposer, entraîné dans le flux d'une incessante mutation, dans un jeu d'apparences toujours en fuite devant d'autres apparences » (Jean Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, Corti, 1953, p. 16).

⁵³ *Maximes*, p. 417-418 (maxime I 1).

conséquences du règne de l'amour-propre : en se subtilisant toujours davantage, il se rend parfaitement inintelligible. La métaphore scientifique complète ainsi la métaphore mythologique, pour exprimer le caractère insaisissable de l'amour-propre. À cet égard, la diversité même des cultures invoquées par La Rochefoucauld est révélatrice. On a vu que l'amour-propre, qui est la forme prise à l'âge classique par l'*amor sui* que dénonce Augustin, installait le lecteur dans un contexte essentiellement chrétien. Toutefois, cet horizon de pensée n'empêche pas que soit fait appel aux « métamorphoses » de la mythologie grecque et latine, ainsi qu'aux perfectionnements des sciences à l'époque moderne⁵⁴. Le portrait de l'amour-propre opère un va-et-vient entre des imaginaires extrêmement variés, ce qui, en plus de constituer un trait d'époque⁵⁵, permet à l'auteur d'épouser en quelque sorte la diversité de son objet par la variété de ses tentatives pour le saisir.

Quoi qu'il en soit, c'est l'erreur sous toutes ses formes qui résulte de cette diversité : l'amour-propre est si bien dissimulé qu'il est « invisible à lui-même ». Lorsque nous nous trompons sur l'amour-propre, c'est en vérité l'amour-propre qui, abusé de ses artifices, se trompe lui-même. Il apparaît ainsi comme une puissance du faux dans le sens le plus radical : il fait triompher l'illusion, au point que lui-même n'est plus en état de discerner la vérité. Du caractère protéiforme de l'amour-propre, résulte donc l'impossibilité de se connaître soi-même, et l'extrême difficulté d'une lutte dirigée contre cette puissance trompeuse, dans la mesure où l'ennemi combattu ne cesse de se dérober.

1. Le déguisement

On ne peut identifier aisément l'amour-propre, dans la mesure où le cœur, qui est sa demeure naturelle, ne cesse de se déguiser à lui-même. Nous prêtons à nos actes des motivations imaginaires, non seulement pour tromper les autres, mais aussi et surtout pour

⁵⁴ Pour les contemporains de La Rochefoucauld, il semble que la chimie, en plus de renvoyer à une science moderne en voie de constitution, puisse encore se confondre avec l'alchimie (elle-même à la frontière entre la science et la sorcellerie, et associée à une autre époque qui deviendra plus tard le Moyen Âge : la diversité des références est également de nature historique, après l'évocation de l'antiquité). C'est ce qu'affirme le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey : « D'abord attesté en 1356 dans un emploi obscur, le mot a désigné, sans être d'abord nettement distingué d'*alchimie* (ceci encore au XVII^e siècle) la science de la constitution des divers corps ». Cependant, aucun des trois grands dictionnaires de la fin du siècle ne relève cette acception ; Furetière oppose même vigoureusement les chimistes à « certains ignorants gueux et affronteurs, qui disent qu'ils ont la pierre philosophale ». Il est difficile de trancher quant aux connotations que pouvait avoir la chimie plus de trente ans auparavant, quand La Rochefoucauld rédigeait son portrait de l'amour-propre.

⁵⁵ Comme le note Jean Lafond : « Nous savons et nous disons que la culture "classique" n'est pas une culture homogène, ou plus exactement qu'à l'image de la France d'alors, dont les structures politiques et sociales, les codes et les juridictions sont d'une rare complexité, elle suppose une très grande diversité de normes et de pratiques, de registres et de conduites » (Jean Lafond, « La Rochefoucauld, d'une culture l'autre », *L'homme et son image*, p. 146). Le critique évoque notamment, dans la suite de son propos, « l'afflux de textes que l'humanisme a exhumés ou restaurés », et la difficulté, pour « l'homme du XVII^e siècle », d'en définir un bon usage dans un contexte chrétien.

nous tromper nous-mêmes : l'amour-propre « méconnaît » ses véritables desseins ou « ne peut se résoudre à les avouer ». C'est en ce sens qu'on peut lire, sous la plume de La Bruyère, une remarque du chapitre « Du Cœur » : « Rien ne ressemble mieux à une vive amitié, que ces liaisons que l'intérêt de notre amour nous fait cultiver⁵⁶ ». On peut toujours voir dans cette fausse apparence le résultat d'une intention déterminée de tromper les autres : on couvre la passion amoureuse sous des dehors purement amicaux. La manipulation serait d'autant plus grande que ces « liaisons » peuvent être entretenues aussi bien avec la personne dont on est épris, qu'avec celles qui pourraient nous rapprocher de l'objet de notre désir : on présenterait ainsi les dehors d'une parfaite amitié non seulement à la personne aimée (pour se rapprocher d'elle, ou simplement pour cultiver un sentiment qui, pour une raison ou pour une autre, ne peut être directement exprimé), mais à tous ceux dont la fréquentation pourrait servir à ce rapprochement. Cependant, la remarque peut aussi bien s'entendre d'une passion que l'on ne s'avoue point à soi-même : la pensée de La Bruyère prend alors une tout autre dimension. En effet, ce n'est pas *notre* intérêt qui nous pousse à agir ainsi, mais « l'intérêt de notre amour ». La formule distingue l'intérêt conscient, pouvant faire l'objet d'un calcul, et l'intérêt de la passion qui nous conduit. Loin d'abuser tout le monde par un stratagème victorieux, nous sommes les premières victimes de cette apparence trompeuse, car nous ne faisons que suivre la passion qui se joue de nous. À nouveau, l'illusion est de nature optique : elle joue sur la ressemblance, afin de nous faire prendre une chose pour une autre. Notons que La Bruyère ne propose pas de remède certain à ce mal. Il ne donne pas de critère pour distinguer une « vive amitié » de « liaisons » cultivées par « l'intérêt de notre amour ». Le moraliste ne donne à voir qu'une ressemblance troublante, qui laisse le lecteur désarmé. Nous savons qu'une illusion aussi parfaite que possible (car *rien* ne ressemble mieux à l'amitié la plus innocente que les suites d'une telle passion) risque à tout moment de nous surprendre, mais rien ne nous indique la façon de nous en garantir. Le moraliste ne se présente pas comme le détenteur d'une vérité capable de désabuser le commun des mortels : il ne peut qu'inciter à la plus grande vigilance, sans se prononcer sur notre capacité à ne pas être trompé par de telles apparences.

La remarque de La Bruyère s'inscrit indubitablement dans le prolongement de la pensée de La Rochefoucauld, qui notait déjà : « Il s'en faut bien que nous connaissions toutes nos volontés⁵⁷ ». On retrouve le même aveu d'ignorance de la part du moraliste : l'emploi du pronom « nous », loin de conférer à l'auteur une position de surplomb, indique que lui-même ne s'exclut pas des victimes de cette illusion. La maxime doit être lue conjointement avec la

⁵⁶ *Les Caractères*, p. 230 (remarque 4.10).

⁵⁷ *Maximes*, p. 171 (maxime 295).

maxime 295, construite sur le même modèle syntaxique : « Il s'en faut bien que nous connaissions tout ce que nos passions nous font faire⁵⁸ ». Le parallèle évident entre ces deux maximes invite à voir la seconde comme un développement et une explication de la première⁵⁹ : nos « volontés » sont réduites à « ce que nos passions nous font faire ». De sujet pensant doué de libre arbitre, l'homme devient l'instrument de passions qui le manient à leur guise. Comme l'a remarqué Jean Starobinski, il semble que la sévérité du discours se retourne ici contre elle-même : « Poussée à ce point, l'accusation de l'homme outrepassa le but : elle disculpe au lieu de condamner. Passif, soumis à des déterminismes étrangers – qu'il s'agisse des humeurs ou des passions – l'homme n'est pas maître de ses actes : il n'est qu'une proie ou une dupe. Sa seule faute, sa plus grande faute est de présomption : il croit qu'il dispose librement de lui-même⁶⁰ ». Cette présomption repose sur l'ignorance d'une ignorance : nous ne sommes pas conscients du travail souterrain des passions qui nous conduisent, et qui se dissimulent à nos yeux. Tout ce que peut faire le moraliste, aussi bien que son lecteur, est de reconnaître l'obscurité des mouvements de son cœur, sans prétendre les éclairer parfaitement. En ce sens, il convient de nuancer l'affirmation de Jean Starobinski : le seul fait de pointer l'existence d'une illusion suppose la volonté de parvenir à une plus grande lucidité. Aussi l'écriture des *Maximes* ne saurait-elle répondre uniquement à des impératifs esthétiques, quelle que soit l'importance du travail sur la beauté de la forme⁶¹ : il faut reconnaître dans l'œuvre, malgré la sévérité du discours (et même grâce à elle), la croyance en un perfectionnement possible, sur le plan moral et intellectuel, par le travail de l'écriture et de la lecture. Le propos de La Rochefoucauld, comme celui de La Bruyère, n'est d'ailleurs pas si catégorique : nous n'ignorons pas toutes nos volontés, mais il faut reconnaître que nous sommes loin de les connaître toutes, comme de mettre au jour « tout ce que nos passions nous font faire » ; mais l'action de certaines de nos passions peut nous être connue cependant, et c'est là le prélude indispensable à toute dénonciation de leur travail souterrain.

Une fois contredite la lecture nihiliste d'une œuvre qui ne serait pour l'auteur et pour ses contemporains qu'un refuge esthétique pour échapper à la noirceur du monde et du cœur humain, il reste que l'amour-propre ne cesse de déployer sa puissance d'illusion. Celle-ci, on

⁵⁸ *Ibid.*, p. 190 (maxime 460).

⁵⁹ La maxime 295 était introduite dans la deuxième édition, en 1666 ; la maxime 460 est introduite douze ans plus tard, dans la cinquième et dernière édition.

⁶⁰ Jean Starobinski, « La Rochefoucauld et les morales substitutives », *art. cit.*, p. 23.

⁶¹ C'est la conclusion à laquelle parvient Jean Starobinski dans les dernières pages de son article : « L'effet de toutes les maximes s'établit par la contradiction entre la servitude malheureuse qu'elles annoncent et l'aisance heureuse et forte de leur énoncé. Le bonheur de la *forme* contrebalance la noirceur du *fond*. L'effort du style est proportionné à la tristesse de la leçon » (*ibid.*, p. 227).

l'a vu, se caractérise par la pratique du déguisement, qui justifie l'assimilation de l'amour-propre au personnage mythologique de Protée. Or, ce phénomène implique à la fois unité et diversité : unité de l'amour-propre, diversité des formes qu'il prend pour nous tromper toujours d'une nouvelle manière. Le triomphe d'une telle puissance du faux est indissociable de sa perpétuelle nouveauté, en même temps que cette nouveauté est toujours réductible au même principe, dont on décèle la permanence par-delà ses manifestations. Ainsi, « les passions ne sont que les divers goûts de l'amour-propre⁶² », ce qui, joint à la maxime 460 citée précédemment, nous fait envisager l'amour-propre comme une puissance de transformation incessante, et toujours obscure à nous-mêmes, qui nous dévoue « tantôt à la gloire, tantôt aux richesses, et tantôt aux plaisirs⁶³ ». C'est notamment l'orgueil qui incarne cette conjonction de l'unité et de la diversité : « L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour⁶⁴ ». Ce vice est d'abord un facteur d'identité : identité des hommes entre eux, mais également de tel homme à lui-même, puisque son orgueil est toujours égal en lui. Cependant, la condition de cette permanence est justement une variation infinie. L'orgueil ne peut se donner pour ce qu'il est, sans quoi il ne parviendrait jamais à ses fins. Il faut donc qu'il trompe, et, pour cela, qu'il revête sans cesse de nouveaux masques. Et, quand il semble avoir épuisé tous les déguisements, il peut encore se montrer tel qu'il est, mais sous un éclairage flatteur, en se présentant comme fierté :

L'orgueil, comme lassé de ses artifices et de ses différentes Métamorphoses après avoir joué tout seul tous les personnages de la Comédie humaine, se montre avec un visage naturel et se découvre par la fierté, de sorte qu'à proprement parler la fierté est l'éclat et la déclaration de l'orgueil⁶⁵.

La Rochefoucauld joue ici sur l'ambivalence de la notion de fierté au XVII^e siècle, qui peut revêtir des connotations positives aussi bien que négatives⁶⁶. Le propos du moraliste tend à nier cette distinction entre une bonne fierté, qui signale un caractère noble, et une mauvaise

⁶² *Maximes*, p. 233 (maxime écartée 28).

⁶³ *Ibid.*, p. 418 (maxime I 1).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 139 (maxime 35).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 432 (maxime I 37).

⁶⁶ Le dictionnaire de Furetière illustre bien cette ambivalence : l'adjectif « fier » est d'abord défini de façon péjorative, avant que soient donnés des exemples porteurs d'une charge positive ou négative selon le contexte : « Fier, ere. adj. monosyllabe. Hautain, altier. Un gueux enrichi est toujours *fier*. Il se prend quelquefois en bonne part, comme un courage *fier*, une beauté *fière*, une mine haute et *fière*, il est *fier* des avantages de sa noblesse, il ne relâche rien de ce qui est dû à sa qualité. Quelquefois on le dit en mauvaise part, comme : c'est un esprit *fier*, intraitable, il est *fier* de ses richesses ». Et ainsi du substantif « fierté », qui témoignent du même balancement chez le lexicographe, qui fait alterner les acceptions positives et négatives du même terme : « Fierté. subst. fém. Qualité de celui qui est fier. La *fierté* sied bien aux belles. Les princes ont une noble *fierté*, une grande *fierté* de courage. Et en mauvaise part, on dit : répondre avec *fierté*, avec insolence, témérité. On dit aussi des chevaux courageux, qu'ils ont de la *fierté* ».

fierté, synonyme de cruauté ou d'orgueil malséant. Toute personne fière, qui espère se montrer sous un jour avantageux en faisant valoir son courage ou sa hauteur d'âme, ne fait que montrer un orgueil constant, sous un nouveau visage, d'autant plus inattendu qu'il fait désormais coïncider l'apparence et l'essence. Le contraste est frappant entre la solitude de l'orgueil, qui joue « tout seul tous les personnages de la Comédie humaine », et l'universalité de ses talents de comédien. On observe ici l'un des paradoxes essentiels de la pensée de La Rochefoucauld : la réduction de l'ensemble des conduites à un principe unique témoigne en retour de l'extraordinaire fécondité de ce principe, et semble décourager quiconque de l'appréhender parfaitement, tant ses manifestations peuvent être diverses : loin de se présenter à nous comme un principe d'ordre et d'intelligibilité, il apparaît au contraire sous un jour chaotique. C'est là tout le propos de l'article de Jean Starobinski intitulé « Complexité de La Rochefoucauld ». Les liens indubitables entre l'amour-propre d'une part, et d'autre part l'orgueil, la vanité, l'intérêt, sont invoqués par Jean Starobinski pour justifier le passage à « un foisonnement irréductible et désordonné⁶⁷ ». La formule est cependant dénoncée comme excessive par Jean Lafond, qui rappelle que l'amour-propre est suffisamment complexe dans sa définition et dans ses manifestations, pour que l'identification de ce principe, et la réduction des autres mobiles humains à celui-ci, ne conduise pas à un assèchement de la pensée et du discours :

En fait, au-delà de l'intérêt proprement dit, le *moi* étend son empire sur les terres contiguës de l'orgueil et de la vanité, de l'être et du paraître. Tout sans doute part de l'amour-propre, et tout nous y ramène. Mais le cercle ainsi parcouru n'est pas la monotone, incessante reprise de cette évidence – la présence de l'amour-propre en chacun de nous. Et l'anthropologie des *Maximes* ne conclut pas à la ressemblance uniforme des individus, soumis à la loi universelle de l'amour-propre : la diversité, la différence ne sont pas moins nécessaires à l'unité de l'œuvre que l'identité⁶⁸.

Comme on l'a vu dans la maxime I 37, le caractère protéiforme est figuré au mieux par l'orgueil, serviteur de l'amour-propre⁶⁹. Dans le même esprit, Pascal note dans la pensée 105 :

⁶⁷ Jean Starobinski, « Complexité de La Rochefoucauld », *art. cit.*, p. 36.

⁶⁸ Jean Lafond, *Augustinisme et littérature*, p. 31.

⁶⁹ Dans la perspective de La Rochefoucauld, l'orgueil n'est qu'une des manifestations de l'amour-propre ; en effet, si ce dernier peut chercher son plaisir dans « les honneurs », il peut aussi le chercher dans « les plaisirs » et dans des passions qui ne sont guère susceptibles de flatter l'orgueil. Ainsi de l'amour : « il n'y a point de passion où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour, et on est toujours plus disposé à sacrifier le repos de ce qu'on aime qu'à perdre le sien » (*Maximes*, p. 167 ; maxime 262). Or, « il n'y a guère de gens qui ne soient honteux de s'être aimés quand ils ne s'aiment plus » (*ibid.*, p. 144 ; maxime 71). Le territoire de l'amour-propre est donc d'une étendue infiniment plus vaste que celui de l'orgueil, conformément à la tradition de pensée augustinienne. En effet, si l'orgueil est bien le premier des sept péchés capitaux, l'amour de soi est identifié par Augustin au péché lui-même, dans la mesure où c'est lui qui fut cause de la Chute. Comme l'écrit Pascal, exposant dans les *Écrits sur la grâce* l'opinion d'Augustin relativement à l'origine du péché et à sa transmission depuis le premier homme : « Adam tenté par le Diable succomba à la tentation, se révolta contre Dieu, enfreignit ses préceptes, voulut être indépendant de Dieu et égal à lui » (*Écrits sur la grâce, OC*, t. II, p. 288 ; Écrit XI). Cet abandon de l'amour de Dieu au profit de l'amour de soi a pour conséquence l'abandon de l'homme par Dieu :

« Orgueil, contrepesant toutes les misères. Ou il cache ses misères, ou s'il les découvre, il se glorifie de les connaître⁷⁰ ». On retrouve l'obsession du déguisement. L'orgueil ne cesse de transformer toute chose à son avantage. Les « misères » sont ainsi occultées pour laisser libre cours à une avantageuse opinion de soi-même. Toutefois, Pascal ne s'en tient pas à un constat d'ignorance, qui rejoindrait en tous points celui de La Rochefoucauld, affirmant dans la maxime 36 : « Il semble que la nature, qui a si sagement disposé les organes de notre corps pour nous rendre heureux, nous ait également donné l'orgueil pour nous épargner la douleur de connaître nos imperfections⁷¹ ». La connaissance de telles « imperfections » n'est pas exclue ici, mais elle est aussitôt renversée en son contraire : plutôt que de s'humilier, l'on se glorifie d'un savoir qui devient du même coup parfaitement vain. C'est que la tonalité du fragment de Pascal est nettement plus augustinienne : l'auteur des *Écrits sur la grâce* parle de « misères », et non seulement d'« imperfections ». De plus, la réflexion peut être lue comme une dénonciation des effets pervers de la *libido sciendi*, lorsqu'elle n'est pas adossée à la ferme résolution de devenir meilleur. Puisque même la connaissance des misères peut servir de nourriture à l'orgueil, il s'ensuit que la valeur d'un savoir ne dépend pas seulement de son contenu, mais aussi et surtout de l'attitude adoptée à son égard.

2. La fuite

Comme en témoigne la pensée 105, la puissance de déguisement de l'amour-propre va de pair avec l'impossibilité de le saisir. Ces métamorphoses toujours recommencées peuvent certes être envisagées d'un point de vue statique (nous sommes ponctuellement trompés), mais aussi et surtout d'un point de vue dynamique (l'amour-propre nous échappe). Aussi la fuite est-elle la raison de ce déguisement : l'amour-propre se métamorphose à mesure qu'on le chasse, et, à cet égard, le rapprochement avec la figure de Protée s'impose d'autant plus. On peut lire dans ce sens la maxime 33 : « L'orgueil se dédommage toujours et ne perd rien, lors même qu'il renonce à la vanité ». La Rochefoucauld met en évidence un double mouvement : renoncement à la vanité d'une part, et d'autre part dédommagement de l'orgueil pour le préjudice qu'il vient de subir. Le second mouvement échappe d'ordinaire à notre vigilance :

« Adam ayant péché et s'étant rendu digne de mort éternelle, / Pour punition de sa rébellion, / Dieu l'a laissé dans l'amour de la créature. / Et sa volonté, laquelle auparavant n'était en aucune sorte attirée vers la créature par aucune concupiscence, s'est trouvée remplie de la concupiscence que le Diable y a semée, et non pas Dieu » (*ibid.*, p. 288). C'est donc l'amour de soi et de la créature, fondateurs de la cité terrestre, qui, étant la source du péché en général, est cause de l'orgueil, et de tous les vices particuliers. La Rochefoucauld hérite assurément de cette hiérarchie, lorsqu'il établit l'amour-propre comme principe.

⁷⁰ *Pensées*, p. 198.

⁷¹ *Maximes*, p. 139.

c'est là tout le sens de cette maxime. La compensation, le contrepoids, pour reprendre l'image invoquée par Pascal dans la pensée 105⁷², suppose que l'orgueil, au moment où nous croyons le réduire, nous échappe une fois de plus. Et le phénomène est d'autant plus troublant que c'est justement la saisie de l'orgueil qui le libère une nouvelle fois. La maxime 450 met en évidence une compensation du même ordre : « Notre orgueil s'augmente souvent de ce que nous retranchons à nos défauts⁷³ ». Le caractère mécaniste de cette affirmation est moins fataliste qu'on pourrait le croire : l'adverbe « souvent » accorde la possibilité de sortir d'un tel cercle vicieux, au prix d'une vigilance redoublée. L'intérêt de cette image est surtout de présenter l'orgueil comme un fluide, capable de se couler en un endroit pour occuper le même volume qu'il faisait au lieu d'où il vient d'être chassé. À cet égard, il épouse parfaitement le caractère de l'amour-propre : tout comme lui, « dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre⁷⁴ ». Cette dernière formule, tirée de la maxime I 1, est encore plus expressive que celles des maximes 33 et 450 : ici, le rétablissement est simultanément, ce qui ne laisse aucun intervalle de temps pour empêcher cette fuite. On peut y voir une des conséquences de la conception aquatique, et plus précisément marine, de l'amour-propre, telle que la défend La Rochefoucauld dans la clause de la maxime I 1 :

La mer en est une image sensible et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements⁷⁵.

Cette fuite de l'amour-propre est d'autant plus difficile à contenir que l'ennemi n'est pas extérieur, mais intérieur. Le combat suppose une division du cœur, dont une part laisse se développer l'amour-propre, qui y est enraciné, tandis qu'une autre part s'efforce de l'en arracher. La volonté humaine est double, chez qui entend se délivrer de ce facteur d'erreur et d'injustice. Dans cette lutte, toute opération visant à neutraliser l'amour-propre court le risque d'être renversée en son contraire. C'est ce que figure au mieux la pensée 520, dont la progression confine à la virtuosité, et donne au lecteur un sentiment de vertige :

La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur, se vante et veut avoir ses admirateurs, et les philosophes mêmes en veulent, et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit, et ceux qui les lisent veulent avoir la gloire de les

⁷² L'étymologie permet d'assimiler les deux notions de compensation et de contrepoids : comme l'indique le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey, « compenser » est un composé de *cum* et de *pensare*, qui signifie « penser, peser ».

⁷³ *Maximes*, p. 189.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 419.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 419.

avoir bien lus, et moi-même qui écris ceci ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront...⁷⁶

La vanité est, dans ce fragment, « un sentiment d'orgueil, une trop bonne opinion qu'on a de soi-même », conformément à la seconde entrée consacrée à ce terme par Furetière⁷⁷. On retrouve le motif de la fuite, qui n'est plus seulement contenu dans le propos (comme c'était le cas chez La Rochefoucauld), mais figuré par l'écriture, qui devient progressivement l'enjeu de la réflexion pascalienne. On peut en effet distinguer trois niveaux de réflexion, amenés chacun par un jeu de renversements successifs. Tout d'abord, une dénonciation générale de la vanité, « ancrée dans le cœur de l'homme » ; puis la vanité de cette dénonciation chez les philosophes et chez ceux qui les lisent ; enfin, la vanité de ce discours, et de ceux qui le liront (et, bien sûr, de ceux qui en feront le commentaire, et de ceux qui liront et jugeront ce commentaire lui-même). Le premier niveau de réflexion est assez commun, et se retrouve notamment chez Montaigne⁷⁸. Cependant, l'originalité de Pascal est d'abord de faire appel à la notion de « cœur », inscrivant son propos dans un cadre augustinien, plus nettement que ne le fait Montaigne. Le « soin de la réputation et de la gloire » est devenu « la vanité », ce qui souligne encore la portée religieuse de la réflexion de Pascal, dénonçant immédiatement ce « soin » comme une passion, qui ne tire pas son origine d'une fierté légitime (laquelle évoquerait une morale aristocratique), mais qui révèle seulement l'extrême sensibilité du « cœur » humain à l'opinion imaginaire d'autrui. Ce qui se présente comme l'affirmation d'une force trahit au contraire une faiblesse. Cependant, la singularité du propos de Pascal dans la pensée 520 tient surtout au fait qu'il se prend lui-même pour objet, et interpelle le lecteur. Adoptant une attitude très proche de celle affichée par Montaigne dans les *Essais*, Pascal refuse que son discours soit simplement approuvé par le lecteur, sans implication personnelle. Il faut que la lecture soit l'occasion d'une réflexion, qui s'efforce déjouer les illusions de l'amour-propre. La raison de cette fuite renouvelée, et si bien figurée par l'écriture pascalienne, est tout simplement le défaut d'application. Celui qui ne lit pas avec son cœur un tel fragment risque de n'y trouver que le moyen d'augmenter la vanité qu'il prétend combattre. C'est pourquoi « les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens

⁷⁶ *Pensées*, p. 422.

⁷⁷ Voir l'étude de la notion de vanité dans le second chapitre de cette partie.

⁷⁸ Philippe Sellier renvoie, dans une note, à une page de l'essai I 41 de Montaigne, où l'auteur s'appuie lui-même sur l'autorité de Cicéron pour déceler « le soin de la réputation et de la gloire » dans tous les comportements humains : « Il n'en est guère de laquelle la raison accuse si clairement la vanité, mais elle a ses racines si vives en nous, que je ne sais si jamais aucun s'en est pu nettement décharger. Après que vous avez tout dit, et tout cru pour la désavouer, elle produit contre votre discours une inclination si intestine, que vous avez peu que tenir à l'encontre : car, comme dit Cicero, ceux mêmes qui la combattent, encore veulent-ils que les livres qu'ils en écrivent, portent au front leur nom, et se veulent rendre glorieux de ce qu'ils ont méprisé la gloire » Montaigne, *Essais, op. cit.*, t. I, p. 444-445.

glorieux et d'humilité aux humbles⁷⁹ » : les ruses de l'amour-propre sont telles que c'est moins le contenu du discours que les mouvements du cœur qui importent. C'est un point essentiel de la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* : comme l'écrit Pascal dans le paragraphe IV, la lecture même des Écritures saintes n'est d'aucun usage pour le salut, si Dieu ne fait en même temps la grâce de déraciner l'amour-propre, compris ici comme attachement aux biens du monde.

[...] je reconnais, mon Dieu, que mon cœur est tellement endurci et plein des idées, des soins, des inquiétudes, et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours ni les livres, ni vos Écritures saintes ni vos Évangiles, ni vos mystères les plus saints, ni l'usage des sacrements ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni tous ceux de tout le monde ensemble ne peuvent rien pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance extraordinaire de votre grâce. [...] Ouvrez mon cœur, Seigneur ; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée. Ils la tiennent sujette ; entrez-y comme dans la maison du fort ; mais liez auparavant le fort et puissant ennemi qui la maîtrise ; et prenez ensuite les trésors qui y sont. Seigneur, prenez mes affections que le monde avait volées : volez vous-même ce trésor, ou plutôt reprenez-le, puisque c'est à vous qu'il appartient, comme un tribut que je vous dois, puisque votre image y est empreinte. Vous l'y avez formée, Seigneur, au moment de ma naissance, mais elle y est toute effacée. L'idée du monde y est tellement gravée, que la vôtre n'est plus reconnaissable⁸⁰.

Le second temps de cet extrait témoigne d'une conception rigoureusement augustinienne de l'amour-propre, conçu comme une déviation de l'amour premier que l'on doit porter à Dieu, un attachement à de faux biens. C'est en ce sens que le trésor du cœur doit, pour Pascal, être simplement repris par Dieu, tout autre attachement n'étant qu'une usurpation. Or, ce règne de l'amour-propre est également celui du défaut d'attention, du manque d'application aux choses les plus saintes, qui, en elles-mêmes, devraient garantir le salut : l'attachement aux biens du monde nous divertit des seuls biens véritables.

L'amour-propre est une puissance d'illusion qui pervertit notre perception et notre jugement, et se dérobe à elle-même. Il paraît dès lors impossible de s'en défaire : le sentiment d'un tel triomphe a toutes les chances d'être à son tour une illusion, nourrie par l'orgueil le plus démoniaque. Dans la perspective de Pascal, l'appel à la grâce divine est indispensable pour entreprendre de déraciner l'amour-propre. La différence de ton est sensible avec La Rochefoucauld et La Bruyère, qui en appellent d'abord à la vigilance du lecteur, semblant ainsi faire preuve d'un optimisme plus grand quant au pouvoir du cœur humain. Cela dit, aucun des trois auteurs n'envisage un moyen sûr pour sortir du cercle de l'amour-propre,

⁷⁹ *Pensées*, p. 429 (fragment 539).

⁸⁰ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC, t. II, p. 185-186.

toujours capable de se nourrir de cela même qui devrait le détruire : dans ces conditions, l'adversaire a toujours un temps d'avance.

Chapitre 2. Vanité

Le règne de l'amour-propre est celui de l'illusion : chacun trompe les autres et se trompe lui-même, en vertu d'une puissance qui demeure largement souterraine, quand bien même on serait averti de sa présence et de son inlassable activité dans le cœur. Cet empire traduit une vanité essentielle, en deux sens au moins. D'une part, c'est bien l'inconsistance de l'amour-propre qui lui permet de se métamorphoser sans relâche ; et c'est dans la mesure où il n'est rien, qu'il peut être tout. D'autre part, une telle action n'est possible que dans la mesure où le cœur humain est lui-même assez vain pour la subir. L'amour-propre triomphe en nous comme un conquérant s'appropriant une terre vierge : c'est parce que l'homme est vide qu'une puissance si évanescence est capable de le remplir tout entier. Le concept de vanité est tout à fait approprié pour rendre compte de ce phénomène, à condition d'en mesurer toute l'étendue.

A. Définition et situation

1. Définition et histoire

On connaît la fortune du thème de la vanité au XVII^e siècle, indissociable du contexte de la Réforme catholique. Le concile de Trente, s'efforçant de répondre à la division suscitée par l'apparition des églises protestantes, mais aussi aux exigences croissantes des fidèles en matière de spiritualité¹, inaugure un âge intellectuel couramment désigné sous l'appellation de baroque². Celui-ci est marqué par une volonté de reconquête, manifeste dans le souci de toucher le cœur des fidèles, et de les conduire, par l'agrément du spectacle, de la littérature et surtout des beaux-arts, à une méditation et à une pratique religieuse plus entières³. Dans cette

¹ « La chrétienté occidentale, à l'époque de la Préréforme, était en train de vivre une mutation profonde. Elle s'ouvrait à la piété personnelle. Elle avait faim de Dieu. Prenant alors conscience de sa trop grande ignorance religieuse, elle réclamait la Parole de vie. En même temps, prise de panique devant ses péchés, elle cherchait à tout prix à forcer les portes du ciel. Or, dans ce climat fécond mais troublant, l'Église officielle ne répondait plus à l'attente des fidèles car elle laissait se développer l'incertitude théologique. En outre, ses structures s'étaient alourdies. Les pasteurs, du haut en bas de la hiérarchie, s'avéraient insuffisants, ici faute de connaissance, ailleurs faute de résidence, parfois faute des deux. Le peuple chrétien avait donc besoin d'une doctrine claire et rassurante, d'une théologie structurée qui ne pouvait lui être transmise que par un clergé rénové, instruit, discipliné, attentif à son devoir pastoral » (Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*, p. 73).

² L'utilisation de ce terme ne va pas de soi, comme le rappelle Laurence Plazenet : « Le baroque est un concept forgé *a posteriori*. S'il constitue un outil heuristique précieux pour réévaluer une période longtemps négligée, sa nature est problématique » (*La Littérature baroque*, Paris, Seuil, 2000, p. 6).

³ « La Contre-Réforme veut éblouir pour séduire, fulgurer pour désarmer toute résistance. Il s'agit de plaire (*placere*) afin d'émuouvoir et de mettre en mouvement (ce sont les deux sens du verbe *movere*). Il faut arracher l'homme à ses doutes, l'entraîner irrésistiblement vers Dieu et vers son salut » (*ibid.*, p. 12).

rhétorique, le thème de la vanité occupe une place essentielle. La mise en avant de la fragilité, de l'inconstance et de l'inconsistance de notre vie comme des biens que nous poursuivons, sont autant de manières de diriger l'esprit vers des réalités plus hautes et plus substantielles⁴. Ce discours, qui rencontre les préoccupations des fidèles à une période marquée par des crises multiples et profondes, est loin de disparaître avec le baroque lui-même : on songe bien sûr à la prédication de Bossuet, à l'apogée du règne de Louis XIV, traditionnellement considéré comme l'âge du classicisme en France⁵.

Il importe cependant d'appréhender la notion de vanité dans toute sa complexité, en se gardant de la familiarité trompeuse qu'elle revêt pour tout lecteur averti des textes de la période. Un glissement sémantique s'opère au cours du XVII^e siècle, qui va d'une acception théologique et anthropologique à une acception mondaine. La vanité, qui renvoyait d'abord à la faiblesse de la condition humaine, en vient à désigner principalement les manifestations d'un orgueil excessif et désagréable en société. On passe, comme l'a dit Bernard Teyssandier, de la « vanité vaine » à la « vanité vaniteuse »⁶. Ce glissement est interprété par le critique comme une marque de laïcisation. La vanité vaine est comprise comme une conséquence du péché originel : Adam, ayant choisi le mensonge en se détournant de Dieu, est abandonné à son propre néant, qu'il s'efforce de combler par des objets qui sont parfaitement vides à leur tour. Il semble qu'une telle compréhension soit bien éloignée de l'usage mondain, qui dénonce une incommode présomption. Pourtant, ce glissement de sens a sa logique propre. L'homme se définissant par une vanité ontologique, tout orgueil est nécessairement infondé, et partant, le vaniteux mérite les reproches qu'on lui adresse. Il déplaît non seulement parce qu'il ne laisse pas de place aux autres, mais aussi parce que la place qu'il occupe est ridiculement disproportionnée, au vu de ce qu'il est vraiment. La vanité vaniteuse procède

⁴ Comme de juste, cette intention préside notamment aux œuvres directement soucieuses d'édification : « Ce discours [sur la vanité du monde et de l'homme] est particulièrement fort dans les œuvres qui répondent à un dessein religieux. Il a pour fonction de détourner l'homme de ses passions et du monde, de lui inspirer dans l'effroi le désir de se convertir et de faire pénitence » (*ibid.*, p. 31).

⁵ La périodisation est évidemment objet de débats. Ainsi Gérard Ferreyrolles renonce-t-il à définir exactement les bornes chronologiques de « l'âge classique, dont la dénomination peut se borner aux années 1660-1680, s'étendre à la seconde moitié du XVII^e siècle ou l'englober tout entier » (« Les Âges de la prédication », *De Pascal à Bossuet, op. cit.*, p. 479). Il en va de même pour le baroque, dont les bornes varient fortement selon les pays d'Europe. Comme le note Laurence Plazenet, si « l'espace de rayonnement culturel du baroque coïncide avec une zone catholique soumise à la pression politique et culturelle, au Nord, de la Réforme protestante, au Sud, de l'expansionnisme musulman » (*La littérature baroque, op. cit.*, p. 8), il reste que « la fin du phénomène est plus difficile à établir » (*ibid.*, p. 7) : il est d'usage de considérer qu'il s'achève en France avec la fin de la Fronde (1653), mais il perdure ailleurs jusqu'au XVIII^e siècle, comme c'est le cas en Espagne ou en Allemagne.

⁶ Bernard Teyssandier, « Vanité vaine et vanité vaniteuse : glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de "vanité" à l'âge classique », *Littératures classiques*, 2005/1, n°56, p. 39-48.

donc de la vanité vaine, dans un contexte mondain où « l'ironie du spectateur du monde » a remplacé le « rire de Dieu⁷ ». Comme le note Bernard Teyssandier :

La vanité vaniteuse peut donc être logiquement sentie comme une conséquence de la vacuité dont elle procède : en désirant, l'homme comble un vide, mais il outrepassé ses limites et, comme la grenouille de la fable, se remplit de vent au risque d'éclater – la vanité déborde et brise les contours trop étroits de l'objet qui la reçoit.⁸

Il est donc assez clair que le sens mondain prolonge le sens théologique du terme « vanité ». Pourtant, ces deux acceptions ne sont pas les seules. Furetière définit d'abord la vanité comme ce qui est « vain, peu solide, peu certain », avant de souligner la dimension d'orgueil (rejoignant ainsi la partition envisagée plus haut). Cependant, l'Académie va plus loin ici, en introduisant un point de vue logique : est vain ce qui est inutile, et ce « qui n'a aucun fondement solide et raisonnable ». Autrement dit, la définition de l'Académie fait aussi appel aux notions de cause et d'effet : la vanité se caractérise par une causalité défaillante, par une absence de fondement ou de résultat. Cette acception joue un rôle de premier plan dans les *Pensées* de Pascal, comme l'a remarqué Laurent Thirouin :

Toutes les pensées qui composent la liasse « Vanité » mettent en évidence une déraison fondamentale qui, si l'on cherche à classer les choses, est susceptible de revêtir trois modalités essentielles. La causalité y est considérée tantôt comme insuffisante, tantôt comme instable et à d'autres moments enfin comme insaisissable ; mais qu'elle soit insuffisante, instable ou insaisissable, elle se révèle toujours en dysfonctionnement⁹.

La question de la « vanité de l'homme » est ici posée en termes logiques. Mais encore une fois, ce nouveau domaine d'application n'est pas loin du sens théologique de la vanité ; il en est même le prolongement direct. En effet, dans le fameux exemple de Cléopâtre, la capacité pour toute « la face de la terre¹⁰ » à être affectée par une cause aussi dérisoire que la longueur d'un nez, signale en même temps le peu de consistance des choses de ce monde.

Le sens théologique est manifestement au principe des autres significations du mot : c'est à partir de lui que l'on peut rendre raison de la complexité sémantique du terme au XVII^e siècle. Cependant, le sens théologique lui-même est certainement plus complexe qu'il n'y paraît d'abord. On serait plus avisé, en l'occurrence, de parler d'un sens scripturaire, car la notion de vanité est directement issue de la Bible, et plus précisément de l'Ecclésiaste.

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ « Les premières liasses des *Pensées* : architecture et signification », *Pascal ou le défaut de la méthode*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰ *Pensées*, p. 168.

Comme le souligne Christabelle Thouin-Dieuaide, dans sa thèse consacrée au traitement de la vanité dans la prédication au XVII^e siècle :

Les moralistes classiques baignent dans une culture qui débat passionnément sur l'Ecclésiaste. À la différence de Montaigne, ils le citent peu : aucune citation de l'Ecclésiaste ne se trouve chez La Fontaine, La Bruyère, La Rochefoucauld, et très peu chez Pascal. Mais, si les citations sont peu nombreuses, les résurgences du texte sont partout, et nourrissent la réflexion à travers différents motifs : jeunesse et vieillesse, bonne et mauvaise richesse, et bien sûr la vanité, thème central et leitmotiv de l'Ecclésiaste¹¹.

C'est donc à ce livre qu'il est indispensable de revenir ici pour embrasser dans toute son étendue la notion de vanité, et mettre en évidence les rapports que l'amour-propre entretient avec elle.

Les premiers versets sont bien connus : ils marquent le début d'un discours attribué à Salomon (attribution aujourd'hui reconnue comme fictive), dans lequel le roi de Jérusalem, réputé pour sa sagesse, dresse l'implacable constat d'une vie humaine faite de souffrances inutiles, et se résolvant dans l'anéantissement à l'heure de la mort :

Les paroles de l'Ecclésiaste, fils de David et roi de Jérusalem. Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, vanité des vanités, et tout n'est que vanité. Que retire l'homme de tout le travail qui l'occupe sous le soleil ? Une race passe, une autre lui succède ; mais la terre demeure ferme pour jamais¹².

Une part essentielle du livre est en effet consacrée à dénoncer la vanité de toute chose¹³. Les plaisirs et les richesses sont bien entendus pris pour cible¹⁴, mais aussi des objets qui d'ordinaire sont loués par le sage : ainsi du travail¹⁵, de la justice¹⁶, et enfin de la sagesse¹⁷ et

¹¹ Christabelle Thouin-Dieuaide, *La Vanité et la rhétorique de la prédication*, Thèse de doctorat, Université de Limoges, 2019, p. 239-240.

¹² Ecclésiaste, 1.2-4. Le premier verset énonce simplement « Les paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, et roi de Jérusalem » (ce qui désigne sans ambiguïté Salomon).

¹³ Le concept de « vanité » (*hebel* en hébreu), dans le texte biblique, est plus complexe qu'il n'y paraît d'abord. Ainsi, Bertrand Pinçon relève au moins trois significations dans le livre de l'Ecclésiaste : « ce qui est éphémère », « ce qui est vide et inutile », et « ce qui est faux ou trompeur », avant d'ajouter : « Les emplois de *hebel* dans un contexte littéraire montrent que, chez Qohélet, le concept de vanité relève tantôt d'un constat objectif (buée, fumée, vapeur), tantôt d'un jugement moral (vain, vide, néant). Les difficultés herméneutiques proviennent de la version de la Vulgate qui a systématiquement traduit le mot *hebel* par le vocable *vanitas*, terme que bon nombre de nos bibles en français transcrivent uniformément par "vanité", alors que ce concept ne vise pas toujours une dépréciation de la vie. Dans bien des cas, le sage prend seulement acte de l'éphémère du temps présent : les choses sont mais ne seront plus, ou, comme nous le disons en français, elles finiront par "partir en fumée" » (Bertrand Pinçon, « Qohélet, un sage devant la crise : le point de vue d'un bibliste », *La Réception du livre de Qohélet Ier-XIIIe siècles*, Laurence Mellerin (dir.), Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 38-39, cité par Christabelle Thouin-Dieuaide, *La Vanité et la rhétorique de la prédication*, op. cit., p. 41).

¹⁴ « J'ai dit en moi-même : Prenons toutes sortes de délices, et jouissons des biens, et j'ai reconnu que cela même n'était que vanité » (2.1).

¹⁵ « J'ai regardé ensuite avec détestation toute cette application si grande avec laquelle j'avais tant travaillé sous le soleil, devant laisser derrière moi un héritier, qui deviendra le maître de tous les ouvrages où je me suis appliqué avec tant de peine et de travail, sans que je sache s'il doit être sage ou insensé, et y a-t-il rien de si vain ? » (2.18-19).

de la vie elle-même, l'orateur allant jusqu'à regretter d'être né¹⁸. Pourtant, cette seule dénonciation n'offre qu'une compréhension partielle de la notion de vanité. Les paroles prêtées à Salomon frappent, il est vrai, par leur caractère radical et systématique : elles tendent à ne rien laisser demeurer après elles. Toutefois, si l'entreprise de l'Ecclésiaste se limitait à la négation systématique de toute valeur, on comprendrait mal comment celui-ci en arrive à l'établissement d'une morale positive, où sont recommandées la vie en famille et en société¹⁹, la libéralité²⁰, l'obéissance et la crainte de Dieu²¹. Il importe donc de comprendre exactement la portée des paroles de l'Ecclésiaste, pour comprendre comment celles-ci permettent un tel renversement.

La vanité de l'homme coïncide avec sa faiblesse, avec son incapacité à s'établir en quoi que ce soit. Il ne peut retenir ni les plaisirs, ni les richesses, ni même la sagesse dont il croit disposer. La connaissance du sage est vouée à demeurer imparfaite, et ne saurait l'empêcher de mourir comme l'ignorant. Autrement dit, le monde ne répond pas à nos appétits de jouissance, de savoir ni même de justice. Comme le livre de Job, l'Ecclésiaste exprime un sentiment de scandale face à la condition humaine²². Celui-ci résulte notamment d'une inscription dans le temps, car c'est par lui que tout s'anéantit. Le premier chapitre du livre se concentre ainsi sur la coïncidence du passage et de la permanence : « Une race passe, une autre lui succède ; mais la terre demeure ferme pour jamais ». C'est dire que le temps de la vie humaine, son progrès, est nié de deux façons : à la fois par l'anéantissement de toutes les races qui se succèdent, et par la permanence de la terre qui les accueille, indifférente à ce passage. Le mouvement de la vie est présenté comme vain, dans le sens où il n'en demeure aucune trace : au bout du compte, ce sera comme si rien n'avait jamais existé.

Cependant, l'Ecclésiaste aboutit à la défense d'une juste temporalité, à l'acceptation de ce passage comme une chose certes incompréhensible, mais faisant partie de l'ordre divin :

¹⁶ « Il y a des justes à qui les malheurs arrivent comme s'ils avaient fait les actions des méchants, et il y a des méchants qui vivent dans l'assurance comme s'ils avaient fait les œuvres des justes. Mais je crois que c'est là encore une grande vanité » (8.14).

¹⁷ « J'ai donc dit en moi-même : Si je dois mourir aussi bien que l'insensé, que me servira de m'être plus appliqué à la sagesse ? Et m'étant entretenu de ceci dans mon esprit, j'ai reconnu qu'il y avait en cela même de la vanité » (2.15).

¹⁸ « Et j'ai préféré l'état des morts à celui des vivants ; et j'ai estimé plus heureux que les uns et les autres celui qui n'est pas né encore, et qui n'a point vu les maux qui se font sous le soleil » (4.2-3).

¹⁹ « Il vaut donc mieux être deux ensemble que d'être seul ; car ils tirent avantage de leur société » (4.9).

²⁰ « Répandez votre pain sur les eaux qui passent, parce que vous le retrouverez après un long espace de temps » (11.1).

²¹ « Craignez Dieu, et observez ses commandements ; car c'est là le tout de l'homme » (12.13).

²² Les deux livres sont d'ailleurs associés à de nombreuses reprises par Pascal dans les *Pensées*. La pensée 22 est à cet égard la plus éclairante : « Misère. / Salomon et Job ont le mieux connu et le mieux parlé de la misère de l'homme, l'un connaissant la vanité des plaisirs par expérience, l'autre la réalité des maux » (*Pensées*, p. 165). Salomon désigne ici l'auteur de l'Ecclésiaste.

« Jouissez des biens au jour heureux, et tenez-vous prêt pour le mauvais jour ; car Dieu a fait l'un comme l'autre, sans que l'homme ait aucun juste sujet de se plaindre de lui » (7.15). Il ne s'agit donc pas de renoncer aux différents objets de notre désir, mais de les envisager d'une façon nouvelle. En termes augustinien, on peut dire que la vanité de l'homme et du monde n'est un scandale que pour l'*amor sui*, c'est-à-dire tant que l'homme attend du monde qu'il réponde à ses appétits de plaisir, d'immortalité et de maîtrise. L'Ecclésiaste prône au contraire une morale de la satisfaction, à l'opposé de la poursuite effrénée des trois concupiscences : la soumission à l'ordre divin peut être lue comme un appel à faire triompher l'*amor Dei* sur l'*amor sui*.

Que retenir de ce bref retour au texte de l'Ecclésiaste ? Dans le cadre d'une étude portant sur la vanité du moi, principalement trois choses. Tout d'abord, la notion de vanité est beaucoup plus riche qu'on ne peut le croire d'abord, et son extension bien plus grande : ainsi, l'ignorance ou l'injustice apparaissent comme des figures essentielles de la vanité. Même la figure du sage n'est pas épargnée. La question de notre capacité de connaissance et de son utilité fait donc partie intégrante d'une réflexion sur la vanité humaine. En second lieu, les concepts augustinien d'*amor Dei* et d'*amor sui* sont d'un usage particulièrement fécond pour aborder cette question, qui, dans le texte biblique, est intimement liée à ce que saint Augustin nomme l'amour de soi, cependant que l'amour de Dieu (en l'occurrence l'acceptation de l'ordre divin) est présenté comme la seule réponse au scandale dénoncé dans les premiers chapitres du livre. Considérer l'amour-propre sous l'angle de la vanité offre donc une grille de lecture qui permet d'envisager la richesse et la complexité de ces deux notions. Enfin, la considération de la vanité humaine n'empêche pas l'avènement d'une morale positive ; au contraire, elle en devient le fondement dans la bouche de l'Ecclésiaste. Sa mise en évidence chez les moralistes classiques n'autorise donc pas à les taxer de nihilisme : on peut y voir au contraire une étape nécessaire dans la réflexion, mais non le dernier mot de toute chose.

2. Situation

Venons-en à la façon particulière dont la vanité se présente dans le discours des moralistes classiques. Celle-ci n'est pas pour eux un simple thème, comme le seraient la vie de cour ou la passion de l'argent. Son expression apparaît au contraire comme le moment le plus radical d'une démarche visant à la connaissance de soi. Les moralistes sont fortement imprégnés d'une tradition chrétienne qui met la vanité humaine au cœur de son anthropologie. Pourtant, leur discours n'est pas, comme celui des doctes ou des prédicateurs, un discours

d'autorité. La démarche de l'essai inaugurée par Montaigne passe au contraire par la revendication d'une parole personnelle, portée par un homme qui n'a pas de titre à présenter pour autoriser son discours, et qui se donne au lecteur « tout entier et tout nu²³ ». Or, c'est justement dans le cadre d'une telle démarche que le discours sur la vanité prend tout son sens : elle n'est pas seulement, pour les moralistes, un point de doctrine tiré des Écritures et des Pères de l'Église : elle se donne aussi comme une expérience, un fruit de la connaissance de soi, renouant avec l'impératif socratique « Connais-toi toi-même ». Comme le souligne à nouveau Jean Lafond à propos des *Maximes* de La Rochefoucauld : « La connaissance de soi, entendue comme la connaissance d'un moi qui est la victime de cet amour de soi permanent, est nécessairement ici la condition première de toute morale²⁴ ». Se connaître revient à connaître cette force souterraine qui reçoit chez les moralistes augustinien le nom d'amour-propre ; et connaître la vanité de cet amour-propre n'est pas autre chose que « connaître [son] néant²⁵ ».

Ce mouvement est loin de s'opposer à la tradition homilétique du discours sur la vanité, qui vise à rappeler aux fidèles leur néant face à leur créateur. Pourtant, le point de départ n'est pas le même. Les moralistes tiennent bien un discours général sur la condition humaine, mais celui-ci ne relève pas de l'abstraction, et fait volontiers appel, au contraire, à une expérience directement vécue. Comme le souligne Jean Mesnard, étudiant le tournant qui s'opère entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle :

Coupé de sa relation ancienne avec le monde, l'homme se met directement en quête de lui-même : une littérature de moralistes va se constituer, soit de façon autonome, soit en pénétrant les divers genres. Elle reflète le progrès de la vie sociale et mondaine, mais surtout la ruine de l'ancien cosmos. L'autonomie de l'humain s'affirme aussi par rapport au divin : Montaigne en a donné l'exemple moderne. Le passage de l'homme à Dieu, chez les écrivains religieux, est destiné à se faire, non plus par la contemplation des beautés de la nature, vestige de l'humanisme, mais par l'approfondissement de la conscience de soi²⁶.

La situation des moralistes classiques est donc hautement paradoxale : c'est justement parce qu'ils héritent d'une période qui a voulu mettre l'homme au centre et affirmer la dignité de l'individu, qu'ils en viennent à rencontrer la plus profonde vanité à l'intérieur d'eux-mêmes. Ce sentiment est d'autant plus aigu que l'époque est faite de crises multiples et

²³ Montaigne, *Essais, op. cit.*, I, p. 117 (Avis au lecteur).

²⁴ *Moralistes du XVII^e siècle*, Paris, Laffont, 1992, p. XIV.

²⁵ *Pensées*, p. 430 (fragment 540).

²⁶ Jean Mesnard, « Au-delà de la Renaissance (1580-1630) : genèse d'une modernité », *La Culture du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 40-41.

d'incertitudes²⁷. Le discours des moralistes sur la vanité ne se comprend que si l'on tient compte du contexte critique dans lequel s'accroît la place de l'individu à l'époque moderne.

Ce questionnement est donc le résultat d'un retour vers soi où se conjuguent l'influence de Montaigne et de saint Augustin. Il s'agit moins d'un discours sur la vanité que d'un chemin entrepris vers soi-même, où se rencontre un défaut de substance. Le traitement de ce problème ne saurait donc faire l'objet d'un exposé où seraient traités successivement les différents aspects de la vanité humaine. Le mouvement doit être plutôt commandé par un questionnement progressif, au cours duquel une conscience veut trouver en elle-même une assise ferme. Montaigne apparaît ici plus que jamais comme le père de tous les moralistes : ainsi, les premières lignes de l'essai III 2, intitulé « Du repentir », condensent de façon remarquable aussi bien la situation que le dessein de l'auteur :

Les autres forment l'homme. Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé, Et lequel si j'avais à façonner de nouveau, je ferais, vraiment bien autre qu'il n'est. Méshui c'est fait. Or les traits de ma peinture, ne fourvoient point, quoiqu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse : La terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Egypte : Et du branle public, et du leur. La constance même, n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peins pas l'être. Je peins le passage : Non un passage d'âge en autre, ou comme dit le peuple, de sept en sept ans : mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder, mon histoire à l'heure. Je pourrai tantôt changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention : C'est un contre-rolle de divers et muables accidents, et d'imaginations irrésolues. Et quand il y échoit, contraires : Soit que je sois autre moi-même : Soit que je saisisse les sujets, par autres circonstances, et considérations. Tant y a, que je me contredis bien à l'aventure, Mais la vérité, comme disait Demades, je ne la contredis point. Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essaierais pas, je me résoudrais : Elle est toujours en apprentissage, et en épreuve²⁸.

On trouve dans ces lignes tout ce qui caractérise le discours des moralistes, de même que le lien entretenu par ce discours avec la question de la vanité humaine. Montaigne insiste d'abord sur le contraste entre son entreprise et celles des « autres » qui « forment l'homme », c'est-à-dire entreprennent de dire ce qu'il devrait être. L'ambition des *Essais* est plus modeste, à double titre : tout d'abord, il s'agit non de « former » mais de « réciter », c'est-à-dire de décrire ; mais, de surcroît, ce n'est pas de « l'homme » en général qu'il est question, mais d'« un particulier », à savoir Montaigne lui-même. Or, cette entreprise conduit bientôt à pointer l'imperfection de cet être « bien mal formé », dont les traits « changent et se diversifient » : l'essayiste rencontre aussitôt son défaut de substance et de stabilité, il n'a pas

²⁷ Concernant ces multiples crises, ainsi que le caractère personnel de l'œuvre des moralistes, voir l'introduction de ce travail.

²⁸ Montaigne, *Essais, op. cit.*, III, p. 34-35 (essai III 2).

d'« être » à peindre, mais seulement un « passage »²⁹. L'exigence de « vérité » portée par l'auteur se retourne dans le constat d'une fausseté essentielle de son être propre, incapable de « prendre pied ». Or, ce défaut d'assise et de permanence n'est pas autre chose que la vanité entendue au sens théologique. Pour Montaigne comme pour ses successeurs³⁰, la vanité n'est pas l'objet d'un exposé, mais le moment d'une rencontre.

C'est pourquoi l'essai III 9 intitulé « De la vanité » est lui-même le lieu d'une telle rencontre de l'essayiste avec son propre néant. « Il n'en est à l'aventure aucune si expresse, que d'en écrire si vainement », prévient-il dès le début du texte, avant de s'exclamer : « Et quand serai-je à bout de représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées, en quelque matière qu'elles tombent, puisque Diomedes remplit six mille livres, du seul sujet de la grammaire³¹ ? » L'infinité du texte correspond ici à l'imperfection de la matière, comme le veut du reste l'étymologie³². En effet, Montaigne se livre au cours de l'essai à toutes sortes de considérations sur l'écriture, sur la situation politique de son pays, sur les us et coutumes des différents peuples, et même sur l'intendance de sa propre maison. Le seul fil conducteur, régulièrement rappelé par l'essayiste, est le motif du voyage³³, qui est explicitement interprété par Montaigne comme une marque de notre vanité :

Je sais bien qu'à le prendre à la lettre, ce plaisir de voyager, porte témoignage d'inquiétude et d'irrésolution : Aussi sont-ce nos maîtresses qualités, et prédominantes. Oui, je le confesse, je ne vois

²⁹ Il est à noter que la démarche de Montaigne est essentiellement inductive : la prise de conscience de sa propre instabilité l'amène à considérer le « branle » du monde entier, ce qui participe assurément de l'époque de « ruine de l'ancien cosmos » décrite plus haut par Jean Mesnard. Il s'agit là, proprement, de la méthode de l'essai. Comme l'a noté Hugo Friedrich, à propos du substantif « essai » : « Le terme correspondant *essayer*, montre nettement ses liens avec la méthode de Montaigne, fidèle au provisoire et au suspens, occupé à expérimenter sur lui-même, renonçant à instruire les hommes » (Hugo Friedrich, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 354).

³⁰ Le terme de « successeur » ne doit pas laisser croire que l'attitude des moralistes du XVII^e siècle soit constamment identique à celle de Montaigne. On pense notamment à Pascal, dont le dialogue posthume avec l'auteur des *Essais* est pour le moins mouvementé, principalement autour de la leçon à tirer de cette universelle vanité : Pascal n'aura de cesse de reprocher à Montaigne de s'en accommoder avec mollesse, et de ne « songe[r] qu'à mourir lâchement tout au long de son livre » (*Pensées*, p. 435 ; fragment 559).

³¹ Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, t. III, p. 235. La note des éditeurs indique qu'il s'agit là d'une « confusion entre le latin Diodème et le philosophe grec Didyme induite par la lecture de l'épître dédicatoire du *Methodus* de Jean Bodin ».

³² Rappelons que *perficere*, sur lequel sont formés *perfectus* et *imperfectus*, signifie « achever, parfaire, accomplir » (Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, article « *facio* »).

³³ L'appétit de voyage scande le texte de Montaigne : « Cette humeur avide des choses nouvelles et inconnues, aide bien à nourrir en moi, le désir de voyager : mais assez d'autres circonstances y confèrent » (*Essais*, *op. cit.*, t. III, p. 238-239) ; « L'autre cause qui me convie à ces promenades, c'est la disconvenance aux mœurs présentes de notre état » (*ibid.*, p. 250) ; « Pour revenir à mon compte, il n'y a donc pas beaucoup de mal de mourir loin, et à part » (*ibid.*, p. 285-286). Il serait excessif pourtant de dire que l'essai fût structuré par ce motif : les diverses raisons qui poussent Montaigne à voyager sont elles-mêmes l'objet de digressions qui finissent par constituer l'essentiel de son propos. Il serait donc malvenu, de l'aveu de l'essayiste lui-même, de raisonner en termes d'architecture : « Mon style et mon esprit, vont vagabondant de même. Il faut avoir un peu de folie, qui ne veut avoir plus de sottise, disent et les préceptes de nos maîtres, et encore plus leurs exemples. [...] J'entends que la matière se distingue soi-même, Elle montre assez où elle se change, où elle conclut, où elle commence, où elle se reprend, sans l'entrelacer de paroles, de liaison, et de couture, introduites pour le service des oreilles faibles, ou nonchalantes, et sans me gloser moi-même » (p. 305-306). Les « maîtres » invoqués ici sont les Anciens, au premier rang desquels on retrouve la figure de Platon.

rien, seulement en songe, et par souhait, où je me puisse tenir : La seule variété me paie, et la possession de la diversité : au moins si aucune chose me paie. À voyager, cela même me nourrit, que je me puis arrêter sans intérêts, et que j'ai où m'en divertir commodément. [...] Une seule corde ne m'arrête jamais assez. Il y a de la vanité, dites-vous, en cet amusement. Mais où non ? Et ces beaux préceptes, sont vanité, et vanité toute la sagesse. *Dominus novit cogitationes sapientium quoniam vanae sunt*. Ces exquisés subtilités, ne sont propres qu'au prêche : Ce sont discours qui nous veulent envoyer tout bâtés en l'autre monde. La vie est un mouvement matériel et corporel. Action imparfaite de sa propre essence, et déréglée : je m'emploie à la servir selon elle³⁴.

L'essai s'achève ainsi par un pied de nez : Montaigne, après avoir évoqué les divers motifs qui le portaient à voyager, finit par un éloge de Rome, qu'il dit lui être plus familière que toute autre ville³⁵. Un objet de fierté est pour lui « une bulle authentique de bourgeoisie romaine », reproduite intégralement sur plus d'une page, au terme de ce long essai. L'auteur fait ainsi se rejoindre les deux acceptions, théologique et mondaine, de la notion de vanité, lorsqu'il avoue naïvement la manière dont cette bulle flatte son orgueil. « Parmi ses faveurs vaines, je n'en ai point qui plaise tant à cette humeur, qui s'en paît chez moi, qu'une bulle authentique de bourgeoisie Romaine, qui me fut octroyée dernièrement que j'y étais : pompeuse en sceaux, et lettres dorées : et octroyée avec toute gracieuse libéralité.³⁶ » Montaigne se joue à l'évidence d'un titre juridique dont la « pompe » est ridiculisée par sa situation dans les *Essais*, au terme d'un essai intitulé « De la vanité », où n'ont cessé de défiler les « fantaisies³⁷ » de l'auteur. Cependant, la vanité de ce titre mondain ne fait qu'éclairer la vanité de l'homme auquel on le confère, un homme si vide qu'il trouve dans cet objet de quoi nourrir son orgueil, et qui, du même coup, défie son lecteur de trouver en lui-même une matière plus solide. L'absence de transition qui conduirait de cette bulle à la conclusion de l'essai, participe d'une certaine violence à l'encontre du lecteur, qui, au terme de son parcours, est sommé d'appliquer à lui-même la réflexion développée par Montaigne dans les pages qui précèdent :

N'étant bourgeois d'aucune ville, je suis bien aise de l'être de la plus noble qui fut et qui sera oncques.
Si les autres se regardaient attentivement, comme je fais, ils se trouveraient comme je fais, pleins

³⁴ *Ibid.*, p. 295-296. La citation latine, tirée de I Corinthiens 3.20, est ainsi rendue dans la traduction de Sacy : « Le Seigneur pénètre les pensées des sages, et il en connaît la vanité ».

³⁵ On retrouve ici le fruit de l'éducation humaniste de Montaigne : « J'ai eu connaissance des affaires de Rome, longtemps avant que le l'aie eue de ceux de ma maison. Je savais le Capitole et son plant, avant que je susse le Louvre : et le Tibre avant la Seine. J'ai eu plus en tête les conditions et fortunes de Lucullus, Metellus, et Scipion, que je n'ai d'aucuns hommes des nôtres » (*ibid.*, p. 307).

³⁶ *Ibid.*, p. 311. Les « faveurs vaines » sont celles de la « fortune », évoquée quelques lignes plus haut dans le texte de Montaigne. On peut apprécier un jeu de mots discret, mais d'autant plus élégant, autour de la « bulle », qui désigne un document officiel, mais aussi, par homonymie, une figure topique de la vanité : « Le souffle est au cœur des Vanités, de différentes manières. D'abord par la bulle, symbole de fragilité, tandis que sa rotondité évoque le monde dont on nous suggère qu'il n'est que de courte durée » (*La Vanité et la rhétorique de la prédication, op. cit.*, p. 257).

³⁷ *Essais, op. cit.*, t. III, p. 304. « Fantaisies » a le sens à la fois d'idées et d'imaginations.

d'inanité et de fadaise. De m'en défaire je ne puis, sans me défaire moi-même. Nous en sommes tous confits tant les uns que les autres : mais ceux qui le sentent en ont un peu meilleur compte : encore ne sais-je. Cette opinion et usance commune, de regarder ailleurs qu'à nous, a bien pourvu notre affaire. C'est un objet plein de mécontentement, nous n'y voyons que misère et vanité. Pour ne nous déconforter, nature a rejeté bien à propos, l'action de notre vue au-dehors : Nous allons en avant à vau-l'eau, mais de rebrousser vers nous notre course, c'est un mouvement pénible : la mer se brouille et s'empêche ainsi, quand elle est repoussée à soi. Regardez dit chacun, les branles du ciel, regardez au public, à la querelle de cettui-là, au pouls d'un tel, au testament de cet autre, somme regardez toujours haut ou bas, ou à côté, ou devant, ou derrière vous. C'était un commandement paradoxal, que nous faisait anciennement ce Dieu à Delphes. Regardez dans vous, reconnaissez-vous, tenez-vous à vous: votre esprit, et votre volonté qui se consomme ailleurs, ramenez-la en soi : vous vous écoutez, vous vous répandez : appilez-vous, soutenez-vous : on vous trahit, on vous dissipe, on vous dérobe à vous. Vois-tu pas que ce monde, tient toutes ses vues contraintes au-dedans, et ses yeux ouverts à se contempler soi-même ? c'est toujours vanité pour toi, dedans et dehors, mais elle est moins vanité, quand elle est moins étendue. Sauf toi ô homme, disait ce Dieu, chaque chose s'étudie la première, et a selon son besoin des limites à ses travaux et ses désirs. Il n'en est une seule si vide et nécessaire que toi, qui embrasses l'univers : tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction, et après tout, le badin de la farce³⁸.

Cette page, sur laquelle se referme l'essai, permet de situer au mieux le questionnement des moralistes relatif à la vanité. Celui-ci, comme on le voit, est le résultat d'un retour à soi, en vertu du commandement émis par l'oracle de Delphes. La vanité que nous trouvons en nous-mêmes est ainsi présentée comme la source de toute projection vers le monde extérieur, et notamment de notre appétit de connaissance, qui se voit réduit à ce que Pascal nommera le divertissement. L'expérience de la vanité se déploie ainsi en trois interrogations fondamentales. La première a trait au fait même de connaître : ambition que Montaigne s'emploie à discréditer, et que nous avons déjà évoquée précédemment en nous intéressant à la question de l'erreur. La seconde en est une application particulière, mais c'est la plus fondamentale de toutes. Elle concerne la connaissance de soi : qui suis-je, et même que suis-je ? Enfin, la connaissance de notre vanité, et la vanité de toute entreprise de connaissance, posent le problème de l'action : que faire, ou, plus exactement, comment conduire une vie sur de tels fondements ? À ces trois questions, Montaigne refuse d'apporter une réponse. L'homme ne voit en lui que « misère et vanité », son appétit de savoir le réduit au rang de « scrutateur sans connaissance », et il ne saurait se « défaire » de la vanité qu'il aperçoit en lui, « sans [se] défaire [lui-même] ».

Les moralistes classiques partagent le constat d'une telle faiblesse. Cependant, ils apportent au pessimisme de Montaigne des inflexions considérables. C'est notamment le cas de Pascal, qui reproche à l'auteur des *Essais* de s'être résigné devant la vanité qu'il apercevait chez lui-même et, de là, dans toute l'humanité. Il est, dans l'*Entretien avec M. de Sacy sur*

³⁸ *Ibid.*, p. 313-314.

Épictète et Montaigne, celui qui, « éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté³⁹ ». On a vu qu'il n'était pas question, pour Pascal, de renoncer à savoir, mais qu'il s'agissait de reconnaître les limites de notre esprit : la fragilité et la précarité de nos connaissances ne signifient pas leur nullité pure et simple. Il en va de même pour la connaissance de soi et pour la définition d'une éthique : les obstacles qui nous séparent du vrai et du bien n'invitent pas à la renonciation, mais à une prudence redoublée. À l'inverse de la « lâcheté » que Pascal, à tort ou à raison, reproche à Montaigne, la démarche de nos trois auteurs se caractérise par une tension toujours vive, et peut-être sans fin.

³⁹ *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne, OC, t. II, p. 95.*

B. Que suis-je ?

1. Un être sans propriété...

L'homme se trouve dans une précarité essentielle. Le cours de sa vie peut être brisé à tout moment par la mort, qui doit nécessairement venir : aussi le temps qui nous en sépare porte-t-il constamment l'empreinte de cette menace. Pascal définit ainsi deux modes de la précarité humaine, dans un passage du célèbre fragment 168 : le monarque, si on le laisse sans divertissement, « tombera par nécessité dans les vues des révoltes qui peuvent arriver et enfin de la mort et des maladies, qui sont inévitables⁴⁰ ». Autrement dit, celui-là même qui occupe « le plus beau poste du monde » n'échappe pas à l'universelle menace de dépossession : il peut perdre, par accident (suite à des révoltes), la félicité qu'il croit posséder ; et, quand bien même rien ne viendrait la troubler, la mort doit nécessairement y mettre un terme. Cette condition doit empêcher l'homme de se croire propriétaire de quoi que ce soit : d'un bien, d'autrui⁴¹, et même de soi. Comment posséderait-il quelque chose, lui qui ne s'appartient pas ? Telle est au plus haut degré la logique de Montaigne : « Je n'ai rien mien, que moi, et si, en est la possession manque et empruntée⁴² ». C'est dans le même sens qu'il faut lire la clause de la maxime 23 de La Rochefoucauld :

Peu de gens connaissent la mort. On ne la souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coutume, et la plupart des hommes meurent parce qu'on ne peut s'empêcher de mourir⁴³.

La mort est par excellence le moment de la dépossession : si « on ne peut s'empêcher de mourir », c'est que le corps se conduit indépendamment de notre volonté, et qu'il ne nous appartient pas au même titre qu'un bien dont on pourrait librement disposer. C'est plutôt nous qui lui appartenons, si le pouvoir des humeurs est si grand que le veut la maxime 297 :

Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté ; elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous : de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous le puissions connaître⁴⁴.

⁴⁰ *Pensées*, p. 227.

⁴¹ On appréciera ainsi l'inflexion que propose La Rochefoucauld dans la maxime 28, témoignant de ce que la possession de l'autre, à laquelle prétend la jalousie, est nécessairement illusoire : « La jalousie est en quelque sorte juste et raisonnable, puisqu'elle ne tend qu'à conserver un bien qui nous appartient *ou que nous croyons nous appartenir*, au lieu que l'envie est une fureur qui ne peut souffrir le bien des autres » (*Maximes*, p. 138 ; nous soulignons).

⁴² *Essais*, t. III, p. 268 (essai III 9, « De la vanité »).

⁴³ *Maximes*, p. 138.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.

Notre volonté est non seulement mue, mais « tourn[ée] » : sa mise en mouvement aussi bien que son orientation, ne résultent pas d'une libre décision, mais d'une nécessité corporelle. Cette dépossession de soi-même va de pair avec un changement continu, que nous ne maîtrisons pas : nous sommes perpétuellement altérés par les changements qui se font en nous, et dont le plus souvent nous n'avons même pas connaissance. L'homme est donc « un être sans propriété », dans les deux sens du terme, comme l'a montré Laurent Thirouin à propos de la liasse « Vanité »⁴⁵. D'abord, parce que rien ne lui appartient en propre ; mais aussi parce qu'il n'a pas de caractéristiques permanentes capables de le définir : dépossédé qu'il est de lui-même, il se voit changer dans un mouvement qu'il ne saurait ni arrêter, ni orienter comme il le voudrait⁴⁶.

D'un point de vue général, la définition d'une nature humaine s'avère particulièrement difficile. La Bruyère, dans le chapitre 11 intitulé « De l'homme », semble buter sur la définition de son objet :

Tout est étranger dans l'humeur, les mœurs et les manières de la plupart des hommes : tel a vécu pendant toute sa vie chagrin, emporté, avare, rampant, soumis, laborieux, intéressé ; qui était né gai, paisible, paresseux, magnifique, d'un courage fier et éloigné de toute bassesse : les besoins de la vie, la situation où l'on se trouve, la loi de la nécessité forcent la nature, et y causent ces grands changements. Ainsi tel homme au fond et en lui-même ne se peut définir ; trop de choses qui sont hors de lui, l'altèrent, le changent, le bouleversent ; il n'est point précisément ce qu'il est, ou ce qu'il paraît être⁴⁷.

Le propos de La Bruyère est paradoxal. Il n'envisage pas de nier qu'il existe une « nature », mais celle-ci peut être si complètement renversée qu'il n'en reste plus de manifestations concrètes. Autrement dit, ce qui paraît chez l'homme peut être l'exact inverse de sa nature ; et, de même, il peut exister une nature, mais condamnée à ne plus exister qu'en puissance, à ne plus se manifester. Que dire des propriétés de cet être dont parle La Bruyère ? Faut-il voir en lui un homme foncièrement « éloigné de toute bassesse », que les circonstances auraient

⁴⁵ Cette absence est, selon Laurent Thirouin, le motif essentiel de cette liasse : « N'exerçant aucune seigneurie sur ses qualités (ses connaissances, ses richesses), l'homme ne saurait les tenir pour des *propriétés* ; ou, s'il le fait, ce ne peut être qu'abusivement. Sa "faiblesse" essentielle tient, à tous les sens du terme, à cette absence de propriété. De cette ambivalence de la notion de propriété, provient cette sorte de métaphorisation juridique latente, que l'on décèle dans tous les fragments de la liasse "Vanité", consacrés à la faiblesse des hommes. L'homme est un être sans propriété » (« Les premières liasses des *Pensées* : architecture et signification », *art. cit.*, p. 81).

⁴⁶ Furetière, comme l'Académie, distingue en vérité trois acceptions du terme de « propriété », qui s'étend aux domaines juridique (comme titre de possession), grammatical (en vertu d'un principe d'identité, lorsqu'un mot est utilisé dans le sens qui lui est propre), et scientifique (pour désigner les qualités et les pouvoirs propres à une chose, comme lorsqu'on parle des *propriétés* de l'aimant). On peut dire ici que les moralistes dénie à l'homme les deux premières sortes de propriété (possession et identité), pour ne lui conserver que la dernière : l'être humain produit certains effets remarquables, qui méritent d'être observés et consignés par le moraliste, comme le botaniste enregistre les propriétés des plantes.

⁴⁷ *Les Caractères*, p. 409-410 (remarque 11.18).

amené à devenir « rampant » ? Ou faut-il au contraire appeler à dépasser une apparence de servilité pour mettre au jour une nature altière ? On ne sait plus s'il faut dépasser les apparences pour remonter à une nature première, ou si cette nature a simplement disparu devant « les besoins de la vie, la situation où l'on se trouve, la loi de la nécessité ». La nature humaine est un problème d'autant plus épineux qu'elle-même se définit en contradiction avec la nature au sens de la physique, dès la première remarque du chapitre⁴⁸ :

Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres ; ils sont ainsi faits, c'est leur nature c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe, ou que le feu s'élève⁴⁹.

La nature humaine contrarie la nature elle-même⁵⁰, et les circonstances de la vie contrarient à leur tour la nature humaine, et la font changer. L'homme apparaît ainsi comme un être doublement dénaturé, ce qui fait dire à Pascal, dans la même perspective augustinienne que La Bruyère : « La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature⁵¹ ». Et, plus encore : « La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours. Elle a ses allées et venues⁵² ». Comme chez La Bruyère, la nature est redéfinie de manière à ne plus être ce qu'elle est, ou du moins à ne plus nous fournir le secours que nous attendons d'elle lorsque nous cherchons à nous définir nous-mêmes. Si la nature de l'homme était d'aller toujours, ce serait encore une nature. Mais si elle-même « a ses allées et venues », elle est désormais dépourvue de la permanence qui permettrait d'établir une définition.

Le même problème se pose à l'échelle individuelle. Ainsi, on a vu dans la première partie de ce travail que la notion de « qualité » était largement remise en cause par les trois

⁴⁸ Les trois premières remarques du chapitre ont pour objet la nature humaine, définie comme contraire à l'ordre physique, puis comme constante dans le vice. C'est dans cette perspective que vaut la condamnation du stoïcisme formulée dans la troisième remarque, qui vise le « fantôme de vertu et de constance » imaginé par les stoïciens, et leur reproche surtout de prétendre que l'homme puisse se fondre dans l'ordre naturel, alors même qu'il est incapable de supporter les nécessités les plus élémentaires (la mort d'un chien, ou le bris d'une porcelaine tombée au sol) : « l'homme qui est en effet, sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux, et perd la respiration pour un chien perdu, ou pour une porcelaine qui est en pièces » (*ibid.*, p. 392).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 391 (remarque 11.1). Nous soulignons.

⁵⁰ Il s'agit là d'un thème essentiel de l'anthropologie augustinienne, qui domine le XVII^e siècle. « Envisageant la condition de l'homme dans son histoire et dans son état de fait actuel, saint Augustin avait distingué la *natura integra*, état de l'homme dans sa première institution, et la *natura lapsa*, état de l'homme après le péché originel, qui le soumet à l'empire de la concupiscence, de la maladie, de la mort, et de toutes les misères attachées à la condition humaine » (Bernard Tocanne, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 251). Il en résulte une double nature de l'homme, qui l'empêche de s'accorder pleinement à la nature comme le font les autres animaux. Ce thème fait l'objet de nombreux développements chez Pascal, parmi lesquels on peut citer la pensée 149 : « La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme. Par où nous reconnaissons que, sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois » (*Pensées*, p. 215).

⁵¹ *Ibid.*, p. 163 (fragment 16).

⁵² *Ibid.*, p. 176 (fragment 61).

auteurs⁵³. Si l'on en croit La Rochefoucauld, « toutes nos qualités sont incertaines et douteuses en bien comme en mal, et elles sont presque toutes à la merci des occasions⁵⁴ ». C'est-à-dire qu'elles ne sont pas à proprement parler des qualités, ou du moins qu'elles ne jouent pas leur rôle, qui serait de nous renseigner sur la nature d'une chose ou d'une personne. De même que la physique moderne n'admet plus de telles qualités dans les objets, de même la morale semble désormais se défier de cette notion. Les qualités que nous percevons chez les autres ne nous permettent pas de remonter à une véritable nature. Elles sont « à la merci des occasions », comme la couleur d'un objet est à la merci de la lumière qui le rend visible et le teint d'une certaine manière. Quant à celles que leur reconnaît La Bruyère dans le *Discours sur Théophraste*, il s'agit essentiellement de qualités négatives, qui, dans leur permanence, trahissent néanmoins un défaut de substance :

[...] les hommes n'ont point changé selon le cœur et les passions, ils sont encore tels qu'ils étaient alors, et qu'ils sont marqués dans Théophraste, vains, dissimulés, flatteurs, intéressés, effrontés, importuns, défiants, médisants, querelleux, superstitieux⁵⁵.

La même difficulté apparaît avec la notion de caractère :

Les hommes n'ont point de caractères, ou s'ils en ont, c'est celui de n'en avoir aucun qui soit suivi, qui ne se démente point, et où ils soient reconnaissables : ils souffrent beaucoup à être toujours les mêmes, à persévérer dans la règle ou dans le désordre, et s'ils se délassent quelquefois d'une vertu par une autre vertu, ils se dégoûtent plus souvent d'un vice par un autre vice ; ils ont des passions contraires, et des faibles qui se contredisent : il leur coûte moins de joindre les extrémités, que d'avoir une conduite dont une partie naisse de l'autre ; ennemis de la modération, ils outrent toutes choses, les bonnes et les mauvaises, dont ne pouvant ensuite supporter l'excès, ils l'adoucissent par le changement. Adraste était si corrompu et libertin, qu'il lui a été moins difficile de suivre la mode et de se faire dévot ; il lui eût coûté davantage d'être homme de bien⁵⁶.

Ce fragment pose un problème apparemment insoluble. En mettant en évidence le désordre et le changement continuels dans l'homme, La Bruyère en vient à remettre en question la nature même de son entreprise : si « les hommes n'ont point de caractères », à quoi bon composer un ouvrage qui prétende leur en attribuer ? À première vue, Louis Van Delft a beau jeu de faire remarquer que La Bruyère nuance immédiatement son propos, en affirmant que « s'ils en ont, c'est celui de n'en avoir aucun qui soit suivi, et où ils soient reconnaissables ». Une question demeure, et non des moindres : que reste-t-il de la notion de caractère, si celui-ci n'est plus suivi et ne sert plus à marquer tel ou tel homme de façon à le rendre reconnaissable ?

⁵³ Voir la section consacrée aux rangs et aux places dans le deuxième chapitre de la première partie de ce travail.

⁵⁴ *Maximes*, p. 191.

⁵⁵ *Les Caractères*, p. 69 (Discours sur Théophraste).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 446-447 (remarque 11.147).

Autrement dit : qu'est-ce qu'un caractère, une fois que celui-ci n'est plus un caractère⁵⁷ ? La Bruyère entreprend ici de redéfinir la notion qui préside à la rédaction de son ouvrage. Que reste-t-il de la notion de caractère chez La Bruyère ? Et dans quelle mesure le recours à ce genre littéraire et philosophique lui fait-il attribuer à l'homme une substance véritable⁵⁸ ?

Repartons de la définition proposée par l'Académie, moins étendue que celle de Furetière, mais plus claire, et dont voici les entrées successives, sans les exemples qui y sont attachés :

Empreinte, marque. Il se prend particulièrement pour les figures dont on se sert dans l'écriture, ou dans l'impression⁵⁹.

Il signifie encore, titre, dignité, qualité, puissance, attachée à certains états.

Il se prend aussi pour ce qui distingue une personne des autres à l'égard des mœurs ou de l'esprit.

Il se prend aussi pour des lettres ou figures que certains croient avoir certaine vertu en conséquence d'un pacte fait avec le diable.

C'est bien entendu le troisième sens qui intéresse La Bruyère en premier lieu, comme l'indique le titre complet de son ouvrage : *Les Caractères, ou Des mœurs de ce siècle*. Le deuxième sens l'intéresse également, dans la mesure où il implique l'étude des diverses conditions sociales. Quant à la première acception, Louis Van Delft a montré qu'elle n'était pas négligeable, en insistant sur le lien entre caractérologie et typographie à l'âge classique, dans le premier chapitre de son ouvrage intitulé *Littérature et anthropologie* : le livre du moraliste correspondrait ainsi au grand livre de la vie⁶⁰. Quoiqu'il en soit, c'est toujours la fixité qui définit le caractère. Louis Van Delft conclut à juste titre que « l'entreprise [de caractérologie] relève d'une anthropologie essentialiste⁶¹ » ; mais il semble justement que cette anthropologie ne soit pas celle de La Bruyère, qui insiste tant sur l'inégalité des mœurs et des complexions en chaque être humain. Louis Van Delft, tout en dénonçant une lecture qui prétend mettre en évidence la « dissolution » du caractère, reconnaît que la pratique de La Bruyère accuse des inflexions certaines par rapport au modèle théophrastien :

⁵⁷ En effet, le caractère est notamment, d'après Furetière, « ce qui résulte de plusieurs marques particulières, qui distingue tellement une chose d'une autre qu'on la puisse reconnaître aisément ».

⁵⁸ On parle ici d'un genre littéraire et philosophique, conformément aux analyses d'Emmanuel Bury, qui insiste sur « l'ambiguïté fondamentale du "caractère", qui oscille toujours entre le projet philosophique et l'exercice rhétorique » (« La Bruyère et la tradition des "Caractères" », *Littératures classiques*, supplément au n°13, janvier 1991, p. 7-23 ; citation p. 8).

⁵⁹ Furetière signale que le caractère, en ce sens, peut également renvoyer à « de certaines marques et empreintes que les Anciens mettaient sur le front de leurs esclaves ou des criminels pour les reconnaître ou pour les noter ».

⁶⁰ « Il a fallu que le terme caractère acquière, à côté de l'acception générale de marque et de signe, celle de lettre, dans la langue plus spécialisée de l'imprimerie, pour que prenne corps, plus nettement, la représentation de la nature humaine comme un livre, dont les individus – plus précisément : les divers types d'individus – constituent l'alphabet » (Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie*, op. cit., p. 20).

⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

Le « tuf – « Ils n’ont pas, si je l’ose dire, deux pouces de profondeur ; si vous les enfoncez, vous rencontrez le tuf » (De la cour, 83) – qui est une métaphore moderne pour la vanitas, n’est pas autre chose, très précisément, que l’essence même de ces fantoches. Tout comme les courtisans, les « esclaves » des biens de fortune, de la mode, des usages frivoles, le nouvelliste, le pédant, l’amateur de tulipes ou de médailles, bref, presque tous les « crottesques » de La Bruyère sont faits de « tuf ». Mais cela ne veut aucunement dire qu’ils soient sans caractère, privés d’essence. Ils sont frivoles – pleinement. Le vide est leur essence. Ce vide est un plein. C’est une plénitude de néant. Nous sommes, une fois de plus, tout près de Pascal, sans doute. Mais nous n’avons jamais faussé compagnie à Théophraste⁶².

Il ne s’agit pas ici de rentrer dans une querelle de mots. Le défaut de substance serait la substance même des hommes que peint La Bruyère. On retrouve ici le lien entre vanité vaine et vanité vaniteuse : l’homme est capable de s’enfler d’un orgueil mal fondé, justement parce qu’il est vide. Les caractères reconnus par La Bruyère, s’ils témoignent d’une certaine permanence, ne sont guère en mesure de conférer au *moi* une substance digne de ce nom. Le moraliste ne nous attribue guère de constance que pour nous accuser d’inconstance :

Les hommes en un sens ne sont point légers, ou ne le sont que dans les petites choses : ils changent leurs habits, leur langage, les dehors, les bienséances ; ils changent de goût quelquefois ; ils gardent leurs mœurs toujours mauvaises ; fermes et constants dans le mal, ou dans l’indifférence pour la vertu⁶³.

Or, il se trouve qu’au-delà même du jugement moral qu’ils appellent, « le mal » et « l’indifférence pour la vertu » participent d’un manque de substance, s’il est vrai que « la vertu est égale et ne se dément point⁶⁴ ». Accuser les hommes d’être constants dans le mal, c’est encore les accuser d’un défaut de constance.

Une dernière instance paraît en mesure de nous offrir une définition satisfaisante de l’homme, et de lui attribuer certaines propriétés : il s’agit du cœur. En effet, le cœur est à la fois ce qui est le plus intime en l’homme, et ce qui lui échappe constamment⁶⁵. Pascal présente ainsi le confesseur comme celui à qui la religion « commande de découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel que l’on est⁶⁶ ». L’équivalence supposée entre ces deux formules est à elle seule une manière de définir le cœur comme l’instance qui dit en dernier lieu ce que nous sommes. Il s’oppose sur ce point à des puissances plus superficielles qui relèvent de l’esprit. Ainsi, « les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur : et

⁶² *Ibid.*, p. 145.

⁶³ *Les Caractères*, p. 397 (remarque 11.2).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 447 (remarque 11.148). Voir à ce propos le développement sur la vertu dans la suite de ce travail.

⁶⁵ « Ainsi, quand les *Maximes* entendent nous découvrir “le cœur de l’homme”, il s’agit bien, comme pour Nicole, d’éclairer ce “cercle infini des retours sur retours” de l’amour-propre, ou d’explorer, selon l’expression de Daniel Dyke ou de La Rochefoucauld, les mille “tours et retours” du “labyrinthe obscur” qu’est le cœur humain » (Jean Lafond, *Augustinisme et littérature*, *op. cit.*, p. 27).

⁶⁶ *Pensées*, p. 591 (fragment 743).

ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir⁶⁷ ». Tandis que l'imagination ne fait que nous représenter les choses dans notre esprit, le travail du cœur est à la fois plus profond et plus significatif, car c'est lui seulement qui détermine si l'on est véritablement converti. Aussi, pour La Rochefoucauld, l'homme est-il installé dans un état de passivité : « L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit, et, pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre⁶⁸ ». Il en résulte un constat paradoxal : le cœur est une instance plus profonde que l'esprit, et c'est en le connaissant que nous pourrions nous connaître nous-mêmes ; mais elle est aussi plus confuse, et il est, pour cette raison, difficile d'y accéder (d'autant que c'est notre esprit, plus superficiel, qui entreprend cette investigation). Ainsi, le cœur relève de ce qui est caché, de ce qu'on ne peut jamais complètement découvrir ; c'est pourquoi « s'il y a un amour pur et exempt du mélange des autres passions, c'est celui qui est caché au fond du cœur, et que nous ignorons nous-mêmes⁶⁹ ».

La connaissance du cœur (et donc de soi-même) est rendue difficile non seulement par son obscurité, mais aussi par sa nature changeante et contradictoire⁷⁰. Ainsi, « il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre⁷¹ ». Ce qui caractérise le cœur est une activité ininterrompue, qui correspond aux « éternels mouvements » de l'amour-propre⁷². Qu'importe si les passions qui se succèdent paraissent inconciliables : le propre du cœur est seulement de les engendrer, quels que soit leur objet et leur nature. Il en résulte un état confus, dont on ne peut rendre raison. Le cœur humain est un lieu de « contrariétés », qui ne subsistent ensemble que par l'activité aveugle de l'amour-propre : « L'imagination ne saurait inventer tant de contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque personne⁷³ ».

Ce problème retient longuement l'attention de Pascal dans les *Écrits sur la grâce*, qui sont pour lui l'occasion de présenter le cœur humain comme un lieu de changement et de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 587 (fragment 739).

⁶⁸ *Maximes*, p. 140 (maxime 43).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 143 (maxime 69).

⁷⁰ C'est ce paradoxe que Laurent Thirouin a résumé sous la forme d'un syllogisme : « 1. L'instance dominante en l'homme est celle du cœur (mineure) / 2. Le cœur n'est pas connaissable (majeure) / Conclusion : on ne peut connaître l'homme, puisqu'on est voué à ignorer de lui la dimension essentielle » (« Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVII^e siècle », in *De la Morale à l'économie politique : dialogue franco-américain sur les moralistes français : actes du colloque de Columbia University (New York), 14-15-16 octobre 1994*, revue *Op. cit.*, n°6, Pau, PUP, 1996, p.19-30 ; citation p. 25).

⁷¹ *Maximes*, p. 136 (maxime 10).

⁷² Les deux notions sont intimement liées, puisque l'amour-propre a sa racine dans le cœur, comme le rappelle Jean Lafond : « À quel niveau se situe l'amour-propre ? Au niveau le plus profond, au niveau de ce "cœur" dont le moraliste entend nous livrer un "portrait" véridique » (*Augustinisme et littérature, op. cit.*, p. 26).

⁷³ *Maximes*, p. 192 (maxime 478).

contradictions, qu'il est impossible de maîtriser. Pascal, dans ces écrits fragmentaires, s'efforce d'offrir un commentaire satisfaisant à un extrait du chapitre 11 de la session 6 du concile de Trente : « *Que les commandements ne sont pas impossibles aux justes*⁷⁴ ». Deux conceptions antagonistes sont renvoyées dos-à-dos : pour les restes des pélagiens, « le juste, considéré en un instant de sa justice, a toujours le pouvoir prochain d'accomplir les commandements dans l'instant suivant⁷⁵ » ; à l'opposé, « les luthériens soutenaient formellement que les actions des justes, même faites par la charité, sont nécessairement toujours des péchés, et que la concupiscence, qui règne toujours en cette vie, ruine si fort l'effet de la charité que, quelque justes que soient les hommes et par quelques mouvements de la charité qu'ils agissent, la convoitise y a toujours tant de part, que non seulement ils n'accomplissent pas les préceptes mais ils les violent, et qu'ainsi ils sont absolument incapables de les observer, de quelque grâce qu'ils soient secourus⁷⁶ ». Il s'agit de trancher entre un pouvoir constant, et une perpétuelle impossibilité, de garder les commandements de Dieu. Pascal défend donc une voie médiane, en inscrivant le temps au centre de sa réflexion : « il est bien dit que ceux qui aiment Jésus-Christ au temps présent observent ses commandements dans le même temps présent où ils l'aiment, mais non pas qu'ils auront le pouvoir de le garder à l'avenir. Aussi le concile avertit au même endroit, *qu'ils peuvent garder les commandements par le secours de Dieu*⁷⁷ ». L'augustinisme de Pascal rejette résolument l'indignité humaine proclamée par Luther ; mais il n'en exprime qu'avec plus de force la précarité et la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Il faudrait, pour que l'homme puisse être assuré de garder les commandements, qu'il puisse répondre de son cœur dans l'avenir, et c'est justement ce qui lui est impossible. En effet, « encore qu'il soit véritable que la cause immédiate de l'observation des commandements soit la volonté de l'homme, il y en a néanmoins une autre cause et une première, dominante, maîtresse et cause de la volonté de l'homme, qui est la grâce et le secours actuel de Dieu⁷⁸ ». Notre volonté ne nous appartient pas. Certes, l'homme peut agir justement s'il le veut, mais justement la détermination de sa propre volonté n'est pas en son pouvoir :

⁷⁴ M. Le Guern reproduit en note le début de ce chapitre : « Concile de Trente, VI^e session, Décret touchant la justification, chap. XI, "De l'observation des commandements de Dieu, et de la nécessité et possibilité de les observer" : "Or personne, quelque justifié qu'il soit, ne doit s'estimer exempt de l'observation des commandements de Dieu, ni avancer cette parole téméraire, et interdite par les Pères sous peine d'anathème, que l'observation des commandements est impossible à un homme justifié ; car Dieu ne commande pas des choses impossibles ; mais, en commandant, il avertit et de faire ce que l'on peut, et de demander ce qu'on ne peut pas faire, et il aide afin qu'on le puisse. [...]" » (OC, t. II, note 2 p. 213).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 211 (Écrit I).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 212 (Écrit I)

⁷⁷ *Ibid.*, p. 213-214 (Écrit I).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 242 (Écrit V).

Et ainsi ceux-là même desquels on peut dire en un sens orthodoxe qu'il est en leur pouvoir de les accomplir [les commandements], en ce que s'ils le voulaient, ils le feraient, sont néanmoins en tel état, qu'on dit aussi en un sens catholique et orthodoxe qu'il n'est pas en leur pouvoir de le faire, parce que la privation de la grâce les met hors d'état de le vouloir⁷⁹.

La même réflexion est au fondement l'Écrit VI, consacré à la prière : Dieu ne refuse pas la grâce à qui la lui demande, mais on ne peut se mettre soi-même en état de la lui demander de tout son cœur. Tel est le sens que Pascal donne à cette parole de David : « Seigneur, je suis pauvre et mendiant⁸⁰ ». C'est là le mystère de la persévérance dans la prière, qui est accordée à certains et non à d'autres⁸¹. Celui-ci est exprimé par un raisonnement volontairement circulaire :

Il est donc constant que Dieu n'est obligé de donner ses grâces qu'à ceux qui les demandent, et non pas à ceux qui ne les demandent pas. Et parce qu'on ne peut demander la grâce de prier sans l'avoir, il est visible que Dieu n'est obligé de donner la grâce de prier à personne, puisque personne ne peut persévérer à la demander s'il ne continue de l'avoir⁸².

Dieu n'offre continuellement la grâce qu'à ceux qui persévèrent dans la prière ; or, cette persévérance est elle-même un don de Dieu. C'est dire que l'homme n'est pas maître de son cœur⁸³.

Pour La Bruyère aussi bien que pour Pascal et La Rochefoucauld, le premier trait capable de définir le cœur humain est justement son caractère indéfinissable. Qu'il soit mû par la charité ou par la cupidité, on le trouve toujours en mouvement ; et ce mouvement lui-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 243 (Écrit V).

⁸⁰ La citation est tirée du Psaume 39 (verset 18 dans la Vulgate, et verset 23 dans la traduction de Sacy). Pascal commente ainsi : « Aussi il y a cette différence entre les pauvres dans l'ordre de la nature et les pauvres dans l'ordre de la grâce, que les pauvres du monde ont toujours le pouvoir prochain de demander, et ne sont jamais assurés de celui d'obtenir ; au lieu que les pauvres de la grâce sont toujours assurés d'obtenir ce qu'ils demandent, mais ils ne sont jamais assurés d'avoir le pouvoir de demander » (*ibid.*, p. 243).

⁸¹ Ce n'est pas directement ce mystère qui nous intéresse ici, mais la dépendance de l'homme à l'égard de la grâce divine, et l'incapacité à disposer de son cœur. Pascal l'aborde notamment dans l'Écrit VII : à la suite du péché originel, les disciples de saint Augustin « entendent que Dieu a séparé cette masse toute également coupable et tout entière digne de damnation, qu'il en a voulu sauver une partie par une volonté absolue fondée sur sa miséricorde toute pure et gratuite, et que laissant l'autre dans la damnation où elle était et où il pouvait avec justice laisser la masse entière, il a prévu ou les péchés particuliers que chacun commettrait, ou au moins le péché originel dont ils sont tous coupables, et qu'ensuite de cette prévision il les a voulu condamner » (*ibid.*, p. 261). Conformément à l'étymologie, la *grâce* est bien, dans la conception augustinienne défendue par Pascal, un don *gratuit* de Dieu, qui n'est dû à personne, et dont il est mystérieux qu'il l'accorde à certains et non à d'autres.

⁸² *Ibid.*, p. 255 (Écrit VI).

⁸³ Cette conviction est au fondement de l'entreprise d'écriture pascalienne. La certitude de ne pas être soi-même dépositaire de la grâce et de ne pouvoir déclarer que quiconque en soit définitivement privé, justifie de les porter à mieux connaître et, s'il se peut, embrasser résolument la religion chrétienne. Ainsi de la pensée 681, première d'une série de sept fragments constituant les ébauches d'une « Lettre pour porter à rechercher Dieu » : « parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours [les incrédules qui ne cherchent pas Dieu], tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce qui les peut éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont, il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fit pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront pas de lumières » (*Pensées*, p. 517-518).

même, bien loin d'être commandé par nous, est ce qui détermine notre volonté. Il semble donc qu'on ne puisse attribuer à l'homme la moindre propriété : il ne s'appartient pas, se trouve pris dans le flux d'un changement perpétuel, et les éléments qui devraient permettre de le définir ne font qu'approfondir le malaise de qui cherche à le connaître. Nous sommes constamment *altérés* : nos qualités, ce que nous prenons pour notre nature, et jusqu'au siège intime de notre volonté, rien ne se présente de manière pure et permanente, pour offrir une réponse à la question : que suis-je ? Mais il faut aller plus loin : que reste-t-il au-delà de cette altération ? Y a-t-il encore quelque chose qui puisse être altéré quand tous les facteurs d'identité semblent être systématiquement niés ? Autrement dit : un être sans propriété n'est-il pas nécessairement un être sans substance⁸⁴ ?

2. ... et sans substance ?

La question est loin d'être gratuite. Les trois auteurs la déduisent, chacun leur tour, de leur réflexion sur l'absence de propriété en nous.

Le portrait que La Rochefoucauld consacre au cardinal de Retz offre un excellent point de départ pour cette réflexion⁸⁵. La Rochefoucauld avance sans ambages :

Il est faux dans la plupart de ses qualités et, ce qui a le plus contribué à sa réputation, c'est de savoir donner un beau jour à ses défauts.

Ce jugement a tout lieu de passer pour l'expression d'une rancune personnelle. La réaction du cardinal paraît aller dans ce sens, puisque Retz, ayant eu connaissance de cet écrit par l'intermédiaire de la marquise de Sévigné⁸⁶, y répond manifestement dans ses *Mémoires* qu'il commence à rédiger quelques mois plus tard, en brochant à son tour un portrait sarcastique de La Rochefoucauld⁸⁷. Il s'agit apparemment d'un échange de propos désobligeants⁸⁸ entre de vieux ennemis qui laissent libre cours à l'expression de la haine et du ressentiment. En d'autres termes, la portée de ces textes semble extrêmement limitée par le caractère personnel

⁸⁴ Aristote définit la substance, au début du livre Z de la *Métaphysique* (définition provisoire, avant un plus ample développement dans le reste du livre), comme substrat : « Nous avons maintenant donné un exposé schématique de la nature de la substance, en montrant qu'elle est ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, mais que c'est d'elle que tout le reste est prédicat » (*Métaphysique*, trad. Jules Tricot Paris, Vrin, 2000, p. 242). La question qui se pose à la lecture des trois grands moralistes classiques est : existons-nous comme substance, une fois que toute propriété nous a été déniée ? Et comment décrire une telle substance, si elle existe ?

⁸⁵ *Maximes*, p. 288-289.

⁸⁶ Voir à ce propos l'article d'André Bertière, « À propos du portrait du cardinal de Retz par La Rochefoucauld : l'intérêt d'une version peu connue », *RHLF*, 1959, p. 313-341.

⁸⁷ Retz, *Mémoires* [1717 posth], Paris, Le livre de poche/Classiques Garnier, 2010, p. 405-406.

⁸⁸ Le terme d'échange est toutefois à prendre avec précaution, dans la mesure où La Rochefoucauld n'a jamais eu accès au texte des *Mémoires*, tandis que Retz a probablement eu connaissance d'une version édulcorée de son portrait, comme le suggère André Bertière, « À propos du portrait du cardinal de Retz par La Rochefoucauld : l'intérêt d'une version peu connue », *art. cit.*

des attaques, et par un cadre historique et social bien particulier. Pourtant, le contexte d'inimitié dans lequel ils sont écrits doit justement nous inviter à les prendre au sérieux, s'il est vrai que, comme l'affirme la maxime 458, « nos ennemis approchent plus de la vérité dans les jugements qu'ils font de nous que nous n'en approchons nous-mêmes⁸⁹ ». Le regard de l'ennemi ne serait pas faussé par la haine, mais aiguisé par elle ; ou du moins serait-il toujours plus acéré que celui que nous portons sur nous-mêmes. Prenons donc au sérieux ce portrait : en quoi consiste donc la fausseté dénoncée ici par La Rochefoucauld ?

L'accusation de fausseté s'inscrit d'abord dans une série de discordances, qui, si l'on y prête attention, font qu'il est difficile de se figurer quel homme est, au juste, le cardinal de Retz.

Paul de Gondi, cardinal de Retz, a beaucoup d'élévation, d'étendue d'esprit et plus d'ostentation que de vraie grandeur de courage. Il a une mémoire extraordinaire, plus de force que de politesse dans ses paroles, l'humeur facile, de la docilité et de la faiblesse à souffrir les plaintes et les reproches de ses amis, peu de piété, quelques apparences de religion⁹⁰.

Ce début est pour le moins étonnant, dans la mesure où les traits du cardinal sont juxtaposés sans logique apparente. La même phrase traite de ses qualités intellectuelles, puis mondaines, avant d'évoquer son rapport à la religion. L'usage systématique de la virgule pour énumérer des traits aussi différents semble témoigner d'une certaine désinvolture dans la composition du portrait. Toutefois, ce procédé permet également de présenter le cardinal comme un être essentiellement divers, possédant toutes sortes de qualités et de défauts, dont l'ensemble est, au bout du compte, dépourvu de cohérence. Le foisonnement menace d'emblée de sombrer dans le fouillis. La chose est d'autant plus sensible que ces qualités se contredisent volontiers l'une l'autre. Retz a « plus de force que de politesse dans ses paroles », mais il a « de la faiblesse à souffrir les plaintes et les reproches de ses amis » : aussi peut-il être à la fois une chose et son contraire. Toutes ses bonnes qualités sont ainsi présentées, dans la suite du portrait, comme essentiellement ambiguës. Son accession au cardinalat est un effet de son habileté politique ; mais celle-ci est aussitôt contrecarrée par sa résignation de l'archevêché de Paris, décrite comme une incompréhensible maladresse⁹¹. Son « activité dans les affaires qui le pressent » est d'autant moins explicable que « sa pente naturelle est l'oisiveté ». Quant à sa « mémoire extraordinaire », elle lui fournit moins que son « imagination » dans le récit de ses aventures. On peut en dire autant de sa qualité de cardinal, qui est d'abord une ressource

⁸⁹ *Maximes*, p. 190.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 288.

⁹¹ Cette présentation des choses paraît injuste cependant : comme le signale en note Laurence Plazenet, « Retz, contrairement à ce que dit La Rochefoucauld, négocia âprement sa démission » (*ibid.*, note 96 p. 289).

politique chez un homme qui n'a que « peu de piété ». Tout se passe comme si les qualités manifestes de Retz n'étaient pas des qualités réelles, mais toujours empruntées pour la circonstance. Celles-ci, étant multiples et contradictoires, elles ne permettent pas de remonter à quelque chose de substantiel ; le cardinal, malgré les nombreuses péripéties de sa vie, n'est rien à proprement parler. Être « faux dans la plupart de ses qualités », c'est avant tout manquer de consistance.

Cette interprétation est confirmée par l'opposition systématique de l'être et du paraître, signalée par de nombreuses tournures binaires. Ainsi, « il *paraît* ambitieux sans l'*être* », « il est insensible à la haine et à l'amitié, quelque soin qu'il ait pris de *paraître* occupé de l'une et de l'autre ». De même, « il veut éblouir indifféremment tous ceux qui l'écoutent par des aventures extraordinaires et souvent son imagination lui fournit plus que sa mémoire ». Retz est occupé tout entier à paraître, sans égard pour les personnes qui l'écoutent (puisqu'il veut les éblouir « indifféremment ») ni pour la réalité des « aventures » qu'il raconte à cette fin. C'est aussi pourquoi il a « peu de piété, quelques apparences de religion ». En effet, si la piété est, d'après Furetière, une « vertu morale nous faisant avoir de l'affection et du respect envers Dieu et les choses saintes », la religion est définie d'abord comme « culte du vrai Dieu, cérémonies extérieures par lesquelles on témoigne qu'on l'adore en son cœur ». Son rapport à la religion, comme au reste, est donc purement extérieur. Quelque virtuose qu'il puisse être, son domaine d'action demeure superficiel. Ainsi, « il évite avec adresse de laisser pénétrer qu'il n'a qu'une légère connaissance de toutes choses » plutôt que de devenir savant dans les matières qu'il traite, et il ne s'emploie qu'à « donner un beau jour à ses défauts », plutôt que d'entreprendre de s'en corriger. Le cardinal est ainsi défini comme un être sans intériorité, qui n'existe qu'en agissant sur l'imagination d'autrui, ou plutôt par ce qu'il imagine lui-même de cette action. Aussi le portrait se résout-il sur sa retraite, dont le « prétexte de dévotion » n'abuse personne : délaissé par son public dans la mesure où le monde « s'éloigne de lui », il est réduit à jouer un rôle à ses propres yeux, pour flatter son « orgueil ». Cette retraite est « la plus éclatante et la plus fausse action de sa vie », puisqu'elle donne à voir des apparences trompeuses, derrière lesquelles on découvre un être profondément vain.

La vanité apparaît en effet comme le maître mot de ce portrait. Le terme est employé trois fois par La Rochefoucauld, et désigne manifestement le principe et la fin de toutes les actions du cardinal : « Il a suscité les plus grands désordres de l'État sans avoir un dessein formé de s'en prévaloir et, bien loin de se déclarer ennemi du cardinal Mazarin pour occuper sa place, il n'a pensé qu'à lui paraître redoutable et à se flatter de la fausse vanité de lui être

opposé ». Le registre employé par La Rochefoucauld est discrètement, mais clairement, sensuel : le verbe « flatter » peut en effet renvoyer aux « caresses corporelles que l'on fait à quelqu'un » (d'après Furetière), cependant que l'expression « sentir de la vanité » possède une force particulière. Pour Retz, la suprême jouissance est celle de l'orgueil⁹², et celle-ci éclipse même « ses véritables intérêts », qu'il ne connaît ni ne poursuit. Cet orgueil peut même trouver à se nourrir d'objets qui n'ont rien de glorieux en eux-mêmes : ainsi de la « fausse vanité » que Retz éprouve à passer pour l'ennemi de Mazarin. Toutefois, ce plaisir est essentiellement vain : c'est pourquoi « il s'amuse à tout et ne se plaît à rien ». À nouveau, La Rochefoucauld joue sur la distinction entre deux termes apparemment proches. « Amuser » signifie, pour le dictionnaire de l'Académie, « faire perdre le temps, repâtre de vaines espérances », et, dans le meilleur des cas, l'emploi pronominal désigne le fait de « s'occuper ». À l'inverse, « se plaire » peut avoir un sens particulièrement fort, applicable même au domaine spirituel : c'est « se délecter à quelque chose, à faire quelque chose, y trouver du contentement, de la satisfaction ». Les notions de contentement et de satisfaction sont capitales ici. Retz est constamment en mouvement, il se fait remarquer pour le meilleur et pour le pire dans les affaires de l'État comme dans celles de l'Église ; mais l'ensemble ne produit qu'une agitation perpétuelle, qui ne va nulle part, et ne peut conduire à se reposer en soi-même. La dénonciation de sa retraite est donc de la plus haute importance, car le moraliste lui dénie la possibilité du repos et du retour sur soi impliqués par ce geste.

Une chose est pourtant frappante dans le portrait que lui consacre en réponse le cardinal de Retz : les qualités et les défauts prêtés à La Rochefoucauld y sont particulièrement proches de ceux que lui-même attribuait à son ennemi. La première phrase donne le ton de ce portrait : « Il y a toujours eu du je ne sais quoi en tout M. de La Rochefoucauld ». L'expression « je ne sais quoi » est à considérer avec attention. Si la suite du texte laisse penser qu'elle peut avoir quelque chose de méprisant sous la plume de Retz, elle exprime pourtant un certain malaise. Le « je ne sais quoi » désigne en effet, d'après Simone Bertière, « des attributs indéfinissables, échappant à la terminologie psychologique en usage⁹³ ». La Rochefoucauld est avant tout présenté comme une énigme, que Retz ne parvient pas à résoudre :

Il a toujours eu une irrésolution habituelle, mais je ne sais même à quoi attribuer cette irrésolution. Elle n'a pu venir en lui de la fécondité de son imagination, qui n'est rien moins que vive. Je ne la puis

⁹² On peut émettre l'hypothèse que le curieux silence de La Rochefoucauld sur les nombreuses conquêtes féminines du cardinal ait pour but d'attirer l'attention sur ce point.

⁹³ Retz, *Mémoires*, note 1 p. 304.

donner à la stérilité de son jugement ; car, quoiqu'il ne l'ait pas exquis dans l'action, il a un bon fonds de raison. Nous voyons les effets de cette irrésolution, quoique nous n'en connaissions pas la cause.

Le caractère irrésolu de La Rochefoucauld est également perceptible dans son célèbre autoportrait⁹⁴, où domine une impression de distance à soi-même. Celle-ci est d'abord le fait d'une expression du visage qui le fait apparaître plus réservé qu'il n'est en réalité. L'auteur note à ce propos qu'« il n'est pas en notre pouvoir de nous défaire d'un méchant air qui nous vient de la disposition naturelle des traits ». Cet écart irrémédiable entre les apparences et ce qu'elles semblent révéler témoigne d'une forme de dépossession : le visage exprime autre chose que le fond du caractère que l'on pense y déceler. Cependant, la clause du texte est plus révélatrice encore :

Moi qui connais tout ce qu'il y a de délicat et de fort dans les grands sentiments de l'amour, si jamais je viens à aimer, ce sera assurément de cette sorte, mais de la façon dont je suis, je ne crois pas que cette connaissance que j'ai me passe jamais de l'esprit au cœur.

L'impossible passage « de l'esprit au cœur » fait se terminer l'autoportrait sur une impression de distance, assez déstabilisante pour le lecteur. La Rochefoucauld se voit incapable de franchir le seuil qui sépare la connaissance du sentiment de l'amour⁹⁵. Ce phénomène est particulièrement proche de l'irrésolution dénoncée par le cardinal. Les essais de ce dernier pour l'expliquer ne sont pas à l'honneur du moraliste, et sont bien évidemment l'occasion de lancer quelques traits contre lui. Cependant, la conclusion est en quelque sorte un aveu d'échec : Retz est forcé de reconnaître le caractère impénétrable de son ennemi. Il ne peut que spéculer sur un certain nombre d'« effets », mais il ne peut remonter jusqu'à leur « cause ». La conclusion du texte peut être lue dans cette perspective :

Cet air de honte et de timidité que vous lui voyez dans la vie civile s'était tourné, dans les affaires, en air d'apologie. Il croyait toujours en avoir besoin, ce qui joint à ses Maximes, qui ne marquent pas assez de foi en la vertu, et à sa pratique, qui a toujours été de chercher à sortir des affaires avec autant d'impatience qu'il y était entré, me fait conclure qu'il eût beaucoup mieux fait de se connaître et de se réduire à passer, comme il l'eût pu, pour le courtisan le plus poli qui eût paru dans son siècle.

La clause a quelque chose de paradoxal : le cardinal reproche à La Rochefoucauld de n'avoir pas su « se connaître », alors que lui-même admet que son ennemi demeure profondément énigmatique. Manifestement, la connaissance de soi voulue par Retz se préoccupe exclusivement des actes et de leurs effets. « Se connaître » revient à agir en

⁹⁴ *Maximes*, p. 551-555.

⁹⁵ Il est à noter que la tentative d'assassinat de Retz par La Rochefoucauld se produit justement entre deux portes, mais n'aboutit pas en raison de l'indécision du duc. L'épisode est raconté dans par La Rochefoucauld dans ses *Mémoires*, p. 182-185 ; et par Retz, *Mémoires*, p. 854-855.

fonction de ses capacités ; et, de ce point de vue, La Rochefoucauld eût mieux fait de se reporter au stéréotype du courtisan, plutôt que de conduire sa vie de manière indécise et contradictoire.

Le point de vue adopté par les deux auteurs est donc radicalement différent. La Rochefoucauld reproche à Retz de manquer de substance, d'être réductible aux apparences qu'il offre et aux effets qu'il produit. À l'inverse, Retz dénonce l'incapacité de La Rochefoucauld dans la pratique, tout en lui accordant un certain nombre de qualités (cependant que l'inconsistance de Retz tenait précisément, sous la plume du moraliste, à son absence de qualités propres), lorsqu'il affirme : « Il n'a jamais été capable d'aucune affaire, et je ne sais pourquoi ; car il avait des qualités qui eussent suppléé, en tout autre, celles qu'il n'avait pas ». Les qualités de La Rochefoucauld relèveraient strictement du domaine potentiel, sans inscription dans la réalité (d'où l'utilisation fréquente de l'irréel du passé dans le portrait). Celles de Retz, au contraire, empruntées au gré des circonstances, n'auraient pas d'homme auquel s'attacher, celui-ci étant dépourvu de substance. Chacun accuse l'autre d'inconsistance, en vertu d'exigences morales qui pourtant ne sont pas les mêmes.

Le portrait de Retz est donc précieux pour notre réflexion. Il met en avant le caractère indécis de l'identité d'un homme dépourvu de qualités propres. Les correspondances qu'il est possible d'établir avec la réponse de Retz comme avec l'autoportrait de l'auteur des *Maximes*, témoignent quant à elles du caractère hautement personnel de cette question. La Rochefoucauld ne réfléchit pas abstraitement sur le manque de substance des individus. Il envisage ce problème à partir d'un cas précis, et produit une *réflexion*, au sens premier du terme, dans la mesure où le thème de l'inconsistance s'inscrit également en creux dans son autoportrait. Bien plus qu'une simple attaque dont la portée serait limitée au seul cardinal, ce texte invite à poser de façon plus générale le problème de l'absence de qualités chez un être⁹⁶. Le reproche adressé au cardinal de Retz acquiert ainsi une portée beaucoup plus large qu'il n'y paraît d'abord.

⁹⁶ Tel est précisément le problème soulevé par Musil dans le chapitre 39 de *L'Homme sans qualités*, intitulé « Un homme sans qualités se compose de qualités sans homme ». L'extrait suivant témoigne d'une continuité remarquable, depuis la mise en cause de l'unité du moi par les moralistes classiques jusqu'à la vaine recherche d'un centre par le protagoniste du roman de Musil : « [Ulrich] était donc bien obligé de croire que les qualités personnelles qu'il s'était acquises dépendaient davantage les unes des autres que de lui-même ; bien plus : chacune de ses qualités prise en particulier, pour peu qu'il s'examinât bien, ne le concernait guère plus intimement que les autres hommes qui pouvaient également en être doués. / Il n'en reste pas moins qu'on est sans aucun doute déterminé par elles, qu'on en est constitué, même quand on ne leur est pas identique ; ainsi se découvre-t-on parfois aussi étranger à soi-même au repos qu'en mouvement. Si l'on avait demandé à Ulrich de dire à quoi il ressemblait vraiment, il aurait été fort embarrassé ; comme beaucoup d'hommes, il ne s'était jamais examiné que dans une tâche donnée, et en relation avec elle » (Robert Musil, *L'Homme sans qualités* [1952 posth], trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, « Points », 2004, t. I, p. 211-212).

Pascal pose franchement la question en termes généraux, dans la célèbre pensée 567, intitulée « Qu'est-ce que le moi ? », qu'il vaut la peine de reproduire ici dans son intégralité :

Qu'est-ce que le moi ?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

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

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices. Car on n'aime jamais personne que pour des qualités empruntées⁹⁷.

Ce fragment porte précisément sur le rapport entre le moi et ses qualités, et sur l'impossibilité de définir l'un par les autres. La question de départ est ouvertement provocatrice, et relève d'une supposition parfaitement absurde. L'audace de la pensée de Pascal se montre immédiatement après : celui qui pense être aimé pour lui-même n'est pas moins extravagant que le premier, qui s'imaginait que l'on se mettait à la fenêtre pour le voir lui en particulier. Toutes nos qualités du corps ou de l'âme sont semblables à la qualité de passant, qui seule intéresse le curieux à sa fenêtre. L'assimilation n'est certainement pas innocente : nos qualités sont d'autant mieux assimilées aux passants, qu'elles sont éphémères et ne sont attachées à aucun lieu précis⁹⁸. De même que les passants ne sont plus rien pour nous dès qu'ils ont tourné au coin de la rue, de même il ne subsiste rien des qualités qui se sont évanouies chez un individu. Toutes les qualités sont nécessairement « empruntées », et le temps vient toujours où il faut les rendre. Mais le caractère éphémère de ces qualités se retourne justement contre nous : à l'inverse, il ne reste plus rien du moi une fois que ses qualités l'ont abandonné à lui-même. Tout ce que le moi croyait lui appartenir en propre finit par s'évanouir, de telle sorte que plus rien ne permet de le définir. D'où l'interrogation radicale : « Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » La réflexion sur le passage des qualités plonge le moraliste dans une perplexité qui ne peut manquer de nous entraîner également, car le *je* nous désigne aussi bien que l'auteur. La position qui consiste à vouloir sauver un moi du naufrage

⁹⁷ *Pensées*, p. 438 (fragment 567).

⁹⁸ De même que nos qualités sont ici comparées à des passants, de même l'individu est comparé à un peuple qui change insensiblement, dans un court fragment de la pensée 653 : « Le temps guérit les douleurs et les querelles, parce qu'on change : on n'est plus la même personne ; ni l'offensant, ni l'offensé ne sont plus eux-mêmes. C'est comme un peuple qu'on a irrité, et qu'on reverrait après deux générations : ce sont encore les Français, mais non les mêmes » (*ibid.*, p. 481).

de ses propres qualités ne semble pas tenable. Il est vain de chercher à l'identifier, et de prétendre l'aimer pour lui-même. C'est apparemment le statut du moi comme substance qui est ici remis en cause.

La Bruyère, quant à lui, semble bien franchir le pas qui conduit à nier l'identité même des individus :

Un homme inégal n'est pas un seul homme, ce sont plusieurs ; il se multiplie autant de fois qu'il a de nouveaux goûts et de manières différentes : il est à chaque moment ce qu'il n'était point, et il va être bientôt ce qu'il n'a jamais été, il se succède à lui-même : ne demandez pas de quelle complexion il est, mais quelles sont ses complexions : ni de quelle humeur, mais combien il a de sortes d'humeurs. Ne vous trompez-vous point ? Est-ce Euthycrate que vous abordez ? aujourd'hui quelle glace pour vous ! hier il vous recherchait, il vous caressait, vous donniez de la jalousie à ses amis : vous reconnaît-il bien ? dites-lui votre nom⁹⁹.

En effet, la remarque ne vaut pas seulement pour quelques individus qui seraient semblables à Euthycrate : cette inégalité apparaît au contraire comme une donnée générale, comme en atteste une remarque faite dans la suite du chapitre :

Les hommes en un même jour ouvrent leur âme à de petites joies, et se laissent dominer par de petits chagrins ; rien n'est plus inégal et moins suivi, que ce qui se passe en si peu de temps dans leur cœur et dans leur esprit¹⁰⁰.

La tournure employée par La Bruyère (« les hommes ») suppose que cette irrégularité est au moins générale, sinon universelle. Ce défaut de suite permet l'assimilation de la vie à « un songe confus », où le vieillard, jetant sur elle un regard rétrospectif au terme de son existence, ne parvient à dégager quoi que ce soit de substantiel :

La vie est un sommeil, les vieillards sont ceux dont le sommeil a été le plus long ; ils ne commencent à se réveiller que quand il faut mourir : s'ils repassent alors sur tout le cours de leurs années, ils ne trouvent souvent ni vertus, ni actions louables qui les distinguent les uns des autres : ils confondent leurs différents âges, ils n'y voient rien qui marque assez pour mesurer le temps qu'ils ont vécu : ils ont eu un songe confus, uniforme et sans aucune suite ; ils sentent néanmoins comme ceux qui s'éveillent, qu'ils ont dormi longtemps¹⁰¹.

La Bruyère s'oppose ici à une représentation de la vieillesse en vertu de laquelle la fin de la vie en ferait apparaître, dans la succession des âges et des qualités propres à chacun d'eux, une « suite », c'est-à-dire une cohérence, une structure d'ensemble (un sens, dirions-nous aujourd'hui). Cette impossibilité d'embrasser le cours de sa vie, tient à une certaine expérience du temps : l'être humain est incapable de l'éprouver autrement que comme un flux

⁹⁹ *Les Caractères*, p. 399 (remarque 11.6).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 441 (remarque 11.133).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 410-411 (remarque 11.47).

indistinct, que l'esprit ne parvient ni à habiter pleinement dans le présent, ni à ordonner après coup. C'est tout l'objet de cette remarque lapidaire, qui succède immédiatement à celle que nous venons de citer :

Il n'y a pour l'homme que trois événements, naître, vivre et mourir : il ne se sent pas naître, il souffre à mourir, et il oublie de vivre¹⁰².

Plus qu'une déploration systématique de notre condition, ce fragment propose une réflexion sur l'inscription de l'expérience humaine dans le temps, où l'on reconnaît très nettement l'influence de Pascal, affirmant que « nous ne nous tenons jamais au temps présent¹⁰³ ». Le fait de ne pas se sentir naître et d'oublier de vivre participe d'une absence à soi-même et d'un perpétuel décalage avec le présent. Alors que la substance est permanente, c'est-à-dire toujours également présente, la temporalité humaine est faite au contraire de variations d'un moment à l'autre (d'où le passage de nos qualités), et d'absence à chacun de ces moments précis. L'inconsistance de notre rapport au temps implique directement l'inconsistance de notre personne, et la négation de toute identité véritable.

Le propos des trois auteurs conduit-il donc à nous refuser définitivement toute substance ? De nombreux indices témoignent *a minima* d'une permanence en nous, qui s'oppose, au moins dans une certaine mesure, à une complète atomisation du moi. Ainsi de deux maximes de La Rochefoucauld, anecdotiques en apparence :

L'accent du pays où l'on est né demeure dans l'esprit et dans le cœur, comme dans le langage.
L'air bourgeois se perd quelquefois à l'armée ; mais il ne se perd jamais à la cour¹⁰⁴.

L'accent d'un pays ou l'air bourgeois sont assurément des « qualités empruntées », pour reprendre les termes de Pascal : il est évident que chacun en hérite d'après une origine et un milieu qui sont eux-mêmes le fruit du hasard. Cependant, de telles circonstances n'en ont pas moins pour résultat de structurer les personnes, au point de devenir des caractères indélébiles. On notera la finesse de la maxime 342 : l'accent d'un pays ne s'attache pas seulement à l'élocution, mais à « l'esprit » et même au « cœur ». Ce que nous pensons avoir de plus intime reçoit en vérité l'empreinte définitive d'une situation fortuite sur le plan géographique et social, qui devient comme une seconde nature¹⁰⁵. Si l'on remonte aux origines de ces

¹⁰² *Ibid.*, p. 411 (remarque 11.48).

¹⁰³ *Pensées*, p. 186 (fragment 80).

¹⁰⁴ *Maximes*, respectivement p. 176 (maxime 342) et p. 182 (maxime 393).

¹⁰⁵ La Rochefoucauld rejoint ici la tradition de mise en évidence du « caractère des nations », tel que le définit Louis Van Delft : « La caractérologie des nations associe des propriétés morales à des lieux géographiques qui

caractères, ils sont pour ainsi dire sans fondement. Néanmoins, une fois installés par le jeu du hasard, ceux-ci demeurent et permettent de définir en quelque sorte les personnes qui en ont reçu la marque.

On retrouve certains indices de permanence dans des fragments qui semblent justement mettre en avant notre inconstance. Ainsi de la maxime 135 de La Rochefoucauld : « On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres¹⁰⁶ ». Cet énoncé, dans la mesure où il présente l'homme comme un être qui ne se reconnaît plus lui-même, semble apporter une preuve supplémentaire de notre défaut de substance ; on y reconnaît plus que jamais l'influence de Montaigne, déclarant dans les *Essais* : « Moi asteure et moi tantôt sommes bien deux¹⁰⁷ ». Jean Starobinski va résolument dans ce sens, dans un article intitulé « Complexité de La Rochefoucauld », selon lequel la démarche analytique de l'auteur des *Maximes* conduirait à une pulvérisation sans retour de son objet : « Le sujet moral ne demeure présent que pour que nous le découvriions affecté d'une quasi-totale infirmité : il ne reste de sa volonté qu'un "fantôme" exténué, d'une extrême faiblesse, et qui cédera à toutes les influences. Il reste ainsi, à la limite de la disparition, de quoi faire une passivité¹⁰⁸ ». Tout en reconnaissant la profondeur de cette analyse¹⁰⁹, Jean Lafond en a dénoncé le caractère excessif, dès que le critique en vient à pointer chez le moraliste l'anéantissement du moi : « L'amour-propre n'est pas un pur "vide intérieur", et l'homme, "trompeur et trompé, coupable et irresponsable" à la fois, n'est pas la proie de "n'importe quel déterminisme¹¹⁰" ». La mise en évidence de l'amour-propre et de sa fausseté n'aboutit donc pas à la négation pure et simple du moi. Pour en revenir à la maxime 135, si « on est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres », c'est bien que l'on est quelque chose, et qu'on s'en distingue « quelquefois » (et non pas toujours) : l'expression d'un manque de cohérence, même poussée à l'extrême, suppose ici une identité minimale. On pourrait en dire autant de la maxime 345 : « Les occasions nous font connaître aux autres, et plus encore à nous-mêmes¹¹¹ ». L'affirmation suppose qu'il ne saurait y avoir de connaissance abstraite de soi : sans de

ont une existence réelle, dans le monde habité et connu » (Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993, p. 91).

¹⁰⁶ *Maximes*, p. 151.

¹⁰⁷ *Essais, op. cit.*, t. III, p. 261 (essai III 9).

¹⁰⁸ « Complexité de La Rochefoucauld », *Preuves*, n°135, mai 1962, p. 33-40, p. 39.

¹⁰⁹ « Les analyses de Jean Starobinski et de Paul Bénichou ont pour le moins le très grand mérite de contraindre la pensée critique à renoncer à cette simplification abusive dont fut longtemps victime une pensée complexe. L'explication par l'amour-propre supposait en effet trop souvent une vue plate et sommaire, et au plus mauvais sens du terme, un "système" fondé sur la monotone et inlassable démonstration de la présence, derrière chacune des vertus, de l'intérêt et de l'égoïsme humains » (*Augustinisme et littérature, op. cit.*, p. 24).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 25. Les citations sont tirées de l'article de Paul Bénichou intitulé « L'intention des *Maximes* », *L'Écrivain et ses travaux*, Paris, 1967, p. 3-37.

¹¹¹ *Maximes*, p. 177.

certaines « occasions », nous ignorons nous-mêmes qui nous sommes. Mais ce n'est pas à dire que nous ne soyons rien : si les occasions ont le pouvoir de révéler ce que nous sommes, il fallait bien que nous fussions quelque chose, qui ne se montrait pas jusqu'alors. Il est impossible de dire ce que je suis, indépendamment des circonstances dans lesquelles je prends place ; mais je ne suis pas moi-même dissous pour autant.

Pascal et La Bruyère veillent constamment à ne pas en arriver à ce point. On ne peut en effet réduire leur anthropologie à la dénonciation systématique de la faiblesse de l'homme. Celle-ci est elle-même inscrite dans une dialectique où l'affirmation d'un moi substantiel, bien qu'indéfinissable, occupe une place essentielle. S'ils montrent le peu de consistance de tout être humain, ce n'est pas pour l'abaisser sans retour. Cet abaissement a plutôt pour objet de contrebalancer la présomption naturelle enracinée dans le cœur humain, pour forcer à reconnaître que celle-ci est mal fondée, et parvenir à une estimation plus juste de soi.

Parmi les nombreux exemples d'un tel souci chez Pascal, la pensée 151, qui ouvre la liasse « Contrariétés », revêt une importance particulière, dans la mesure où elle présente de manière synthétique la conjonction de grandeur et de bassesse en l'homme, et l'articule au projet de l'auteur dans son ensemble :

Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme.

Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien, mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide, mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle¹¹². Qu'il se haïsse, qu'il s'aime. Il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux, mais il n'a point de vérité ou constante ou satisfaisante.

Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver et à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions. Je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence, qui se détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi¹¹³.

Comme l'a montré Laurent Thirouin, la distribution des liasses dans le chantier des *Pensées* participe d'une rhétorique où la misère de l'homme ne peut être envisagée sans sa grandeur, où l'absence de fondements de tous les phénomènes (dénoncée dans la liasse « Vanité ») doit être regardée en même temps que les « raisons des effets ». La condition humaine est essentiellement contradictoire ; ce n'est pas à dire que l'homme ne soit rien. Il est même possible, aux yeux de Pascal, de fonder un savoir et une morale sur cet être dépourvu de bonheur et de vérité, mais reconnaissant en lui la capacité de l'un et de l'autre. Ce n'est pas

¹¹² L'édition de Philippe Sellier introduit ici un point d'interrogation, qu'il faut considérer comme une erreur d'impression, puisque les copies C1 et C2 donnent respectivement deux points et virgule.

¹¹³ *Pensées*, p. 216 (fragment 151, ouvre la liasse Contrariétés).

parce que « cette capacité est vide » qu'il faut agir comme si elle n'existait pas. Ce n'est pas à dire que la nature humaine soit parfaitement claire aux yeux du moraliste : les réserves que nous avons soulignées dans un premier temps ne doivent pas être oubliées. Mais l'absence de qualités véritables, l'impossibilité de se définir de façon substantielle, ne permettent pas de conclure à un pur néant. La condition humaine est empreinte d'une fausseté essentielle ; mais ce constat est le principe d'une morale et d'un effort pour arriver à une vérité et à un bien plus fermement établis.

À cet égard, La Bruyère s'inscrit une nouvelle fois dans la continuité de Pascal. Le reproche principal qu'il adresse aux quiétistes est justement de céder à la tentation d'anéantir le moi, et de placer l'homme au-dessous de ce qu'il est, tout en prétendant l'élever. Ainsi, le directeur mis en scène dans les *Dialogues sur le quiétisme*¹¹⁴ croit identifier les deux sources du péché dans l'« activité » et la « propriété¹¹⁵ » humaines, c'est-à-dire dans le fait de vouloir agir et penser par soi-même, ou plus largement de tout ce qui apparaît comme une affirmation, ou même une prise en compte de sa propre existence. Le directeur conclut ainsi, à propos des chrétiens qui ne suivent pas la voie mystique que lui-même prétend défendre : « comme ils ne se vident jamais de leur propre esprit, ils sont toujours fort éloignés de se remplir de l'esprit de Dieu¹¹⁶ ». Le personnage va même jusqu'à reprocher à la pénitente de s'inquiéter pour le salut de son âme :

Quelle est en effet cette appréhension des peines et des châtiments de l'autre vie, dont vous me paraissez toute troublée ? Où est au contraire cette totale résignation à la volonté de Dieu, que vous prêchiez vous-même aux autres avec tant de force ? Ignorez-vous encore que l'abandon parfait, qui est la clef de tout l'intérieur, n'excepte rien, ne réserve rien, ni mort, ni vie, ni perfection, ni salut, ni

¹¹⁴ C'est peu dire que les *Dialogues sur le quiétisme* font figure de parent pauvre dans les études consacrées à La Bruyère. Nous y voyons principalement deux raisons. La première concerne le style des *Dialogues*, beaucoup moins enlevé que celui des *Caractères*, ce qui va de pair avec une entreprise bien différente : l'ouvrage ne prétend pas approfondir la connaissance de l'humanité, mais seulement réfuter l'hérésie dite quiétiste, qui s'inscrit dans le contexte particulier de la fin du XVII^e siècle. Cette différence entre les deux ouvrages de La Bruyère est telle, que l'authenticité des *Dialogues* a fait l'objet de nombreuses controverses (et c'est là, semble-t-il, la seconde raison de son impopularité). Le traitement le plus poussé de cette question se trouve à notre connaissance dans la Notice procurée par G. Servois dans son édition des œuvres complètes de La Bruyère pour la série « Grands Écrivains de la France », en 1865. D'après cette Notice, dont J. Benda se contente de reprendre les conclusions dans son édition près d'un siècle plus tard, il n'y a pas de raison de considérer l'abbé du Pin, éditeur des *Dialogues* posthumes, comme un faussaire (c'est ce dont attestent à la fois sa probité, reconnue par ses ennemis même, et le manque d'intérêt que cette entreprise aurait présentée pour lui, la querelle sur le quiétisme ayant évolué dans un sens qui tendait à rendre caduques les références mobilisées par La Bruyère). Tout au plus aurait-il procédé à certaines corrections dans les sept premiers dialogues ; et lui-même reconnaît, dans l'Avis au lecteur, avoir mis en forme les dialogues VIII et IX, en s'efforçant d'« imiter [le] style et [les] manières » de l'auteur. Nous reprenons à notre compte les conclusions de G. Servois, et traitons cet ouvrage comme étant bien de La Bruyère, tout en prenant garde à ne pas fonder notre analyse sur des éléments stylistiques de détail, qui pourraient être dus à la révision opérée par l'abbé du Pin. Nous avons jugé préférable en revanche de ne pas nous appuyer sur les deux derniers dialogues, qui sont reconnus pour être de la main de l'éditeur. En tout état de cause, on ne peut espérer de conclusion définitive sur l'attribution de l'ouvrage, dans la mesure où les manuscrits, de même que les matériaux ayant servi au travail d'édition, sont aujourd'hui perdus.

¹¹⁵ *Dialogues sur le quiétisme, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1935, p. 513.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 511 (dialogue I).

paradis, ni enfer ? Que craignez-vous, cœur lâche ? Vous craignez de vous perdre ; hélas ! pour ce que vous valez, qu'importe¹¹⁷ ?

Les dernières paroles du directeur sont cruciales. Leur intérêt n'est certes pas de rendre un compte fidèle de la doctrine dite quiétiste¹¹⁸. Mais, en dépit d'une intention évidente de caricaturer l'adversaire, ce passage est précieux, dans la mesure où il nous renseigne sur ce que La Bruyère veut éviter à tout prix dans la religion et dans la morale : un abandon, une passivité qui, présentée comme le moyen de s'élever au-dessus de notre condition, renonce à tout ce qui en fait la dignité, par un alliage diabolique de paresse et de présomption. De cette volonté de se faire Dieu¹¹⁹, résulte au contraire un anéantissement béat. Ainsi s'exclame le directeur :

L'âme, continue ce sublime livre, l'âme ne se sent plus, ne se voit plus, et ne se connaît plus ; elle ne voit rien de Dieu, n'en comprend rien, n'en distingue rien ; il n'y a plus d'amour, de lumière, de connaissance¹²⁰.

On retrouve, par contraste, une exigence de se reconnaître comme sujet pensant, et de s'efforcer de « comprendre » et de « distinguer » les choses autant que possible, c'est-à-dire d'exercer sa raison¹²¹. L'attitude mystique, largement caricaturée ici pour les besoins de la polémique, apparaît ainsi comme exactement contraire à la démarche des trois moralistes sur lesquels nous nous penchons. S'ils insistent sur la faiblesse de notre condition, ce n'est pas pour s'y complaire, mais au contraire pour déterminer, de manière aussi avisée que possible, ce que nous nous devons à nous-mêmes.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 559 (dialogue V).

¹¹⁸ Rappelons à ce propos que le quiétisme, de même que le jansénisme, n'est pas une doctrine assumée par ses adeptes, mais une accusation formulée à l'encontre d'adversaires. Comme le souligne d'emblée l'article de l'encyclopédie *Catholicisme*, « quiétisme et quiétiste sont des néologismes de formation polémique » (*Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey, 1988-1990, vol. 12).

¹¹⁹ « L'âme ne doit plus faire de distinction de Dieu et d'elle : Dieu est elle, et elle est Dieu » (*ibid.*, p. 602 ; dialogue VII). La Bruyère est ici l'héritier de François de Sales, dans sa méfiance à l'égard de l'élévation mystique. Comme l'indique en effet Charles-Olivier Stiker-Métral : « Si François de Sales et Camus refusent aussi vigoureusement les aboutissements de la spiritualité abstraite, c'est parce qu'ils entrevoient un danger dans la recherche des états les plus avancés de la vie spirituelle, qui risquent d'exercer une séduction trompeuse. Lorsqu'il préconise de laisser "la suréminence aux âmes surélevées", François de Sales invite ainsi à ne pas se laisser abuser par le désir d'une spiritualité inadaptée. En effet, aspirer, par-delà l'annihilation, à la déification risque d'être une aspiration dictée par une trop grande estime de soi » (*Narcisse contrarié, op. cit.*, p. 57). La méfiance de François de Sales au début du siècle témoigne de ce que la querelle du quiétisme plonge ses racines dans une certaine spiritualité favorisée par le contexte la Réforme catholique ; les enjeux de cette crise dépassent donc largement la fin du XVII^e siècle.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 601 (dialogue VII). Ces paroles, comme celles qui sont reproduites dans la note précédente, sont prêtées par le directeur au livre des *Torrents spirituels* de M^{me} Guyon, qui circulait alors sous forme manuscrite (voir à ce propos l'édition procurée par G. Servois, qui dresse la liste des auteurs quiétistes cités dans les *Dialogues* de La Bruyère : *Œuvres de La Bruyère*, Paris, Hachette, coll. « Grands Écrivains de la France », 1865, t. II, p. 545-546).

¹²¹ Voir Éric Tourrette, « Le Discours quiétiste selon La Bruyère », in *Cahiers du GADGES*, n°7, 2009, p. 263-286. La négation de soi va de pair, chez la pénitente, avec la soumission totale à son directeur quiétiste. On y reconnaît une inversion du *cogito* cartésien : « L'âme devient marionnette de Dieu comme la pénitente devient marionnette du directeur : manipulée par cette volonté autre, qui lui échappe, mais qu'elle accueille pleinement en elle-même, elle abdique sa conscience propre » (*ibid.*, p. 273).

Cet extrait des *Dialogues* fait apparaître, en négatif, le *cogito* cartésien. La ressaisie de soi y est ainsi présentée comme le fondement indispensable de toute connaissance et de toute morale, tandis que la dérive quiétiste apparaît au contraire comme un terreau fertile pour les vices et l'ignorance. À cet égard, La Bruyère, aussi bien que Pascal et La Rochefoucauld, empruntent certes au fameux adage « Connais-toi toi-même » ; mais ils sont également les héritiers de Descartes¹²². C'est ici que la dimension personnelle de l'œuvre des moralistes se montre d'une importance capitale. L'expérience de sa propre subjectivité participe certes d'un augustinisme triomphant ; cependant, le chemin emprunté par nos trois moralistes est également très proche de celui que parcourt l'auteur du *Discours de la méthode*. Le sentiment de mon existence, l'épreuve de ma propre subjectivité, sont immédiatement certains. On est loin de Montaigne, qui avance franchement : « finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets¹²³ ». Ainsi, il ressort des textes de La Bruyère, de Pascal et de La Rochefoucauld, qu'aucun des trois n'envisage sérieusement une parfaite dissolution du moi. L'amour-propre qui nous conduit nous place dans une situation de fausseté dont on ne peut espérer de se défaire complètement ; mais l'effort pour tendre vers la vérité n'en est pas moins un devoir envers nous-mêmes.

¹²² La proximité, voire la filiation, à l'égard de Descartes, regarde essentiellement l'action du sujet qui se ressaisit lui-même. Il faut évidemment distinguer entre les trois auteurs, qui n'entretiennent pas la même relation à l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Ainsi, sur d'autres thèmes (la prétention à démontrer l'existence de Dieu, notamment), la pensée cartésienne est fort différente de celle de Pascal, par exemple, cependant que pour La Bruyère il est nécessaire de conclure à l'existence de Dieu, comme l'assène la remarque 16.36. L'influence de Descartes sur La Bruyère est relevée par François-Xavier Cuhe, dans son article sur « La Bruyère et le Petit Concile », *art. cit.*, p. 332-333.

¹²³ *Essais, op. cit.*, t. II, p. 395 (essai II 12).

C. Que sais-je ?

L'inquiétude du moi devant son absence de qualités et devant la menace d'un défaut de substance, conduit à un mouvement de ressaisie dans lequel le sujet éprouve sa propre capacité de connaissance. L'esprit ne peut-il vraiment rien tenir de manière ferme ? Ne peut-il fonder aucune certitude ? Les trois auteurs, dans la lignée de Montaigne et de Descartes, sont loin de poser un tel problème de manière abstraite, pour satisfaire une simple curiosité : comme on l'a vu dans l'introduction de ce travail, l'homme est toujours *intéressé* à distinguer le vrai du faux, et les difficultés qu'il rencontre dans cette entreprise sont une de ses plus grandes misères, au même titre que la nécessité de mourir ou le fait de ne pouvoir résister au jeu des humeurs et des passions. Le traitement de cette question a donc toute sa place la perspective d'une interrogation sur le moi : notre capacité à connaître dépend étroitement des forces de notre esprit, nécessairement bornées, et de l'état de notre cœur, où règne l'amour-propre, puissance trompeuse par excellence.

De quelles ressources disposons-nous pour éviter le faux et parvenir à connaître la vérité ? La question est double. Dans la mesure où la démarche des moralistes est d'abord existentielle, il faut que la recherche de la vérité soit motivée de ce point de vue : à quels besoins répond donc notre appétit de connaissance ? Et, en second lieu, étant donné les limites assignées à la portée de notre esprit, que pouvons-nous effectivement savoir ?

1. Pourquoi savoir ?

a) *Uti*¹²⁴

Une première réponse, évidente, s'offre à nous : il est utile de distinguer le vrai du faux, ou plutôt il est dangereux de ne pas les distinguer. Il importe de savoir déjouer les finesses, et d'en user à son tour en cas de nécessité. Mais il importe aussi de ne pas se tromper sur soi-même, et d'occuper la place qui nous convient. La Rochefoucauld évoque ainsi le magistrat qui « serait faux et ridicule de se battre en duel¹²⁵ », soulignant la nécessité pour chacun de connaître ce qui convient à sa position, et de ne pas s'en écarter, sous peine d'être faux et de perdre son crédit. Pourtant, les enjeux de cette distinction dépassent largement le cadre mondain ; toute l'existence est engagée dans la nécessité de cette recherche.

¹²⁴ On reprend ici les catégories augustiniennes *uti* et *frui*, qui désignent respectivement la recherche d'une chose en vue d'une autre, et la recherche de cette chose pour la jouissance immédiate que l'on en tire.

¹²⁵ Réflexion diverse 13, « Du faux », *Maximes*, p. 267.

C'est ainsi que Pascal s'en prend à l'indifférence de ceux qui renoncent à chercher la vérité. L'incertitude universelle, défendue par les sceptiques, et encouragée par une époque de doute, n'est pas supportable, et n'est tout simplement pas adaptée à notre condition. C'est ce qui ressort de nombreux fragments des *Pensées* consacrés aux pyrrhoniens, comme de l'*Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*. Ainsi de la pensée 164, classée dans la liasse « Contrariétés » :

Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme, car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Cette neutralité est l'essence de la cabale. Qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux. Ils ne sont pas pour eux-mêmes, ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout sans s'excepter eux-mêmes.

Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? Doutera-t-il s'il doute ? doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point¹²⁶.

Cet extrait est marqué par un brusque renversement, dans le second paragraphe. La présentation relativement placide des deux doctrines en présence (pyrrhonisme ou dogmatisme) fait place à une salve de questions qui figurent l'urgence de prendre parti d'un point de vue pratique. Ainsi, sur un plan logique, le pyrrhonisme (ou scepticisme) triomphe aisément à montrer l'incertitude des fondements de tout dogmatisme. De ce point de vue, il est un instrument précieux pour humilier la raison et sa prétention à tout démontrer. Cependant, il ne peut dépasser ce rôle d'instrument : d'un point de vue pratique, c'est une philosophie sans valeur. « La nature » ne nous permet pas de vivre dans une telle suspension ; au contraire, le fait même de vivre et d'agir suppose à tout instant de tenir quelque chose pour vrai, ou du moins pour valable, de préférer une possibilité à une autre. Derrière cette affirmation de Pascal, on perçoit clairement le refus (et même l'impossibilité) de se satisfaire d'une incertitude générale. La recherche d'un appui ferme pour conduire son existence est présentée comme une nécessité vitale. À cet égard, Montaigne est par excellence, aux yeux de Pascal, le sceptique satisfait de sa propre ignorance, si l'on en croit l'*Entretien avec M. de Sacy*, rédigé par Nicolas Fontaine à partir de notes prises par Sacy lui-même¹²⁷ :

De ce principe, dit-il, que hors la foi tout est dans l'incertitude, et considérant combien il y a que l'on cherche le vrai et le bien sans aucun progrès vers la tranquillité, il conclut qu'on en doit laisser le soin aux autres : *Quaerite quos agitat mundi labor*, et demeurer cependant en repos, coulant légèrement sur les sujets de peur d'y enfoncer en appuyant, et prendre le vrai et le bien sur la première apparence,

¹²⁶ *Pensées*, p. 221-222.

¹²⁷ Concernant cette attribution, voir la présentation que fait Philippe Sellier de ce texte dans son édition des *Pensées*, p. 721-723.

sans les presser, parce qu'ils sont si peu solides que, quelque peu qu'on serre la main, ils s'échappent entre les doigts et la laissent vide¹²⁸.

Or, cette attitude fait l'objet de la plus ferme condamnation de la part de Pascal, dans la pensée 559 :

Les défauts de Montaigne sont grands. Mots lascifs : cela ne vaut rien, malgré mademoiselle de Gournay.

Crédule : GENS SANS YEUX. Ignorant : QUADRATURE DU CERCLE, MONDE PLUS GRAND. Ses sentiments sur l'homicide volontaire, sur la mort. Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir. Son livre n'étant pas fait pour porter à la piété, il n'y était pas obligé ; mais on est toujours obligé de n'en point détourner. On peut excuser ses sentiments un peu libres et voluptueux en quelques rencontres de la vie – 730, 331 – mais on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort. Car il faut renoncer à toute piété si on ne veut au moins mourir chrétiennement. Or il ne songe qu'à mourir lâchement et mollement tout au long de son livre¹²⁹.

Il s'agit moins d'interroger la validité intellectuelle du scepticisme de Montaigne, que d'en interroger les conséquences pour la conduite de la vie. La condamnation porte donc, en dernier ressort, sur une attitude existentielle, plus que sur une option théorique. L'ébranlement de toutes les certitudes, consécutif aux Grandes Découvertes et à la révolution scientifique, appelle des efforts redoublés pour retrouver de nouveaux appuis, et non le vain triomphe de la neutralité sceptique. Paradoxalement, la crédulité prêtée à Montaigne par Pascal va de pair avec son refus de rien tenir pour certain. Dans les deux cas, l'auteur des *Essais* est accusé d'inconsistance : comme il refuse de prendre parti en son for intérieur, il peut bien admettre les phénomènes les plus invraisemblables, dont la fausseté venant à être démontrée ne fera que conforter un scepticisme général¹³⁰. Ce n'est pas ici le lieu de décider dans quelle mesure une si vigoureuse critique est justifiée à l'encontre de Montaigne¹³¹. L'essentiel est que celui-ci représente pour Pascal un parfait contre-modèle du point de vue de l'attitude à tenir face au problème de la vérité¹³². Au fondement de la démarche pascalienne se trouve la conviction, enracinée et profondément ressentie, que l'incertitude, en de certaines matières, n'est pas tenable.

¹²⁸ *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne, OC*, t. II, p. 93.

¹²⁹ *Pensées*, p. 434-435. Les passages en petites capitales, ainsi que les nombres entre tirets, renvoient à des passages des *Essais*, dans l'édition de Marie de Gournay, que lit Pascal.

¹³⁰ Ce raisonnement est tenu par Pascal lui-même dans un des fragments que regroupe la pensée 453. Il est difficile de déterminer si le « je » qui s'exprime ici est celui de l'auteur, ou si c'est le sceptique qui parle par sa voix : « J'ai vu tous les pays et hommes changeants. Ainsi, après bien des changements de jugement touchant la véritable justice, j'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement, et je n'ai plus changé depuis. Et si je changeais, je confirmerais mon opinion » (*ibid.*, p. 388).

¹³¹ Sur le statut contradictoire de Montaigne dans les *Pensées*, voir l'article de Laurent Thirouin, « Montaigne, "demi-habile" ? Fonction du recours à Montaigne dans les *Pensées* », *Pascal ou le défaut de la méthode, op. cit.*, p. 157-175.

¹³² Ce qui n'exclut pas que Montaigne puisse être un modèle littéraire explicitement revendiqué par Pascal, comme l'a montré Laurent Thirouin dans l'article cité plus haut.

C'est ce qui ressort de la pensée 681, considérée par Philippe Sellier comme le premier fragment préparatoire à une « Lettre pour porter à rechercher Dieu ». Une vie indolente qui ne se soucie pas de ce qui doit advenir après la mort, une vie comme celle de Montaigne (du moins si l'on en croit Pascal), est indigne :

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet¹³³.

La nécessité de savoir, ou tout au moins de chercher, et de ne pas se satisfaire de l'ignorance, est présentée par Pascal comme le point de départ de la démarche qu'il veut provoquer chez son lecteur. Telle est aussi l'interprétation qu'en ont faite les premiers éditeurs des *Pensées*, qui ont choisi de faire commencer le livre par un chapitre « Contre l'indifférence des athées », construit à partir de la pensée 681, entrecoupée d'autres fragments, comme les pensées 185, 195 ou 198. De ce point de vue, La Bruyère s'inscrit dans la continuité des *Pensées* de Pascal, qu'il lit bien entendu dans l'édition de Port-Royal. Ce qui fait la matière du premier chapitre des *Pensées* ainsi recomposées, prend place au dernier chapitre des *Caractères*, « Des Esprits forts ». L'auteur y fustige une attitude indifférente, subordonnant la recherche de la vérité (qui, pour ce qui touche à la question de l'avenir après cette vie, est indissociable d'un questionnement sur la religion) à des modes ou à de vaines satisfactions d'orgueil. La Bruyère s'exclame : « qui sait même s'ils n'ont pas déjà mis une sorte de bravoure et d'intrépidité à courir tout le risque de l'avenir ?¹³⁴ », faisant sienne l'indignation exprimée par Pascal dans la pensée 681, et développée encore par ses premiers éditeurs¹³⁵. De la même manière, le personnage de Lucile, figure du libertinage d'esprit, est apostrophé dans la remarque 16.22, pour son incrédulité quant à la valeur historique des livres sacrés, en contradiction avec la confiance qu'il place dans les livres d'histoire profanes¹³⁶. On comprend dès lors l'insistance de La Bruyère à dénoncer le rôle accordé par Lucile au *hasard* : cette notion figure par

¹³³ *Pensées*, p. 511-512.

¹³⁴ *Les Caractères*, p. 574-575 (remarque 16.5).

¹³⁵ Ces derniers ajoutent en effet ces mots, que La Bruyère a pu lire dans l'édition *princeps* : « Ce repos brutal entre la crainte de l'enfer et du néant semble si beau, que non seulement ceux qui sont véritablement dans ce doute malheureux s'en glorifient ; mais que ceux même qui n'y sont pas croient qu'il leur est glorieux de feindre d'y être. Car l'expérience nous fait voir que la plupart de ceux qui s'en mêlent sont de ce dernier genre ; que ce sont des gens qui se contrefont, et qui ne sont pas tels qu'ils veulent paraître » (*OC*, t. II, p. 919).

¹³⁶ On retrouve ici la méfiance de La Bruyère, comme de Bossuet, à l'égard de la lecture historico-critique de la Bible, telle que la défend alors Richard Simon. Sur ce point, on pourra consulter, entre autres, l'article d'Albert Monod, « La controverse de Bossuet et de Richard Simon au sujet de la "version de Trévoux" », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1^e année, n°3, mai-juin 1921, p. 197-219 et n°4, juillet-août 1921, p. 317-337. Et, chez Bossuet, les chapitres XXVII et XVIII de la deuxième partie du *Discours sur l'histoire universelle*.

excellence un ensemble de causes indécidables, qui provoquerait chez le libertin l'arrêt de toute réflexion. L'affirmation d'un règne universel du hasard conduit à l'indifférence. « Ô merveilleuse économie du hasard ! l'intelligence même pouvait-elle mieux réussir ? » s'exclame La Bruyère après une description de multiples effets naturels tendant à prouver l'existence d'un ordre, radicalement opposé au chaos qu'engendrerait le hasard. L'essentiel ici n'est pas de mesurer la valeur de l'argumentation déployée par l'auteur des *Caractères* dans ce dernier chapitre. Comme le fait remarquer Emmanuel Bury, « tous les commentateurs ont souligné l'imprécision des chiffres utilisés par La Bruyère¹³⁷ » pour confondre la suffisance de Lucile. L'auteur ne parle pas ici en physicien, mais en moraliste : ce qui est condamnable est l'indifférence pour la recherche de la vérité, et le fait de se satisfaire d'explications qui n'en sont pas. Certes, les ressources apologétiques sont ici à l'opposé de celles de Pascal, qui se refuse à toute incursion dans la théologie naturelle¹³⁸. Pourtant, l'attitude fustigée est la même : ne pas reconnaître le besoin impérieux de chercher, en une affaire qui nous importe tant.

b) *Frui*

Cependant, le problème ne se pose pas seulement en termes d'utilité. Il existe un plaisir de la connaissance, une recherche de la vérité pour elle-même, qui ne semble pas devoir être motivée. On a vu dans la première partie de ce travail que les moralistes témoignaient, dans leur rapport au monde, d'un souci constant de dévoilement. Il s'agit d'interroger désormais la fin qu'ils se proposent dans cette entreprise, en l'occurrence le plaisir de savoir. Celui-ci est affirmé par La Rochefoucauld dès le frontispice, où le *putto* place l'ouvrage sous le signe de « l'amour de la vérité ». On retrouve ainsi, dans la maxime 105, l'expression d'un tel plaisir : « Celui-là n'est pas raisonnable à qui le hasard fait trouver la raison, mais celui qui la connaît, qui la discerne, et qui la goûte¹³⁹ ». Les trois termes ne sont pas équivalents, bien que leur accumulation figure en quelque sorte le plaisir de l'auteur à tourner autour de son objet, comme s'il le manipulait, le tournait en tous sens afin de trouver l'expression juste. Si « connaître » désigne, d'après Furetière, le fait de « savoir, pénétrer jusqu'au fond des choses », le discernement est quant à lui affaire de séparation, de classement. Le premier acte se fait en profondeur : il est une plongée dans la « raison » que l'on cherche. Le second semble au contraire se faire sur une surface plane : on

¹³⁷ *Les Caractères*, éd. Emmanuel Bury, Paris, LGF, « Le Livre de poche », 1995, p. 593.

¹³⁸ Voir à ce propos le texte déjà cité, intitulé « Préface de la seconde partie », compris dans la pensée 644 (voir le point 1.3 du premier chapitre).

¹³⁹ *Maximes*, p. 148.

met à part une raison, que l'on distingue du reste, pour ne percevoir qu'elle et la percevoir exactement. C'est cependant le troisième terme qui est essentiel ici : la raison doit être *goûtée* pour qu'un homme soit vraiment raisonnable. Cette exigence de saveur dans la connaissance éveille elle-même une correspondance perceptible dans l'étymon latin *sapere*, qui désigne premièrement le goût avant de désigner le savoir¹⁴⁰. Le rapport à l'objet de la connaissance est à l'image de celui que l'on peut entretenir avec l'aliment. Au-delà de la simple information sur la nature de l'objet et sa conformité avec nous, le goût est l'occasion d'un plaisir sensuel qui peut être immédiat ou faire l'objet d'une élaboration plus ou moins poussée. L'homme « raisonnable » est pour La Rochefoucauld un homme de goût, capable d'éprouver du plaisir dans la connaissance de la vérité. On retrouve de même chez La Bruyère une manière de choyer « l'esprit de discernement », dans une remarque du chapitre « Des Jugements » : « Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamants et les perles¹⁴¹ ». La remarque fait bien entendu sa part à l'hyperbole et au trait d'esprit, mis en valeur par la construction du fragment, dont l'effet de suspension ménage la pointe ; mais la valeur accordée à « l'esprit de discernement » est incontestable ici sous la plume du moraliste. Il ne s'agit pas seulement de déplorer la rareté de cet « esprit » dans l'humanité (bien que cette rareté se donne comme l'objet de la remarque) : les comparants que sont « les diamants et les perles » mettent en évidence un rapport esthétique à la connaissance, un plaisir qui n'est plus comparé à celui du palais, mais à celui des yeux, et peut-être du toucher. Ce plaisir, cette passion de la connaissance habitent évidemment Pascal, comme en témoignent à la fois ses travaux et les témoignages de ses proches¹⁴².

Cependant, dans la mesure où elle est une des trois concupiscences, la *libido sciendi* est nécessairement suspecte. Elle doit se tenir dans des bornes prescrites par des exigences de nature éthique. À quelles conditions cette *libido sciendi* peut-elle donc éviter les écueils sur lesquels se brisent d'ordinaire les trois concupiscences ? C'est dans cette perspective que Pascal insiste à plusieurs reprises sur la nécessaire subordination des sciences à la morale. Celle-ci peut s'entendre de deux manières. Tout d'abord, elle peut correspondre à l'affirmation d'une préférence pour « la science des mœurs » au détriment des « sciences extérieures », comme c'est le cas dans la pensée 57, classée dans la liasse « Vanité » :

¹⁴⁰ Le *Dictionnaire* d'Ernout et Meillet donne en effet comme premier sens « avoir du goût, de la saveur », à propos des choses, « ou des personnes, le plus souvent au sens figuré, "avoir du goût, du discernement" ».

¹⁴¹ *Les Caractères*, p. 473 (remarque 12.57).

¹⁴² Il ne peut être question de développer ici cet aspect de la vie de Pascal, suffisamment connu du reste. On se rapportera notamment à la *Vie de M. Pascal* écrite par sa sœur Gilberte, où la passion de la connaissance fait l'objet d'un ample développement dans les paragraphes 3 à 21. Il faut rappeler à cet égard que Gilberte « insist[e] de manière trop absolue sur l'abandon des sciences » qui aurait été consécutif à cette première période de la vie de Pascal (Jean Mesnard, *Pascal et les Roannez*, op. cit., p. 396).

Vanité des sciences.

La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction, mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures¹⁴³.

C'est dans le même esprit, semble-t-il, que Pascal écrit, dans la pensée 462 : « Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes ». Le propos est clair, et rejoint dans une certaine mesure celui de la pensée 57. Pourtant, la référence à Descartes est ambiguë : est-il un exemple de « ceux qui approfondissent trop les sciences », ou figure-t-il au contraire parmi ceux qui dénoncent un tel abus ? La pensée 118 nous incite à retenir la première interprétation :

Descartes.

Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et mouvement », car cela est vrai. Mais de dire quelles et de composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine¹⁴⁴.

C'est ici le *Traité des passions* qui est visé, notamment la première partie, consacrée tout entière à une description de la « machine » (principalement au mouvement du cœur et des esprits animaux) et de ses interactions avec l'âme. Ce fondement anatomique de la morale cartésienne, développée dans la suite du *Traité*, est sans objet pour Pascal, dans la mesure où ce n'est pas un fondement au sens propre du terme (puisqu'il est « incertain »), et où il ne mène nulle part (cette description est « inutile »). Pourtant, il semblait que la démarche initiée par l'auteur du *Discours de la méthode* dût être préservée de telles errances : Descartes est celui qui a refondé la science et la philosophie à partir du sentiment immédiat de sa propre existence, dans une volonté affichée de rupture avec une tradition qui se perdait en vaine érudition¹⁴⁵. La démarche cartésienne a donc pour point de départ non seulement sur la certitude indubitable du *cogito*, mais une orientation existentielle qui devait préserver sa recherche des écueils sur lesquels s'était brisée notamment la tradition scolastique. Aussi Pascal formule-t-il à l'encontre de Descartes la critique que lui-même adressait à ceux qui l'avaient précédé. La radicalité de la pensée 118 rejoint d'ailleurs celle de Descartes lui-même à la fin de la première partie du *Discours de la méthode* : si une telle philosophie est inutile pour la vie, elle ne mérite pas « une heure de peine ». On retrouve ainsi chez les deux auteurs

¹⁴³ *Pensées*, p. 175.

¹⁴⁴ *Pensées*, p. 203 (fragment 118). Il s'agit là d'un fragment rayé ultérieurement par Pascal.

¹⁴⁵ Cette ambition est proclamée à la fin de la première partie du *Discours de la méthode* : « C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en puisse tirer quelque profit » (*Discours de la méthode*, *op. cit.*, p. 39). Rappelons que les « lettres » désignent à l'époque toute espèce de savoir livresque.

le même geste qui consiste, en dépit des autorités établies, à se détourner de tout ce qui n'est pas en mesure de répondre aux problèmes essentiels de la vie, lesquels se ramènent nécessairement au domaine de la morale.

Cette attitude est largement adoptée à son tour par La Bruyère ; c'est l'un des aspects essentiels du cartésianisme dont il témoigne à de nombreuses reprises dans *Les Caractères*. Ainsi, l'érudition stérile, la citation pour le plaisir de citer, est-elle fustigée dans le portrait d'Hérille¹⁴⁶. De même, on retrouve dans une autre remarque du chapitre « Des Jugements », dénonçant l'application aux autres peuples de la notion de barbarie, l'affirmation d'après laquelle « l'on pense juste partout où il y a des hommes¹⁴⁷ » : difficile de ne pas reconnaître ici le début du *Discours de la méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée¹⁴⁸ ». Cette affirmation, sous la plume de Descartes comme dans la reprise qu'en fait La Bruyère, affiche un optimisme certain quant aux capacités de tout homme à penser juste, par ses propres moyens, et sans le secours de ce que nous appelons aujourd'hui la culture. Ce qui revient en même temps à souligner la condition de tout savoir véritable : il n'y a de savoir que s'il y a *quelqu'un* pour penser et pour connaître. L'étendue de notre science ne doit donc pas être proportionnée à la masse des objets de connaissance, mais à ce qu'il est nécessaire de savoir pour bien vivre. C'est pourquoi il ne sert de rien de vouloir être plus savant que Socrate, qui passe pour être le sage par excellence : « Que de choses depuis Varron que Varron a ignorées ! Ne nous suffirait-il pas même de n'être savant que comme Platon ou comme Socrate¹⁴⁹ ? » On peut lire dans une perspective comparable la conclusion du chapitre 11 intitulé « De l'Homme » :

Combien d'âmes faibles, molles et indifférentes, sans de grands défauts, et qui puissent fournir à la satire. Combien de sortes de ridicules répandus parmi les hommes ; mais qui par leur singularité ne tirent point à conséquence, et ne sont d'aucune ressource pour l'instruction et pour la morale : ce sont des vices uniques qui ne sont pas contagieux, et qui sont moins de l'humanité que de la personne¹⁵⁰.

On perçoit dans ces lignes un certain désarroi du moraliste, forcé d'admettre la stérilité de beaucoup de remarques qu'il serait tenté de faire et a peut-être faites au cours de son ouvrage, d'autant plus que le fragment vient conclure le chapitre le plus important du livre, tant pour l'étendue que pour le contenu. Une telle lecture, encouragée par l'emploi réitéré de l'adverbe interrogatif « combien », si elle s'impose assurément, n'épuise pourtant pas le sens de cette

¹⁴⁶ Ce portrait constitue la remarque 12.64.

¹⁴⁷ *Les Caractères*, p. 461 (remarque 12.22).

¹⁴⁸ *Discours de la méthode*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁹ *Les Caractères*, p. 453 (remarque 12.11).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 449 (remarque 11.158).

remarque¹⁵¹. On y décèle aussi un impératif à la fois moral et littéraire pour l'auteur qui s'est promis de n'écrire que pour l'instruction et le perfectionnement moral de son lecteur¹⁵² : tout n'est pas bon à prendre parmi ce qui pourrait servir de matière à la satire. Les ridicules particuliers, s'ils ne doivent pas être purement et simplement bannis de l'ouvrage, ne doivent pas usurper la place de ce qui pourrait servir au plus grand nombre des lecteurs. Cette remarque conclusive apparaît donc aussi comme un rappel, quelque peu austère, des devoirs que le moraliste s'est fixés. La connaissance de l'homme elle-même doit, en dernier ressort, répondre à un impératif moral, et ne pas se perdre dans un détail qui court le risque de devenir stérile.

De cette supériorité de l'exigence morale sur l'appétit de savoir, se déduit un second aspect de la subordination des « sciences extérieures » aux « sciences morales » : la valeur des premières serait tirée du profit que l'on en peut faire pour les secondes¹⁵³. Ainsi, le concours de la roulette n'aurait été lancé par Pascal que pour asseoir l'autorité des preuves qu'il comptait apporter pour montrer la vérité de la religion chrétienne. S'il faut croire l'anecdote rapportée par le mémoire anonyme complétant le récit de Pascal¹⁵⁴, ce concours n'est organisé avec tant de pompe que pour confondre avec plus d'efficacité les adversaires de la religion chrétienne¹⁵⁵. La géométrie n'a de valeur qu'indirecte : elle fait juger de la puissance d'un esprit, pour lui donner du crédit quant à des matières plus importantes. Une telle

¹⁵¹ Cette lecture désabusée est notamment faite par Laurent Thirouin : « On sent conjointement le désir qu'éprouve le moraliste de traiter de l'humanité et son aveu d'impuissance. Il ne se résigne qu'à contrecœur à la *singularité*, qui réduit la portée de ses observations, mais il la constate, avec honnêteté. À la différence de Montaigne, il est avide de généralité et sa naïve déconvenue affaiblit la portée théorique de son ouvrage. Mais le génie de La Bruyère, en tant qu'observateur, est de rendre compte de ce qui réduit à néant son ambition » (« Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVIIe siècle », *art. cit.*, p. 23).

¹⁵² Le lecteur « peut regarder à loisir ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature, et, s'il connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger. C'est l'unique fin qu'on doit se proposer en écrivant, et le succès aussi que l'on doit moins se promettre » (*Les Caractères*, Préface, p. 151).

¹⁵³ Ce prolongement ne concerne guère que Pascal, dans la mesure où il est le seul des trois moralistes que nous étudions, à s'être véritablement consacré à l'étude des sciences.

¹⁵⁴ Ce récit est composé de trois écrits : une *Histoire de la roulette*, la *Suite de l'histoire de la roulette*, et une *Addition à la « Suite de l'histoire de la roulette »*. Quant à ce mémoire, il fait l'objet d'une brève présentation par M. Le Guern dans sa Notice consacrée à ces trois écrits de Pascal : *OC*, t. II, p. 1254-1255.

¹⁵⁵ « Cependant, comme il en fit le récit [de sa découverte sur les propriétés de la roulette] avec indifférence à une personne de grande qualité et d'un esprit supérieur, elle lui fit remarquer que Dieu avait peut-être permis cette rencontre pour lui procurer un moyen d'établir et donner plus de force à l'ouvrage qu'il méditait contre les athées et les libertins, parce qu'en leur faisant voir par ce qu'il avait trouvé quelle était la profondeur de son génie, il leur ôtait l'objection ordinaire qu'ils font aux preuves de la religion, qui est de dire qu'il n'y a que des esprits faibles et crédules, et qui ne s'entendent pas en preuves, qui admettent celles par lesquelles on soutient la vérité de la religion chrétienne. / La justesse de son esprit lui fit sentir si vivement la solidité de ce raisonnement et l'effet qui rejaillirait sur son ouvrage par la manifestation de la découverte d'une chose si cachée et si difficile que, sans s'arrêter aux vues d'une fausse humilité qui auraient pu lui faire renoncer à la gloire d'une découverte de cette importance, il crut au contraire devoir faire éclater la chose par une voie qui n'a peut-être guère d'exemples. Car il fit une déclaration publique par des écrits latins qu'il envoya dans toutes les académies à tous les illustres géomètres de l'Europe au mois de juin 1658 » (Cité par M. Le Guern dans son édition : *ibid.*, p. 1254-1255).

subordination est clairement énoncée dans la dernière page de l'écrit fragmentaire intitulé *De l'Esprit géométrique*, qui conclut, après avoir démontré la double infinité de l'espace :

Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie¹⁵⁶.

On trouve ici sous la plume de Pascal deux affirmations. Tout d'abord, l'établissement d'une hiérarchie : les réflexions morales « valent mieux que tout le reste de la géométrie », ce qui va dans le même sens que les pensées 57 ou 462 citées précédemment. Cependant, l'étude de la géométrie est loin d'être vaine (et c'est là l'autre affirmation contenue dans ce passage), dans la mesure où elle est susceptible de transposition dans l'étude que je peux faire de moi-même, qui elle-même trouve sa clef dans le dogme chrétien du péché originel, sans lequel l'homme demeure inintelligible à lui-même¹⁵⁷ : l'étude des sciences prélude à la connaissance de l'homme, qui ne peut être vraiment éclairée que par le christianisme¹⁵⁸. L'espace est fait de deux infinités, « l'une de grandeur, l'autre de petitesse¹⁵⁹ », c'est-à-dire qu'il est infiniment étendu et infiniment divisible. Mais il ne s'agit pas là d'une pure considération spéculative : on y trouve au contraire une matière inépuisable de réflexion sur la place de l'homme, pris lui-même entre ces deux infinis. Ainsi, toute la pensée 230 développe-t-elle cette situation paradoxale, qui fait de l'homme un être incompréhensible pour lui-même :

Car enfin qu'est-ce qu'un homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable¹⁶⁰, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini, où il est englouti¹⁶¹.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵⁷ C'est ce qu'affirme notamment le fragment 164, le dernier de la liasse « Contrariétés » : « N'est-il pas clair comme le jour que la condition de l'homme est double ? Certainement. Car si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. [...] Chose étonnante cependant que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ! [...] Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » (*Pensées*, p. 223-224 ; fragment 164).

¹⁵⁸ Comme l'écrit Hélène Bouchilloux commentant les dernières lignes de *l'Esprit géométrique* : « La science doit mener à l'anthropologie, et l'anthropologie à la théologie » (*Pascal*, Paris, Vrin, 2004, p. 61).

¹⁵⁹ *OC*, t. II, p. 162.

¹⁶⁰ Ici, les mots suivants ont été rayés : « que pourra-t-il donc concevoir ? il est ».

¹⁶¹ *Pensées*, p. 263.

Sans développer plus avant les considérations qui naissent d'une telle situation entre deux infinités, bornons-nous à considérer l'utilisation faite par Pascal des « sciences extérieures » comme la géométrie. Celles-ci peuvent assurément être la marque de la force de l'esprit. Pourtant, la vanité d'une telle recherche pour elle-même doit être conjurée par les bénéfices que l'on en peut tirer sur le plan moral. Le rappel constant d'une telle exigence, dont on a vu l'importance aussi chez La Bruyère, est une garantie que le savoir n'est pas l'occasion pour l'homme de se perdre lui-même, dans la mesure où il doit justement aboutir à une *réflexion*, c'est-à-dire à un retour vers soi. Le plaisir de la connaissance, commun à nos trois auteurs, doit ainsi, pour échapper à l'accusation de vanité, répondre également à un impératif d'ordre moral.

2. Comment savoir ?

a) Du règne de l'incertitude...

Les moralistes mettent en évidence la faiblesse de notre esprit, et l'incertitude générale de nos connaissances. Celle-ci est d'abord causée par les limites de nos capacités, et la disproportion entre notre intellect et l'objet qu'il se propose d'embrasser. On retrouve dans cette disproportion les deux infinis mis en évidence par Pascal. L'étude des hommes est d'une ampleur qui dépasse manifestement les capacités de notre entendement. Ce constat peut être réjouissant pour l'auteur qui, comme La Bruyère, s'entend dire qu'une telle matière est « inépuisable », et qu'« il n'y a point d'années que les folies des hommes ne puissent [lui] fournir un volume¹⁶² ». Mais cet enthousiasme a son revers, car il faut aussi reconnaître que le sujet ne pourra jamais être traité de manière satisfaisante : une telle entreprise de connaissance est vouée à demeurer *imparfaite*, c'est-à-dire, au sens premier du terme, inachevée. Pourtant, c'est aussi dans le détail, du point de vue de l'infiniment petit, que nous perdons pied. Le constat de La Rochefoucauld semble parfaitement désabusé :

Pour bien savoir les choses, il en faut savoir le détail ; et, comme il est presque infini, nos connaissances sont toujours superficielles et imparfaites¹⁶³.

Une nouvelle fois, il faut apprécier ici la manière dont le moraliste prend acte de son affirmation. Dire avec assurance que ce détail est infini relèverait d'un discours de maîtrise qui, précisément, est ici contesté ; aussi dit-il plus justement que ce détail est « *presque*

¹⁶² *Les Caractères*, Préface, p. 154.

¹⁶³ *Maximes*, p. 148 (maxime 106).

infini ». Ce n'est pas dire qu'on en aperçoit une borne quelconque, mais bien plutôt qu'on n'en aperçoit pas clairement l'infinité. Pour la même raison, « il est plus aisé de connaître l'homme en général que de connaître un homme en particulier¹⁶⁴ ». À nouveau, la plongée dans le détail fait que l'objet se dérobe à nos yeux. Vouloir embrasser l'humanité dans toute son étendue n'est pas raisonnable ; mais la prétention à connaître un seul individu nous conduit à son tour à la considération d'un détail infini, qui passe notre portée. Pascal conclut, dans le célèbre fragment 230, intitulé « Disproportion de l'homme » :

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tous genres, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue¹⁶⁵.

« L'homme passe infiniment l'homme¹⁶⁶ », ce qui met en échec l'entreprise du moraliste, qui est par excellence de connaître à la fois lui-même et l'humanité à laquelle il appartient¹⁶⁷. Il s'agit là d'une des figures pascaliennes de la finitude, récemment étudiées par Pierre Lyraud dans sa thèse¹⁶⁸.

Nous sommes ici pleinement dans la continuité de Montaigne, et plus particulièrement de l'*Apologie de Raimond Sebond*, mentionnée dans l'introduction de ce travail. Notre vue est essentiellement limitée, ce que conduit La Rochefoucauld à une conclusion apparemment scandaleuse dans la maxime 282 :

Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper¹⁶⁹.

Il existe un point au-delà duquel notre intellect ne peut aller. Comme l'a noté Laurent Thirouin, l'imitation est si parfaite qu'elle ne peut tromper qu'un homme averti, car l'ignorant

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 187 (maxime 436).

¹⁶⁵ *Pensées*, p. 265 (fragment 230).

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 223 (fragment 164).

¹⁶⁷ Comme le note Louis Van Delft, « la réflexion des moralistes est, en réalité, fortement structurée. Leur thématique s'articule tout entière sur *une même question primordiale*. Cette pierre angulaire, on peut la désigner d'un mot : l'existence. L'existence forme comme le dénominateur commun de tant d'aperçus divers, le support d'un discours qui paraissait se disperser à l'infini. Quand bien même le moraliste écrit sans suite et sans ordre, qu'il touche à toute sorte de sujets sans jamais s'attarder ni circonscrire sa matière, le même rapport du moi au vécu, de l'être à l'existence, sous-tend toutes ses observations » (*Le Moraliste classique. Essai de typologie et de définition*, Genève, Droz, 1982).

¹⁶⁸ Pierre Lyraud, *Figures de la finitude chez Pascal. La fin et le passage*, Paris, Champion, 2022. Voir notamment la deuxième partie consacrée à la finitude de l'esprit, tâchant de répondre à la question : « qu'est-ce que penser, chercher la vérité, parler, pour un homme dont la portée de l'esprit est finie ? » (*ibid.*, p. 24). Comme on le verra par la suite, la réflexion de P. Lyraud aboutit à montrer que c'est par le cœur qu'une dialectique est rendue possible, sur le plan intellectuel, entre finitude et tension vers l'infinité.

¹⁶⁹ *Maximes*, p. 170 (maxime 282).

ne saurait reconnaître les marques d'authenticité reproduites par le faussaire¹⁷⁰. Tirons-en toutes les conséquences pour le problème qui nous occupe. La contrefaçon est telle que « ne s'y pas laisser tromper » relève nécessairement de l'erreur de jugement ; c'est dire que les traces éventuelles de fausseté ne peuvent être aperçues dans les limites de notre intellect et de notre perception. Nous sommes dans le cas d'un joueur d'échecs qui se trouverait en situation favorable après un coup qui semblerait mauvais à tout joueur averti, et dont il ne pouvait, en le jouant, apercevoir toutes les heureuses conséquences : il faut alors lui reconnaître une certaine réussite, plutôt que louer sa puissance de calcul. Si, comme l'écrit Pascal, « nos sens n'aperçoivent rien d'extrême », alors il faut renoncer à déceler certaines marques de fausseté, trop bien dissimulées pour paraître à nos yeux. Cependant, la conclusion que nous invite à tirer la maxime 282 accroît encore notre désarroi : il suit de la réflexion de La Rochefoucauld que plus on est savant, plus on court le risque de se tromper, dans un certain nombre de cas. L'expertise de celui qui sait interpréter les signes, jointe au caractère borné de notre perception, le conduit à commettre une erreur dont l'ignorant pourrait être préservé. Ainsi, un moraliste expert à reconnaître les signes de la vertu, est-il exposé à la ruse d'un habile faussaire, qui aurait de ces signes autant de connaissance que lui, et qui emploierait tout son savoir à les contrefaire. En un sens, le moraliste qui n'a de cesse de déjouer les faux-semblants est lui-même d'autant plus vulnérable face aux trompeurs les plus habiles.

Mais ce ne sont pas uniquement les limites de nos capacités perceptives et intellectuelles qui sont en cause ici. Au-delà de la faiblesse de nos jugements, se pose la question de l'incertitude de notre créance. C'est le problème qu'entreprend de traiter Pascal dans l'opuscule intitulé *De l'Art de persuader*, où l'on reconnaît la même sensibilité que chez La Rochefoucauld, pour qui « l'esprit est toujours la dupe du cœur¹⁷¹ » :

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté. Car tout ce que qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément¹⁷².

Le conflit entre ces deux puissances provoque une incertitude structurelle :

C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté, et que la connaissance de l'une et le sentiment de l'autre fait un combat dont le succès est bien incertain, puisqu'il faudrait, pour

¹⁷⁰ « Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVII^e siècle », *art. cit.*, p. 26-27.

¹⁷¹ *Maximes*, p. 147 (maxime 102).

¹⁷² *De l'Art de persuader*, OC, t. II, p. 171.

en juger, connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais¹⁷³.

On voit ici se rejoindre le caractère limité de notre connaissance (en l'occurrence, l'impossibilité pour l'homme de connaître « tout ce qui se passe dans le plus intérieur » de lui-même) et le trouble induit par l'inclination à la volupté, qui peut contredire la prétention à la vérité. Aussi l'opuscule *De l'Art de persuader* fait-il pendant à celui traitant *De l'Esprit géométrique*, qui se contentait d'apporter les preuves de la vérité pour l'entendement : il s'agit désormais de trouver la manière de faire agréer de telles vérités à la volonté. Ces deux opuscules, inachevés, devaient donc former un tout, une théorie de la connaissance développée successivement du point de vue de nos « deux principales puissances¹⁷⁴ ». Après un premier écrit consacré aux démonstrations géométriques, l'objet du second est donc de « donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices¹⁷⁵ ». Cette « inconstance » est assurément un obstacle à l'établissement de toute certitude. À l'opposé de la fermeté du discours géométrique, on trouve le hasard maître du flux de nos pensées : « Hasard donne les pensées, et hasard les ôte : point d'art pour conserver ni pour acquérir¹⁷⁶ ». Quant aux pensées qui nous sont communiquées par d'autres, l'agrément avec lequel nous les recevons est à la merci des moindres détails capables de mettre en branle notre imagination¹⁷⁷. Dès lors, il ne saurait y avoir de point fixe sur lequel assurer la vérité. Le sentiment de la certitude et l'errance de la « fantaisie » ne peuvent être distingués par aucune règle ferme :

Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment.

Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, si bien qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens.

Et ainsi il n'y en a point¹⁷⁸.

C'est justement parce que la raison est « ployable à tous sens » que les règles formulées dans *De l'Esprit géométrique* sont insuffisantes : l'inconstance de notre volonté doit être également prise en compte¹⁷⁹. Mais surtout, il faut avoir connaissance de ce mouvement perpétuel qui se

¹⁷³ *Ibid.*, p. 173.

¹⁷⁴ Ce point de vue est aussi celui de M. Le Guern, qui allègue comme preuve le témoignage de Nicole (*ibid.*, Notice p. 1177).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 174.

¹⁷⁶ *Pensées*, p. 394 (fragment 459).

¹⁷⁷ Voir sur ce point le développement consacré aux liens entre discours et imagination, dans la troisième partie de ce travail.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 391 (fragment 455).

¹⁷⁹ Comme l'écrit Martine Pécharman : « L'opuscule *De l'Esprit géométrique* assigne donc à la méthode permettant, comme le prônait la *Lettre au Père Noël*, de "reconnaître la vérité" par le raisonnement, une

fait en nous, et qui nous empêche de toucher au but quand nous croyons y parvenir. Ainsi des témoins d'un miracle, dont on suppose que ce dernier peut constituer une assise indéfectible pour l'établissement d'une certitude. Pour Pascal, la vue d'un miracle, au lieu d'installer le témoin dans un repos assuré, peut échouer à arrêter l'esprit, qui reprendrait de plus belle son errance :

Un miracle, dit-on, affermirait ma créance. On le dit quand on ne le voit pas. Les raisons qui, étant vues de loin, paraissent borner notre vue, mais quand on y est arrivé, on commence à voir encore au-delà : rien n'arrête la volubilité de notre esprit¹⁸⁰.

L'incertitude de nos connaissances participe ainsi d'une absence de propriétés. La Bruyère insiste quant à lui sur notre incapacité à faire véritablement usage de notre raison, du fait de notre inscription dans le temps. Les vices et les insuffisances propres aux différents âges de la vie ne nous laissent jamais la possession pleine et entière de nos facultés, et, partant, contrarient tout appétit de connaissance :

Il y a un temps où la raison n'est pas encore, où l'on ne vit que par instinct, à la manière des animaux, et dont il ne reste dans la mémoire aucun vestige. Il y a un second temps où la raison se développe, où elle est formée, et où elle pourrait agir, si elle n'était pas obscurcie et comme éteinte par les vices de la complexion, et par un enchaînement de passions qui se succèdent les unes aux autres, et conduisent jusques au troisième et dernier âge. La raison, alors dans sa force, devrait produire ; mais elle est refroidie et ralentie par les années, par la maladie et la douleur, déconcertée ensuite par le désordre de la machine, qui est dans son déclin : et ces temps néanmoins sont la vie de l'homme¹⁸¹.

Pascal pointait déjà cet empêchement structurel dans la pensée 62, qui, classée dans la liasse « Vanité », accuse une fois de plus l'inspiration du livre de l'Ecclésiaste, lequel range parmi les vanités le savoir aussi bien que l'acquisition des richesses :

Faiblesse.

Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien, et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu'ils le possèdent par justice, car ils n'ont que la fantaisie des hommes. Ni force pour le posséder sûrement.

Il en est de même de la science, car la maladie l'ôte.

Nous sommes incapables et de vrai et de bien¹⁸².

condition anthropologique indépassable. En effet, du fait qu'il y a "deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme", mais qu'on ne sait pas "s'il y a moyen de donner des règles fermes" pour qu'une vérité puisse à coup sûr plaire tout autant qu'elle convainc, la détermination d'une méthode capable d'emporter le consentement de l'âme à la fois par la preuve et par l'agrément est nécessairement vouée à l'échec et ne doit pas même être tentée ». (Martine Pécharman, « Préface. La vérité, de la logique à l'anthropologie », *Pascal : qu'est-ce que la vérité ?*, PUF, 2000, p. 10).

¹⁸⁰ *Pensées*, p. 403 (fragment 477). La rupture de construction est présente aussi bien dans le manuscrit que dans les copies C1 et C2.

¹⁸¹ *Les Caractères*, p. 447 (remarque 11.49).

¹⁸² *Pensées*, p. 176-177.

À la merci de l'âge et de la maladie, notre science, si elle peut exister, est essentiellement bornée, et semble devoir échapper à toute possession. La propriété du savoir est aussi illusoire que celle de tout autre bien : il n'est pas en notre pouvoir de le retenir, et seule la jouissance nous en est laissée pour une durée limitée, dont nous ignorons l'étendue.

b) ... à une vérité inquiète

La mise en évidence d'une incertitude universelle entraîne-t-elle nécessairement une renonciation à l'entreprise de connaissance ? De toute évidence, non. Malgré leur conscience des limites de tout savoir, aucun des trois auteurs n'abandonne définitivement l'énonciation de vérités générales, qui ne manquent pas d'être péremptoires à l'occasion. La conscience de l'imperfection de notre esprit et des « caprices » de notre volonté n'est pas oubliée pour autant. Plutôt qu'à une alternative sommaire entre certitude dogmatique et impuissance radicale de connaître quoi que ce soit, la lecture des moralistes aboutit manifestement à la formulation d'une vérité *inquiète*, ne nous appartenant pas, se donnant pour partielle, intégrant les contraires, et valant surtout comme objet de recherche plus que comme un répertoire de certitudes figées.

Pour Pascal, il existe bien entendu des certitudes. Si notre esprit n'est pas toujours capable de garder l'ordre géométrique, ce dernier n'en est pas moins loué pour sa perfection¹⁸³. C'est ce qui donne occasion à Pascal de louer la grandeur de l'homme, contre les sceptiques qui le disent plongé dans une nuit sans retour :

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison. Cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent¹⁸⁴.

On observe ici l'une des caractéristiques essentielles de la conception pascalienne de la vérité. Le cœur, dont l'inconstance obscurcit souvent notre vue, est aussi notre premier instrument de connaissance. Les « premiers principes » sont indémontrables par la raison, mais nous les possédons néanmoins, par le sentiment immédiat que nous en avons. Le cœur, comme l'a montré Pierre Lyraud, dans la mesure où il ouvre notre esprit sur ce qui le dépasse, serait

¹⁸³ « Cet ordre, le plus parfait entre les hommes, consiste non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres ; et de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres » (*De l'Esprit géométrique, OC*, t. II, p. 157-158).

¹⁸⁴ *Pensées*, p. 213 (fragment 142).

« une faculté d'in-finitude, [...] le paradigme de la finitude de l'homme, révélant ses limites autant que ses possibilités¹⁸⁵ ».

Une telle conception participe à l'évidence de la rhétorique revendiquée dans la liasse « Contrariétés ». Tout sentiment de grandeur est immédiatement contrebalancé par celui de la misère, et réciproquement¹⁸⁶. Dans le cas de la connaissance, il ne suffit pas d'affirmer que toutes nos vues sont nécessairement obscures et confuses. L'homme est capable de connaissance, mais il est incapable, en dernier ressort, de la posséder. Il la tient d'une certitude du cœur dont lui-même ne peut rendre raison, car les mouvements de son cœur échappent à ses regards. Il doit donc admettre une situation d'essentielle passivité qui préside à tous ses raisonnements. À cet égard, La Bruyère n'a pas la prudence de Pascal ni de La Rochefoucauld, lorsqu'il s'agit d'énoncer pour lui la vérité première dans le dernier chapitre des *Caractères*. Le ton y est volontiers péremptoire, violent et sarcastique :

Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point, cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile ; je conclus que Dieu existe : cette conclusion est dans ma nature ; j'en ai reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté : mais il y a des esprits qui se défont de ces principes ; c'est une grande question de savoir s'il s'en trouve de tels ; et quand il serait ainsi, cela prouve seulement, qu'il y a des monstres¹⁸⁷.

On mesure ici l'écart qui sépare La Bruyère de Pascal. Les fragments des *Pensées* veulent porter le lecteur à chercher, à ne pas se satisfaire de son indifférence ; *Les Caractères*, au contraire, opposent certitude contre certitude, en usant d'arguments auxquels ne peuvent guère souscrire que ceux qui sont déjà persuadés. La Bruyère se comporte en détenteur d'une vérité qu'il considère comme parfaitement claire, à l'inverse de Pascal ou de La Rochefoucauld.

De même que la vérité ne peut nous appartenir, elle doit être nécessairement partielle. De ce point de vue, dire que « nos connaissances sont toujours superficielles et imparfaites » ne revient pas à dire que celles-ci ne méritent pas le titre de connaissances, mais seulement qu'elles ne peuvent être aussi achevées que nous le souhaiterions. C'est pourquoi le moraliste doit dire que « nos vertus ne sont *le plus souvent* que des vices déguisés¹⁸⁸ ». La locution adverbiale, qui vient restreindre l'étendue du propos, a deux fonctions : elle ménage non seulement une issue pour des vertus authentiques, mais elle est aussi un acte de modestie de la

¹⁸⁵ Pierre Lyraud, *Figures de la finitude chez Pascal. La fin et le passage*, op. cit., p. 241.

¹⁸⁶ « S'il se vante, je l'abaisse / S'il s'abaisse, je le vante / Et le contredis toujours / Jusques à ce qu'il comprenne / Qu'il est un monstre incompréhensible » (*Pensées*, p. 210 ; fragment 163).

¹⁸⁷ *Les Caractères*, p. 576-577 (remarque 16.15).

¹⁸⁸ *Maximes*, p. 135.

part du moraliste, qui reconnaît son incapacité à formuler un jugement universel. Ce phénomène évoque assurément la dernière phrase de l'essai de Montaigne « De l'Art de conférer », qui conclut : « Tous jugements en gros sont lâches et imparfaits¹⁸⁹ ». Le paradoxe est évident, et participe pleinement de la rhétorique à l'œuvre dans les *Essais*¹⁹⁰ : Montaigne, en dénonçant l'imperfection des « jugements en gros » (c'est-à-dire des jugements d'ordre général), ne manque pas d'en formuler un lui aussi. Mais au moins, dira-t-on, ce jugement est-il averti de sa propre imperfection. De même, les modalisateurs employés par La Rochefoucauld ne marquent pas une renonciation à tout jugement général, mais une attention soutenue pour ne pas confondre le général et l'universel, ainsi qu'une conscience aiguë du caractère approximatif de tels jugements. Ce constat est également dressé par Pascal à propos des sciences, dans la *Préface sur le traité du vide*. Les connaissances scientifiques, justement parce qu'elles sont l'objet d'un progrès, ne peuvent arriver à une vérité définitive. Contrairement aux vérités théologiques, leur développement ne peut être borné par l'autorité des Anciens. Cependant, ce libre développement a son revers, dans la mesure où, au sens propre du terme, il ne peut aboutir. Comme l'écrit Laurent Thirouin, commentant la *Préface* :

La croyance en un progrès scientifique constant est paradoxalement un acte de méfiance en dernier recours quant au pouvoir de la science. Liée à la découverte progressive des “effets” de la réalité, elle échappe, il est vrai, à toute autorité établie ; elle ne se laissera borner par aucune théorie, aussi respectable soit-elle. Mais elle perd en même temps le droit de jamais proclamer l'état de connaissance. Le fondement de son pouvoir réside dans le caractère historique des “effets” dont le nombre croît sans cesse, au rythme des expérimentations et des découvertes, si bien que chaque nouveau chercheur, riche d'une collection nouvelle de problèmes, peut espérer dépasser le savoir de ses prédécesseurs. Mais la science ainsi ne peut rendre raison d'un ordre du monde. Astreinte à un inventaire qui ne saurait s'achever, elle n'a jamais fini d'organiser la réalité¹⁹¹.

Dans un ordre qui dépasse le seul domaine scientifique, là même où le paradigme du progrès ne vient pas, paradoxalement, borner nos connaissances, la nécessité d'admettre une vérité mêlée, impure en quelque sorte, est exprimée de façon très claire par Pascal dans un fragment du troisième dossier « Miracles » :

Pyrrhonisme.

Chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie. La vérité essentielle n'est point ainsi, elle est toute pure et toute vraie. Ce mélange la déshonore et l'anéantit. Rien n'est purement vrai, et ainsi rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai. On dira qu'il est vrai que l'homicide est mauvais. Oui, car nous

¹⁸⁹ *Essais, op. cit.*, t. III, p. 234.

¹⁹⁰ On pense par exemple au long extrait de l'essai III 9 « De la vanité » cité précédemment, où l'auteur, ayant reconnu la présence universelle de la vanité (y compris dans le discours qui vise à la dénoncer), reconnaît à son tour la vanité de son discours, arguant immédiatement que celui-ci a du moins le mérite de proclamer sa propre vanité.

¹⁹¹ *Le Hasard et les règles, op. cit.*, p. 23.

connaissons bien le mal et le faux. Mais que dira-t-on qui soit bon ? La chasteté ? Je dis que non, car le monde finirait. Le mariage ? non, car la continence vaut mieux. De ne point tuer ? non, car les désordres seraient terribles et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? non, car cela détruit la nature. Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux¹⁹².

De même que nous ne possédons pas la vérité, dans la mesure où le cœur, qui en assure les premiers principes, échappe à notre raison et à notre empire, de même nous n'apercevons la vérité qu'en partie. Ce mélange, comme le note Pascal, « anéantit » la vérité qui « est toute pure et toute vraie ». Ce n'est pas affirmer qu'il soit inutile de la rechercher, mais plutôt qu'il faut admettre « ici » (comprenons « en ce monde ») qu'elle ne puisse nous appartenir complètement. Il s'agit là, comme le suggère le titre « Pyrrhonisme », d'une leçon tirée d'un moment sceptique du raisonnement de Pascal. Le jeu de questions et de réponses auquel se livre la pensée 448 figure le caractère insaisissable du « pur vrai » : sitôt qu'on veut l'enfermer dans un jugement définitif, il se dérobe, et l'énoncé contraire apparaît comme vrai lui aussi en partie.

Cependant, un tel jeu de contradictions nous fait aussi entrevoir un autre aspect de la vérité, cher à Pascal : celle-ci est le fruit d'un accord entre les contraires¹⁹³. De même qu'une juste connaissance de l'homme résulte de la considération simultanée de contrariétés, de même la vérité résulte de l'accord entre des propositions apparemment incompatibles.

La foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire : Temps de rire, de pleurer, etc. *Responde, ne respondeas*, etc.

La source en est l'union des deux natures en Jésus-Christ.

Et aussi les deux mondes, la création d'un nouveau ciel, et nouvelle terre, nouvelle vie, nouvelle mort. Toutes choses doublées, et les mêmes noms demeurant.

Et enfin les deux hommes qui sont dans les justes, car ils sont les deux mondes, et un membre et une image de Jésus-Christ. Et ainsi tous les noms leur conviennent de justes pécheurs, mort vivant, vivant mort, élu réprouvé, etc.

Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent toutefois dans un ordre admirable.

La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités.

Et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités.

Et d'ordinaire il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre, et pensent que nous au contraire. Or l'exclusion est la cause de leur hérésie, et l'ignorance que nous tenons l'autre cause leurs objections¹⁹⁴.

¹⁹² *Pensées*, p. 382 (fragment 448).

¹⁹³ Sur cet aspect, voir Christian Lazzeri, « Pascal et l'impératif de complémentarité », in Martine Pécharman (dir.), *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF, 2000, p. 89-113.

¹⁹⁴ *Pensées*, p. 454-455 (fragment 614).

La théorie pascalienne de la vérité participe d'une théologie et d'une ecclésiologie¹⁹⁵. L'hérésie ne désignerait pas, comme le veut Furetière, « une attache opiniâtre à une proposition erronée et condamnée », mais plutôt l'oubli de la proposition contraire, dont la réunion avec la première permettrait d'atteindre une vérité de foi. Ainsi, l'erreur des hérétiques vient de ce qu'ils excluent une des « vérités répugnantes » (c'est-à-dire contradictoires entre elles), pour n'en choisir qu'une seule¹⁹⁶. Et les accusations d'hérésie proférées par les hérétiques eux-mêmes viennent de ce qu'ils ignorent cette réunion des contraires dans les positions de leurs adversaires. C'est là toute la matière des *Écrits sur la grâce*, qui condamnent aussi bien les pélagiens pour qui « Dieu a eu une volonté générale, égale et inconditionnelle de sauver tous les hommes¹⁹⁷ », que les calvinistes, pour qui « les hommes sont sauvés ou damnés, suivant qu'il a plu à Dieu de les choisir dans Adam au point de leur création, et qu'il a plu à Dieu de les incliner ou au bien ou au mal pour sa gloire¹⁹⁸ ». Toutefois, il ne faut pas conclure à une synthèse définitive et parfaitement apaisée. Cette vérité faite de contrariétés est une vérité en tension, qui oblige constamment à se souvenir de propositions opposées et « répugnantes » l'une à l'autre. Ainsi de la conception de l'Église développée dans la pensée 501, où papistes et schismatiques sont renvoyés dos à dos, au profit d'une tension maintenue entre l'unité et la multitude :

Église, pape.

Unité / multitude.

En considérant l'Église comme unité, le pape, qui en est le chef, est tout. En la considérant comme multitude, le pape n'en est qu'une partie. Les Pères l'ont considérée tantôt en une manière, tantôt en l'autre, et ainsi ont parlé diversement du pape.

Saint Cyprien, *SACERDOS DEI*.

Mais en établissant une de ces deux vérités, ils n'ont point exclu l'autre.

La multitude qui ne se réduit point à l'unité est confusion. L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie¹⁹⁹.

Entendons bien : si les Pères « ont parlé diversement du pape », ce n'est pas, selon Pascal, qu'ils aient été en désaccord sur la place de l'évêque de Rome dans l'Église, mais bien plutôt que cette place ne pouvait être définie que par la réunion de contrariétés telles que nous les trouvons dans le corpus patristique. Le pape est à *la fois* le tout et une partie de l'Église. La

¹⁹⁵ Sur cette ecclésiologie, voir le point consacré à l'Église chez Pascal, dans la première partie de ce travail.

¹⁹⁶ Cette conception est conforme à l'étymon grec *haireomai*, qui signifie « je choisis », car l'hérétique est, pour Pascal, celui qui choisit une vérité au détriment de la vérité contraire. Mais le sens pascalien n'est pas évident au XVII^e siècle, comme en témoigne la définition de Furetière : c'est un point sur lequel l'auteur des *Provinciales* se démarque de ses contemporains.

¹⁹⁷ *Écrits sur la grâce*, OC, t. II, p. 291 (Écrit XII).

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 293.

¹⁹⁹ *Pensées*, p. 415 (fragment 501).

coexistence de ces deux propositions, loin de conduire à une tiède synthèse, maintient toute la tension qui existe entre elles, et cette réunion dépasse largement les capacités de la raison. Le christianisme est vécu, non comme la simple affirmation d'un corpus doctrinal où seraient levées toutes les difficultés, mais comme une tension perpétuelle entre des pôles opposés. La pensée 614, citée plus haut, insiste sur le caractère double de l'anthropologie et de la théologie chrétiennes, qui trouve sa source et son point d'aboutissement dans la double nature de Jésus-Christ, à la fois homme et Dieu : la vérité envisagée par Pascal requiert donc non seulement une prise en compte des contraires, mais un maintien de leur répugnance mutuelle. Ainsi de l'opposition entre la morale d'Épictète et celle de Montaigne, telle que la présente l'*Entretien avec M. de Sacy*, dont la conclusion affirme clairement le caractère principal de la théologie dans la conception pascalienne de la vérité. Ce n'est en effet que par « la vérité de l'Évangile » que les contraires peuvent subsister sans s'anéantir mutuellement :

D'où il semble que, puisque l'un a la vérité dont l'autre a l'erreur, on formerait en les alliant une morale parfaite. Mais, au lieu de cette paix, il ne réussirait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale : car l'un établissant la certitude et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa faiblesse, ils ruinent les vérités aussi bien que les faussetés l'un de l'autre. De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile.

C'est elle qui accorde ces contrariétés par un art tout divin : unissant tout ce qu'il y a de vrai et chassant tout ce qu'il y a de faux, elle fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. Et la raison en est que ces sages du monde plaçaient ces contraires dans un même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à la même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissance appartenant à la grâce.

Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne de l'homme-Dieu.

Je vous demande pardon, Monsieur, dit M. Pascal à M. de Sacy, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet ; mais il m'y a conduit insensiblement, et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traie, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités ; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle enferme si visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces deux opinions²⁰⁰.

On mesure ici combien la théologie n'est pas un simple champ d'application parmi d'autres d'une conception de la vérité que Pascal aurait développée par ailleurs. C'est bien plutôt la réflexion théologique qui est à l'origine d'une telle conception, et qui rend compte au mieux de son rapport à la notion de contrariétés. Les deux morales, toutes mondaines, de Montaigne et d'Épictète, sont ainsi transcendées et réunies dans la morale chrétienne.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 740-741.

Il suit que la vérité, ainsi définie, est nécessairement l'objet d'une recherche. Le « port dans la morale » appelé de ses vœux par Pascal²⁰¹ n'est pas accessible aux hommes. Et même si, pour l'auteur des *Écrits sur la grâce*, il ne fait aucun doute que Dieu soit la vérité, l'incertitude de la grâce divine fait qu'il est impossible de se comporter en possesseur de la foi²⁰². Et, si la vérité n'est autre chose que la stabilité et la permanence, aucun être humain n'est capable de vérité. On ne peut que tendre vers elle. Cette recherche est figurée par la manière dont les moralistes, à l'image de Montaigne, incluent dans leur texte les variations de leurs opinions, ce qui témoigne d'un esprit toujours en chemin. Ainsi de La Bruyère, dans le chapitre « De l'Homme » :

Quoi que j'aie pu dire ailleurs, peut-être que les affligés ont tort, les hommes semblent être nés pour l'infortune, la douleur, la pauvreté, peu en échappent ; et comme toute disgrâce leur peut arriver, ils devraient être préparés à toute disgrâce²⁰³.

Le cas est ici difficile : faut-il considérer que La Bruyère avait erré précédemment, et trouve enfin une vérité certaine ? Ou bien cet énoncé n'est-il qu'un moment supplémentaire dans l'incessante progression de sa pensée ? Le refus d'un discours linéaire nous fait opter pour la seconde hypothèse : quel moyen pour le lecteur de savoir quel est le propos définitif du moraliste ? Manifestement, ce dernier donne moins à voir une doctrine enfin constituée qu'une pensée toujours en mouvement, en quête d'une justesse toujours plus grande. Une telle attitude conduit Pascal à définir, paradoxalement, un repos par la recherche :

Mais est-il probable que la probabilité assure ?

Différence entre repos et sûreté de conscience. Rien ne donne l'assurance, que la vérité. Rien ne donne le repos, que la recherche sincère de la vérité²⁰⁴.

La première phrase laisse présager une attaque pure et simple contre les jésuites et leur doctrine de la probabilité, qui ne produit ni certitude, ni repos véritable. Pourtant, Pascal ne s'en tient pas là : cette offensive devient l'occasion de distinguer entre l'assurance et le repos, dans le rapport qu'ils entretiennent avec la vérité. Si nous sommes incapables d'une pleine

²⁰¹ « Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre : comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe, pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau. Mais où prendrons-nous un port dans la morale ? » (*Ibid.*, p. 441 ; fragment 576).

²⁰² Les dernières paroles de Pascal, rapportées par sa sœur Gilberte dans la *Vie* qu'elle lui consacre, témoignent d'une foi toujours inquiète : « Il répondit à tout et remercia M. le Curé ; et lorsqu'il le bénit avec le saint ciboire, il dit : "Que Dieu ne m'abandonne jamais !" qui furent comme ses dernières paroles » (*Vie de M. Pascal, OC*, t. I, p. 94).

²⁰³ *Les Caractères*, p. 410-411 (remarque 11.23). Emmanuel Bury, dans son édition, renvoie à la remarque 5.63, qui fait appel à la compassion devant les affligés, et dénonce la vanité des propos consolateurs que l'on s'efforce de leur prodiguer.

²⁰⁴ *Pensées*, p. 413 (fragment 496).

assurance, autre que momentanée, le repos est en revanche possible du moment que nous nous consacrons à « la recherche sincère de la vérité ». Les jésuites procèdent à l'inverse, en recourant à la mauvaise foi du fidèle pour s'assurer que tel péché ne mérite aucune contrition, ou même que telle action évidemment mauvaise ne constitue pas un péché²⁰⁵. On arrive ainsi au paradoxe d'un repos dans le mouvement, loin de la « fausse paix » qui conduit à faire reposer son existence sur des fondements mal assurés.

Le mouvement induit par la nécessité d'accorder les contradictions, de même que l'impossibilité de rendre compte des premiers principes sur lesquels se fonde notre certitude, participent ainsi d'une inquiétude perpétuelle, qui donne tout son sens à l'expression « recherche de la vérité ». Si la nécessité de savoir comme la rencontre permanente de l'incertitude sont partagées par les trois auteurs, c'est assurément Pascal qui pousse le plus loin la réflexion sur ce problème, et en propose le traitement le plus original. On ne peut rendre parfaitement raison de l'établissement d'une quelconque certitude ; mais ce n'est pas à dire que de telles certitudes n'existent pas. Elles signalent simplement, aux yeux de Pascal, la dépendance de l'homme, qui, en dernier ressort, ne peut rien fonder sur ses propres forces.

²⁰⁵ C'est ainsi que la contrition est considérée comme superflue par le père jésuite dans la 10^e Provinciale, qui considère comme excusable, dans la 7^e Provinciale, l'homicide commis à l'occasion d'un duel causé par une offense à l'honneur.

D. Que faire ?

1. La vertu

L'incertitude des connaissances va de pair avec celle de la conduite : dans les deux cas, c'est notre constance et notre force qui sont prises en défaut. Si la vertu est, en philosophie morale, « la disposition de l'âme, ou habitude à faire le bien, à suivre la loi et la raison », rappelons en effet que cette habitude est conditionnée par une certaine force : la *virtus* est en effet la qualité du *vir*, dont la première qualité est la *vis*, comme le veut la parenté étymologique entre ces deux termes. Ce réseau de signification est encore largement perceptible au XVII^e siècle²⁰⁶. La force de la vertu, pour être reconnue comme telle, doit faire l'objet d'une démonstration, c'est-à-dire s'inscrire dans la pratique. Ainsi, aux yeux de La Rochefoucauld, « la fortune fait paraître nos vertus et nos vices, comme la lumière fait paraître les objets²⁰⁷ ». C'est ce qui conduit La Bruyère à ce constat cruel : « Les petits sont quelquefois chargés de mille vertus inutiles ; ils n'ont pas de quoi les mettre en œuvre²⁰⁸ ». Il est vrai cependant que la vertu ne se définit pas seulement comme l'exercice d'une force : elle est aussi étroitement liée à la vérité elle-même. La Bruyère insiste sur son identité à travers le temps, en affirmant que « la vertu est égale et ne se dément point²⁰⁹ », ou encore que « la vertu seule si peu à la mode va au-delà des temps²¹⁰ ». Réciproquement, l'erreur et le vice se trouvent placés côte à côte :

Il est difficile qu'un fort malhonnête homme ait assez d'esprit, un génie qui est droit et perçant conduit enfin à la règle, à la probité, à la vertu : il manque du sens et de la pénétration à celui qui s'opiniâtre dans le mauvais comme dans le faux ; l'on cherche en vain à le corriger par des traits de satire qui le désignent aux autres, et où il ne se reconnaît pas lui-même ; ce sont des injures dites à un sourd²¹¹.

La vertu, de même que la connaissance, est exposée à la faiblesse humaine. Sommes-nous assez forts, assez constants pour nous attacher à la vertu, ou notre fausseté réduit-elle à néant cette prétention ?

Cette question est centrale dans les *Maximes* de La Rochefoucauld, qui ne cessent de s'en prendre aux fausses vertus. La lettre du 6 février 1664 adressée au père Thomas Esprit

²⁰⁶ La première entrée donnée par le dictionnaire de Furetière est en effet : « Puissance d'agir qui est dans tous les corps naturels suivant leurs qualités ou propriétés ».

²⁰⁷ *Maximes*, p. 181 (maxime 380).

²⁰⁸ *Les Caractères*, p. 428 (remarque 11.93).

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 447 (remarque 11.148).

²¹⁰ *Ibid.*, p. 521 (remarque 13.31).

²¹¹ *Ibid.*, p. 408 (remarque 11.14).

pose clairement le problème en termes théologiques. L'auteur admet certaines imperfections de style et de disposition dans les copies mises en circulation l'année précédente, tout en affirmant que l'ensemble répond à un « dessein » bien formé et légitime :

Il peut y avoir même quelques expressions trop générales que l'on aurait adoucies si on avait cru que ce qui devait demeurer secret entre un de vos parents et un de vos amis eût été rendu public. Mais, comme le dessein de l'un et de l'autre a été de prouver que la vertu des anciens philosophes païens, dont ils ont fait tant de bruit, a été établie sur de faux fondements et que l'homme, tout persuadé qu'il est de son mérite, n'a en soi que des apparences trompeuses de vertu dont il éblouit les autres et dont il se trompe lui-même lorsque la foi ne s'en mêle point, il me semble, dis-je, que l'on n'a pu trop exagérer les misères et les contrariétés du cœur humain pour humilier l'orgueil ridicule dont il est rempli et lui faire voir le besoin qu'il a en toutes choses d'être soutenu et redressé par le christianisme²¹².

Comprenons qu'en dehors du christianisme, il ne peut y avoir que des vertus apparentes, établies « sur de faux fondements ». Cette dernière expression est capitale : est faux ce qui est instable, mal affermi, et qui, justement, ne dispose pas de fondements solides²¹³. C'est en ce sens que toute vertu non chrétienne est une fausse vertu. Il lui manque une assise véritable, ce qui la conduit à ne pas résister à l'épreuve, et à s'effondrer tôt ou tard : insuffisance que met en scène la dernière maxime, numérotée 504 dans la cinquième édition, visant à montrer que « la fausseté du mépris de la mort » se révèle devant l'imminence de la mort elle-même. L'auteur ajoute d'ailleurs : « J'entends parler de ce mépris de la mort que les païens se vantent de tirer de leurs propres forces sans l'espérance d'une meilleure vie²¹⁴ ».

Il faut prendre garde au détail des termes employés par La Rochefoucauld. Dans la lettre à Thomas Esprit, aussi bien que dans les premières lignes de la maxime 504, le moraliste convoque des vertus théologiques : la foi et l'espérance, présentées comme nécessaires à l'authenticité des autres vertus. Il ne s'agit pas que d'un éloge convenu des principaux articles du christianisme : La Rochefoucauld s'inscrit dans une tradition de pensée qui présente les vertus comme un édifice, dont le socle est justement constitué par les vertus théologiques, sur lesquelles reposent les vertus cardinales²¹⁵, l'ensemble ne pouvant subsister s'il n'est animé par la grâce divine, source de toutes les vertus. Comme le note Éric Méchoulan, dans son introduction au volume *De la grâce et des vertus* : « Le flux de la grâce divine creuse et charpente les êtres, ordonne une architecture intérieure en se faisant influx.

²¹²*Maximes*, p. 646. Comme l'indique en note Laurence Plazenet, « Le parent est Jacques Esprit et l'ami très certainement La Rochefoucauld lui-même, qui sous-entend que le frère du père Esprit est, volontairement ou non, à l'origine de la fuite d'une copie vers la Hollande ».

²¹³Voir l'étude lexicale de la notion de faux, en introduction de ce travail.

²¹⁴*Ibid.*, p. 195.

²¹⁵ Rappelons que les vertus théologiques sont la foi, l'espérance et la charité, cependant que les vertus cardinales sont la justice, la prudence, la force et la tempérance.

La grâce ne dispense pas des vertus, elle les habite²¹⁶ ». Cette « architecture intérieure » n'est autre que « l'appareil des vertus », qui ordonne ainsi les effets de la grâce divine. Grâce et vertus sont indissociables, comme le suggère le titre de l'ouvrage, et l'une entretient avec les autres un rapport de principe à conséquences.

Cette conception, toujours vivace à l'âge classique, s'appuie sur l'héritage d'Augustin et de Thomas d'Aquin. En effet, la pensée de l'architecture des vertus est largement héritée de la deuxième partie de la *Somme théologique*²¹⁷, qui traite d'abord (dans la *prima secundae*) de la vertu en général, avant d'interroger (dans la *secunda secundae*) les trois vertus théologales, puis les quatre vertus cardinales. Pour saint Thomas, il importe de distinguer les vertus acquises, limitées à l'ordre naturel (qui peuvent être, par conséquent, de source purement humaine), des vertus infuses, qui ont en vue la fin dernière, c'est-à-dire Dieu (et dont la source, pour cette raison, ne peut être que divine). Il répond ainsi à la question de savoir si les vertus morales peuvent exister sans la charité :

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, q. 63, art. 3, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri ; et sic acquisitae sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis ; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo ; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt²¹⁸.

²¹⁶ Marie-France Wagner et Pierre-Louis Villancourt, *De la grâce et des vertus, op. cit.*, « Introduction », Paris, L'Harmattan, 1998, p. 22.

²¹⁷ Il est certes peu probable que La Rochefoucauld ait eu la connaissance directe des œuvres de Thomas d'Aquin, plus encore que de celles de saint Augustin. Pourtant, dans la mesure où tous deux ont à l'âge classique une influence intellectuelle de premier plan, leur pensée rejaillit parfois de manière frappante sur des mondains tels que La Rochefoucauld, ou madame de Lafayette. Sur ce point, voir Jean Lafond, qui voit, dans l'augustinisme de La Rochefoucauld, les traces d'une « culture » plutôt que d'une « doctrine » (*La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 196-210). Sur l'importance de saint Thomas au XVII^e siècle, on se rapportera à l'article de Silvio Herman de Franceschi, « L'Empire thomiste dans les querelles doctrinales de l'âge classique. Le statut théologique de saint Thomas d'Aquin au XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, n°247, 2010/2, p. 313-334. Le critique expose comment « l'époque post-tridentine a été incontestablement favorable à une croissante emprise thomiste dans le domaine de la théologie catholique » (p. 322), à tel point que saint Thomas devient avec saint Augustin l'autorité majeure dans le domaine théologique. Cette emprise est consolidée notamment par la Bulle *Mirabilis Deus* (1567) de Pie V, mais surtout, au siècle suivant, par le Bref *Litteras uestras* adressé en 1660 par Alexandre VII aux théologiens de Louvain. Le pape conforte le statut du docteur Angélique, en évoquant « les dogmes infrangibles et très sûrs de saint Augustin et de saint Thomas » (*doctorum Augustinus et Thomae Aquinatis inconcussa tutissimaque dogmata*, cité p. 332), la coordination grammaticale étant interprétée par les thomistes comme une marque d'égalité. Silvio Herman de Franceschi reprend finalement la thèse exprimée par Pierre Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique*, selon laquelle les attaques dirigées par les jésuites contre l'autorité de saint Thomas, pourtant affermie par les positions doctrinales du Saint Siège, témoignent de l'opposition entre molinistes d'une part, et thomistes, jansénistes et calvinistes d'autre part, sur le problème de la liberté humaine au regard de la grâce divine.

²¹⁸ Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, in *Patrologiae cursus completus. Series secunda*, Paris, Migne, t. I-IV, 1845 ; t. II, p. 475 (*Prima secundae*, q. 65, art. 2). Traduction proposée : « Il faut dire, comme cela a été dit précédemment (q. 663, art. 3), que les vertus morales, dans la mesure où elles produisent un bien dans un ordre lui-même dirigé vers une fin qui n'excède pas la capacité naturelle de l'homme, peuvent s'acquérir à travers des œuvres humaines. Et ainsi les vertus acquises peuvent exister sans la charité, comme elles ont existé pour de nombreux païens. En revanche, en tant qu'elles produisent un bien dans un ordre dirigé vers une fin dernière au-delà de la nature, elles tiennent parfaitement et vraiment compte de la vertu ; et celles-ci ne peuvent s'acquérir

L'utilité pour ce monde des vertus acquises n'est pas mise en doute. Pourtant, celles-ci ne peuvent être satisfaisantes pour un chrétien. Il manquera toujours quelque chose aux vertus qui ne visent que l'efficacité dans un ordre purement humain. Si l'homme est marqué par l'imperfection de sa nature, les vertus qui ne viennent que de lui et ne se rapportent qu'à lui sont, elles aussi, nécessairement imparfaites.

Le point de vue thomiste, dont les échos sont sensibles chez La Rochefoucauld, est aux antipodes de celui que défend au XVII^e siècle un auteur comme La Mothe Le Vayer, qui, dans *De la Vertu des païens*, défend une morale de l'acte : l'auteur en vient à bien augurer du salut de Socrate, au nom des effets de sa conduite parmi les hommes. La Mothe Le Vayer, en dénonçant l'intransigeance de Jansénius pour qui « *Omnia opera infidelium, nullo excepto, esse vera peccata*²¹⁹ », développe une morale affranchie du principe divin, soucieuse uniquement des effets de nos actes, anticipant sur l'utilitarisme du siècle suivant. À l'inverse, si la grâce divine est la source de toutes les vertus, ceux qui vivent sans la grâce ne peuvent avoir que des vertus apparentes. On retrouve, en plus de l'influence de saint Thomas, celle de saint Augustin, qui insiste sur la dépendance essentielle de l'homme à l'égard de la grâce divine, particulièrement dans l'acquisition des vertus²²⁰. Celles-ci, lorsqu'elles sont purement humaines (ou acquises, pour reprendre la terminologie thomiste), ont un fondement bien mal assuré, puisque l'homme, qui en est la source et la fin, n'a ni consistance ni stabilité véritables. On ne saurait donc leur attribuer beaucoup de crédit.

Tel est manifestement le point de vue que défendent à la fois La Rochefoucauld et son ami Jacques Esprit, dont l'ouvrage, *La Fausseté des vertus humaines*, adopte clairement la perspective augustinienne et thomiste : toute vertu, si elle n'est qu'humaine, est nécessairement fautive, dans la mesure où lui manque le seul fondement véritable, qui pourrait en assurer la solidité. Si la grâce et les vertus théologiques font défaut, l'ensemble de l'édifice vertueux s'effondre du même coup. Jacques Esprit, énumérant en conclusion les « fruits » que l'on peut tirer de la lecture de son ouvrage, affirme de manière synthétique :

Le huitième et dernier fruit est une entière conviction de la nécessité qu'il y a de recourir à Dieu comme à l'auteur unique de la vertu véritable, de la vertu qui purifie le cœur de tout intérêt, qui apaise toutes les passions, et qui ruine en nous l'amour de nous-mêmes [...]. Mais ce n'est pas assez d'être persuadé qu'on ne peut pas être vertueux sans le secours de Dieu ; pour l'obliger à nous accorder cette

par des actions humaines, mais elles sont infusées par Dieu. Et les vertus de cette sorte ne peuvent exister sans la charité ».

²¹⁹« Absolument tous les actes des infidèles, sans exception, sont de vrais péchés » (cité dans le recueil *Libertins du XVII^e siècle*, t. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 1451-1452).

²²⁰Voir à ce propos l'étude de Laurent Thirouin, « À la recherche du vrai saint-Augustin », *Les écoles de pensée religieuse*, textes réunis par Y. Krumenacker et Laurent Thirouin, coll. « Chrétiens et sociétés », Documents et Mémoires n°5, Lyon, RESEA, 2006, p. 25-64.

grâce, il faut en connaître le prix, et concevoir par le misérable état où l'homme se trouve qui est tel, qu'il ne peut ni ne veut en sortir et se convertir à Dieu ; qu'elle doit être un effet de la toute-puissance de Dieu sur les cœurs des hommes²²¹.

Le débat concernant la vertu des païens est en fait le théâtre d'une crise : il faut ou bien admettre que les païens ont eu des vertus authentiques, et ruiner par là même le principe de toute vertu, en reconnaissant que l'homme peut les produire sans le secours de Dieu ; ou bien récuser toute vertu non chrétienne, et risquer d'anéantir toute manifestation possible de vertu, puisqu'on ne peut jamais être certain de l'état du cœur de l'homme qui agit vertueusement : comment savoir, en effet, si telle action vertueuse est ou non habitée par la grâce, et si elle a pour fondement les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité ? Que l'on retienne l'une ou l'autre de ces deux options, la notion même de vertu est gravement menacée : toutes ses manifestations apparentes seront récusées en doute, ou bien elle sera victime d'une prolifération de copies plus ou moins ressemblantes, qui rendront impossible la distinction des vertus authentiques.

On comprend ainsi l'enjeu de la dénonciation des fausses vertus chez les trois auteurs. Les exemples en sont évidemment nombreux. Les vertus ne sont pas sûres. Elles sont perpétuellement exposées à notre faiblesse ou à la recherche de notre intérêt. Ainsi, « si la vanité ne renverse pas entièrement toutes les vertus, du moins elle les ébranle toutes²²² ». La stabilité et la permanence censées caractériser l'édifice des vertus ne résistent pas à l'analyse. Le problème est encore aggravé par le doute où nous sommes d'avoir réellement affaire à des vertus, et non à des « vices déguisés », contre lesquels nous met en garde l'épigraphe des *Maximes*. La maxime 169 en offre un exemple frappant : « Pendant que la paresse et la timidité nous retiennent dans notre devoir, notre vertu en a souvent tout l'honneur²²³ ». On voit ici tout le problème d'une morale qui ne serait soucieuse que de l'acte : les apparences de la force (en l'occurrence, la constance dans notre devoir) peuvent être produites par les pires espèces de faiblesse que sont « la paresse et la timidité », elles-mêmes opposées aux vertus que sont la force et le courage²²⁴. Une telle incertitude est encore renforcée par le caractère insensible de la différence qui peut exister entre une vertu et le vice opposé. La Rochefoucauld insiste à ce propos sur la notion de frontière, particulièrement dans la

²²¹Jacques Esprit, *La Fausseté des vertus humaines* [1678], précédée de *Traité sur Esprit* par P. Quignard, Paris, Aubier, 1996, p. 540. Comprendre la fin de cette phrase comme suit : cette grâce ne peut être qu'un effet de la toute-puissance de Dieu sur les cœurs des hommes.

²²² *Maximes*, p. 181 (maxime 388).

²²³ *Ibid.*, p. 155 (maxime 169).

²²⁴ Rappelons en effet que la « timidité », conformément à l'étymon latin *timeo*, désigne encore la crainte au XVII^e siècle.

conclusion de la Réflexion diverse 7 :

Les vertus sont frontières des vices ; les exemples sont des guides qui nous égarent souvent, et nous sommes si remplis de fausseté que nous ne nous en servons pas moins pour nous éloigner du chemin de la vertu que pour le suivre²²⁵.

Deux problèmes sont soulevés ici : aussi bien la proximité objective des vertus et des vices, que notre « fausseté » qui nous empêche de les discerner comme nous le devrions. Cette incapacité de discernement est poussée à son comble dans le cas de la paresse, comme le note La Rochefoucauld : « Il semble que c'est le diable qui a tout exprès placé la paresse sur la frontière de plusieurs vertus²²⁶ ».

Cette confusion néanmoins, loin d'être fatale, est justement l'objet sur lequel se propose de travailler le moraliste. Il ne s'agit plus de déplorer le détail « presque infini » des objets de connaissance, mais d'entrer dans ce détail, par un travail de distinction qui est un exercice de la puissance de l'esprit²²⁷. Les *Maximes*, notamment, se proposent de faire un tel travail en mettant au jour les véritables ressorts de nos actes. Si « les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes²²⁸ », ce n'est pas à dire que nous devons renoncer à toute vertu authentique, mais plutôt qu'il faut redoubler de vigilance pour y parvenir. La notion de « composition » est essentielle ici : elle témoigne d'une volonté de séparer les éléments, comme le ferait un chimiste, pour *analyser*, au sens propre du terme, les manifestations de nos vertus. Ainsi, on peut lire dans cette perspective la multiplication des mobiles invoqués par La Rochefoucauld, telle qu'on peut la lire par exemple dans la maxime 18 : « La modération est une crainte de tomber dans l'envie et dans le mépris que méritent ceux qui s'enivrent de leur bonheur ; c'est une vaine ostentation de la force de notre esprit ; et enfin la modération des hommes dans leur plus grande élévation est un désir de paraître plus grands que leur fortune²²⁹ ». On retrouve la même démarche dans la maxime 220 : « La vanité, la honte et surtout le tempérament, font

²²⁵ *Ibid.*, p. 260.

²²⁶ *Ibid.*, p. 336 (Liancourt 209). Comme le signale Gérard Ferreyrolles, la paresse n'est pas à proprement parler un vice : elle est ce qui neutralise aussi bien les vices que les vertus, en anéantissant indifféremment la volonté de faire le bien et celle de faire le mal. Elle s'oppose ainsi au mouvement incessant de l'amour-propre, pour installer une bipolarité analogue à celle que décrit la théorie freudienne, opposant principe de plaisir et pulsion de mort (Gérard Ferreyrolles, « La Rochefoucauld devant la paresse », in *De Pascal à Bossuet, op. cit.*, p. 603-625).

²²⁷ Ce point de vue ne contredit pas le précédent, qui insistait sur la partialité de nos connaissances ; il s'agit de deux moments de la pensée des moralistes. Ces derniers sont conscients de ne pouvoir prétendre qu'à un savoir imparfait, mais ne renoncent pas pour cela à pousser aussi loin que possible la recherche de la vérité.

²²⁸ *Maximes*, p. 156 (maxime 182).

²²⁹ *Ibid.*, p. 137 (maxime 18).

souvent la valeur des hommes, et la vertu des femmes²³⁰ ». La pensée analytique développée par La Rochefoucauld témoigne, en dépit d'un propos apparemment sombre, d'un réel optimisme quant à la capacité de l'esprit à retrouver, malgré la confusion des passions, une lucidité indispensable à une vertu digne de ce nom, qui ne soit pas esclave des illusions que nous entretenons complaisamment sur nous-mêmes.

Il semble que la mise au jour des mobiles les moins glorieux de nos actions participe avant tout d'une morale fondée sur l'humilité chrétienne. La Bruyère distingue ainsi la modestie, « vertu du dehors », de l'humilité, « vertu surnaturelle », s'inscrivant résolument dans la tradition thomiste et augustinienne que nous évoquions précédemment. Nous sommes ici aux antipodes des « vertus des païens » vantées par La Mothe Le Vayer :

La modestie n'est point, ou est confondue avec une chose toute différente de soi, si on la prend pour un sentiment intérieur qui avilit l'homme à ses yeux, et qui est une vertu surnaturelle qu'on appelle l'humilité. L'homme de sa nature pense hautement et superbement de lui-même, et ne pense ainsi que de lui-même ; la modestie ne tend qu'à faire que personne n'en souffre ; elle est une vertu du dehors qui règle ses yeux, sa démarche, ses paroles, son ton de voix ; et qui le fait agir extérieurement avec les autres, comme s'il n'était pas vrai qu'il les compte pour rien²³¹.

La Bruyère est ici l'héritier direct de Pascal, qui s'en prend au théoricien de l'honnêteté Damien Mitton, dans la pensée 494, déjà citée précédemment. Le fait de ne vouloir ôter que « l'incommodité, mais non pas l'injustice », d'un moi qui « voudrait être le tyran de tous les autres²³² », participe d'une simple « vertu du dehors ». Pascal, aussi bien que La Bruyère, entend ne pas renoncer à une vertu intérieure qui, conformément à la tradition thomiste, ne peut être que surnaturelle. De ce point de vue, La Rochefoucauld témoigne, dans la maxime 358, d'une confiance qui contraste avec le ton général de l'ouvrage :

L'humilité est la véritable preuve des vertus chrétiennes : sans elle nous conservons tous nos défauts, et ils sont seulement couverts par l'orgueil qui les cache aux autres, et souvent à nous-mêmes²³³.

La notion de preuve est essentielle ici, dans un livre qui prend pour objet la fausseté des vertus. La preuve est ce qui fait éprouver la vérité de quelque chose, en l'occurrence des vertus chrétiennes, lesquelles sont nécessairement fausses si l'humilité ne les accompagne. Ce n'est pas à dire que l'incertitude de nos vertus soit conjurée pour autant : la distinction entre l'humilité et ses contrefaçons est d'autant moins certaine que nous ne pouvons percevoir clairement le fond de notre cœur. Toutefois, il reste de l'exigence d'humilité et de la méfiance

²³⁰ *Ibid.*, p. 160 (maxime 220).

²³¹ *Les Caractères*, p. 421 (remarque 11.69).

²³² *Pensées*, p. 412.

²³³ *Maximes*, p. 178.

à l'égard de ses contrefaçons, une vigilance qui fait de la vertu, comme de la vérité, une chose qui est toujours à conquérir, et que l'on ne peut prétendre posséder ; comme le dit Pascal dans une formule lapidaire : « on ne peut pas avoir les vertus²³⁴ ». On est ici très proches des *Écrits sur la grâce*, qui insistent sur la nécessité pour l'homme de demander la grâce, sans espoir de l'obtenir ni de la conserver par ses propres forces : la réfutation du pouvoir prochain d'accomplir les commandements va de pair avec celle d'une vertu toujours égale et parfaite.

Il s'ensuit que la seule vertu à laquelle on doit prétendre est faite avant tout de lucidité à son propre égard : est vertueux celui qui ne se figure pas qu'il possède les vertus, car celles-ci, de même que la connaissance, échappent au désir de maîtrise. Paradoxalement, l'extrême exigence des moralistes, et le caractère impitoyable de leur critique, conduisent à rechercher une vertu qui soit réellement proportionnée à notre état. Ainsi, le sage stoïcien, qui prétendrait posséder la vertu au sens le plus pur (caractérisée par la droiture et la permanence), est dénoncé comme « un fantôme de constance et de vertu » ; il est « le sage qui n'est pas, ou qui n'est qu'imaginaire²³⁵ ». C'est pourquoi La Bruyère lui préfère « l'homme de bien » : « L'homme de bien est celui qui n'est ni un saint ni un dévot, et qui s'est borné à n'avoir que de la vertu²³⁶ ». On perçoit ici toute la tension qui caractérise la morale développée par l'auteur des *Caractères*. D'une part, la « modestie » est dénigrée comme « vertu du dehors », qui laisse de côté le problème essentiel de la domination en l'homme de l'amour-propre ; c'est pourquoi la véritable humilité, « vertu surnaturelle », lui est incomparablement supérieure. Mais, d'autre part, il n'est pas raisonnable de prétendre à l'abnégation qui caractérise le saint. Il ne s'agit pas d'imiter le dévot, qui est au saint ce que la modestie est à l'humilité, mais de trouver une voie qui soit proportionnée à ses forces et à son état, celle-là même que Pascal invite son lecteur à trouver, en le mettant en garde contre toute présomption, dans un fragment lapidaire : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête²³⁷ ». Toutefois, cette pensée a d'autant mieux frappé Pascal qu'elle est en parfaite cohérence avec l'anthropologie augustinienne, qui place

²³⁴ Cette notation est incidente dans la pensée 757, dont le premier fragment est tout à fait conforme aux réflexions sur la prière développées dans les *Écrits sur la grâce* (particulièrement les *Écrits VI et VIII*), et reprenant l'architecture des vertus définie par la tradition thomiste : « Pourquoi Dieu a établi la prière ? / 1. Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité. Mais, pour se conserver la prééminence, il donne la prière à qui lui plaît. / 2. Pour nous apprendre de qui nous tenons la vertu. / 3. Pour nous faire mériter les autres vertus par le travail. / Objection : Mais on croira qu'on tient la prière de soi. / Cela est absurde. Car puisque, ayant la foi, on ne peut pas avoir les vertus, comment aurait-on la foi ? Y a-t-il pas plus de distance de l'infidélité à la foi que de la foi à la vertu ? » (*Pensées*, p. 611 ; nous soulignons).

²³⁵ *Les Caractères*, p. 397-398 (remarque 11.3).

²³⁶ *Ibid.*, p. 470 (remarque 12.55).

²³⁷ *Pensées*, p. 434 (fragment 557). Comme l'indique en note Philippe Sellier, ce trait est repris de Montaigne, qui écrit dans l'essai III 13 : « Il veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme. C'est folie : au lieu de se transformer en anges ils se transforment en bêtes ; au lieu de se hausser, ils s'abaissent ».

l'homme entre les bêtes et Dieu, comme le fait par exemple Malebranche, pour qui ce double état va de pair avec un strict dualisme du corps et de l'esprit²³⁸. Si les trois auteurs sont assurément habités par « une nostalgie de la pure valeur²³⁹ », pour reprendre l'expression de Laurence Plazenet, celle-ci ne les empêche pas d'offrir au lecteur les éléments nécessaires à l'établissement d'une morale proprement humaine. L'essentiel de leur propos sur les vertus relève certes de la démystification ; mais l'exigence inflexible qui préside à ce travail témoigne justement de la volonté de parvenir à une vertu digne de ce nom. La recherche d'une voie juste dans la morale est pour eux indissociable d'une anthropologie qui place l'homme entre le ciel et la terre.

On mesure ici la distance qui sépare les moralistes classiques des utilitaristes du siècle suivant, lesquels nient le besoin de fonder la vertu sur un plan métaphysique, en proposant une philosophie morale sans autre fondement que l'intérêt, défini principalement sur un plan sensible²⁴⁰. Une telle morale, à première vue, semble être un des prolongements possibles du paradoxe formulé par Nicole dans l'essai *De la Charité et de l'amour-propre*, où sont exposées de manière vertigineuse les similitudes entre la vertu issue de la charité et celle qui n'est pratiquée que par intérêt²⁴¹.

La concurrence des interprétations apparaissant ainsi inéliminable, nous nous trouvons placés devant une double représentation-limite : celle d'actions de la charité qui seraient quant à leur principe intérieur invérifiables ; et, à l'inverse, celle d'un amour-propre qui se rend à lui-même (en même temps qu'aux autres hommes) *réellement indiscernable*²⁴².

²³⁸ « L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles, car, selon s. Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps. Mais, comme la grande élévation où il est au-dessus de toutes les choses matérielles n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matière, aussi la distance infinie, qui se trouve entre l'Être souverain et l'esprit de l'homme, n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement, et d'une manière très intime. Cette dernière union l'élève au-dessus de toutes choses. C'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumière et toute sa félicité ; et s. Augustin nous parle, en mille endroits de ses ouvrages, de cette union comme de celle qui est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment, et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères » (*De la Recherche de la vérité, op. cit.*, p. 103).

²³⁹ *Maximes*, p. 105 (Présentation).

²⁴⁰ Voir notamment la présentation de la morale d'Helvétius par Sophie Audidière : « La science morale nouvelle qu'il ambitionne de donner est science de la législation, et a pour objet l'homme, pris du point de vue de son bonheur dans la société. Toute autre morale est particulière et demeure dépourvue de dimension scientifique et législative. La thèse fondatrice de cette science de l'homme est l'affirmation du seul principe de la sensibilité physique. [...] La vertu, fruit de la société politique et d'une nécessité purement humaine, n'est ainsi que le respect des conventions, c'est-à-dire la justice, ou encore le service de l'intérêt commun » (Sophie Audidière, « Helvétius : la vertu de l'intérêt. Introduction », in Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Jean-Marie Lardic, Francine Markovits et Yves-Charles Zarka, *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, p. 105).

²⁴¹ Cette similitude est développée dans les chapitres 1 à 12, avant que le treizième et dernier chapitre ne vienne tirer les leçons d'une telle confusion.

²⁴² Denis Kambouchner, « Amour propre et passions du moi, de Pascal à Nicole », *art. cit.*, p. 86.

Il nous est aussi impossible d'authentifier une action de charité, que de démasquer avec certitude celles qui sont le fruit de l'amour-propre : constat qui vaut aussi bien pour les actions d'autrui que pour les nôtres. Dès lors, on peut être tenté de congédier le problème de nos motivations, et privilégier une morale de l'acte au détriment d'une morale de l'intention. Rien de plus éloigné cependant de la pensée de Nicole, en dépit du paradoxe d'après lequel un amour-propre bien compris suffirait à fonder une cité qui ressemblerait extérieurement à « une république de saints²⁴³ ». L'essai insiste au contraire sur la faiblesse de notre discernement, et sur l'utilité que l'on peut tirer de ce constat dans la pratique des vertus ; car l'homme est ainsi fait que, s'il connaissait sa vertu, il la perdrait aussitôt en en faisant un sujet d'orgueil. Telle est bien la conclusion à laquelle parvient Nicole dans le dernier chapitre de l'essai :

Il leur est utile [aux justes] de ne se connaître pas, et de ne voir pas en eux leur propre justice. Cette vue serait capable de les en faire déchoir. L'homme est si faible dans sa force même qu'il n'en saurait soutenir le poids. Et par un étrange renversement qui a sa source dans la corruption de son cœur, quoique son bien consiste à posséder les vertus, et son mal à être plein de défauts, il lui est pourtant plus dangereux de connaître ses vertus que ses défauts. La connaissance de son humilité le rend orgueilleux, et la connaissance de son orgueil le rend humble. Il est fort quand il se connaît faible, et il est faible quand il se croit fort. Ainsi cette obscurité qui l'empêche de discerner clairement s'il agit par charité ou par amour-propre, bien loin de lui nuire, lui est salutaire. Elle ne lui ôte pas les vertus, mais elle l'empêche de les perdre, en le tenant toujours dans l'humilité et dans la crainte, et en faisant qu'il se défie de toutes ses œuvres, et qu'il s'appuie uniquement sur la miséricorde de Dieu²⁴⁴.

C'est dans le même esprit que Pascal reproche aux jésuites leur accommodement à l'égard des vices, qu'ils n'osent condamner trop fermement de peur de rebuter les fidèles. Cette morale, uniquement fondée sur les actes et renonçant à réformer les cœurs, est dénoncée comme une compromission. C'est le père jésuite qui parle :

Les hommes sont aujourd'hui tellement corrompus que, ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux. Autrement ils nous quitteraient, ils feraient pis, ils s'abandonneraient entièrement. Et c'est pour les retenir que nos casuistes ont considéré les vices auxquels on est le plus porté dans toutes les conditions, afin d'établir des maximes si douces, sans toutefois blesser la vérité, qu'on serait de difficile composition si l'on n'en était content. Car le dessein capital que notre Société a pris pour le bien de la religion est de ne rebuter qui que ce soit, pour ne pas désespérer le monde²⁴⁵.

Le relâchement de la Compagnie de Jésus participe avant tout d'un renoncement à fonder la morale sur un principe capable de garantir l'unité des vertus et de les ériger en un édifice parfaitement cohérent, comme c'était le cas chez saint Thomas et chez ses héritiers : seuls sont pris en compte les effets de nos actes, et non l'état du cœur qui les produit. Les jésuites

²⁴³ Pierre Nicole, *De la Charité et de l'amour-propre*, in *Essais de morale* [1671-1693], Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2016, choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, p. 419.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 447.

²⁴⁵ *Les Provinciales*, OC, t. I p. 640-641 (6^e lettre).

tiennent donc un discours tout à fait semblable à celui des défenseurs de la vertu des païens, à ceci près que leur autorité religieuse rend évidemment plus condamnable le renoncement à défendre les vertus proprement chrétiennes. La question du principe de nos actions, et de ce qu'elles peuvent cacher, est ainsi reléguée au second plan par une pensée qui n'admet que les effets perceptibles des comportements. Dans ce contexte, l'effort des moralistes du XVII^e siècle pour mettre au jour nos mobiles et nos désirs les plus dissimulés aux autres et à nous-mêmes, apparaît comme une œuvre de résistance. C'est refuser d'admettre une vie qui reposerait sur « de faux fondements » : une vertu parfaite ne nous est pas accessible, nous ne saurions même nous croire vertueux sans tomber aussitôt dans la présomption. On ne doit pas moins aspirer autant que possible à la pratiquer, tout en ayant conscience de l'irréparable opacité qui nous empêche d'apercevoir le véritable état de notre cœur.

2. L'amour

Si la vertu promet un dépassement de la vanité du moi par la force qu'elle suppose et par la constance qu'elle exige, l'amour est apparemment une promesse du même ordre. Le dépassement de soi se fait alors en quelqu'un d'autre, et non plus par des actes personnels. Le discours sur l'amour est évidemment un *topos* de la littérature morale, et l'on ne peinera pas à retrouver dans les textes des moralistes certaines notations qui relèvent à cet égard du lieu commun. Le danger d'un propos convenu et relativement impersonnel, reposant en gros sur la mise en garde contre les dangers de la passion amoureuse, est d'autant plus grand qu'aucun de nos trois auteurs n'est connu pour avoir été lui-même un grand amoureux : on cherche en vain les traces d'une liaison chez La Bruyère ou chez Pascal ; quant à l'aventure de La Rochefoucauld avec M^{me} de Longueville, l'auteur affecte, dans ses *Mémoires*, de la présenter comme la suite d'un calcul politique et non comme l'effet d'une véritable passion²⁴⁶. Ce n'est pas à dire, toutefois, que ce discours doive être lu comme un passage obligé, comme un simple sacrifice aux conventions du genre : il apparaît au contraire comme le lieu d'une authentique réflexion, essentielle dans un questionnement portant sur la vanité du moi.

²⁴⁶ Voir à ce propos le récit de La Rochefoucauld dans ses *Mémoires*, p. 100-101. Sans doute faut-il accorder à ces propos une confiance modérée, comme y invite Laurence Plazenet : « La conduite du duc pendant la Fronde, sa curiosité persistante pour les sentiments de l'intéressée, sa douleur à la mort de leur fils, vivement représentée par M^{me} de Sévigné, paraissent indiquer qu'il conçut à son égard une violente passion » (*Maximes*, p 110 ; Présentation). Rappelons que La Rochefoucauld eut avec M^{me} de Longueville un fils adultérin, Charles-Paris, comte de Saint-Paul, né le 29 janvier 1649, en pleine Fronde, et mort le 2 juin 1672 au passage du Rhin. Sur cette liaison, voir Sabine Melchior-Bonnet, « La Rochefoucauld et la duchesse de Longueville », in *Les Revers de l'amour. Une histoire de la rupture*, Paris, PUF, 2019, p. 117-143.

En effet, l'amour apparaît à certains égards comme un lieu de l'authenticité, où les apparences coïncident plus que jamais avec la réalité. « Il n'y a point de déguisement qui puisse longtemps cacher l'amour où il est, ni le feindre où il n'est pas²⁴⁷ ». La puissance de la passion amoureuse aurait ainsi la vertu de réduire à néant les déguisements dont nous usons dans le commerce du monde. Ainsi, pour La Bruyère, « l'on confie son secret dans l'amitié, mais il échappe dans l'amour²⁴⁸ ». L'amour est ainsi opposé à un certain nombre de contrefaçons qui lui ressemblent, et qui appartiennent au commerce du monde et non au fond du cœur : il est ainsi vigoureusement distingué de la galanterie et de la coquetterie²⁴⁹. De même, l'évolution de l'amour est rendue sensible par des signes certains, si l'on en croit La Bruyère : « le commencement et le déclin de l'amour se font sentir par l'embarras où l'on est de se trouver seuls²⁵⁰ ». Dans cet exemple comme dans les précédents, l'amour déborde celui qui l'éprouve ; ce dernier n'est plus maître de lui-même, ni des signes qui le trahissent. La passion amoureuse est volontiers représentée comme une force invincible, qui triomphe de nos résistances, et que nous ne pouvons pas retenir, dans tous les sens du terme : elle nous envahit, puis nous abandonne. C'est par excellence dans l'amour que se trouve justifiée la maxime 5 de La Rochefoucauld : « La durée de nos passions ne dépend pas plus de nous que la durée de notre vie²⁵¹ ». Ainsi, vouloir continuer à aimer n'est pas moins vain que de prétendre résister à l'amour quand il nous domine. C'est ce que note La Bruyère dans une remarque pleine d'ironie : « Les hommes souvent veulent aimer, et ne sauraient y réussir ; ils cherchent leur défaite sans pouvoir la rencontrer ; et si j'ose ainsi parler, ils sont contraints de demeurer libres²⁵² ». C'est donc l'amour qui dispose de nous et de notre apparence, et non l'inverse ; sa violence nous condamne à laisser entrevoir le fond de notre cœur, et donc à une certaine transparence. Mais l'amour est aussi, pour Pascal, un moyen de connaissance, comme en témoigne une affirmation déjà citée en introduction, contenue dans les *Écrits sur la grâce* : « Donnez-moi une personne qui aime, elle sentira ce que je dis²⁵³ ». Il ferait donc éclater la vérité, tant pour celui qui en observe les effets, que pour celui qui en est habité. En plus de se manifester au-delà de tous les efforts d'imitation et de dissimulation, l'amour donnerait accès à des principes inaccessibles par le seul raisonnement. Mais comment concilier cette

²⁴⁷ *Maximes*, p. 143 (maxime 70).

²⁴⁸ *Les Caractères*, p. 232 (remarque 4.26).

²⁴⁹ « Ce qui se trouve le moins dans la galanterie, c'est l'amour » (*Maximes* ; maxime 402). « L'envie est détruite par la véritable amitié et la coquetterie par le véritable amour » (*ibid.*, p. 180 ; maxime 376).

²⁵⁰ *Les Caractères*, p. 233 (remarque 4.33).

²⁵¹ *Maximes*, p. 135 (maxime 5).

²⁵² *Les Caractères*, p. 230 (remarque 4.16).

²⁵³ *Écrits sur la grâce*, OC, t. II, p. 301 (Écrit XIII).

représentation de l'amour comme lieu de vérité (révélateur du fond de notre cœur, et moyen de connaissance) avec la dénonciation de sa vanité et des illusions qui l'accompagnent ?

En effet, l'amour est régulièrement dénoncé comme une apparence trompeuse, derrière laquelle on décèle des passions qui semblent lui être tout à fait contraires. À plusieurs reprises, La Rochefoucauld dénonce la présence de l'amour-propre dans ce que nous prenons pour un amour sincère : « Il n'y a point de passion où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour ; et on est toujours plus disposé à sacrifier le repos de ce qu'on aime qu'à perdre le sien²⁵⁴ ». Et, de même, « si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé²⁵⁵ ». Cette seconde maxime complète la première : il ne s'agit pas de dénoncer un égoïsme froid et calculateur derrière les apparences de l'amour, mais d'y déceler un amour-propre que nous-mêmes n'apercevons pas. Une telle réduction de l'amour à l'amour-propre a pour conséquence inévitable une négation de la relation en tant que telle. C'est bien ce que traduit le portrait de l'amour-propre : « il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre²⁵⁶ ». Ce phénomène est perceptible dans des situations mêmes où il semble que l'amant soit prêt à tout sacrifier pour celle qu'il aime. La Rochefoucauld remarque ainsi : « Il y a des gens si remplis d'eux-mêmes que, lorsqu'ils sont amoureux, ils trouvent moyen d'être occupés de leur passion sans l'être de la personne qu'ils aiment²⁵⁷ ». La maxime, ajoutée lors de la dernière édition, rappelle fortement un épisode de *La Princesse de Clèves*, dont elle s'inspire très probablement, au vu de l'antériorité du roman sur la publication de cette maxime, et surtout des liens qui unissent La Rochefoucauld et M^{me} de Lafayette. M^{me} de Clèves est en deuil suite à la mort de son mari, et hantée par la culpabilité, son mari ayant laissé entendre, dans ses dernières paroles, qu'il la soupçonnait encore d'infidélité. Le duc de Nemours, voyant la douleur et la claustration de la princesse, et ne pouvant l'approcher, est lui-même au désespoir. Il se produit alors une rencontre étonnante, dont l'intérêt n'est pas seulement d'apporter à l'intrigue une péripétie supplémentaire :

Après avoir traversé un petit bois, elle aperçut au bout d'une allée, dans l'endroit le plus reculé du jardin, une manière de cabinet ouvert de tous côtés, où elle adressa ses pas ; comme elle en fut proche, elle vit un homme couché sur des bancs, qui paraissait enseveli dans une rêverie profonde, et elle reconnut que c'était monsieur de Nemours. Cette vue l'arrêta tout court ; mais ses gens qui la suivaient firent quelque bruit, qui tira monsieur de Nemours de sa rêverie. Sans regarder qui avait causé le bruit qu'il avait entendu, il se leva de sa place pour éviter la compagnie qui venait vers lui, et

²⁵⁴ *Maximes*, p. 167 (maxime 262).

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 180 (maxime 374).

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 417 (maxime I 1).

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 195 (maxime 500).

tourna dans une autre allée, en faisant une révérence fort basse, qui l'empêcha même de voir ceux qu'il saluait.

S'il eût su ce qu'il évitait, avec quelle ardeur serait-il retourné sur ses pas ! Mais il continua à suivre l'allée, et madame de Clèves le vit sortir par une porte de derrière où l'attendait son carrosse²⁵⁸.

En apparence, le duc de Nemours est anéanti par son amour impossible pour M^{me} de Clèves. La situation est pourtant troublante : le duc est tellement occupé de ses sentiments pour M^{me} de Clèves qu'il ne voit même pas la vraie M^{me} de Clèves, que le hasard a conduite près de lui. Tout se passe donc dans l'esprit et le cœur des deux personnages, qui ne se rencontrent pas (l'une, par un violent effort sur elle-même, et l'autre, par une trop grande préoccupation intérieure). Cet épisode traduit un échec de la relation, qui conduit le duc de Nemours à poursuivre non plus une personne réelle, mais l'idée de cette personne. L'intérêt de cette scène ne réside donc pas seulement dans son intensité dramatique, mais plus encore dans une position radicale à l'égard de l'amour : tout se passe ici, non pas entre deux personnes, mais à l'intérieur de l'esprit de monsieur de Nemours.

Mais il y a plus : ce que nous appelons l'amour (dans lequel, en vérité, triomphe souvent l'amour-propre) apparaît le plus souvent comme le lieu d'une incertitude irrémédiable. La Rochefoucauld fait ainsi, dans la Réflexion diverse 8, une peinture de la jalousie qui participe pleinement de la puissance du faux entendue comme règne de l'indécidabilité :

Plus on parle de sa jalousie et plus les endroits qui ont déplu paraissent de différents côtés. Les moindres circonstances les changent et font toujours découvrir quelque chose de nouveau. Ces nouveautés font revoir sous d'autres apparences ce qu'on croyait avoir assez vu et assez pesé. On cherche à s'attacher à une opinion et on ne s'attache à rien. Tout ce qui est de plus opposé et de plus effacé se présente en même temps. On veut haïr et on veut aimer, mais on aime encore quand on hait et on hait encore quand on aime. On croit tout et on doute de tout. On a de la honte et du dépit d'avoir cru et d'avoir douté. On se travaille incessamment pour arrêter son opinion et on ne la conduit jamais à un lieu fixe.

Les poètes devraient comparer cette opinion à la peine de Sisyphe, puisqu'on roule aussi inutilement que lui un rocher par un chemin pénible et périlleux. On voit le sommet de la montagne et on s'efforce d'y arriver. On l'espère quelquefois, mais on n'y arrive jamais. On n'est pas assez heureux pour oser croire ce qu'on souhaite ni même assez heureux pour être assuré de ce qu'on craint le plus. On est assujéti à une incertitude éternelle, qui nous présente successivement des biens et des maux qui nous échappent toujours²⁵⁹.

La Réflexion ne s'intitule pas « De la jalousie », mais bien « De l'incertitude de la jalousie » : c'est précisément ce mouvement continu, cette impossibilité prendre un parti, qui produit une agitation plus insupportable que la certitude même du pire. La jalousie causée par l'amour

²⁵⁸ *La Princesse de Clèves, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 464.

²⁵⁹ *Maximes*, p. 260-261.

s'oppose en tous points à la vérité que caractérisent la solidité et la constance : les pôles opposés de l'amour et de la haine se rejoignent dans la plus pure virtualité, car aucun de ces deux sentiments n'a de durée ni de consistance. Il ne reste qu'une agitation frénétique et vaine, dans laquelle l'individu s'anéantit lui-même.

La jalousie n'est pas seulement le fruit d'un caractère excessivement soupçonneux. Elle est au contraire rendue inévitable par le mouvement perpétuel qui caractérise le cœur humain habité par les passions, et notamment par la passion amoureuse. Celle-ci est résolument ennemie du repos : « l'amour aussi bien que le feu ne peut subsister sans un mouvement continu ; et il cesse de vivre dès qu'il cesse d'espérer ou de craindre²⁶⁰ ». C'est ainsi que la constance elle-même n'est pas le fruit d'une immobilité, mais d'un mouvement toujours recommencé, parfois à peine perceptible, qui revient sans cesse au même point par des chemins nouveaux :

La constance en amour est une inconstance perpétuelle, qui fait que notre cœur s'attache successivement à toutes les qualités de la personne que nous aimons, donnant tantôt la préférence à l'une, tantôt à l'autre ; de sorte que cette constance n'est qu'une inconstance arrêtée et renfermée dans un même sujet²⁶¹.

Ce mouvement continu est lui-même rendu nécessaire par l'inscription de l'existence dans le temps. La remarque qui ouvre la Réflexion diverse 17 intitulée « De l'inconstance », derrière son apparente banalité, traduit ainsi toute la difficulté de l'attachement à l'autre dans l'amour :

Je ne prétends pas justifier ici l'inconstance en général, et moins encore celle qui vient de la seule légèreté ; mais il n'est pas juste aussi de lui imputer tous les autres changements de l'amour. Il y a une première fleur d'agrément et de vivacité dans l'amour qui passe insensiblement, comme celle des fruits ; ce n'est la faute de personne, c'est seulement la faute du temps²⁶².

En somme, la jalousie est fondée sur le mouvement qui caractérise la passion amoureuse, parce que ce mouvement nous définit nous-mêmes. On retrouve ainsi, dans le problème de l'amour et de sa durée, celui de la vanité du moi. Pascal, dans la pensée 552, classée dans le troisième dossier de Pensées mêlées, tient le même discours que La Rochefoucauld, en insistant sur le problème du temps :

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 144 (maxime 75).

²⁶¹ *Ibid.*, p. 155-156 (maxime 175).

²⁶² *Ibid.*, p. 275.

Il n'aime plus cette personne qu'il aimait il y a dix ans. Je le crois bien : elle n'est plus la même, ni lui non plus. Il était jeune et elle aussi : elle est tout autre. Il l'aimerait peut-être encore telle qu'elle était alors²⁶³.

On notera l'emploi du modalisateur « peut-être » dans la dernière phrase : il n'est même pas certain que l'on pourrait aimer la même personne à travers le temps quand bien même celle-ci ne changerait pas, car nous changeons aussi nous-mêmes : « elle n'est plus la même, ni lui non plus ». Se trouve ici posé le problème d'un lien qui veut être persistant, entre des personnes qui sont vouées à changer, et à perdre progressivement les raisons de s'aimer. C'est cette « décrépitude » inévitable, mais impossible à admettre, qui fait l'objet d'une peinture saisissante dans la *Réflexion* diverse 9 « De l'amour et de la vie », dans laquelle La Rochefoucauld assimile les périodes successives de l'amour aux différents âges de la vie. On voit ici mieux que jamais à quel point la froideur et l'impassible objectivité prêtées à l'auteur des *Maximes* ne peuvent lui être reprochées qu'à la suite d'une lecture bien superficielle. Ces textes de la maturité en appellent plus que jamais à l'intelligence sensible du lecteur :

Nous nous accoutumons à tout ce qui est à nous. Les mêmes biens ne conservent pas leur même prix et ils ne touchent pas toujours également notre goût. Nous changeons imperceptiblement sans remarquer notre changement. Ce que nous avons obtenu devient une partie de nous-mêmes : nous serions cruellement touchés de le perdre, mais nous ne sommes plus sensibles au plaisir de le conserver. La joie n'est plus vive. On en cherche ailleurs que dans ce qu'on a tant désiré. Cette inconstance involontaire est un effet du temps, qui prend malgré nous sur l'amour comme sur notre vie. Il en efface insensiblement chaque jour un certain air de jeunesse et de gaieté qui en détruit les plus véritables charmes. On prend des manières plus sérieuses. On joint des affaires à la passion. L'amour ne subsiste plus par lui-même et il emprunte des secours étrangers. Cet état de l'amour représente le penchant de l'âge, où on commence à voir par où on doit finir, mais on n'a pas la force de finir volontairement et, dans le déclin de l'amour comme dans le déclin de la vie, personne ne peut résoudre de prévenir les dégoûts qui restent à éprouver. On vit encore pour les maux, mais on ne vit plus pour les plaisirs. La jalousie, la méfiance, la crainte de lasser, la crainte d'être quitté sont des peines attachées à la vieillesse de l'amour comme les maladies sont attachées à la trop longue durée de la vie. On ne sent plus qu'on est vivant que parce qu'on sent qu'on est malade et on ne sent aussi qu'on est amoureux que par sentir toutes les peines de l'amour. On ne sort de l'assoupissement des trop longs attachements que par le dépit et le chagrin de se voir toujours attaché. Enfin, de toutes les décrépitudes, celle de l'amour est la plus insupportable²⁶⁴.

La vanité de l'amour n'est pas seulement due à sa « décrépitude » dans l'avenir. Plus exactement, cette « décrépitude » est le signe d'une vanité qui peut s'observer dans le présent, dès les commencements, sans qu'il soit besoin d'en attendre les suites. Revenons à la pensée 567, déjà citée, intitulée : « Qu'est-ce que le moi ? ». Il est significatif que la réponse à

²⁶³ *Pensées*, p. 433 (fragment 552).

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 261-262.

cette question passe par une réflexion sur l'amour. Pascal conclut : « On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités », et celles-ci ne sont elles-mêmes que « des qualités empruntées²⁶⁵ ». Le questionnement de Pascal est double dans ce fragment : il porte à la fois sur l'amour et sur la nature du moi. Les deux problèmes sont intimement liés : s'interroger sur la nature du lien qui nous unit à l'être aimé est indissociable d'une interrogation qui porte à la fois sur la nature de cet être, et sur la nôtre. Ce qui apparaît aux yeux de Pascal, c'est justement le fait que la relation qui unit deux êtres si inconsistants ne peut être à son tour qu'inconsistante. Aussi l'amour est-il par excellence un lieu où se manifeste la vanité :

Qui voudra connaître à plein la vanité de l'homme n'a qu'à considérer la cause et les effets de l'amour. La cause en est un Je ne sais quoi. Corneille. Et les effets en sont effroyables. Ce Je ne sais quoi, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier.

Le nez de Cléopâtre s'il eût été plus court la face de la terre aurait changé²⁶⁶.

Si l'on revient aux termes de la relation amoureuse (ici, entre Antoine et Cléopâtre), on ne trouve pour ainsi dire rien. L'amour semble même inverser la causalité naturelle, dans la mesure où, plus la cause est insignifiante (ici, la longueur d'un nez), plus les effets sont importants ; dysfonctionnement qui, comme on l'a vu, est un des modes de la vanité dans la pensée de Pascal. Ce dernier tire les conséquences de la vanité des *moi* qui sont unis par l'amour dans la pensée 15, qui fait partie de la Liasse-table. Le problème de l'amour est bel et bien posé en termes de fausseté et de mensonge :

Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux à qui j'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne, et n'ai pas de quoi les satisfaire. Ne suis-je pas prêt à mourir ? et ainsi l'objet de leur attachement mourra. Donc, comme je serais coupable de faire croire une fausseté, quoique je la persuadasse doucement et qu'on la crût avec plaisir et qu'en cela on me fît plaisir, de même je suis coupable si je me fais aimer et si j'attire les gens à s'attacher à moi. Je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge qu'ils ne le doivent pas croire, quelque avantage qui m'en revînt, et de même qu'ils ne doivent pas s'attacher à moi, car il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu ou à le chercher²⁶⁷.

On touche ici à ce qui démarque nos trois auteurs les uns des autres. Pascal condamne un amour purement humain qui relève de l'idolâtrie : prétendre à un lien inaltérable entre deux personnes qui se dissolvent à tout moment dans le néant, c'est prendre pour Dieu des

²⁶⁵ *Pensées*, p. 438.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 168. La pensée 32 ne figure pas directement dans la liasse « Vanité », mais dans la « Liasse-table de juin 1658 », comme l'a nommée Philippe Sellier dans son édition. Cependant, le fragment 79 ne laisse aucun doute sur le fait que ce bref développement devait prendre place dans la liasse « Vanité » : « Vanité. / La cause et les effets de l'amour. / Cléopâtre » (*ibid.*, p. 186). D'autre part, Philippe Sellier indique en note les vers auxquels songeait probablement Pascal en écrivant le nom de Corneille : « Souvent je ne sais quoi, qu'on ne peut exprimer, / Nous surprend, nous emporte et nous force d'aimer » (*Médée*, II 5).

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 163.

créatures périssables. La condamnation de l'amour humain se fait ainsi en termes moraux et théologiques. À l'inverse, un texte comme le Mémorial du 23 novembre 1654 traduit un brûlant amour de Dieu, comme en témoigne le lexique employé :

Joie, joie, joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé.
Dereliqueunt me fontem aquae vivae.
Mon Dieu, me quitterez-vous ?
Que je n'en sois pas séparé éternellement²⁶⁸.

Ce n'est donc pas l'amour en tant que tel qui est condamné par Pascal, mais uniquement une méprise sur ce qu'il est possible d'attendre des hommes. On ne peut leur demander d'étancher notre soif d'amour et de la « satisfaire ». Ce point de vue est strictement conforme à celui de l'auteur des *Confessions*, qui condamne en l'amour humain, et principalement en l'amour charnel, le fait de se détourner de Dieu²⁶⁹. On est bien loin, en revanche, des vues de La Bruyère, qui se tient éloigné de tout mysticisme. L'auteur des *Caractères*, fait son autoportrait en « philosophe », et déclare : « j'admire Dieu dans ses ouvrages, et je cherche par la connaissance de la vérité à régler mon esprit et à devenir meilleur²⁷⁰ ». L'étude sereine du philosophe en son cabinet, qui passe des ouvrages de Platon à ceux des astronomes, n'a rien du feu qui anime Pascal dans l'écriture du Mémorial. La Bruyère ne parle pas d'amour, mais bien d'admiration, et témoigne d'une grande confiance dans les progrès de l'esprit amenant à « devenir meilleur » : on est à mille lieues de la précarité et de l'angoisse pascaliennes, indissociables de conceptions théologiques fondées sur l'impossibilité d'obtenir et de retenir la grâce par ses propres forces. Quant à La Rochefoucauld, la discrétion de son œuvre sur les matières directement théologiques ne laisse place à aucune considération sur l'amour de Dieu.

Pourtant, si la question du dépassement de l'amour humain vers l'amour divin établit une séparation entre les trois auteurs, ces derniers se retrouvent dans les conséquences pratiques qu'ils entendent tirer de la vanité de l'amour. Tout d'abord, on repère chez tous trois une supériorité de l'amitié par rapport à l'amour, dans une tradition dont le plus éminent

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 587 (fragment 742). La citation est tirée de Jérémie 2.13, traduite comme suit par Lemaître de Sacy : « Ils m'ont abandonné, moi qui suis une source d'eau vive ».

²⁶⁹ C'est au nom de la dépossession de l'âme par le corps dans les plaisirs charnels qu'Augustin voit dans l'appétit sexuel un mal. Le transport causé par l'acte sexuel ne serait pas un dépassement, mais un anéantissement de l'âme et un assujettissement à l'empire du corps : « Or cet appétit ne s'assujettit pas seulement tout le corps, ni seulement le corps par dehors, mais encore intérieurement, et émeut tout l'homme, joignant et mêlant le mouvement de l'âme au désir de la chair. De manière qu'il se forme une telle volupté, que le corps n'en a point de plus grande entre tous ses plaisirs : si bien qu'au moment que cette volupté arrive à sa plus grande perfection, presque toute l'âme et la plus vive pointe de sa pensée est obscurcie et comme éteinte » (*La Cité de Dieu*, *op. cit.*, p. 436 ; livre XIV, chapitre 16).

²⁷⁰ *Les Caractères*, p. 275 (remarque 6.12).

représentant est assurément Montaigne, qui dit n'avoir entrepris les *Essais* que pour servir d'ornements aux vers de son ami disparu, La Boétie, et qui développe une conception pour ainsi dire monogame de l'amitié²⁷¹. Celle-ci est présentée par nos trois auteurs comme à la fois moins intense²⁷² et plus durable que l'amour²⁷³. Mais l'amitié est aussi plus rare et plus précieuse : ainsi, pour La Rochefoucauld, « quelque rare que soit le véritable amour, il l'est encore moins que la véritable amitié²⁷⁴ ». La maxime est reprise avec une légère nuance par La Bruyère : « Il est plus ordinaire de voir un amour extrême qu'une parfaite amitié²⁷⁵ ». Le propos est quasiment le même, à ceci près que l'auteur des *Caractères* insiste justement sur l'extrémité de la passion amoureuse. L'amitié, à l'inverse, n'étant pas une passion, peut être « parfaite », loin de toute frénésie destructrice. On a vu que Pascal, de son côté, assimilait ces deux attachements comme relevant du même mensonge, qui consiste à ne pas apercevoir la vanité de chaque *moi* et à le prendre ainsi comme une fin dernière. La *Vie de M. Pascal* par sa sœur Gilberte témoigne ainsi d'une égale répugnance à ces deux sortes de liens, dans la droite ligne de la pensée 15, citée plus haut²⁷⁶. Un tel témoignage est cependant assez largement récusé par les faits. Jean Mesnard insiste bien sur le fait que la rupture de Pascal avec le monde n'a pas été si brutale que le prétend Gilberte²⁷⁷. Dans une perspective comme celle de Pascal, on peut simplement en déduire que ce dernier a résolu de se garder de toute idolâtrie, avec les personnes comme avec les biens du monde. Un tel impératif n'est pas l'ennemi chez Pascal de tout commerce : ainsi, les questions religieuses occupent une place centrale dans son amitié avec le duc de Roannez²⁷⁸. La même remarque vaut pour l'amour de soi. En effet,

²⁷¹ « Car cette parfaite amitié, de quoi je parle, est indivisible : Chacun se donne si entier à son ami, qu'il ne lui reste rien à départir ailleurs : Au rebours, il est marri qu'il ne soit double, triple, ou quadruple, et qu'il n'ait plusieurs âmes et plusieurs volontés, pour les conférer toutes à ce sujet. Les amitiés communes, on les peut départir. On peut aimer en cestui-ci la beauté, en cet autre la facilité de ses mœurs, en l'autre la libéralité, en celui-là la paternité, en cet autre la fraternité, ainsi du reste : Mais cette amitié, qui possède l'âme et la régente en toute souveraineté, il est impossible qu'elle soit double » (*Essais, op. cit.*, t. I, p. 377-378 ; essai I 28 « De l'Amitié »).

²⁷² Ainsi de la maxime 440 : « Ce qui fait que les femmes sont peu touchées de l'amitié, c'est qu'elle est fade quand on a senti de l'amour » (*Maximes*, p. 188).

²⁷³ « Le temps, qui fortifie les amitiés, affaiblit l'amour » (*Les Caractères*, p. 207 ; remarque 4.4).

²⁷⁴ *Maximes*, p. 191 (maxime 473).

²⁷⁵ *Les Caractères*, p. 230 (remarque 4.6).

²⁷⁶ « C'est ainsi qu'il faisait voir qu'il n'avait nulle attache pour ceux qu'il aimait ; car, s'il eût été capable d'en avoir, c'eût été sans doute pour ma sœur [Jacqueline], parce qu'assurément c'était la personne du monde qu'il aimait le plus. / Mais il n'en demeurait pas là ; car non seulement il n'avait point d'attache pour les autres, mais il ne voulait point du tout que les autres en eussent pour lui. Je ne parle pas de ces attaches criminelles et dangereuses, car cela est grossier et tout le monde le voit bien, mais je parle des amitiés les plus innocentes ; et c'était une des choses sur lesquelles il s'observait le plus régulièrement, afin de n'y donner point de sujet, et même pour l'empêcher » (*Vie de M. Pascal, Pensées*, p. 129-130).

²⁷⁷ Jean Mesnard écrit ainsi, à propos de la prétendue séparation d'avec le monde et avec ses amis prêtée par Gilberte à Blaise : « Chez Gilberte comme chez Marguerite [Périer], le souci d'édifier a pu entraîner quelque altération de la réalité. Souci assez puériel puisqu'il aboutit à réduire la conversion à des attitudes extérieures alors que l'essentiel résidait dans le drame moral et religieux » (*Pascal et les Roannez, op. cit.*, p. 397).

²⁷⁸ Selon Jean Mesnard, c'est justement son amitié avec Pascal qui aurait conduit le duc de Roannez sur le chemin de la conversion. L'argumentation apologétique de Pascal y fut sans doute pour quelque chose. « Mais

l'amour-propre et l'amour passionnel pour quelqu'un d'autre ne sont condamnés que dans la mesure où ils sont une forme d'idolâtrie qui est elle-même le fruit d'un aveuglement, et donc d'un égarement spirituel. Cependant, il est possible, pour Pascal, d'aimer aussi bien soi-même que les autres dans la mesure où cet amour est lui-même commandé par la charité, dans une perspective qui rappelle François de Sales²⁷⁹. C'est ainsi que la liasse « Morale chrétienne », la dernière avant la liasse « Conclusion » dans le classement de juin 1658, développe dans de nombreux fragments la métaphore d'un « corps plein de membres pensants²⁸⁰ », pour donner l'image de l'amour que chacun doit à la fois à lui-même et aux autres, en tant que membre d'un corps auquel il doit tout. C'est aussi mettre en avant le bon et le mauvais usage de la liberté : en effet, ces membres, dans la mesure où ils pensent, peuvent se figurer une indépendance chimérique, et s'anéantir en voulant exister indépendamment du corps auquel ils appartiennent. La pensée 404 développe de manière particulièrement claire et frappante les conséquences pratiques d'un véritable combat contre l'amour-propre :

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. Cependant il croit être un tout et, ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. 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. Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés.

Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui. *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*²⁸¹.

Si Pascal entend fonder l'amour humain dans une perspective essentiellement chrétienne, c'est sur de tout autres fondements (au moins en apparence) que repose la pratique de l'amitié chez La Rochefoucauld, qui déclare, dans un passage de son autoportrait largement marqué par les valeurs de l'honnêteté :

J'aime mes amis, et je les aime d'une façon que je ne balancerai pas un moment à sacrifier mes intérêts aux leurs ; j'ai de la condescendance pour eux, je souffre patiemment leurs mauvaises

surtout, croyons-nous, le duc de Roannez ne fut pas seulement touché par les paroles de Pascal ; il le fut, plus encore, par son exemple. C'est l'amitié, c'est l'admiration, qui l'entraînèrent dans le même sillage. Sa conversion commença, au fond, avec l'émouvante scène où Pascal lui fit l'aveu de son propre renouvellement » (*ibid.*, p. 412).

²⁷⁹ Comme le note Charles-Olivier Stiker-Métral, « François de Sales est conduit à établir l'existence d'un amour de soi-même légitime, pourvu qu'il reste dans la stricte dépendance de l'amour de Dieu » (*Narcisse contrarié*, *op. cit.*, p. 65).

²⁸⁰ *Pensées*, p. 338 (fragment 403).

²⁸¹ *Ibid.*, p. 338 (fragment 404). La citation latine est tirée de I Corinthiens 6.17. Traduction de Sacy : « Mais celui qui demeure attaché au Seigneur est un même esprit avec lui ».

humeurs et j'en excuse facilement toutes choses ; seulement je ne leur fais pas beaucoup de caresses, et je n'ai pas non plus de grandes inquiétudes en leur absence²⁸².

Une des clefs de lecture de ce passage est la distinction entre l'amitié et l'amour, dans un portrait qui se résout sur l'insensibilité de l'auteur à cette passion²⁸³. Le sacrifice de ses intérêts et la « condescendance » (c'est-à-dire la patience) à l'égard de ses amis ne vont pas jusqu'à l'inquiétude qui caractérise la passion amoureuse, dont nous avons vu l'ampleur en abordant la question de la jalousie. Il s'agit de ne pas commettre la même erreur en amitié qu'en amour : dans l'un et l'autre cas, on se borne au contraire à n'attendre des autres que ce qu'il est raisonnable d'attendre d'eux. La Rochefoucauld, aussi bien que Pascal, s'efforce de définir une pratique de l'amitié qui rende possible, non pas une relation sans attachement, mais un lien qui ne conduise pas à prendre l'autre comme un absolu. On mesure ici combien nos auteurs s'écartent du modèle d'une parfaite amitié défini par Montaigne. Une certaine distance est ainsi ménagée, qui fait sa part même à l'ignorance : « Dans l'amitié comme dans l'amour, on est souvent plus heureux par les choses qu'on ignore que par celles que l'on sait²⁸⁴ ». À quoi il faut ajouter que le choix des personnes doit être circonspect, car, si l'on en croit La Rochefoucauld, « la plupart des amis dégoûtent de l'amitié²⁸⁵ » (ce qui ne signifie pas que *tous* les amis dégoûtent de l'amitié : on s'expliquerait mal, ainsi, la relation quotidienne entretenue dans les dernières années de sa vie par le duc avec M^{me} de Lafayette, où l'amour n'était peut-être pas absent). On s'efforce de répondre à un problème qui est au fond le même dans l'amour et dans l'amitié, et qui, sur un plan théologique, peut se formuler en termes d'idolâtrie. La pratique qui en résulte serait ainsi le fruit d'un accord entre la connaissance de soi-même et la connaissance des autres.

L'attachement à un autre *moi* fait l'objet d'une démystification. Il en résulte une situation de grande précarité : on ne peut, à proprement parler, s'appuyer ni sur soi-même ni sur les autres. Cependant, la pratique fondée sur cette dénonciation se veut aussi plus juste. C'est, au fond, la même erreur qui conduit l'amour-propre à se faire une idole de soi-même, et à s'en remettre entièrement au lien nous unissant à quelqu'un d'autre, qui ne peut que partager notre vanité. L'objet de la recherche n'est donc plus une assise ferme et inébranlable, mais un

²⁸² « Portrait de M. R.D. par lui-même », *Maximes*, p. 554.

²⁸³ « Pour galant, je l'ai été un peu autrefois ; présentement je ne le suis plus, quelque jeune que je sois. J'ai renoncé aux fleurettes et je m'étonne seulement de ce qu'il y a tant d'honnêtes gens qui s'occupent à en débiter » (*ibid.*, p. 554).

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 188 (maxime 441).

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 186 (maxime 427).

équilibre, nécessairement précaire, et demandant à être constamment retrouvé. Cette conception est elle-même parfaitement conforme à ce qu'est la vie du chrétien, tournée vers l'attente du royaume de Dieu : l'intervalle qui en sépare le fidèle est nécessairement instable. Aussi l'éthique définie par les trois auteurs passe-t-elle par une renonciation à trouver la vérité et à la posséder en cette vie. Il s'agit, aussi bien du point de vue de la connaissance de soi-même, des autres et du monde, que du point de vue de l'action, de trouver un équilibre entre une soif d'authenticité et l'impossibilité d'atteindre une vérité absolue.

Troisième partie. Le discours

Introduction

La fausseté du monde, comme celle que l'on trouve en soi, conduit les moralistes à la recherche d'un équilibre, où l'exigence de vérité soit accordée à une conscience aiguë de notre état : ce serait être faux que de vouloir être ce que nous ne sommes pas, c'est-à-dire exempts de toute fausseté. Cette leçon pourrait apparaître comme définitive : il semble en effet qu'en nous intéressant successivement au monde et à l'individu, nous ayons donné un aperçu des différentes échelles où se situe la réflexion des trois auteurs, qui couvre aussi bien l'universel que le singulier et le particulier.

Il faut cependant faire un pas de plus : le discours même qui dénonce tant de faussetés ne doit-il pas à son tour paraître suspect ? N'est-ce pas accorder au langage une confiance aveugle que de le croire, sans réflexion, capable d'énoncer exactement ce qui est, aussi bien que ce qui doit être ? Une telle transparence des mots n'est-elle pas, au contraire, le comble de l'illusion ? Ne nous laissons pas abuser par l'opinion, souvent émise, que le XVII^e siècle serait une époque d'oubli pur et simple du langage¹. Les moralistes augustiniens ne manquent pas, au contraire, de se référer à sa matérialité, et aux les effets qu'il est capable de produire dans notre esprit et dans le monde : ils sont loin de l'« élision de la réalité du discours² » dont parle Michel Foucault dans sa leçon inaugurale au Collège de France. L'anthropologie développée par les moralistes ne peut faire l'économie d'une pensée du discours, à la fois réalité essentielle de la condition humaine, moyen considérable d'action dans le monde, et vecteur indispensable de la connaissance. Et, inversement, leur vision de l'homme et du monde est au fondement de leur pratique d'écriture.

Ce n'est donc pas seulement le style qui retiendra notre attention, mais plus largement le discours, notion qui permet d'interroger aussi bien la composition de l'œuvre que les relations humaines les plus quotidiennes, et, de façon plus fondamentale, notre rapport au langage³. La notion de discours a fait l'objet de développements particulièrement riches et

¹ C'est notamment le point de vue de Michel Foucault, comme on le verra par la suite.

² Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 48.

³ Comme le rappelle Dominique Maingueneau, le discours peut être considéré comme un synonyme de la parole saussurienne (c'est-à-dire comme actualisation de la langue), ou comme l'ensemble constitué par l'enchaînement de plusieurs phrases. « Le discours est souvent défini de deux façons : un type particulier d'unité linguistique (au-delà de la phrase), et une focalisation sur l'usage de la langue » (Deborah Schiffrin, *Approaches to*

variés au cours du XX^e siècle. Cette variété même, dont l'exposé excéderait largement le champ de notre d'étude, fait qu'il est difficile aujourd'hui d'en proposer une définition conventionnelle. Nous nous concentrerons principalement sur l'usage, également très riche, qui en est fait au XVII^e siècle.

Furetière définit le discours comme « expression faite de vive voix de ses pensées sur quelques points, sur quelques matières qu'on veut faire entendre à plusieurs personnes. Il se dit tant des discours oratoires que des entretiens familiers ». Il ressort deux choses de cette première définition : le primat de la pensée sur le discours, qui n'en serait que l'expression ; et le primat de l'oral sur l'écrit. Ce dernier point est toutefois nuancé dès la seconde entrée proposée par Furetière, car le discours « se dit aussi des pièces d'éloquence, ou des traités par écrit » : le mot renvoie donc aussi bien à l'œuvre littéraire qu'à l'échange de paroles le plus commun. La même ambivalence entre oral et écrit se manifeste dans la définition de l'Académie, dont la troisième entrée définit le discours comme « ce que l'on récite, ou que l'on écrit sur différents sujets ». Il ne s'agit pas, toutefois, de la seule ambiguïté de la notion, qui évoque aussi bien une pièce oratoire qu'un simple entretien : c'est dire que le cadre du discours peut être public ou privé, formel ou informel ; sa structure peut donc répondre à un dessein formé, comme aux aléas de la conversation. L'étymologie apparente d'ailleurs le terme avec la notion de parcours, si bien que le dictionnaire de l'Académie renvoie, pour la définition de « discours », au verbe « courir ». Alain Rey, dans son *Dictionnaire historique de la langue française*, note que le latin *discursus* « a signifié “action de parcourir en tous sens”, avant de prendre, à la fin de la latinité, la valeur de “conversation, entretien”, par une métaphore portant sur le chemin hasardeux de l'échange verbal ». Quant au français « discours », « le substantif, parallèlement à *discourir*, s'est détaché du sens physique d'“action de parcourir”, assumé par *parcours*, pour désigner un entretien, un récit et un exposé suivi (écrit ou oral) spécialisé dans quelques domaines, parmi lesquels la politique ». La notion de discours est donc précieuse par son ambivalence, pour notre réflexion sur l'œuvre des moralistes, s'il est vrai que leurs écrits, particulièrement dans l'usage des formes brèves, mettent en jeu les rapports entre le livre et la conversation, entre la composition

discourse, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1994, p. 20 ; cité et traduit par Dominique Maingueneau, *Discours et analyse du discours*, Paris, Armand Colin, 2021, p. 13). Encore cette présentation est-elle volontairement simplificatrice, car Dominique Maingueneau, dans un autre ouvrage, ne propose pas moins de six définitions valables du terme « discours » en linguistique (*Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1976, p. 11-16). La diversité des points de vue sur la notion de discours n'est pas moins forte en dehors de la linguistique : « La notion de discours constitue ainsi une sorte d'enveloppe commune pour des positions parfois fortement divergentes. On est plutôt dans une logique de “l'air de famille” que dans celle d'un noyau de sens qui serait commun à tous les emplois » (*Discours et analyse du discours, op. cit.*, p. 17).

concertée et l'apparente absence de structure, entre la cursivité de la prose et la clôture qui caractérise la sentence.

Ces tensions caractéristiques de l'écriture des moralistes proviennent, non d'une recherche gratuite d'originalité sur le plan formel, mais de la nécessité pour eux de déterminer non seulement ce qui *est* vrai, mais, plus largement, comment *dire* vrai. Si nous avons raison de considérer la recherche de la vérité comme l'intention fondamentale de nos trois auteurs, une telle entreprise va nécessairement de pair avec la recherche d'une expression qui soit elle-même, autant que possible, exempte de fausseté, puisque leur domaine propre, en tant qu'auteurs, est celui du discours. Autrement dit : en quoi le discours peut-il être faux, et comment remédier à cette fausseté de manière à tenir un discours aussi vrai que possible ? De même que l'amour-propre enferme, dans la mesure où l'on ne peut sortir de soi, de même il semble qu'on ne puisse sortir du discours, et que quiconque en dénonce la fausseté soit nécessairement piégé par le discours qu'il est en train de tenir.

Chapitre 1. Représentation

Le discours à l'âge classique passe pour être limité à une fonction représentative. Selon Michel Foucault, qui s'appuie principalement, dans *Les Mots et les choses*, sur la *Logique* de Port-Royal, le XVII^e siècle marque le début du règne de la représentation : les mots représentent les idées, qui elles-mêmes représentent les choses. Le langage devrait alors répondre à un idéal de transparence, qui ferait oublier sa réalité propre. Michel Foucault va jusqu'à dire :

À la limite, on pourrait dire que le langage classique n'existe pas. Mais qu'il fonctionne : toute son existence prend place dans son rôle représentatif, s'y limite avec exactitude et finit par s'y épuiser. Le langage n'a plus d'autre lieu que la représentation, plus d'autre valeur qu'en elle : en ce creux qu'elle a pouvoir d'aménager¹.

Un tel propos n'est pas sans fondement. Le langage a bien pour fonction de représenter : ainsi La Bruyère se met-il au défi de « représenter » Cimon et Clintandre², tandis que La Rochefoucauld évoque la difficulté de « représenter l'amour³ ». Conformément à cette conception représentative, le souci de clarté, et la conception du langage comme second par rapport à la pensée, sont régulièrement exprimés au XVII^e siècle⁴ ; et les moralistes, qui accordent une importance certaine aux distinctions, aux définitions, ou à la recherche de l'expression juste, ne semblent pas faire exception.

Deux réserves s'imposent toutefois à l'égard de cette vision qui a tendu à devenir consensuelle⁵. Tout d'abord, l'âge classique n'est pas si uniforme que le donne à penser le travail de Michel Foucault : comme l'a souligné André Robinet, les théories développées par Arnauld et Nicole dans leur *Logique* sont loin de faire l'unanimité et de dessiner à elles seules « le profil » des XVII^e et XVIII^e siècles⁶ ; à son tour, Gilles Siouffi, dans un article plus

¹ *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 93. Le « creux » en question est l'espace entre l'idée et sa représentation par le langage : c'est là « cet écart que la représentation établit à soi-même » (*ibid.*, p. 92).

² *Les Caractères*, p. 324 (remarque 8.19).

³ *Maximes*, p. 258 (Réflexion diverse 6).

⁴ Il n'est besoin que de rappeler les vers fameux de Boileau : « Avant donc que d'écrire, apprenez à penser. / Selon que notre idée est plus ou moins obscure, / L'expression la suit, ou moins nette ou plus pure. / Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement / Et les mots pour le dire arrivent aisément » (*Art poétique*, in *Satires, Épîtres, Art poétiques*, Paris, Gallimard, 1985, p. 231).

⁵ Le consensus est tout relatif, car plusieurs travaux (notamment ceux de Delphine Reguig) ont invité, au cours des dernières décennies, à dépasser l'approche foucauldienne de la période classique sur ce point.

⁶ André Robinet accuse d'insuffisance la méthode archéologique de Michel Foucault, et plus largement les spéculations excessives auxquelles se livrerait la philosophie de l'histoire : « La question est la suivante : est-il possible de donner une définition de l'âge classique, entre deux ou dix "époques", sans analyser suffisamment, à défaut de l'entreprendre exhaustivement, le contenu d'une telle catégorie historique ? Si, par exemple, faute d'une documentation suffisante, Hegel, Cournot, Brunschvicg, Foucault avaient manqué le nécessaire ? Si le profil de ces deux siècles [les XVII^e et XVIII^e siècles] était moins simple qu'on ne le décrit ? S'ils étaient hantés

récent, a mis en évidence la diversité des théories du langage élaborées durant cette période⁷. Par ailleurs, cette recherche de clarté, loin de témoigner d'une confiance dans la transparence du langage, est au contraire une lutte acharnée pour en atténuer l'opacité naturelle. La mise en évidence de cette méfiance fondamentale doit nous permettre de rendre toute leur complexité aux pensées du discours à l'âge classique. On aura plus d'une fois l'occasion de souligner à ce propos combien Nicole, co-auteur avec Arnauld de la *Logique* censée incarner le règne sans partage de la représentation, est loin, dans ses *Essais de morale*, d'oublier la réalité du discours : c'est un domaine dans lequel il témoigne au contraire d'une audace remarquable. La Bruyère, Pascal et La Rochefoucauld ne sont pas aveuglés par cette élimination présumée de la réalité du discours dans laquelle on a voulu voir un trait de leur siècle. Au contraire, le discours est l'objet d'une pensée qui ne manque ni de force ni d'originalité.

A. La parole humaine : un langage faussé

1. Raisonnements

Les faux raisonnements prolifèrent dans les discours. « On ne rencontre partout que des esprits faux⁸ », déplorent Arnauld et Nicole au seuil de la *Logique* de Port-Royal. On trouve de même, sous la plume de nos auteurs, de nombreux exemples de discours faux. Pascal réfute, en vertu de la distinction entre les trois ordres (du corps, de l'esprit et de la charité), les « discours [...] faux et tyranniques » qui prétendent « avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre⁹ ». La Bruyère reproche aux « esprits forts » de manquer, pour justifier leurs discours et leurs actes, de « raisons claires, et de ces arguments qui emportent conviction¹⁰ », cependant que La Rochefoucauld réduit à de « méchantes excuses¹¹ » les raisons avancées par Mazarin pour lui refuser les récompenses qu'il exige. Les faux

des interrogations cuisantes qui affectent la contemporanéité ? » (*Le langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 8). Il faut cependant reconnaître à Michel Foucault d'avoir énoncé les problèmes rencontrés par son archéologie de la pensée, alors naissante (*Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 64-65).

⁷ À côté des « théories de la transparence du signe et d'une certaine homogénéité entre la pensée et le langage », développées notamment par la *Logique* de Port-Royal, existe une tradition de pensée beaucoup plus méfiante à l'égard du « pouvoir trompeur des mots », où l'on retrouve notamment Bacon, Hobbes et Locke, premiers de « la lignée des philosophes anglo-saxons qui ont préparé la philosophie analytique » (Gilles Siouffi, « Le souci de définition chez quelques philosophes classiques du langage : Bacon, Hobbes, Pascal et Leibniz », *Littératures classiques*, 50, 2004, p. 25). La suite de l'article montre les liens de ce courant avec la pensée d'autres philosophes comme Pascal et Leibniz, dissipant l'illusion d'une théorie qui aurait dominé la période de manière homogène.

⁸ *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992 [1662], p. 10.

⁹ *Pensées*, p. 190 (fragment 91).

¹⁰ *Les Caractères*, p. 576 (remarque 16.10).

¹¹ *Mémoires*, p. 45.

raisonnements offrent une matière considérable, qu'ils proviennent du défaut d'esprit ou d'une mauvaise foi délibérée.

Pascal a nettement plus insisté que La Bruyère et La Rochefoucauld sur ce point, particulièrement dans *Les Provinciales*, qui offrent au lecteur un véritable répertoire des sophismes employés par les jésuites au triomphe de leur cause. Montalte se donne pour mission de détruire les discours tenus par les membres de la Compagnie sur les prétendus jansénistes, de montrer à quoi se réduisent « les disputes de Sorbonne¹² », aussi risibles par leur contenu que funestes par leurs suites. Il s'agit d'une part d'empêcher l'adversaire de produire un raisonnement susceptible d'emporter l'adhésion (d'où la mise en place du sablier, visant à abrégé les débats et à limiter la possibilité de convoquer des preuves), tout en faisant valoir de faux raisonnements d'autre part. Ainsi des accommodements relatifs au jeûne, permis par Escobar, ce qui provoque la risée de Montalte, en réponse à la citation produite par le père jésuite :

Et que dira-t-on, si on peut bien se passer d'une collation le matin en soupant le soir ? Me voilà. On n'est point encore obligé à jeûner, car personne n'est obligé à changer l'ordre de ses repas. – Ô la bonne raison ! lui dis-je¹³.

En guise de raison, on affirme simplement la proposition que l'on prétend prouver. Dans la même logique, « une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque considération¹⁴ », la valeur de ces raisons étant elle-même fondée sur l'opinion des théologiens jésuites. Les paralogismes de cette sorte sont nombreux dans *Les Provinciales*. Il n'est pas question ici de les rapporter tous, mais de mettre en lumière la méfiance qu'ils justifient à l'égard de tout raisonnement. Les sophismes des jésuites n'ont aucune valeur du point de vue de la connaissance, mais ils illustrent du même coup la possibilité de tenir n'importe quel discours, de faire valoir n'importe quel raisonnement, indépendamment de son contenu et de sa valeur de vérité. C'est justement ce qui provoque l'admiration du jésuite à propos du père Bauny :

La difficulté était de trouver de la probabilité dans le contraire des opinions qui sont manifestement bonnes, et c'est ce qui n'appartient qu'aux grands personnages. Le P. Bauny y excelle. Il y a du plaisir de voir ce savant casuiste pénétrer le pour et le contre d'une même question qui regarde encore les prêtres, et trouver raison partout, tant il est ingénieux et subtil¹⁵.

¹² *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 589 (1^e lettre).

¹³ *Ibid.*, p. 629 (5^e lettre).

¹⁴ *Ibid.*, p. 631 (5^e lettre).

¹⁵ *Ibid.*, p. 642 (6^e lettre).

Il n'est plus question de vérité ici, mais de virtuosité. Le raisonnement devient une affaire purement technique, indépendante de son contenu. L'aptitude du raisonnement à se mouvoir dans le vide est également dénoncée par Pascal à propos des sceptiques : « il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et parfait¹⁶ », car le pyrrhonisme radical n'appartient qu'à l'ordre du discours. Et, s'il est vrai que le cœur nous apporte la certitude à l'égard des premiers principes, la confusion que les pyrrhoniens introduisent dans le discours laissent pourtant la raison « humiliée et impuissante¹⁷ ». Reconnaître en son for intérieur l'évidente mauvaise foi du sceptique ne permet pas de combattre celui-ci sur le plan du discours : le seul remède est au contraire de sortir du domaine discursif, d'utiliser à bon escient l'impasse à laquelle conduit le scepticisme, pour admettre les limites du raisonnement en général, et la nécessité de faire appel à une instance autre que la raison. C'est un point sur lequel nous avons déjà insisté à propos de *L'Art de persuader*¹⁸.

Cette méfiance à l'égard du raisonnement est également perceptible chez La Bruyère et La Rochefoucauld, qui insistent à ce propos sur le rôle de l'amour-propre. La Bruyère, dans un fragment plein d'ironie, met en avant le détournement par les auteurs modernes¹⁹ des deux sortes de preuves que sont la « raison » et les « exemples » : « Un auteur moderne prouve ordinairement que les anciens nous sont inférieurs en deux manières, par raison et par exemple : il tire la raison de son goût particulier, et l'exemple de ses ouvrages²⁰ ». Comme chez le jésuite mis en scène par Montalte, les procédés argumentatifs sont réduits à des propositions péremptoires, dont les liens avec l'amour-propre sont manifestes : il s'agit à la fois de servir son intérêt, et de se prendre soi-même comme mesure de toute chose, en l'occurrence de la perfection littéraire. C'est dans le même esprit que La Rochefoucauld assène : « Nous ne trouvons guère de bon sens que ceux qui sont de notre avis²¹ ». Il s'agit moins ici d'invalider la notion de bon sens que d'en dénoncer un usage abusif : la base du raisonnement serait ainsi dévoyée par l'amour-propre. Ce qui expliquerait pourquoi, dans la dernière maxime, l'auteur ne manque pas de faire appel au « bon sens » pour discréditer les raisonnements des philosophes païens sur la mort :

¹⁶ *Pensées*, p. 222 (fragment 164).

¹⁷ *Ibid.*, p. 188 (fragment 85).

¹⁸ Voir le chapitre consacré à l'erreur dans la deuxième partie de ce travail.

¹⁹ Une telle prise de position se comprend évidemment dans le contexte de la querelle des Anciens et des Modernes, où l'auteur des *Caractères* choisit résolument le premier de ces deux partis.

²⁰ *Les Caractères*, p. 162 (remarque 1.15).

²¹ *Maximes*, p. 177 (maxime 347).

On a écrit néanmoins tout ce qui peut le plus persuader que la mort n'est point un mal ; et les hommes les plus faibles aussi bien que les héros ont donné mille exemples célèbres pour établir cette opinion. Cependant, je doute que personne de bon sens l'ait jamais cru ; et la peine qu'on prend pour le persuader aux autres et à soi-même fait assez voir que cette entreprise n'est pas aisée²².

Le contexte laisse deviner qu'une « personne de bon sens » désigne ici une personne en pleine possession de ses moyens, capable d'apercevoir justement ce qui se présente devant elle (contrairement aux « hommes les plus faibles », incapables de sentir leur perte, aussi bien qu'aux « héros » aveuglés par leur propre gloire). Selon une position très proche de celle de Pascal, il s'agirait de sortir des errances du raisonnement par un retour à ce que nous concevons clairement et immédiatement. Les pyrrhoniens et les sages affectant de mépriser la mort se rejoignent en ce que leur raisonnement, s'il comble toutes les attentes du discours argumentatif, est aussi irréfutable pour ses contradicteurs qu'inutile pour celui qui cherche la vérité. Si la chimère, par exemple, est un être de raison, la témérité des philosophes païens, aussi bien que la casuistique jésuite ou le scepticisme radical, sont de purs êtres de discours.

2. Désignations

a) La distance du mot à la pensée

La critique du langage par les moralistes est cependant loin de se limiter à la dénonciation des sophismes qui ont cours dans le monde et parmi les philosophes. C'est en effet l'opération même de désignation par les mots qui est en cause. Les choses sont mal nommées : le discours des moralistes ne cesse de le rappeler. L'usage du monde en est le premier responsable, qui donne souvent cours à des appellations trompeuses. Ainsi, La Bruyère, après avoir décrit les dévoiements dont peuvent faire l'objet des offices entièrement dévolus au faste et aux relations mondaines, s'exclame : « Quoi ! parce qu'on ne danse pas encore aux TT**, *me forcera-t-on d'appeler* tout ce spectacle, office d'Église²³ ? » À défaut de pouvoir lui-même réformer ces abus, le moraliste revendique au moins le droit de ne pas adopter les désignations trompeuses chargées d'endormir notre méfiance. Alain Brunn remarque une volonté similaire chez La Rochefoucauld : « Le sentiment est un produit du discours ; les mots ne sont pas extérieurs aux choses, ils en sont la cause, peut-être la substance même. La pensée morale – celle qui observe les mœurs – est une pensée du

²² *Ibid.*, p. 195 (maxime 504).

²³ *Les Caractères*, p. 529 (remarque 14.19). Nous soulignons. Marc Escola signale en note de bas de page que les TT** désignent très certainement les Pères Théatins, dont les saluts, à l'automne 1685, suivaient le modèle de représentations théâtrales.

discours – elle observe les mots ; le discours moral est un discours qui travaille les discours : le vice par excellence est le mensonge ; c’est en tout cas le vice central pour le moraliste²⁴ ».

En vertu de cette exigence, on retrouve chez les trois auteurs une dénonciation constante des abus de langage. Ainsi, chez La Bruyère, de la dépréciation du sage pour son oisiveté, et du regard bienveillant porté sur l’activité des affaires : « ce que le vulgaire appelle des affaires » ne tire son prestige que de ce nom même. À l’inverse, « il ne manque cependant à l’oisiveté du sage qu’un meilleur nom, et que méditer, parler, lire, et être tranquille s’appelât travailler²⁵ ». Comme on peut le voir dans cette remarque, de telles erreurs se retrouvent souvent dans la bouche du « peuple » ou du « vulgaire » : ainsi, « le peuple appelle éloquence la facilité que quelques-uns ont de parler seuls et longtemps, jointe à l’emportement du geste, à l’éclat de la voix, et à la force des poumons²⁶ » ; de même, il y a « celui que le vulgaire appelle un glorieux²⁷ », qui est en vérité méprisé des Grands auprès desquels il se croit le bienvenu. C’est plus généralement « le monde » qui recourt à de mauvaises désignations. Ainsi chez Pascal : « Jésus-Christ dans une obscurité (*selon ce que le monde appelle obscurité*) telle que les historiens n’écrivant que les choses importantes des États l’ont à peine aperçu²⁸ ». On relève, dans le même ordre d’idées, l’emploi très fréquent du pronom personnel « on » pour dénoncer une erreur commune. Ainsi, « ce qu’on nomme libéralité n’est le plus souvent que la vanité de donner, que nous aimons mieux que ce que nous donnons²⁹ ». Il s’agit moins alors de dénigrer le commun des hommes, que de dénoncer un automatisme de langage. Ainsi de la maxime 44 : « La force et la faiblesse de l’esprit sont mal nommées : elles ne sont en effet que la bonne ou la mauvaise disposition des organes du corps³⁰ ». L’affirmation vise moins à établir une doctrine matérialiste, qu’à mettre en garde le lecteur contre une expression commune, employée sans réflexion, et dont la banalité nous décharge du soin d’établir ce que nous disons. L’emploi de la forme passive, en élidant l’expression de l’agent, souligne l’anonymat de l’expression visée. À proprement parler, il n’y a personne qui la pense : elle est comme une pièce de monnaie qui circulerait de main en main, sans que personne ne s’occupe d’en déterminer l’origine ou la valeur réelle. On remarque un phénomène semblable chez La Bruyère : Ménippe « ne parle pas, il ne sent pas ; il répète des

²⁴ Alain Brunn, « La perspective morale des *Réflexions diverses* : sur la confiance, le langage et la vérité », *XVIIe siècle*, 2015/2, n°267, p. 253-264 ; citation p. 255.

²⁵ *Les Caractères*, p. 192 (remarque 2.12). Nous soulignons.

²⁶ *Ibid.*, p. 182 (remarque 1.55).

²⁷ *Ibid.*, p. 192 (remarque 2.14).

²⁸ *Pensées*, p. 313 (fragment 331) ; nous soulignons.

²⁹ *Maximes*, p. 167 (maxime 263).

³⁰ *Ibid.*, p. 140 (maxime 44).

sentiments et des discours, se sert même si naturellement de l'esprit des autres qu'il y est le premier trompé, et qu'il croit souvent dire son goût ou expliquer sa pensée, lorsqu'il n'est que l'écho de quelqu'un qu'il vient de quitter³¹ ». Michael Moriarty parle à ce propos d'une « perversion de la relation locuteur-interlocuteur³² », et, plus largement, d'un échec de la distinction entre l'humain et l'animal par le discours. Le sot, qui est « automate³³ », et l'être vain comme Ménippe, sont semblables à l'animal-machine, y compris dans leur usage du langage, qui est pourtant le propre de l'homme. Le discours n'est plus alors, comme l'écrit Michael Moriarty, « une opération de l'intelligence et de la volonté de celui qui parle³⁴ », mais une pure reproduction mécanique, où ne demeure que la dimension physique de la parole, un signifiant dépourvu de signifié. Ménippe produit un discours sans pensée, à tel point que lui-même est « le premier trompé » par son attitude : non seulement il n'offre aux autres que des apparences, mais il les confond avec sa pensée véritable. C'est dire qu'une telle pensée n'existe pas chez lui : sous des apparences de sujet pensant, on découvre un pur miroir, qui reflète immédiatement les impressions du dehors sans être capable du mouvement inverse de réflexion intérieure. Dans ce trait de satire, on devine l'angoisse du moraliste devant un monde où l'humanité et la personnalité disparaissent sous les mots qui devraient les exprimer. Cet usage abêti du langage apparaît comme une figure du *mundus inversus*.

Un langage irréfléchi conduit à mal nommer les choses ; mais un excès de raffinement autorise à son tour des désignations impropres, qui, loin d'être l'apanage du vulgaire, du sot et l'être vain, peuvent être le fait des plus instruits. Ainsi de la figure du sage stoïcien, dénoncée par La Bruyère comme une pure création verbale de philosophes : « ce fantôme de vertu et de constance ainsi imaginé, il leur a plu de l'appeler un sage³⁵ ». L'ambition du courtisan ne manque pas aussi de venir jouer son rôle, pour empêcher les mots de désigner correctement leur objet :

Il ne nomme plus chaque chose par son nom ; il n'y a plus pour lui de fripons, de fourbes, de sots et d'impertinents : celui dont il lui échapperait de dire ce qu'il en pense, est celui-là même qui, venant à le savoir, l'empêcherait de cheminer ; pensant mal de tout le monde, il n'en dit de personne ; ne voulant du bien qu'à lui seul, il veut persuader qu'il en veut à tous, afin que tous lui en fassent, ou que nul du moins lui soit contraire. Non content de n'être pas sincère, il ne souffre pas que personne le soit

³¹ *Les Caractères*, p. 201 (remarque 2.40).

³² Michael Moriarty, « La Parole dans *Les Caractères* », *CAIEF*, 1992, n°144, p. 277-290 (citation p. 283).

³³ *Les Caractères*, p. 444 (remarque 11.142).

³⁴ *Art. cit.*, p. 279.

³⁵ *Les Caractères*, p. 397-398 (remarque 11.3).

; la vérité blesse son oreille : il est froid et indifférent sur les observations que l'on fait sur la cour et sur le courtisan ; et parce qu'il les a entendues, il s'en croit complice et responsable³⁶.

C'est ici un autre automatisme de langage qui se met en place. Il ne s'agit plus d'employer sans réflexion des expressions vides de sens, mais de refuser au contraire de nommer spontanément les choses, telles qu'elles se présentent dans leur évidence. Les ressorts sont bien différents de ceux qui faisaient se mouvoir Ménéippe, mais les résultats sont semblables : le discours n'exprime plus la pensée, il vaut comme forme sans contenu qui circule dans l'espace social. En effet, La Bruyère n'entend pas seulement dénoncer telle attitude particulière : non seulement le courtisan refuse de dire la vérité, mais il veut empêcher les autres de la faire entendre. Et, comme lui-même n'est pas une exception, mais au contraire un véritable type, son comportement a pour effet de structurer l'espace discursif de la cour. À nouveau, l'emploi du langage suit un modèle monétaire, si l'on veut bien prendre au pied de la lettre l'expression utilisée par La Bruyère : « il n'y a personne de ceux qui se *payent* de mines et de façons de parler qui ne sorte d'avec lui fort satisfait³⁷ ». Certes, la locution verbale « se payer de » est courante au XVII^e siècle pour désigner le fait de se tromper, de prendre, justement, *pour argent comptant* ce qui devrait inspirer la méfiance. Toutefois, dans le contexte de ce fragment, l'expression peut aussi être prise dans son sens littéral : la cour est un espace où les mots s'échangent, non pour signifier des pensées, mais pour offrir aux autres des marques de respect qui sont les gages de celles que l'on doit obtenir en retour. C'est ainsi que la louange la plus hypocrite, quand bien même elle n'abuserait personne, permet quelquefois de satisfaire tout le monde. Comme l'écrit le juriste Domat :

Les louanges, quoique fausses, quoique ridicules, quoique non crues, ni par celui qui loue, ni par celui qui est loué, ne laissent pas de plaire, et, si elle ne plaît par un autre motif, elle plaît au moins par la dépendance, et par l'assujettissement de celui qui loue³⁸.

La Rochefoucauld ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que « l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu³⁹ » : être forcé de louer la vertu, ou d'en emprunter l'apparence, c'est déjà reconnaître sa force, la nécessité au moins de l'imiter pour arriver à ses fins. Comme dans le cas des fausses louanges, nul ne reconnaît de substance à ces paroles, pas plus

³⁶ *Ibid.*, p. 340 (remarque 8.62).

³⁷ *Ibid.*, p. 341.

³⁸ Jean Domat, *Pensées*, in *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., p. 611 ; cité par Laurent Thirouin, « Le commerce du monde. Le prisme économique dans l'œuvre de La Rochefoucauld », *Bulletin de la société archéologique de la Charente*, 2013, n°169, p. 18-33, p. 28.

³⁹ *Maximes*, p. 161 (maxime 218).

l'émetteur que le récepteur ; elles sont néanmoins une valeur d'échange, qui, comme l'argent, est susceptible d'être recherchée en tant que telle.

b) L'idolâtrie des signes

Le mécanisme dénoncé est semblable aux nombreux phénomènes d'idolâtrie que nous avons observés jusqu'ici : la parole, au lieu d'exprimer la pensée, de l'indiquer exactement pour la rendre accessible à d'autres, vaut pour elle-même, à la façon de l'argent usurpant la valeur qu'il est censé représenter. En effet, comme la monnaie, les mots ont un cours qui varie dans le temps, selon des mécanismes parfois difficiles à cerner et à décrire avec précision. La Bruyère conclut ainsi le chapitre 14, « De quelques usages », par une réflexion de nature linguistique : « Qui pourrait rendre compte de la fortune de certains mots, et de la proscription de quelques autres⁴⁰ ? » Le moraliste se livre à une énumération de vocables désuets qu'il aurait été bon de conserver pour leur précision ou pour leurs qualités esthétiques :

Issue prospère, et vient d'*issir*, qui est aboli. *Fin* subsiste sans conséquence pour *finer* qui vient de lui, pendant que *cesse* et *cesser* règnent également. *Verd* ne fait plus *verdoyer*, ni *fête fétoyer* ; ni *larne*, *larmoyer* ; ni *deuil*, se *douloir*, se *condouloir* ; ni *joie*, s'*éjouir*, bien qu'il fasse toujours se *réjouir*, se *conjouir* ; ainsi qu'*orgueil*, s'*enorgueillir*. On a dit *gent*, le corps *gent* ; ce mot si facile non seulement est tombé, l'on voit même qu'il a entraîné *gentil* dans sa chute. On dit *diffamé*, qui dérive de *fame*, qui ne s'entend plus. On dit *curieux* dérivé de *cure* qui est hors d'usage. Il y avait à gagner à dire *si que* pour *de sorte que* ou *de manière que*. *De moi* au lieu de *pour moi* ou de *quant à moi* ; de dire *je sais que c'est qu'un mal*, plutôt que *je sais ce que c'est qu'un mal*, soit par l'analogie latine, soit par l'avantage qu'il y a souvent à avoir un mot de moins à placer dans l'oraison⁴¹.

Aucune logique ne semble présider à cette évolution : les mots naissent et disparaissent, et survivent quelquefois à celui dont ils sont dérivés. La position du moraliste est cependant ambiguë. Le passage, en montrant l'absence d'une logique qui présiderait à l'évolution de la langue, invite à prendre une distance certaine avec les mots, qui sont le jouet d'une évolution historique arbitraire. Pourtant, l'énumération est en même temps le lieu d'une certaine jouissance verbale, d'un plaisir du mot pour lui-même, pour sa matière sonore et pour la puissance d'évocation que lui confère sa désuétude. Les deux pastiches qui closent la remarque participent pleinement de cet état d'esprit. Le propos y est léger, et caractérisé par des représentations pour le moins frivoles de la féminité ; c'est, en somme, le lieu d'une pure démonstration de virtuosité verbale, apparemment sans objet, où La Bruyère se plaît à évoquer une époque révolue par des tournures et une syntaxe archaïques. La forme poétique, en combinant le rondeau (forme médiévale par excellence) et le sonnet (très en vogue en

⁴⁰ *Les Caractères*, p. 551 (remarque 14.73).

⁴¹ *Ibid.*, p. 553-554.

France depuis son introduction par les poètes de la Pléiade au siècle précédent), figure la rencontre entre deux époques, qui caractérise le pastiche archaisant⁴². On touche ici à une ambiguïté fondamentale de la position de La Bruyère à l'égard du langage : le plaisir du verbe ne se laisse visiblement pas soumettre à la seule exigence d'une langue exacte⁴³.

L'idolâtrie des signes est d'autant plus mal fondée que les mots sont inscrits dans une temporalité et soumis à des aléas qui les font naître et mourir comme toute chose : c'est une des leçons que l'on peut tirer de la remarque de La Bruyère, en dépit de son ambiguïté. Mais, au-delà même de sa précarité historique, le signe linguistique renvoie, par définition, à autre chose qu'à lui-même. Pour le dire avec les mots d'Arnauld et de Nicole, dans la *Logique* : « Le signe enferme deux idées : l'une de la chose représentante, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première⁴⁴ ». Or, une source majeure de confusion dans nos pensées est que « souvent nous considérons plus les mots que les choses⁴⁵ ». Derrière l'apparente banalité de ces formules, on reconnaît une filiation très claire, signalée d'ailleurs par André Robinet, de la *Logique* Port-Royal avec deux textes fondamentaux d'Augustin que sont le *De Magistro* et le *De Doctrina christiana*⁴⁶. Le signe est en effet défini comme « une chose qui, en dehors de l'apparence qu'elle propose aux sens, fait venir quelque chose d'autre à l'esprit⁴⁷ » ; formule reprise presque à l'identique par Arnauld et Nicole dans la définition citée précédemment. Augustin, dans le *De Magistro*, après avoir demandé à son disciple Adéodat si rien ne pouvait s'enseigner sans les signes, en vient à renverser complètement la proposition : « c'est le signe qui s'apprend par l'objet connu plutôt que l'objet connu par son signe », de sorte qu'à proprement parler, rien ne s'enseigne par les signes ; car « quand les mots sont proférés, ou bien nous savons ce qu'ils signifient, ou bien nous ne le savons pas ; si nous le savons, c'est plutôt un rappel qu'un apprentissage, si nous l'ignorons, nous ne nous le rappelons même pas, c'est tout au plus une invitation à chercher⁴⁸ ». Augustin conclut que le maître ne peut que rappeler « les choses offertes à nos sens », ou, pour les choses « que nous examinons par l'esprit », inviter le

⁴² Ce trait n'est perceptible qu'au vu de l'évolution littéraire en France, dans la mesure où le sonnet est pratiqué en Italie par Pétrarque dès le XIV^e siècle.

⁴³ C'est un point sur lequel nous reviendrons par la suite, lorsqu'il sera question des rapports entre discours et concupiscence.

⁴⁴ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁶ Voir à ce propos le premier chapitre, intitulé « Augustin 50 », de son ouvrage *Le Langage à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 9-20.

⁴⁷ Saint Augustin, *Enseigner le christianisme*, in *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, p. 33. Ce titre français traduit le latin *De Doctrina christiana*.

⁴⁸ Saint Augustin, *De Magistro*, trad. Bernard Jolibert, Paris, Klincksieck, 1988, p. 71.

disciple à la contemplation d'une vérité que Dieu seul lui révèle intérieurement⁴⁹. Dans l'un et l'autre cas, le signe ne nous apprend rien par lui-même : seule une remontée vers la chose qu'il désigne, et que nous percevons par les sens ou par l'esprit, nous met en situation d'apprendre quelque chose. Ce dialogue, où s'articulent parfaitement théologie, linguistique et théorie de la connaissance, affirme l'antériorité et la supériorité de la pensée sur le langage, de l'idée sur le signe qui la représente. Les auteurs de la *Logique* ne disent pas autre chose : la nécessité de communiquer nos pensées nous a accoutumés à les exprimer par des paroles, à tel point que « quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres⁵⁰ ». La pensée existe avant les signes dont nous la revêtons, mais l'habitude de la communiquer aux autres produit en nous-mêmes un discours intérieur, qui couvre nos pensées du voile des mots : nous n'avons pas plus d'accès aux idées pures, antérieures à leur expression verbale, que nous n'avons d'accès durant notre vie à l'âme séparée du corps.

En effet, le langage tient à la fois du corps, par son support matériel, et de l'esprit, par les idées qu'il représente ; or, il se peut que le passage d'une dimension à l'autre se fasse de manière inadéquate (une idée est alors prise pour une autre), ou même qu'il ne s'effectue pas du tout, et que l'on en reste au mot lui-même, sans remonter à ce qu'il désigne. Au premier cas de figure appartiennent les phénomènes d'équivocité, lorsque le même terme désigne deux choses différentes, voire opposées. C'est justement ce qu'autorise la doctrine des équivoques, défendue par le jésuite Sanchez, « par laquelle il est permis d'user de termes ambigus, en les entendant en un autre sens qu'on ne les entend soi-même⁵¹ ». Cette logique relève du mensonge pur et simple, comme le confirme « la doctrine des restrictions mentales », qui vient parachever celle des équivoques, et par laquelle, toujours d'après Sanchez, on peut jurer « qu'on n'a point fait une chose quoiqu'on l'ait faite effectivement, en entendant en soi-même qu'on ne l'a pas faite un certain jour ou avant qu'on fût né, ou en sous-entendant quelque autre circonstance pareille, sans que les paroles dont on se sert aient aucun sens qui le puisse

⁴⁹ « Ce que nous voyons comme présent dans cette lumière intérieure de la vérité qui inonde ce que nous appelons "l'homme intérieur" de clarté et de joie. Mais alors, notre auditeur, s'il voit ces mêmes choses par cet œil simple et intime, reconnaît ce que je dis par sa propre contemplation et non par mes paroles ! Lui non plus, par conséquent, je ne l'instruis pas lorsque je dis la vérité : il la contemple. Car il est instruit, non par mes paroles, mais par les choses elles-mêmes qui se révèlent parce que Dieu les lui dévoile intérieurement. Dans ces conditions, interrogé à leur sujet, il pourrait donc répondre de lui-même. Il n'est rien de plus absurde que de croire instruit par mon langage celui qui pourrait exposer ce que je dis, avant même que j'en parle ! » (*ibid.*, p. 74).

⁵⁰ *La Logique ou l'art de penser, op. cit.*, p. 31.

⁵¹ *Les Provinciales, OC*, t. I, p. 679 (9^e lettre).

faire connaître⁵² ». Pour le dire avec les mots de Boileau, reprenant à son compte la matière des *Provinciales* dans la Satire XII « Sur l'équivoque » :

C'est alors qu'on trouva, pour sortir d'embarras,
L'art de mentir tout haut en disant vrai tout bas⁵³.

Cependant, l'équivoque ne se limite pas à l'intention de tromper : elle est aussi un phénomène sémantique essentiel et presque inévitable. La distance entre émetteur et récepteur est proprement l'espace de l'interprétation, où s'insinue l'équivoque ; c'est pourquoi, comme l'écrit Delphine Reguig, « plus qu'un double sens, elle se définit comme un défaut de détermination de l'interprétation⁵⁴ ». Aussi le champ de l'équivoque ne se limite-t-il pas au langage : il s'élargit au signe en général. Boileau prend ce terme « pour toutes sortes d'ambiguïtés de sens, de pensées, d'expressions, et enfin pour tous ces abus et ces méprises de l'esprit humain qui font qu'il prend souvent une chose pour une autre⁵⁵ ». Sa portée recouvre donc celle que Malebranche prête à l'erreur, « cause de la misère des hommes »⁵⁶, puisqu'elle est directement reliée à l'oubli de Dieu, en quoi consiste la Chute :

Et c'est dans ce sens que j'ai dit que l'idolâtrie avait pris naissance dans l'équivoque ; les hommes, à mon avis, ne pouvant pas s'équivoquer plus lourdement que de prendre des pierres, de l'or et du cuivre pour Dieu. J'ajouterai à cela que la Providence divine, ainsi que je l'établis clairement dans ma satire, n'ayant permis cet horrible aveuglement qu'en punition de ce que leur premier père avait prêté l'oreille aux promesses du démon, j'ai pu conclure infailliblement que l'idolâtrie est un fruit, ou pour mieux dire, un enfant de l'équivoque⁵⁷.

C'est d'ailleurs la Grèce antique païenne, qui, livrée à la seule raison naturelle, contrairement à la Judée, est réduite à l'incapacité de connaître clairement quoi que ce soit. On rejoint ici la puissance du faux comme indécidabilité :

⁵² *Ibid.*, p. 679.

⁵³ Boileau, *Satires, Épîtres, Art poétique, op. cit.*, p. 161 (v. 295-296). L'attaque dirigée contre les jésuites couvre les vers 257-346, soit le dernier tiers de la satire. Quoique Boileau s'en défende dans son « Discours pour servir d'apologie à la Satire XII sur l'équivoque », l'évocation de Pascal, de Wendrock (le pseudonyme sous lequel Nicole a traduit les *Provinciales* en latin) et finalement de Trévoux (référence au *Journal de Trévoux* publié par les jésuites) désigne sans ambiguïté la Compagnie de Jésus.

⁵⁴ Delphine Reguig, *Le Corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal*, Paris, Champion, 2007, p. 198.

⁵⁵ Boileau, « Discours de l'auteur pour servir d'apologie à la satire XII », *Satires, Épîtres, Art poétique, op. cit.*, p. 151.

⁵⁶ Sur la portée de cette expression employée par Malebranche, voir sur l'introduction générale de ce travail.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 151.

Le vrai passa pour faux, et le bon droit eut tort.
Voilà comme, déchu de sa grandeur première,
Concluons, l'homme enfin perdit toute lumière,
Et par tes yeux trompeurs se figurant tout voir,
Ne vit, ne sut plus rien, ne put plus rien savoir⁵⁸.

La portée de l'équivoque, au XVII^e siècle, ne se limite donc pas au seul domaine du discours ; La Bruyère parle ainsi de « professions équivoques⁵⁹ » ou d'un « caractère équivoque⁶⁰ », pour désigner ce dont on ne sait quoi penser, et qui doit inspirer la méfiance⁶¹.

Contre l'usage équivoque des signes, et particulièrement des mots, Pascal définit la méthode géométrique, qui commande de « substituer mentalement la définition à la place du défini », afin que le terme court, employé en lieu et place d'une proposition (par exemple celui de nombre pair, pour désigner tout nombre divisible par deux), n'ait pas d'autre fonction que d'abrégé le discours, sans « diminuer ou changer l'idée des choses dont [les géomètres] discutent ». Cette méthode, toutefois, ne peut être parfaitement suivie : il y a des termes indéfinissables, comme le temps, et plus encore l'être. De plus, elle n'est propre qu'aux démonstrations de géométrie, et Pascal se garde bien de l'utiliser dans les fragments qui constituent les *Pensées*. La Bruyère, bien conscient des problèmes soulevés par l'équivoque, n'élué pas pour cela les défauts d'un langage uniquement soucieux d'exactitude : « Faudrait-il, dans une langue vivante, écouter la seule raison qui prévient les équivoques, suit la racine des mots et le rapport qu'ils ont avec les langues originaires dont ils sont sortis, si la raison d'ailleurs veut qu'on suive l'usage⁶² ? » La Bruyère ne peut ici que signaler une difficulté, sans lui apporter de solution : on ne trouve qu'une question sans réponse au terme du long développement, déjà cité précédemment, sur la fortune des mots à travers le temps. Entre souci d'exactitude et nécessité d'être compris de ses lecteurs, le moraliste n'établit pas de doctrine, mais s'efforce de trouver un compromis, d'évoluer aussi justement que possible dans un espace doublement limité. L'équivoque est un mal, mais vouloir la bannir par une stricte application du modèle géométrique ne paraît ni possible ni souhaitable.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 157 (v. 136-140).

⁵⁹ *Les Caractères*, p. 260 (remarque 5.46).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 350 (remarque 8.96).

⁶¹ Voir Cédric Corgnet, qui propose de lire *Les Caractères* comme une entreprise de « désambiguïsation », c'est-à-dire de lutte contre toutes sortes d'équivoque, aussi bien dans le langage que dans les autres signes : « La Bruyère contre l'équivoque : "Parlons clairement je vous prie, et sans équivoque" », *Carnets*, Première série – 2, 2009, p. 35-57.

⁶² *Les Caractères*, p. 555 (remarque 14.73).

La brèche ouverte à l'interprétation par le fonctionnement du langage rend donc possible l'équivoque. Cependant, la matérialité des mots produit une seconde espèce de fausseté, qui relève proprement de l'idolâtrie : on s'arrête aux mots, sans remonter à ce qu'ils désignent. Ce point est développé par Delphine Reguig dans un article majeur intitulé « Les contrariétés du langage à Port-Royal » :

La dualité dynamique du signe, entre idée du signe et idée de la pensée qu'il représente, comporte le risque d'une interruption du processus sémiotique avant le passage à l'idée représentée. La communication porte alors sur la matière sonore du mot, elle est inopérante et fondamentalement viciée. La nature duelle du langage qui est au cœur de la pensée augustinienne établit un lien entre épistémologie et morale de la parole : le sens dépend du son ; or le son est la marque et la continuation de la faute et il est aussi à l'origine de l'erreur. L'erreur de raisonnement provient d'une inadéquation entre son et signe, mais elle est surtout le corollaire d'une disproportion fautive qui donne au signe plus d'importance qu'au sens : c'est ce qu'Augustin nomme "l'idolâtrie des signes". Cette notion fondamentale conduit à perdre la dimension spirituelle au profit de la dimension charnelle et donc à compromettre toute appréhension juste et cohérente du monde. L'appropriation de la matière par l'esprit rend celui-ci nécessairement vulnérable, car rien ne garantit que la parole, dont l'essentiel est la compréhension qu'elle partage, ne sera pas confondue avec le son qui la manifeste et qui n'est que son substitut⁶³.

Ici, il n'est plus tellement question de l'incapacité à remonter du signe à l'idée qu'il représente, mais plutôt d'une volonté dérégulée qui s'arrête elle-même au signe et le prend pour une chose. La Bruyère agit en bon augustinien lorsqu'il dénonce le régime de parole qui prévaut à la cour : on s'échange des mots, des formules auxquelles ni l'émetteur ni le récepteur ne s'efforcent de croire, comme on s'échangerait des marchandises sans valeur d'usage, dotées d'une pure valeur d'échange⁶⁴. Le problème de la valeur est également présent dans le « Discours » liminaire à la première édition des *Maximes*, où La Chapelle-Bessé, faisant mine d'ignorer l'identité de l'auteur, rappelle que « les noms font valoir les choses auprès de ceux qui n'en sauraient connaître le véritable prix⁶⁵ ». La Bruyère ne dira pas autre chose au seuil de son livre : « Il n'est pas si aisé de se faire un nom par un ouvrage parfait, que d'en faire valoir un médiocre par le nom qu'on s'est déjà acquis⁶⁶ ». Tous deux dénoncent le primat du mot sur la chose, qui constitue un transfert abusif de la valeur. Il s'agit d'estimer le « véritable prix », ou de « faire valoir » un ouvrage, ce qui, dans la perspective de La Bruyère notamment, n'est pas seulement une métaphore monétaire de l'échange verbal,

⁶³ Delphine Reguig, « Les contrariétés du langage à Port-Royal », *Littératures classiques*, n°50, printemps 2004, p. 51-62, p. 54. Pour la notion d'« idolâtrie des signes », Delphine Reguig renvoie à l'ouvrage de Gérald Antoni, *La Prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris, Vrin, 1997.

⁶⁴ C'est ce qui caractérise l'argent comme marchandise universelle dans la théorie de Marx (voir à ce propos le paragraphe 2.2.1. Argent, dans la première partie de notre travail).

⁶⁵ *Maximes*, p. 406.

⁶⁶ *Les Caractères*, p. 159 (remarque 1.4).

mais une allusion concrète à la réalité du marché du livre : le lecteur achète un nom avant d'acheter un ouvrage. L'examen du « véritable prix » de la chose est supplanté par l'effet que le nom produit dans l'imagination. Un tel phénomène peut se produire même lorsque le nom désigne la personne de manière parfaitement adéquate, comme le souligne Pascal à propos de sainte Thérèse et de saint Athanase :

Ce qui nous gêne pour comparer ce qui s'est passé autrefois dans l'Église et ce qui s'y voit maintenant est qu'ordinairement on regarde saint Athanase, sainte Thérèse et les autres comme couronnés de gloire et jugés avant nous comme des dieux. À présent que le temps a éclairci les choses, cela paraît ainsi. Mais au temps où on le persécutait, ce grand saint était un homme, qu'on appelait Athanase, et sainte Thérèse une [fille]⁶⁷. Élie était un homme comme nous et sujet aux mêmes passions que nous, dit saint Pierre pour désabuser les chrétiens de cette fausse idée, qui nous fait rejeter l'exemple des saints comme disproportionné à notre état : c'étaient des saints, disons-nous, ce n'est pas comme nous. Que se passait-il alors ? Saint Athanase était un homme appelé Athanase, accusé de plusieurs crimes, condamné en tel et tel concile pour tel et tel crime : tous les évêques y consentent, et le pape enfin. Que dit-on à ceux qui résistent ? Qu'ils troublent la paix, qu'ils font schisme, etc.⁶⁸

Le fragment est à comprendre dans le contexte de la persécution dont font l'objet les chrétiens accusés de jansénisme, au premier rang desquels figurent les religieuses et les proches de Port-Royal. Cependant, la portée dépasse du texte dépasse le contexte de la polémique : l'argumentation pascalienne propose une réflexion sur l'effet que les noms produisent dans notre esprit. Ce n'est pas que Thérèse et Athanase ne doivent être légitimement appelés saints, mais cette appellation nous représente leur vie dans une gloire qui leur était alors refusée par l'Église. La canonisation, en dissipant les ténèbres qui les entouraient, nous a fait oublier l'existence passée de ces mêmes ténèbres. Il ne s'agit donc pas de déplorer une désignation inappropriée, mais de nous mettre en garde contre les fausses représentations induites même par une juste désignation, et de souligner que la vérité, au moment où il s'agit de la mettre au jour, est bien souvent cachée au plus grand nombre et ne s'offre pas dans toute son évidence. La syntaxe du fragment traduit la manière dont les noms prétendent définir l'être qu'ils désignent. D'où le paradoxe : Thérèse n'était qu'une « fille » (c'est-à-dire, en l'occurrence, une religieuse), et est aujourd'hui une « sainte ». Les mots ont donc été trompeurs autrefois (en dissimulant sa sainteté), et le sont encore aujourd'hui (en faisant oublier les ténèbres qui

⁶⁷ Tourneur lit « folle », leçon suivie par Philippe Sellier dans son édition. Nous suivons la leçon des copies, qui lisent *i* et non *o*.

⁶⁸ *Pensées*, p. 412-413 (fragment 495). La fin du fragment distingue les chrétiens en fonction de leur « zèle » et de leur « lumière », et concerne plus la pensée de l'Église que celle du langage.

l'ont entourée durant sa vie⁶⁹). Le fragment de Pascal présente ainsi un cas-limite, où la désignation, même devenue conforme à son objet, continue à nous induire en erreur.

Le nom peut ainsi prévenir le jugement sur une chose ou une personne ; mais il peut aussi usurper carrément sa place. C'est le phénomène évoqué par Pascal dans un fragment portant sur le désir de gloire, caractérisé par un rapport vicié au langage :

Du désir d'être estimé de ceux avec qui on est.

L'orgueil nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères, erreur, etc., que nous perdons encore la vie avec joie pourvu qu'on en parle.

Vanité : jeu, chasse, visite, comédie, fausse perpétuité de nom⁷⁰.

Si « nous perdons encore la vie avec joie pourvu qu'on en parle », c'est que la représentation verbale de notre vie a plus de prix à nos yeux que la vie elle-même ; appréciation d'autant plus vaine que ces paroles sont pour autrui et non pour nous, qui ne sommes plus là pour les entendre. Une telle gloire est donc doublement imaginaire : nous imaginons l'effet que notre nom produira dans l'imagination d'autrui. On trouve chez La Rochefoucauld une dénonciation quasi semblable :

Nous récusons des juges pour les plus petits intérêts, et nous voulons bien que notre réputation et notre gloire dépendent du jugement des autres hommes, qui nous sont tous contraires, ou par leur jalousie, ou par leur préoccupation, ou par leur peu de lumière ; et ce n'est que pour les faire prononcer en notre faveur que nous exposons en tant de manières notre repos et notre vie⁷¹.

À nouveau, le but visé est un pur acte de langage. Si la vanité d'un tel comportement est exposée de façon moins tranchante que dans le fragment de Pascal, la gradation finale épouse en revanche l'épuisement progressif de celui qui cherche la gloire, et dissipe dans cette vue ce qu'il a de plus précieux, comme un joueur qui, ne cessant de perdre, augmente la mise jusqu'à se ruiner, dans l'espoir de recouvrer son bien. Mais de quel bien s'agit-il ? Pascal parle de « fausse perpétuité de nom », une expression qui se prête à trois niveaux de lecture au moins. Tout d'abord, cette perpétuité est fausse parce qu'elle risque de décevoir nos attentes : il est probable que nos actes les plus glorieux seront vite oubliés, quel que soit leur éclat⁷². Mais, de manière plus fondamentale, c'est le mode d'existence du nom qui ne peut satisfaire notre désir

⁶⁹ Ces ténèbres entourent la sainteté, mais non la personne de Thérèse et Athanase, ceux-ci n'ayant pas été méconnus de leur vivant, mais bel et bien persécutés par l'Église (encore que ce terme recouvre deux réalités bien différentes, dans le contexte de la crise arienne et dans celui de la Réforme catholique).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 423 (fragment 521).

⁷¹ *Maximes*, p. 168 (maxime 268).

⁷² Ce thème ne manque pas d'être développé par La Bruyère, dans le chapitre « Du Souverain ou de la République » : « Hommes en place, ministres, favoris, me permettez-vous de le dire ? ne vous reposez point sur vos descendants pour le soin de votre mémoire et pour la durée de votre nom : les titres passent, la faveur s'évanouit, les dignités se perdent, les richesses se dissipent, et le mérite dégénère » (*Les Caractères*, p. 387 ; remarque 10.21).

d'éternité. En effet, s'il est vrai que le signe ne vaut que par la chose à laquelle il renvoie, le nom d'un homme qui a bien voulu perdre la vie « pourvu qu'on en parle », ne désigne plus qu'un cadavre. Le rapprochement s'impose de nouveau avec La Rochefoucauld, dénonçant chez « les philosophes » (c'est-à-dire les philosophes païens, dans lesquels on reconnaît principalement Épicure et Sénèque) un désir d'immortalité qui se cache à lui-même : « Rien ne prouve tant que les philosophes ne sont si persuadés qu'ils disent, que la mort n'est pas un mal, que le tourment qu'ils se donnent pour établir l'immortalité de leur nom par la perte de la vie⁷³ ». Il s'agit d'une véritable « idolâtrie des signes », encore que la référence à Augustin ne soit ni explicite, ni peut-être consciente. Le signe est préféré à la chose, jusqu'à l'anéantissement de soi. En somme, l'erreur des « philosophes » est double : prétendre que la mort n'est pas un mal, et croire que la réputation de l'avoir méprisée peut remédier à ce mal qu'ils s'efforcent de nier. Et, de même, la gloire à laquelle ils aspirent est doublement chimérique, puisqu'ils veulent triompher dans l'imagination d'autrui, par le moyen d'un nom qui désormais n'est plus qu'une matière sonore, renvoyant à quelqu'un qui n'est plus. C'est précisément ce culte d'un nom réduit à n'être qu'un « vain bruit » qui définit l'« idolâtrie des signes »⁷⁴. Certes, le nom produit encore une idée dans notre esprit (celle d'une gloire immortelle), mais la mort a justement montré la fausseté de cette idée. Il faut ici préciser encore le sens de l'expression employée par Pascal (et c'est là un troisième niveau de lecture possible) : la « fausse perpétuité de nom » n'est telle que dans le cas d'une gloire mondaine, qui ne subsiste que dans l'imagination des hommes, comme le montrent les autres termes de l'énumération (« jeu, chasse, visite, comédie »). Il n'en va pas de même des saints et des auteurs de miracles, dont les actes participent de l'éternité. Le fragment de Pascal n'exclut donc pas qu'il puisse exister une vraie « perpétuité de nom », ou, pour être exact, une vraie perpétuité traduite par la perpétuation d'un nom.

⁷³ *Maximes*, p. 473. Il s'agit de la maxime 285 dans la première impression de la première édition. Dans la mesure où son contenu se retrouve partiellement dans la dernière maxime du recueil, elle est remplacée dans le second tirage par ce qui deviendra la maxime V 262. Elle figure donc en note de bas de page dans l'édition de Laurence Plazenet, et non dans le corps du texte.

⁷⁴ Comme l'écrit Augustin : « Enlève sa signification au mot, il n'est qu'un vain bruit » (*Quarante-cinquième homélie sur l'Évangile de Jean*, cité par Delphine Reguig, *Le Corps des idées*, op. cit., p. 757).

B. La parole divine : au-delà de la représentation

1. L'Écriture

Si le langage humain est frappé d'une fausseté essentielle, il existe pourtant, pour le chrétien, une parole de vérité : la parole divine, mise dans la bouche des prophètes et du Christ, et recueillie dans la Bible, qui est le Livre par excellence⁷⁵. Il ne s'agit pas là d'un cas particulier, mais d'une donnée essentielle pour la pensée du langage et du discours à l'âge classique. Si le lien avec la langue originelle a été rompu après la catastrophe de Babel, l'Écriture constitue désormais le seul exemple d'une parole absolument vraie. « En Dieu la parole ne diffère point de l'intention, car il est véritable ; ni la parole de l'effet, car il est puissant ; ni les moyens de l'effet, car il est sage⁷⁶ », affirme Pascal. La parole divine ne comprend pas cet intervalle entre l'intention et l'expression, qui caractérise la parole humaine. Elle n'est pas inscrite dans le temps, non seulement parce qu'elle est de toute éternité⁷⁷, mais parce que son effet est immédiat, au point qu'elle-même ne diffère pas de son effet. Comme l'a noté Laurent Thirouin à propos de ce fragment, « ce qui constituerait chez l'homme quatre moments de l'acte se trouve confondu en Dieu. Sa véracité, sa puissance, la sagesse de Dieu font qu'il ne peut y avoir qu'un seul moment : intention = parole = moyens = effet. Chacun de ces éléments, à sa manière, est le tout de Dieu⁷⁸ ».

À cette parole divine, nous avons accès par les Évangiles, qui ont recueilli la parole de Jésus-Christ, et par l'Ancien Testament, où sont recueillies les paroles des prophètes annonçant sa venue. Lemaître de Sacy, dans la préface à sa traduction du Nouveau Testament (dite Nouveau Testament de Mons), insiste de manière particulièrement expressive sur l'importance de la parole dans l'Incarnation :

⁷⁵ Pascal désigne ainsi la Bible comme « le plus ancien livre du monde et le plus authentique » (*Pensées*, p. 285 ; fragment 276), conviction profondément ancrée dans le paysage théologique du XVII^e siècle français. On est alors au tout début des controverses relatives à la lecture historico-critique de la Bible, que ne suit manifestement aucun de nos trois auteurs. Bossuet, qui a obtenu en 1678 la destruction de l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon, réaffirmera par la suite le caractère intangible de l'Écriture dans une déclaration restée célèbre : « Que dit-on donc pour autoriser la supposition du Pentateuque et que peut-on objecter à une tradition de trois mille ans, soutenue par sa propre force et par la suite des choses ? Rien de suivi, rien de positif, rien d'important, des chicanes sur des nombres, sur des lieux, ou sur des noms : et de telles observations, qui dans toute autre matière ne passeraient tout au plus que pour de vaines curiosités incapables de donner accès au fond des choses, nous sont ici alléguées comme faisant la décision de l'affaire la plus sérieuse qui fut jamais » (*Discours sur l'histoire universelle*, *op. cit.*, p. 927).

⁷⁶ *Pensées*, p. 649 (fragment 802).

⁷⁷ On pense notamment au prologue de l'évangile de Jean.

⁷⁸ Laurent Thirouin, « Quand il est parlé de Dieu à la manière des hommes : l'irritation de Dieu chez Pascal », *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Brepols, dir. C. Bernat et F. Gabriel, p. 163-185, p. 171.

Dieu descend du ciel pour nous y conduire, dit S. Cyprien ; et nous ne recevons plus comme autrefois les oracles de Dieu dans les paroles de ses Saints, mais nous adorons la vérité de Dieu dans la bouche de Dieu même⁷⁹.

Quant aux prophètes, leur pluralité, et leur convergence dans l'annonce du Messie, sont pour Pascal un fondement décisif de la religion chrétienne. Ce phénomène est la matière essentielle de la liasse « Prophéties », à laquelle appartient notamment la pensée 364 :

Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ pour le temps et la manière et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie.

Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes durant quatre mille ans qui constamment et sans variations viennent l'un ensuite de l'autre prédire ce même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce et qui subsiste depuis quatre mille années pour rendre en corps témoignage des assurances qu'ils en ont et dont ils ne peuvent être divertis par quelques menaces et persécutions qu'on leur fasse. Ceci est tout autrement considérable⁸⁰.

Le langage prophétique a donc plusieurs caractéristiques qui le rendent vrai. Tout d'abord, la prédiction est vérifiée par l'événement : on voit après coup qu'elle a représenté les choses telles qu'elles devaient effectivement se produire, et l'intervalle de temps, qui participe en temps normal de la fausseté du langage, est ici ce qui permet la vérification. Mais les enjeux du langage prophétique vont bien au-delà d'une représentation conforme à son objet. La constance et l'unité du message prophétique par-delà la diversité des personnes qui en ont été investies ont pour effet de rédimmer la dispersion origininaire du langage, comme le remarque Delphine Reguig : « Le prophète, ou plutôt les prophètes, puisque leur puissance vient de leur pluralité, restaurent l'universalité de la faculté humaine du langage. Ils sauvent aussi la faculté verbale de la vanité sémantique : en perpétuant un seul message, ils énoncent un signifié invariable et identique à lui-même malgré des énonciateurs et des signifiants variés⁸¹ ». On note d'ailleurs que l'argument est renversé à propos des évangélistes par Pascal dans un autre paragraphe du fragment 802 : « Plusieurs évangélistes pour la confirmation de la vérité. Leur dissemblance utile⁸² ». Cette « dissemblance » est utile, car elle sert à prouver que les concordances observables par ailleurs ne sont pas concertées : elles témoignent donc de la vérité historique de ces récits. « Ainsi, toutes les faiblesses apparentes sont des forces. Par exemple, les deux généalogies de saint Matthieu et de saint Luc. Qu'y a-t-il de plus clair que

⁷⁹ Sacy, *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit en français selon l'édition vulgate, avec les différences du grec*, Mons, Migeot, 1667, préface (sans pagination).

⁸⁰ *Pensées*, p. 325 (fragment 364). Rappelons que Pascal, conformément aux chronologies en vigueur à son époque, considère que le monde a six mille ans environ depuis la Création. Voir sur ce point Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, p. 425-435.

⁸¹ Delphine Reguig, *Le Corps des idées, op. cit.*, p. 359.

⁸² *Pensées*, p. 649 (fragment 802).

cela n'a pas été fait de concert⁸³ ? » La diversité des témoins de la vie du Christ, comme la diversité des prophètes qui avaient annoncé sa venue, sont donc un gage d'authenticité, et, plus encore, constituent le lieu d'une réunification de la parole humaine pour l'expression de la vérité.

En effet, la parole prophétique est indissociable du sentiment de Dieu, comme le souligne Pascal dans la pensée 360 :

Qu'alors on n'enseignera plus son prochain, disant : « Voici le Seigneur », car Dieu se fera sentir à tous.

Vos fils prophétiseront. Je mettrai mon esprit et ma crainte dans votre cœur.

Tout cela est la même chose.

Prophétiser, c'est parler de Dieu non par preuves du dehors mais par sentiment intérieur et immédiat⁸⁴.

Le langage « par preuves du dehors », qui est le langage humain ordinaire, fait place à un langage directement produit par le sentiment de Dieu. D'après les premiers versets du livre de Jérémie, c'est Dieu qui parle dans la bouche du prophète⁸⁵.

Cette parole, elle-même, n'est intelligible qu'à la lumière de la charité. C'est ce que permet notamment l'usage des figures, qui confèrent au texte biblique une ambiguïté récurrente : le Christ, qui en est le centre⁸⁶, est souvent caché sous des énoncés qui paraissent désigner tout autre chose que lui⁸⁷. Certes, figures et prophéties ne se recouvrent pas. Philippe Sellier pose à cet égard une distinction claire : « les prophéties (*prophetiae verbi*) sont des révélations ou des promesses exprimées par la parole ; elles demeurent distinctes des faits prédits et n'en constituent pas l'ébauche » ; tandis que « les figures (*prophetiae facti*) sont des réalités : hommes, événements, objets, institutions, qui contiennent en germe ce qu'ils ont à préfigurer, cette plus haute réalité dont ils ne sont que le reflet⁸⁸ ». Pourtant, Philippe Sellier remarque aussitôt que cette distinction « fait place à une certaine brume chez Augustin et Pascal. Tous deux emploient *figure* en un sens beaucoup plus large, car au lieu d'opposer ce terme à *prophétie*, ils l'utilisent pour désigner le sens littéral dans son rapport au sens

⁸³ *Ibid.*, p. 282 (fragment 268).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 324 (fragment 360).

⁸⁵ « Alors le Seigneur étendit sa main, toucha ma bouche, et me dit : Je mets présentement mes paroles dans votre bouche » (Jérémie, 1.9).

⁸⁶ « Jésus-Christ que les deux *Testaments* regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme son centre » (*Ibid.*, p. 160 ; fragment 7).

⁸⁷ Sur la notion de figure, voir la deuxième partie de l'ouvrage de Pierre Force, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989 (l'ouvrage traite spécifiquement de l'herméneutique biblique).

⁸⁸ Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, *op. cit.*, p. 581-582.

caché⁸⁹ ». Ainsi, telle prophétie peut être prise littéralement, ou constituer au contraire une figure qu'il faut lire spirituellement. Pascal en donne un exemple dans la pensée 300 :

Quand David prédit que le Messie délivrera son peuple de ses ennemis, on peut croire charnellement que ce sera des Égyptiens, et alors je ne saurais montrer que la prophétie soit accomplie. Mais on peut bien croire aussi que ce sera des iniquités, car dans la vérité les Égyptiens ne sont point ennemis, mais les iniquités le sont.

Ce mot d'ennemis est donc équivoque. Mais, s'il dit ailleurs, comme il fait, qu'il délivrera son peuple de ses péchés, aussi bien qu'Isaïe et les autres, l'équivoque est ôtée, et le sens double des ennemis se réduit au sens simple d'iniquités. Car s'il avait dans l'esprit les péchés, il les pouvait bien dénoter par ennemis, mais s'il pensait aux ennemis, il ne les pouvait pas dénoter par iniquités.

Or Moïse et David et Isaïe usaient de mêmes termes. Qui dira donc qu'ils n'avaient pas le même sens et que le sens de David, qui est manifestement d'iniquités lorsqu'il parlait d'ennemis, ne fût pas le même que Moïse en parlant d'ennemis⁹⁰ ?

La prédiction de David est ici fausse littéralement : « je ne saurais montrer que la prophétie soit accomplie », reconnaît Pascal. Mais cette fausseté est finalement le meilleur indice capable de nous conduire à la bonne interprétation : « quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement », écrit Pascal dans un fragment voisin⁹¹. La prophétie davidique en offre un exemple, par l'équivocité du terme d'ennemis, susceptible de désigner les ennemis du peuple d'Israël, ou les « iniquités » et les passions qui provoquent en l'homme une guerre intérieure. La première lecture est dite charnelle, car elle ne promet qu'une récompense terrestre ; la seconde est une lecture spirituelle, qui révèle le véritable sens de la prophétie. Aux yeux de Pascal, le rôle historique du peuple juif est donc ambigu : il est le peuple choisi par Dieu pour garder et transmettre les prophéties jusqu'à l'avènement du Messie, mais la nature charnelle de ce peuple fait que les prophéties doivent se prêter à une double lecture, spirituelle pour ceux qui sont prêts à recevoir le Messie, ou charnelle pour ceux qui ne le reçoivent pas. Et c'est précisément sa nature charnelle qui fait de ce peuple un témoin non suspect, comme l'expose le fragment 738, intitulé « Raison pourquoi figures » :

C'est pour cela que les prophéties ont un sens caché, le spirituel, dont ce peuple était ennemi, sous le charnel, dont il était ami. Si le sens spirituel eût été découvert ils n'étaient pas capables de l'aimer ; et, ne pouvant le porter, ils n'eussent point eu le zèle pour la conservation de leurs livres et de leurs cérémonies. Et, s'ils avaient aimé ces promesses spirituelles et qu'ils les eussent conservées

⁸⁹ *Ibid.*, p. 582.

⁹⁰ *Pensées*, p. 295 (fragment 300).

⁹¹ *Ibid.*, p. 298 (fragment 303).

incorruptes jusqu'au Messie, leur témoignage n'eût point eu de force, puisqu'ils en eussent été amis⁹².

Le texte biblique se caractérise donc par un certain emploi de l'équivoque⁹³, chose pour le moins surprenante, dans la mesure où l'équivoque est justement considérée comme une des marques de fausseté du langage humain, obscurcissant l'esprit et l'empêchant de « rien savoir », comme le déplore Boileau dans la Satire XII. Mais les effets de l'équivoque divine sont diamétralement opposés à ceux de l'équivoque humaine : plutôt que de confondre le vrai et le faux, elle révèle l'état du cœur de celui qui déchiffre le texte. Le même énoncé sera reçu différemment de celui qui est animé par la « charité » et de celui qui est animé par la « cupidité », pour reprendre les termes de Pascal dans la suite du fragment⁹⁴. À cela s'ajoute le fait que l'équivoque est infailliblement levée par la référence aux passages qui, appelant sans ambiguïté une lecture spirituelle, sont quant à eux parfaitement univoques. De sorte que, s'il faut « avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent⁹⁵ », seule une lecture spirituelle de l'Ancien Testament, considéré comme un « chiffre⁹⁶ », permet de lever l'équivoque du texte biblique, qui n'est qu'apparente :

Voilà donc quelle a été la conduite de Dieu : ce sens est couvert d'un autre en une infinité d'endroits, et découvert en quelques-uns rarement, mais en telle sorte néanmoins que les lieux où il est caché sont équivoques et peuvent convenir aux deux, au lieu que les lieux où il est découvert sont univoques, et ne peuvent convenir qu'au sens spirituel.

De sorte que cela ne pouvait induire en erreur, et qu'il n'y avait qu'un peuple si charnel qui s'y pût méprendre⁹⁷.

L'équivoque a donc pour fonction non pas de confondre les justes et les injustes, mais bien de les distinguer. L'ambiguïté de la figure participe ainsi du dessein de Dieu, qui a « tempéré sa connaissance », comme l'exposent les dernières lignes du fragment 182, qui rendent raison de ce que Dieu ne s'est pas découvert à tous :

⁹² *Ibid.*, p. 581 (fragment 738). Ce fragment, le second du dossier « Loi figurative » compris dans les développements de 1658-1662, offre une présentation synthétique du figurisme pascalien, où se rencontrent la théologie, l'histoire et la pensée du langage.

⁹³ L'expression est également employée par Henri Gouhier dans ses *Commentaires* : « Que ce soit dans la nature, dans l'Écriture ou dans l'histoire, partout "il y a de quoi aveugler et de quoi éclaircir". C'est dire que Dieu ne veut pas être entièrement caché : il est "caché en partie et découvert en partie". En d'autres termes, le comportement divin, si l'on peut ainsi parler, est volontairement équivoque » (*Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966, p. 193). Après quoi l'auteur ne manque pas de préciser (comme nous le faisons dans la suite de ce développement) que l'équivoque n'est qu'apparente, et que cette notion ne peut s'appliquer, en définitive, au « comportement divin ».

⁹⁴ « Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes : la cupidité et la charité. Ce n'est pas que la cupidité ne puisse être avec la foi en Dieu, ni que la charité ne puisse être avec les biens de la terre. Mais la cupidité use de Dieu, et jouit du monde, et la charité au contraire » (*Pensées*, p. 582 ; fragment 738).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 289 (fragment 289).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 302 (fragment 307).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 582 (fragment 738).

Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître dans son avènement de douceur, parce que tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine et absolument capable de convaincre tous les hommes. Mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là. Et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, Dieu a tempéré sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire⁹⁸.

La figure permet ainsi de mettre en lumière la « disposition » du lecteur ; elle ne fait pas appel à son érudition ou à la finesse de son raisonnement, mais seulement à l'état de son cœur. La parole divine, en plus d'être vraie, manifeste la vérité de celui qui la reçoit.

2. La prédication

Le corollaire de la parole divine recueillie dans l'Écriture est la prédication. C'est avant tout par elle, ainsi que par l'ensemble de la liturgie, que l'Écriture est connue des fidèles au XVII^e siècle ; c'est un point sur lequel Philippe Sellier a particulièrement insisté dans sa thèse, intitulée *Pascal et la liturgie*⁹⁹, qui met en évidence l'importance des textes liturgiques dans les réminiscences scripturaires de Pascal, aussi bien dans les fragments des *Pensées* que dans sa correspondance (par exemple dans la série de lettres adressées à Charlotte de Roannez dans les derniers mois de 1656).

La prédication est un cas particulier. Elle est une « explication de l'Évangile¹⁰⁰ », pour reprendre les mots de La Bruyère. C'est-à-dire qu'elle propose une traduction, dans un discours humain, de la parole divine, afin que cette dernière soit reçue par les fidèles ; Gérard Ferreyrolles la caractérise comme « insertion de la parole divine dans une parole humaine¹⁰¹ ». La prédication participe de la vocation apostolique commandée par le Christ, et dont on trouve plusieurs relations dans le Nouveau Testament : au cours de la Cène¹⁰², de la Résurrection¹⁰³ et de la vocation qui ouvre les *Actes des apôtres*¹⁰⁴. Pascal, dans le *Cinquième*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 284 (fragment 274). Ce sont les derniers mots d'un long fragment (probablement inachevé, et constituant à lui seul la liasse « APR »), qui offre un exemple de la parfaite articulation entre théologie et anthropologie dans la pensée de Pascal : la faiblesse de l'homme, consécutive au péché originel, le rend incapable de se connaître lui-même et de connaître Dieu. La présence d'un Dieu caché correspond au caractère intermédiaire de la condition humaine, marquée par la déchéance d'une première nature.

⁹⁹ Philippe Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, PUF, 1966.

¹⁰⁰ *Les Caractères*, p. 560 (remarque 15.4).

¹⁰¹ Gérard Ferreyrolles, « Les Âges de la prédication », *art. cit.*, p. 485.

¹⁰² Luc 22.32 ; Jean 14.26 et 15.26-27.

¹⁰³ Matthieu 28.19-20 ; Marc 16.15 ; Luc 24.44.51.

¹⁰⁴ Actes 2.1-12 et 4.31. La mission apostolique est également rappelée par Paul (Romains 1.5).

Écrit des curés de Paris, qui lui est attribué, formule de manière éclatante le lien qui unit les pasteurs de l'Église à la parole divine telle qu'elle s'est incarnée dans le Christ. La doctrine défendue par les curés de Paris ne se définit pas par l'opposition à la doctrine des hérétiques, mais par « le canal de la Tradition » :

Notre religion a de plus fermes fondements. Comme elle est toute divine, c'est en Dieu seul qu'elle s'appuie, et n'a de doctrine que celle qu'elle a reçue de lui par le canal de la Tradition qui est notre véritable règle, qui nous distingue de tous les hérétiques du monde, et nous préserve de toutes les erreurs qui naissent dans l'Église même : parce que selon la pensée du grand saint Basile, nous ne croyons aujourd'hui que les choses que nos évêques et nos pasteurs nous ont apprises, et qu'ils avaient eux-mêmes reçues de ceux qui les ont précédés, et dont ils avaient reçu leur mission : et les premiers qui ont été envoyés par les apôtres, n'ont dit que ce qu'ils en avaient appris. Et les apôtres, qui ont été envoyés par le Saint-Esprit, n'ont annoncé au monde que les paroles qu'il leur avait données : et le Saint-Esprit, qui a été envoyé par le Fils, a pris ses paroles du Fils, comme il est dit dans l'Évangile, et enfin le Fils, qui a été envoyé du Père, n'a dit que ce qu'il avait ouï dire du Père, comme il le dit aussi lui-même¹⁰⁵.

Pascal explicite la chaîne de la Tradition, qui est la suivante : Père – Fils – Saint-Esprit – apôtres – évêques et pasteurs successifs. L'histoire du christianisme apparaît ainsi comme le relais de la parole divine, qui garantit la perpétuité et l'intégrité de cette religion dans le monde¹⁰⁶. À cet égard, le rôle de la prédication est bien sûr essentiel. Elle est bien, avec l'Écriture, une des deux modalités de la parole de Dieu, comme l'expose Gérard Ferreyrolles :

La praedicatio présente donc un sens typiquement chrétien, à savoir l'annonce, la proclamation de la Bonne Nouvelle, de l'Évangile. Avec le temps, ce sens général va se préciser : il s'agira d'un « discours réservé habituellement aux ministres ordonnés de l'Église, qui propose, dans le cadre du culte, une interprétation actualisante d'un passage de la Bible ». Cette définition contemporaine vaut aussi bien pour la prédication protestante que pour la prédication catholique et permet d'expliquer la double signification que revêt l'expression « parole de Dieu » : pour les chrétiens, elle renvoie à la Bible, mais dans la mesure où la prédication transmet le message biblique, celle-ci peut elle aussi être appelée « parole de Dieu »¹⁰⁷.

La prédication, originairement, n'est pas limitée au discours en chaire d'un ecclésiastique ; elle se définit avant tout comme « proclamation de la Bonne Nouvelle ». Elle est donc étroitement liée à la nécessité, pour le chrétien, d'allumer ou de raviver la parole divine dans son cœur et dans celui des autres, et c'est la seule fin que doit se proposer le sermon. Il ne s'agit là toutefois que d'une acception spécialisée, qui s'est imposée au XVII^e siècle. Le sens général (sinon universel, puisque tout chrétien est appelé à prêcher l'Évangile) est toutefois

¹⁰⁵ *Œuvres complètes* t. I, p. 890 (*Cinquième Écrit des curés de Paris*).

¹⁰⁶ Nous renvoyons au développement consacré à la notion d'Église chez Pascal, dans la première partie de ce travail.

¹⁰⁷ « Les Âges de la prédication », *art. cit.*, p. 479-480. La définition « contemporaine » de la prédication est empruntée à P. Bühler, dans *Dictionnaire critique de théologie*, dir. J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, 2007, p. 1116.

encore assez vivant à l'époque moderne pour que Pierre Nicole puisse écrire que « la vie des chrétiens devrait être une prédication continuelle¹⁰⁸ ». Aussi, des textes écrits par des laïcs, bien qu'ils ne soient ni proférés en public ni l'œuvre d'ecclésiastiques, rejoignent le souci caractéristique de la prédication, dans la mesure où ils proposent au destinataire une explication de la parole de Dieu, ou une exhortation à la suivre. La correspondance de Pascal avec ses sœurs ou avec Charlotte de Roannez participe assurément de cette littérature laïque soucieuse d'annoncer l'Évangile. La dimension apologétique des *Caractères* et des fragments des *Pensées* les rapproche également de la prédication, encore que ces textes n'en relèvent pas, au sens strict.

À la lumière de cette exigence première qui caractérise la prédication, on comprend les jugements sévères formulés par La Bruyère sur les prédicateurs de son temps : plus d'un est incapable, faute d'éloquence, de faire vivre en chaire la parole de Dieu, et plus d'un s'en désintéresse parfaitement, son esprit n'étant tourné que vers des récompenses mondaines (gloire ou bénéfices ecclésiastiques)¹⁰⁹. La Bruyère distingue ainsi « l'orateur » de « l'apôtre », deux figures qui constituent en quelque sorte les deux pôles opposés de la prédication chrétienne : « L'orateur cherche par ses discours un évêché ; l'apôtre fait des conversions, il mérite de trouver ce que l'autre cherche¹¹⁰ ». La faute de « l'orateur » est de préférer pour lui-même un bien temporel au bien spirituel qu'il est censé offrir en partage aux fidèles. Et la faute de son discours est d'être dépourvu d'élévation : le sermon du prédicateur ambitieux ne se distingue en rien des discours du monde, qui cachent volontiers la vérité pour servir des intérêts égoïstes. À l'inverse, le bon sermon est caractérisé par un effacement du locuteur et du discours lui-même, au profit de la vérité qu'il porte : il s'agit de « s'oublier soi-même dans le ministère de la parole sainte¹¹¹ », et de donner à l'auditoire le sentiment que « c'est la matière qui se prêche elle-même¹¹² ». Autant de traits qui semblent caractériser le sermon comme un discours purement représentatif : de même que, pour Michel Foucault, le langage classique « n'existe pas », de même le discours du prédicateur est censé disparaître devant la vérité qu'il est chargé de représenter.

Mais cette définition de la prédication comme pure représentation est-elle vraiment satisfaisante ? À l'évidence, elle néglige le point essentiel, la fin même de la prédication, qui

¹⁰⁸ « Des Moyens de profiter des mauvais sermons », *Essais de morale*, Paris, Desprez, 1730, t. III, p. 288-311.

¹⁰⁹ Le sermon est volontiers prononcé pour plaire au peuple, quitte à exciter de mauvaises passions (15.9), ou pour plaire au puissant dont on fait le panégyrique (15.13), dans le but de flatter son orgueil (15.11), ou d'obtenir un bénéfice ecclésiastique (15.22).

¹¹⁰ *Les Caractères*, p. 566 (remarque 15.21).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 572 (remarque 15.30).

¹¹² *Ibid.*, p. 568 (remarque 15.26).

est d'émouvoir la charité dans les cœurs. Il ne peut s'agir d'une représentation soucieuse seulement d'exactitude, qui s'adresserait avec froideur à la raison. La Bruyère ironise avec férocité sur les « partitions¹¹³ » qui rendent le prêche aussi ennuyeux qu'inutile. La vérité chrétienne est nécessairement mal représentée par un discours froid.

Mais il faut aller plus loin : la prédication, au vu de ce qu'elle prétend représenter, doit dépasser le cadre de la représentation proprement dite. De même que les figures appellent un dépassement de la lettre pour en apercevoir le sens caché, de même on ne peut se contenter de représenter la vérité évangélique de manière adéquate. Ce n'est rien de connaître les vérités de la foi : il faut en renouveler toujours le sentiment, et c'est là l'usage premier que Pascal reconnaît au sermon, et à tout discours qui s'efforce de raviver en nous la parole de Dieu, dans une lettre adressée par Blaise et Jacqueline à leur sœur Gilberte. Deux paragraphes, qui méritent d'être cités en entier, articulent explicitement une théologie augustinienne de la grâce et un certain usage des discours relevant de la prédication : la précarité humaine à l'égard de la grâce divine oblige à un renouvellement continu du cœur, auquel doivent aider aussi bien les sermons et les lectures pieuses que les entretiens avec d'autres chrétiens capables de « nous remettre devant les yeux les choses que nous avons dans la mémoire, et qu'il faut faire rentrer dans le cœur » :

Ainsi la continuation de la justice des fidèles n'est autre chose que la continuation de l'infusion de la grâce, et non pas une seule grâce qui subsiste toujours ; et c'est ce qui nous apprend parfaitement la dépendance perpétuelle où nous sommes de la miséricorde de Dieu, puisque, s'il en interrompt tant soit peu le cours, la sécheresse survient nécessairement. Dans cette nécessité, il est aisé de voir qu'il faut continuellement faire de nouveaux efforts pour acquérir cette nouveauté continue d'esprit, puisqu'on ne peut conserver la grâce ancienne que par l'acquisition d'une nouvelle grâce, et qu'autrement on perdra celle qu'on pensera retenir, comme ceux qui, voulant renfermer la lumière, n'enferment que des ténèbres. Ainsi, nous devons veiller à purifier sans cesse l'intérieur, qui se salit toujours de nouvelles taches en retenant aussi les anciennes, puisque sans ce renouvellement assidu on n'est plus capable de recevoir ce vin nouveau qui ne sera point mis en vieux vaisseaux.

C'est pourquoi tu ne dois pas craindre de nous remettre devant les yeux les choses que nous avons dans la mémoire, et qu'il faut faire rentrer dans le cœur, puisqu'il est sans doute que ton discours en peut mieux servir d'instrument à la grâce que non pas l'idée qui nous en reste en la mémoire, puisque la grâce est particulièrement accordée par la prière, et que cette charité que tu as eue pour nous est une prière du nombre de celles qu'on ne doit jamais interrompre. C'est ainsi qu'on ne doit jamais refuser de lire ni d'ouïr les choses saintes, si communes et si connues qu'elles soient ; car notre mémoire, aussi bien que les instructions qu'elle retient, n'est qu'un corps inanimé et judaïque sans l'esprit qui les doit vivifier. Et il arrive très souvent que Dieu se sert de ces moyens extérieurs, plutôt que des intérieurs, pour les faire comprendre et pour laisser d'autant moins de matière à la vanité des hommes qu'ils en reçoivent ainsi la grâce en eux-mêmes. C'est ainsi qu'un livre et un sermon, si communs qu'ils soient, apportent bien plus de fruit à celui qui s'y applique avec plus de disposition, que non pas

¹¹³ *Ibid.*, p. 561 (remarque 15.5).

l'excellence des discours plus relevés qui apportent d'ordinaire plus de plaisir que d'instruction ; et l'on voit quelquefois que ceux qui les écoutent comme il faut, quoique ignorants et presque stupides, sont touchés au seul nom de Dieu et par les seules paroles qui les menacent de l'enfer, quoique ce soit tout ce qu'ils y comprennent et qu'ils le sussent aussi bien auparavant¹¹⁴.

Cet extrait de la lettre écrite par Blaise et Jacqueline à leur sœur Gilberte associe de manière surprenante, mais révélatrice, la grâce et la mémoire. De même que la grâce ne peut être détenue par l'homme, mais n'existe que dans l'instant où elle est produite ou continuée par Dieu, de même la mémoire ne peut servir à nous approprier les vérités de la foi, qu'il faut continuellement régénérer dans le cœur. Nous reconnaissons l'anthropologie développée notamment dans les *Écrits sur la grâce*, qui, dans la plus pure tradition augustinienne, présente l'homme comme un être sans propriété¹¹⁵. C'est en effet la mémoire comme faculté d'appropriation qui est ici récusée, en tant qu'elle produit l'illusion d'une possession permanente, alors que seule l'attention que nous portons à la vérité nous permet de la faire nôtre, et encore dans l'instant seulement où nous y sommes attentifs. Qu'importe que nous connaissions déjà tout ce qu'un livre ou un sermon peut contenir : seule compte la « disposition » avec laquelle nous le recevons. Ainsi, La Bruyère n'hésite pas à dire que, pour le prédicateur, « les matières sont grandes, mais usées et triviales¹¹⁶ » : ce n'est pas leur nouveauté qui compte, mais l'effet produit par le discours qui en traite.

Tel est précisément l'objet que se propose Pierre Nicole, dans un essai au titre provocateur, « Des Moyens de profiter des mauvais sermons ». « On ne saurait éviter d'entendre quelquefois de mauvais sermons¹¹⁷ » : les prédicateurs sont inégaux et chacun à l'est à soi-même, étant donné qu'on ne prêche pas toujours avec une force identique. Plutôt que de le déplorer comme La Bruyère, Nicole tâche de renverser cette fâcheuse situation en une chance pour le chrétien de parfaire sa vertu. L'assistance au sermon étant l'un des devoirs des fidèles,

Leur piété les devrait appliquer à trouver les moyens de s'édifier de toutes sortes de sermons : et puisqu'il n'est pas en leur pouvoir de faire que tous ceux qui se mêlent de prêcher s'acquittent comme il faut de ce ministère, ils devraient travailler sur eux-mêmes pour s'acquitter comme ils doivent de

¹¹⁴ Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal à leur sœur Gilberte, 5 novembre 1648, *OC*, t. II, p. 12-13. L'emploi péjoratif de l'adjectif « judaïque » participe d'un point de vue très largement répandu au XVII^e siècle, d'après lequel le peuple juif aurait refusé de recevoir l'esprit et s'en serait tenu à la lettre, ce que dénonce Paul dans l'épître aux Romains.

¹¹⁵ Voir la section consacrée à cette question dans la deuxième partie de notre travail.

¹¹⁶ *Les Caractères*, p. 567 (remarque 15.26).

¹¹⁷ « Des moyens de profiter des mauvais sermons », *op. cit.*, p. 288.

celui d'écouter les prédications, qui est une autre fonction qui a aussi ses devoirs, et par conséquent ses règles¹¹⁸.

Le renversement est identique à celui que l'on observe chez Pascal et La Bruyère : on passe du contenu objectif du sermon à l'application subjective de celui qui l'écoute. Et, dans la mesure où le dessein du prédicateur est de produire une certaine disposition, l'application que l'on met à entendre le sermon compte au moins autant que son contenu. Parmi les fruits que l'on peut tirer des mauvais sermons (comme d'adorer la piété du Christ, qui souffre de voir sa parole proférée par ceux qui en sont indignes, ou plus simplement de reconnaître nos propres défauts dans ceux du prédicateur), l'un concerne particulièrement l'attention que nous prêtons aux discours, dans la mesure où le mauvais sermon est si dépourvu d'élégance et de raison, que, paradoxalement, il ne nous présente plus rien qui soit digne de notre attention, sinon la vérité toute nue :

Car enfin il n'y a point de si mauvais sermons, où il n'y ait des choses, c'est-à-dire des vérités ; mais elles ne nous touchent point, parce qu'elles sont ou communes, ou hors de leur place, ou mal exprimées, ou qu'elles y sont mêlées avec quantité de pensées fausses ou éloignées du sujet. Puis donc que tous ces défauts étant joints à la vérité, nous en ôtent entièrement le goût, il faut que nous ayons peu d'amour pour elle. Un diamant mêlé avec des ordures ne perd point son prix à notre égard. On le ramasse toujours avec soin et avec ardeur quand on le découvre ; et souvent on s'y applique d'autant plus que l'on le trouve dans un lieu qui semble le déshonorer. Nous en devrions faire autant de ce peu de vérités chrétiennes qui se trouvent dans de certains sermons. Il serait juste que nous y fissions d'autant plus d'attention, que notre esprit ne serait pas partagé par un grand nombre de choses qui méritassent son application. Or il n'y a point de vérité chrétienne qui étant méditée comme il faut, ne soit capable de nous nourrir ; et il n'y en a point même qui ne nous parût avoir une très grande étendue, si nous avions assez de lumière pour pénétrer ce qu'elle renferme¹¹⁹.

Tout est dans « l'attention », dans « l'application », c'est-à-dire dans la capacité à « médit[er] » la vérité pour nous en « nourrir ». La vérité chrétienne égarée dans un amas de « pensées fausses », comparées à des « ordures », révèle le cœur de l'auditeur comme les figures révèlent la cupidité ou la charité dans le cœur de celui qui entendait les prophéties dans un sens charnel ou spirituel. « La lettre tue, mais l'esprit donne la vie¹²⁰ » : il faut donc dépasser la lettre du discours, et plus largement la manière dont il se présente (en l'occurrence, comme une suite confuse de pensées mal articulées, prononcées sans éloquence). Et donc (c'est une des conclusions paradoxales dont Nicole a le secret), plus le

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 289.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹²⁰ II Corinthiens, 3.6.

sermon est mauvais, plus il montrera la vertu chrétienne de l'auditeur, en l'occurrence la disposition qui le rend capable de ne pas s'arrêter à la lettre, mais d'aller à l'esprit¹²¹.

La prédication impose donc un changement de paradigme pour le discours : il ne s'agit plus seulement de représenter des choses déjà parfaitement connues pour quiconque est instruit dans la religion (encore que cette instruction soit elle-même reconnue comme nécessaire¹²²). Si le discours du prédicateur doit bien représenter la vérité, sa finalité véritable est de produire un mouvement de charité, qui, du fait de la nature instable du cœur humain, demande à toujours être recommencé, d'où la dimension nécessairement rituelle de la liturgie.

Si le discours a nécessairement pour mission de représenter adéquatement son objet, une telle ambition est néanmoins contrariée par la fausseté essentielle du langage humain, qui est la proie des sophismes et des équivoques, et qui fait courir à chacun le risque de s'arrêter à son enveloppe charnelle. Seule la parole divine peut encore échapper à tant de fausseté, dans la mesure où l'on admet l'intégrité de l'Écriture. La prédication apparaît alors comme un cas-limite, dans la mesure où elle se veut la traduction, en langage humain, de la parole de Dieu. On voit toutefois à travers ce cas de figure qu'une parole ne tire pas sa vérité seulement d'une représentation adéquate, puisque la parole divine, dans ses deux modalités que sont l'Écriture et la prédication, suppose un dépassement du paradigme auquel on a eu tendance à cantonner la pensée du langage à l'âge classique : dans l'un et l'autre cas, la représentation de la vérité, pour être fidèle, implique un nécessaire passage de l'esprit au cœur, comme on l'a vu notamment à propos des figures et des mauvais sermons. La fonction représentative du discours cède le pas devant une *efficacité*¹²³. Loin de n'être que transparence ou reflet, le discours doit donc être pensé en termes de pouvoirs et d'action.

¹²¹ Nous entendons ici par la lettre l'enveloppe charnelle du discours.

¹²² C'est un point qui a fait l'objet d'une attention particulière lors du concile de Trente, comme en témoigne, au XVII^e siècle, la multiplication des séminaires pour la formation intellectuelle des ministres du culte, ainsi que l'obligation de résidence et de prêche pour les évêques. L'instruction des fidèles et donc, nécessairement, des pasteurs, par le prêche, fut une part essentielle de la réforme catholique. Voir sur ce point Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*

¹²³ « O Dieu, donnez efficace à votre parole », s'exclame Bossuet au terme de son « Sermon sur la prédication évangélique » (*Le Carême du Louvre*, *op. cit.*, p. 90).

Chapitre 2. Action

La puissance du discours est paradoxale. Si on le réduit à sa dimension physique, il n'est qu'une suite de sons qui se dissipent aussitôt après leur émission ; pourtant, son empire sur les esprits, et, partant, sur le monde, est des plus grands. Ce paradoxe est central dans la tradition chrétienne ; on en trouve un des exemples les plus saisissants dans l'épître de Jacques¹, dont le troisième chapitre met en garde contre la volonté d'enseigner (thème développé par Augustin quelques siècles plus tard, dans le *De Magistro*) :

Mes frères, gardez-vous du désir qui fait que plusieurs veulent devenir maîtres, sachant que cette charge vous expose à un jugement plus sévère. Car nous faisons tous beaucoup de fautes. Que si quelqu'un ne fait point de fautes en parlant, c'est un homme parfait, et il peut tenir tout le corps en bride. Ne voyez-vous pas que nous mettons des mors dans la bouche des chevaux, afin qu'ils nous obéissent, et qu'ainsi nous faisons tourner tout leur corps où nous voulons ? Ne voyez-vous pas aussi qu'encore que les vaisseaux soient si grands, et qu'ils soient poussés par des vents impétueux, ils sont tournés néanmoins de tous côtés avec un très petit gouvernail, selon la volonté du pilote qui le conduit ? Ainsi la langue n'est qu'une toute petite partie du corps ; et cependant combien se peut-elle vanter de faire de grandes choses ? Ne voyez-vous pas combien un petit feu est capable d'allumer de bois ? La langue aussi est un feu. C'est un monde d'iniquités ; et n'étant qu'un de nos membres elle infecte tout le corps ; elle enflamme tout le cercle et tout le cours de notre vie, et est elle-même enflammée du feu de l'enfer. Car la nature de l'homme est capable de dompter, et a dompté en effet toutes sortes d'animaux, les bêtes de la terre, les oiseaux, les reptiles et les poissons de la mer. Mais nul homme ne peut dompter la langue. C'est un mal inquiet et intraitable ; elle est pleine d'un venin mortel. Par elle nous bénissons Dieu notre Père ; et par elle nous maudissons les hommes qui sont créés à l'image de Dieu².

Ce passage insiste à la fois sur la puissance du discours, sur l'importance devant Dieu des paroles prononcées, et sur la difficulté de gouverner sa propre langue, qui semble être douée d'une vie propre. L'insistance sur la dimension corporelle de l'acte de langage va de pair avec la dénonciation de la concupiscence, thème essentiel de l'épître³. Et c'est justement la concupiscence qui explique le renversement caractéristique de ce passage. En effet, la langue est d'abord assimilée au gouvernail, soumis lui-même à « la volonté du pilote » ; mais si elle

¹ La puissance de la parole est évidemment centrale dans toute la Bible, qui rapporte les effets du Verbe divin, de la Création à l'Apocalypse, et avant tout dans l'Incarnation, puisque le Christ est identifié lui-même au Verbe dans le prologue de l'évangile de Jean. La singularité de l'épître de Jacques est de réfléchir au caractère ambigu de la parole humaine.

² Jacques, 3.1-9.

³ Les premiers versets du chapitre 4 sont à rapprocher de ce que nous avons dit précédemment de l'amour-propre. La division du genre humain est le fait de passions, qui sont elles-mêmes excitées par de faux objets d'amour : « D'où viennent les guerres et les procès entre vous ? N'est-ce pas de vos passions qui combattent dans votre chair ? Vous êtes pleins de désirs, et vous n'avez pas ce que vous désirez ; vous tuez et vous êtes jaloux, et vous ne pouvez obtenir ce que vous voulez ; vous plaidez, et vous faites la guerre les uns contre les autres, et vous n'avez pas néanmoins ce que vous tâchez d'avoir ; parce que vous ne le demandez pas à Dieu. Vous demandez et vous ne recevez point ; parce que vous demandez mal, pour avoir de quoi satisfaire vos passions » (4.1-2).

devient semblable au « feu », il est comme impossible de la maîtriser. La langue est détentrice d'une formidable puissance, inversement proportionnelle à sa taille dans l'ensemble du corps humain, mais cette puissance, bien souvent, échappe à la volonté : elle est immense, mais ambiguë et dangereuse.

Envisager la puissance d'action du discours, au-delà de sa fonction représentative, conduit à adopter un point de vue qui se rapproche, à certains égards, de la pragmatique qui s'est développée au XX^e siècle⁴. Difficile aujourd'hui, si nous envisageons les effets concrets de la parole, de ne pas penser aux travaux d'Austin, qui distingue, dans tout énoncé, l'acte locutoire, l'acte illocutoire et l'acte perlocutoire⁵. Nous ne comptons pourtant pas reprendre ces analyses, si pénétrantes soient-elles, comme des grilles de lecture systématiques pour les textes des moralistes classiques. Au fil de cette étude, on pourra seulement relever des intuitions communes, qui ne peuvent toutefois être réduites aux systèmes développés trois siècles plus tard par des philosophes du langage évoluant dans un tout autre contexte intellectuel. Une présentation détaillée des théories pragmatiques dépasserait le cadre de ce travail, et ferait courir le risque de n'attribuer d'autre mérite à des œuvres du XVII^e siècle, que d'avoir préfiguré des systèmes de pensée qui nous sont contemporains. Relever la « modernité » de certaines audaces théoriques dans les textes classiques, est loin d'être sans intérêt ; mais il s'agit bien plutôt de restituer, dans la mesure du possible, l'ensemble intellectuel dans lequel s'inscrivent les auteurs étudiés.

Le discours ne se contente pas de représenter : il agit. Cette action repose d'abord sur la capacité du langage à nous affecter : les énoncés frappent l'imagination, et excitent les

⁴ Comme le rappelle Françoise Armengaud, l'unité de la pragmatique, en raison notamment de ses origines, est largement problématique : « La pragmatique est irréversiblement née sous le signe de la pluralité, et en dépit des tentatives – je dirai même en dépit des promesses de réussite – d'unification, c'est une course plurielle qu'elle poursuit » (*La pragmatique*, Paris, PUF, 1985, p. 120). À la suite de F. Armengaud, nous utilisons le terme de pragmatique pour renvoyer à des approches qui ont en commun de questionner « la relation des signes aux usagers des signes, des phrases aux locuteurs » ; parti pris qui conduit à refuser de réduire un énoncé à son apparente signification objective, pour l'élucider au moyen des concepts d'acte, de contexte et de performance (*ibid.*, p. 6-7).

⁵ « Nous avons reconnu, en premier lieu, l'ensemble de ce que nous faisons en disant quelque chose, et nous l'avons nommé acte *locutoire*. Nous entendons par là, sommairement, la production d'une phrase dotée d'un sens et d'une référence, ces deux éléments constituant à peu près la signification – au sens traditionnel du terme. Nous avons avancé, en second lieu, que nous produisons aussi des actes *illocutoires* : informer, commander, avertir, entreprendre, etc., c'est-à-dire des énonciations ayant une valeur conventionnelle. Enfin, nous avons défini les actes *perlocutoires* – actes que nous provoquons ou accomplissons *par* le fait de dire quelque chose. Exemples : convaincre, persuader, empêcher, et même surprendre ou induire en erreur. Nous avons donc trois dimensions ou sens différents – sinon plus – pour l'« emploi d'une phrase » ou l'« emploi du langage ». (Il y en a d'autres, évidemment) » (John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, 9^e conférence, p. 119). Dans la conférence précédente, Austin définit cette « valeur conventionnelle » de l'acte illocutoire comme la valeur que les locuteurs peuvent convenir de donner à l'acte de langage : ainsi, tel énoncé a valeur de question ou d'avertissement. Il se distingue de l'acte perlocutoire : je peux dire, sans craindre d'être contredit, que j'émetts un avertissement, mais je ne peux avancer avec la même assurance quel sera l'effet produit par cet avertissement : « Ainsi pouvons-dire “Je soutiens, arguments à l'appui, que...” ou “Je vous avertis que...” ; mais nous ne saurions dire “Je vous convaincs que...” ou “Je vous alarme que...” » (*ibid.*, 8^e conférence, p. 115-116).

mouvements de l'amour-propre. Ce déplacement du discours dans le domaine de l'action conduit à se demander s'il ne faut pas le réduire à une force qui s'exercerait dans l'ordre des corps, sans le transcender aucunement : le discours serait alors ravalé à sa matérialité, et sa différence de nature avec les choses qu'il semble représenter devrait être récusée comme une pure illusion.

A. Discours et imagination

Le discours agit en premier lieu sur l'imagination. Tous les effets qu'il est capable de produire dépendent de celui-là. C'est parce qu'un discours est capable de former des images dans notre esprit, ou de conditionner la formation de ces images, qu'il peut avoir une efficacité, *via* l'entendement et la volonté.

Comme l'a montré Gérard Ferreyrolles dans un article intitulé « Compendium sur l'imagination dans les *Pensées* », le XVII^e siècle entretient un rapport ambigu à l'imagination. Celle-ci, comme le veut la tradition scolastique, est d'abord une faculté de l'âme indispensable à la connaissance, sans laquelle on ne peut former d'idées ni les retenir dans la mémoire⁶, mais elle est aussi la « maîtresse d'erreur et de fausseté⁷ » longuement dénoncée par Pascal dans le fragment 78. La faculté imaginative n'est plus le socle de la connaissance, mais une puissance trompeuse dont il convient de se garder. Comme l'écrit Gérard Ferreyrolles : « La connaissance n'est plus fondée sur les fantasmes de l'imagination, mais sur les idées claires et distinctes de notre esprit. Le XVII^e siècle voit naître une phase de dévaluation rationaliste de l'imagination – en attendant sa réhabilitation par le sensualisme du XVIII^e siècle⁸ ». On mesure ainsi la rupture opérée par Descartes, distinguant radicalement l'idée et l'imagination, quand la tradition thomiste, suivie par Furetière dans la première entrée qu'il consacre à la notion, voit au contraire dans l'imagination la puissance de l'âme grâce à laquelle se forment les idées⁹. Les deux acceptions sont encore vivantes au XVII^e siècle, comme en témoignent les dictionnaires contemporains, qui définissent à la fois l'imagination comme puissance de connaître et comme « vision, chimère » (Furetière) ou

⁶ C'est ce que pose la première entrée de Furetière pour ce terme : « Puissance qu'on attribue à une des parties de l'âme pour concevoir les choses, et s'en former une *idée* sur laquelle elle puisse asseoir son jugement, et en conserver la mémoire ».

⁷ *Pensées*, p. 180 (fragment 78).

⁸ « Compendium sur l'imagination dans les *Pensées* », *Littératures classiques*, n°45, printemps 2002, p. 139-154, p. 140.

⁹ Descartes pose, au début de la 6^e Méditation, « la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception » (*Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 173), et l'illustre avec le célèbre exemple du chiliogone, figure à mille côtés qu'il est possible de concevoir, mais non d'imaginer, la représentation confuse qui peut s'en faire dans l'imagination ne différant pas de celle de « quelque autre figure de beaucoup de côtés ».

« fantaisie erronée et bizarre » (Académie). Cette ambiguïté se retrouve notamment chez Pascal, qui, comme le montre Gérard Ferreyrolles dans l'article cité, reconnaît un bon et un mauvais usage de l'imagination, faculté viciée par le péché originel, mais dont il est possible de tirer les plus grands fruits pour l'ordre politique, aussi bien que pour la connaissance et pour le salut¹⁰. On retrouve une même tension chez La Bruyère, qui loue les auteurs doués d'une « vaste imagination¹¹ », et recourt volontiers à l'imagination de son lecteur pour les besoins de sa démonstration¹², tout en dénigrant les entretiens où il faut « de l'esprit, non pas du meilleur, mais de celui qui est faux, et où l'imagination a trop de part¹³ ». L'imagination est donc perçue comme une faculté ambiguë par les moralistes et par leurs contemporains, et il en résulte nécessairement que l'action produite sur elle par le discours est suspecte.

1. L'impression

C'est la métaphore de l'empreinte qui revient constamment pour caractériser l'action sur l'imagination. La garde en armes qui environne les rois « *imprime* dans leurs sujets le respect et la terreur », écrit Pascal dans un fragment déjà cité au cours de notre travail¹⁴. L'apparat des médecins et celui des magistrats sont de « vains instruments, qui *frappent* l'imagination, à laquelle ils ont affaire¹⁵ ». L'esprit est semblable à une matière qui sert de support à la gravure ; chaque objet qui *frappe* l'imagination est comme le burin qui laisse sa marque sur le cuivre, pour reprendre l'image très expressive employée par Malebranche :

Puis donc que l'imagination ne consiste que dans la force qu'a l'âme de se former des objets, en les imprimant pour ainsi dire dans les fibres de son cerveau, plus les vestiges des esprits animaux, qui sont les traits de ces images, seront grands et distincts, plus l'âme imaginera fortement et distinctement ces objets. Or, de même que la largeur, la profondeur et la netteté des traits de quelque gravure dépendent de la force dont le burin agit, et de l'obéissance que rend le cuivre, ainsi la profondeur, et la netteté des vestiges de l'imagination dépendent de la force des esprits animaux, et de

¹⁰ Tout l'objet de l'article est de mettre en évidence chez Pascal ce « retournement dialectique » au sujet de l'imagination (« Compendium sur l'imagination dans les *Pensées* », *art. cit.*, p. 146).

¹¹ *Les Caractères*, p. 184 (remarque 1.55).

¹² Ainsi, à propos d'Hermippe, « l'esclave de ce qu'il appelle ses petites commodités », dont on conçoit mieux la vanité en recourant à l'imagination : « On dépend servilement d'un serrurier et d'un menuisier selon ses besoins ; pour lui s'il faut limer il a une lime, une scie s'il faut scier, et des tenailles s'il faut arracher ; *imaginez*, s'il est possible, quelques outils qu'il n'ait pas, et meilleurs et plus commodes à son gré que ceux mêmes dont les ouvriers se servent : il en a de nouveaux et d'inconnus, qui n'ont point de nom, productions de son esprit, et dont il a presque oublié l'usage » (*ibid.*, p. 545 ; remarque 14.64. Nous soulignons).

¹³ *Ibid.*, p. 263 (remarque 5.65).

¹⁴ *Pensées*, p. 175 (fragment 59). Nous soulignons.

¹⁵ *Ibid.*, p. 183 (fragment 78). Même remarque.

la constitution des fibres du cerveau ; et c'est la variété qui se trouve dans ces deux choses qui fait presque toute cette grande différence, que nous voyons entre les esprits¹⁶.

Les discours agissent de la même façon, en produisant des « impressions » sur ceux qui les écoutent. Pascal reconnaît ainsi la justesse de l'argumentaire sceptique « contre les *impressions* de la coutume, de l'éducation, des mœurs des pays¹⁷ » : c'est pour avoir entendu louer ou condamner telle chose depuis toujours, que nous prenons pour naturel un sentiment qui dépend en vérité d'une situation historique et géographique. Notre esprit retient une infinité d'« impressions », principalement celles que nous avons reçues durant l'enfance.

La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier : le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs. C'est un excellent couvreur, dit-on. Et en parlant des soldats : ils sont bien fous, dit-on. Et les autres au contraire : Il n'y a rien de grand que la guerre, le reste des hommes sont des coquins. À force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres, on choisit. Car naturellement on aime la vertu et on hait la folie. Ces mots mêmes émeuvent, on ne pêche qu'en l'application. Tant est grande la force de la coutume que, de ceux que la nature n'a fait qu'hommes, on fait toutes les conditions d'hommes¹⁸.

Pascal, pour montrer l'action de la coutume, ne rapporte pas des actes, mais des discours. Plus encore que les perceptions visuelles, ce sont eux qui frappent l'imagination : les jugements sur « les maçons, soldats, couvreurs », ont plus de poids encore que l'observation quotidienne de ces métiers. À propos de la vertu et de la folie, Pascal remarque que « ces mots mêmes émeuvent », plus que les caractères qu'ils représentent : les discours font plus que les exemples, ou plutôt eux seuls confèrent aux exemples un sens capable de déterminer nos choix.

C'est un point que développe Nicole dans un essai capital, sur lequel nous reviendrons à plus d'une reprise au cours de ce développement : le « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux ». En plus d'une corruption naturelle, qui consiste en « une volonté toute plongée dans l'amour de nous-mêmes¹⁹ », il existe une corruption « ajoutée », par laquelle « ces inclinations naturelles sont capables d'être beaucoup augmentées et diversifiées, tant par les objets extérieurs, que par les impressions et les

¹⁶ *De la Recherche de la vérité, op. cit.*, p. 248-249. La formule employée par Malebranche au début de l'extrait donne l'impression d'une maîtrise de l'âme sur l'imagination. Il faut avoir présente à l'esprit la distinction opérée entre l'imagination active (où l'âme commande au cerveau de se représenter un objet) et l'imagination passive (où c'est le mouvement du cerveau qui impose à l'âme une représentation dont elle n'est pas maîtresse) ; c'est à cette seconde espèce que les moralistes se réfèrent pour la dénoncer, mais c'est à la première qu'ils font appel pour en tirer des fruits du point de vue de la connaissance.

¹⁷ *Pensées*, p. 221 (fragment 164). Nous soulignons.

¹⁸ *Ibid.*, p. 424 (fragment 527).

¹⁹ « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux », *Essais de morale, op. cit.*, t. III, p. 45.

opinions de l'esprit²⁰ ». Or, cette seconde espèce de corruption vient principalement des « impressions » que nous recevons par les discours d'autrui :

Cette corruption de notre esprit consiste donc proprement dans la fausseté de nos idées : mais la voie ordinaire par laquelle nous recevons ces fausses idées, est le langage, n'étant pas moins vrai des opinions que nous avons de la plupart des choses du monde, de leur petitesse ou de leur grandeur, que des vérités de la foi qu'elles se communiquent par l'ouïe. *Fides ex auditu*. Car ces idées se sont formées en nous, pour la plupart, lorsque nous étions encore incapables de juger des choses par nous-mêmes, et que nous recevions seulement les impressions que l'on nous communiquait par les paroles. Dans cet état nous avons ouï représenter certaines choses comme des biens, et d'autres comme des maux. Ceux qui nous en ont parlé nous ont imprimé l'idée de leurs mouvements, et nous nous sommes accoutumés à les regarder de la même sorte, et à y joindre les mêmes mouvements et les mêmes passions²¹.

Comme l'affirme Pascal dans le fragment 527, notre esprit reçoit sa forme des impressions que laissent en nous les discours entendus à un âge où nous sommes « encore incapables de juger des choses par nous-mêmes ». Ils définissent en nous une seconde nature, et nous privent de tout accès à une expérience immédiate : lorsque nous sommes en âge de juger par nous-mêmes, nous rencontrons des choses qui ont déjà fait l'objet d'un discours positif ou négatif, et notre jugement consistera bien plus à confirmer ou infirmer ces discours, qu'à juger des choses elles-mêmes. L'enfant est perméable aux impressions du dehors, et se remplit essentiellement de ce qu'il entend dire, plus que d'une expérience encore très limitée ; d'où l'importance des discours qui sont entendus à cet âge. C'est pourquoi, conformément à la théologie développée dans l'épître de Jacques, le langage est présenté comme ambigu, capable du plus grand bien (communiquer la foi) comme du plus grand mal (nous précipiter vers les biens du monde). Cependant, comme les entretiens ordinaires tendent le plus souvent à conférer de l'importance aux biens terrestres, et à négliger les biens spirituels, c'est sur les dangers de ces entretiens que Nicole insiste particulièrement. La corruption qu'ils entraînent est d'autant plus forte qu'elle est insensible ; c'est un point sur lequel Nicole rejoint parfaitement Bossuet, qui exprimait avec force cette idée dans son « Sermon sur la prédication évangélique », prêché au Louvre en 1662 :

Qui pourrait ici raconter toutes les erreurs du monde ? Ce maître subtil et dangereux tient école publique sans dogmatiser : il a sa méthode particulière de ne prouver pas ses maximes, mais de les imprimer sans qu'on y pense ; autant d'hommes qui nous parlent, autant d'organes qui nous les inspirent : nos ennemis par leurs menaces, et nos amis par leurs bons offices concourent également à nous donner de fausses idées du bien et du mal. Tout ce qui se dit dans les compagnies nous recommande ou l'ambition, sans laquelle on n'est pas du monde, ou la fausse galanterie, sans laquelle

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, p. 52. La citation latine « *Fides ex auditu* » est tirée de Romains 10.17 (et non 10.7, comme l'indique l'édition des *Essais de morale*).

on n'a point d'esprit. Car c'est le plus grand malheur des choses humaines, que nul ne se contente d'être insensé seulement pour soi, mais veut faire passer sa folie aux autres : si bien que ce qui nous serait indifférent, souvent, tant nous sommes faibles ! attire notre imprudente curiosité par le bruit qu'on en fait autour de nous. Tantôt une raillerie fine et ingénieuse, tantôt une peinture agréable d'une mauvaise action impose doucement à notre esprit. Ainsi, dans cet étrange empressement de nous communiquer nos folies, les âmes les plus innocentes prennent quelque teinture du vice ; et recueillant le mal deçà et delà dans le monde, comme à une table couverte de mauvaises viandes, elles y amassent peu à peu, comme des humeurs peccantes, les erreurs qui offusquent notre intelligence²².

Bossuet aussi bien que Nicole soulignent la manière imperceptible dont les maximes du monde s'insinuent dans notre esprit. Elles viennent « s'imprimer sans qu'on y pense », et le vice se contracte par « quelque teinture », et non par la résolution consciente de s'y abandonner. Les discours mondains nous font ingérer de mauvaises maximes comme on ingère de « mauvaises viandes », qui, sans nous tuer aussitôt comme des poisons violents, dégradent imperceptiblement la santé du corps. C'est pourquoi les dangers des « entretiens des hommes » peuvent se résumer en un mot : la passivité. Le meilleur moyen de se perdre est de recevoir les propos qui se tiennent dans le monde, et de laisser notre entendement se former au hasard des impressions que nous recevons. Cette nécessité est figurée par une « chaîne » que Nicole décrit de façon lapidaire :

Nos chutes viennent ordinairement de nos faux jugements, nos faux jugements de nos fausses impressions, et ces fausses impressions du commerce que nous avons les uns avec les autres par le langage. C'est la chaîne malheureuse qui nous précipite dans l'enfer²³.

Cette chaîne est d'autant plus fatale que la seule mention des choses du monde dans les entretiens ordinaires suffit à nous en remplir l'esprit.

Il n'est pas à propos de parler souvent des choses de Dieu ; il faut donc s'entretenir de celles du monde : or cet entretien n'est jamais sans danger. On ne saurait en parler ni en entendre parler sans y penser ; et l'on n'y saurait penser sans renouveler dans son esprit les idées que l'on en avait, et que les autres en ont, et sans les rendre plus présentes, et par conséquent plus capables de faire impression sur notre esprit²⁴.

Le chrétien se trouve pris entre deux devoirs apparemment inconciliables : la réserve dans la conversation à l'égard des choses divines engage à parler des choses du monde, et donc à les laisser faire impression sur nous – ce qu'il faut justement éviter. La seule résistance possible à ces « fausses impressions » que, faute de nous retirer complètement du monde, nous ne pouvons manquer de donner et de recevoir, consiste à graver d'autres impressions en son esprit, pour le remplir de l'idée des biens véritables :

²² « Sermon sur la prédication évangélique », *Le Carême du Louvre, op. cit.*, p. 79-80. Nous soulignons.

²³ « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux », *op. cit.*, p. 55.

²⁴ *Ibid.*, p. 56. Nous soulignons.

Il faut tâcher de s'imprimer [les idées des choses spirituelles] dans l'esprit le plus fortement qu'il est possible, pour résister à l'impression des discours des hommes qui nous le remplissent de fausses grandeurs et de faux rabaissements, de faux biens et de faux maux²⁵.

La métaphore de l'impression se retrouve tout au long du texte de Nicole, soulignant le danger de la passivité à l'égard des discours que l'on tient et que l'on reçoit. Ces derniers, quand bien même leur fausseté serait reconnue, ne manqueraient pas de produire des effets, qui sont exprimés en termes matériels, lorsque Nicole compare leur « impression » à un poids mis dans une balance (image où l'on retrouve le concept augustinien d'inclination) :

Dieu ne l'emporte souvent que de bien peu sur les objets de concupiscence. Nous ne laissons pas d'estimer encore les avantages du monde infiniment plus qu'ils ne méritent d'être estimés. Nous sommes encore près de l'équilibre, et en chargeant un peu la balance, c'est-à-dire en augmentant un peu l'impression des choses du monde sur notre esprit, elles reprendraient facilement leur empire, et l'emporteraient sur Dieu²⁶.

Il ne s'agit donc pas de contrer la force des discours sur l'imagination (chose parfaitement impossible du reste), mais d'en mesurer l'ampleur, et d'en faire un usage qui soit utile au salut. Si les effets des discours mauvais ne peuvent être anéantis, ils doivent être compensés, au sens propre, par des discours contraires.

Le danger signalé par Nicole est d'autant plus grand que l'impression produite par les discours ne dépend pas seulement de leur contenu : il ne suffit donc pas de réfuter un discours pour le neutraliser. « Le ton de voix change un discours et un poème de force²⁷ », affirme Pascal. Le grand fragment sur l'imagination en donne un parfait exemple, en insistant sur tout ce qui, dans le discours, ne relève pas du *logos*. Un sénateur, qui se préparait à entendre un sermon avec la plus grande application, se laisse distraire par de « vaines circonstances » :

Ne diriez-vous pas que ce magistrat dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple se gouverne par une raison pure et sublime et qu'il juge des choses par leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles ? Voyez-le entrer dans un sermon où il apporte un zèle tout dévot, renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité. Le voilà prêt à l'ouïr avec un respect exemplaire. Que le prédicateur vienne à paraître, si la nature lui a donné un ton de voix enroué et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelques grandes vérités qu'il annonce, je parie la perte de gravité de notre sénateur²⁸.

²⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁶ *Ibid.*, p. 54.

²⁷ *Pensées*, p. 182 (fragment 78).

²⁸ *Ibid.*, p. 181-182.

Comme l'a noté G. Ferreyroles, ce sont les trois ordres (du corps, de l'esprit et de la charité) qui sont ici subjugués par l'imagination²⁹. Plus qu'une impuissance du discours, Pascal donne à voir l'action de ce dernier bien au-delà du *logos*. Loin de s'effacer derrière les idées qu'il représente, le discours est une matière qui se donne en bloc (mots, ton de voix, gestes et prestance confondus) et produit un effet massif. C'est pourquoi ceux qui s'estiment sages donnent des marques de confiance susceptibles d'emporter l'adhésion, indépendamment du contenu de leurs paroles : « cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès de leurs juges de même nature³⁰ ». De ce point de vue, le silence lui-même peut devenir le discours le plus éloquent. Ainsi d'Onuphre, qui n'a besoin que d'un signe du visage pour dénigrer autrui ; et s'il « a raison », comme l'écrit La Bruyère, c'est qu'aucun procédé ne saurait être plus efficace. L'imagination de son interlocuteur est assez mise en branle par son refus de répondre, et la parole n'a donc plus lieu d'être :

Il y a des gens, selon lui, qu'on est obligé en conscience de décrier, et ces gens sont ceux qu'il n'aime point, à qui il veut nuire, et dont il désire la dépouille ; il vient à ses fins sans se donner même la peine d'ouvrir la bouche ; on lui parle d'Eudoxe, il sourit ou il soupire ; on l'interroge, on insiste, il ne répond rien, et il a raison, il en a assez dit³¹.

Les circonstances du discours sont un redoutable instrument de manipulation pour Onuphre, mais cet instrument est si puissant qu'il échappe même à celui qui en fait usage. Pascal pointe ainsi l'impossibilité de parvenir à un énoncé parfaitement neutre, qui ne s'adresserait qu'à la raison sans que l'imagination vienne faire obstacle :

Qu'il est difficile de proposer une chose au jugement d'un autre sans corrompre son jugement par la manière de la lui proposer. Si on dit : « Je le trouve beau, je le trouve obscur », ou autre chose semblable, on entraîne l'imagination à ce jugement ou on l'irrite au contraire. Il vaut mieux ne rien dire, et alors il juge selon ce qu'il est, c'est-à-dire selon ce qu'il est alors et selon que les autres circonstances dont on n'est pas auteur y auront mis. Mais au moins on n'y aura rien mis. Si ce n'est que ce silence n'y fasse aussi son effet, selon le tour et l'interprétation qu'il sera en humeur de lui donner, ou selon qu'il le conjecturera des mouvements et air du visage, ou du ton de voix, selon qu'il sera physionomiste. Tant il est difficile de ne point démonter un jugement de son assiette naturelle, ou plutôt tant il en a peu de ferme et stable³².

²⁹ « Dans cette défaite, le triple *dominium* de l'imagination nous est révélé : elle est maîtresse dans l'ordre des corps, puisqu'elle impose à "tout un peuple" de vénérer dans le magistrat une supériorité chimérique ; elle est maîtresse dans l'ordre des esprits, puisqu'elle abat d'un souffle le solide appareil de la raison ; elle est enfin maîtresse dans l'ordre de la charité, puisqu'elle dissipe en un instant toute l'ardeur de son zèle » (*Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995, p. 141).

³⁰ *Pensées*, p. 181 (fragment 78).

³¹ *Les Caractères*, p. 531 (remarque 14.24). La « dépouille » désigne ici la succession.

³² *Pensées*, p. 391 (fragment 454).

La progression du paragraphe est elle-même révélatrice de l'instabilité que Pascal veut souligner. À partir d'un problème initial, l'auteur ne cesse de se répondre et de s'objecter à lui-même, pour conclure à l'impossibilité de contenir l'imagination et de résister à l'agrément qu'elle produit. Dans la mesure où le silence lui-même peut incliner la volonté, la neutralité du discours est forcément illusoire ; il faut renoncer à la transparence du langage, qui véhiculerait les idées d'un esprit à un autre sans y rien ajouter.

Pascal en tire aussitôt les conséquences qui s'imposent relativement à sa propre pratique d'écriture : il faut choisir les mots en fonction non seulement de leur exactitude, mais de leurs effets sur l'imagination.

Les sens.

Un même sens change selon les paroles qui l'expriment.

Les sens reçoivent des paroles leur dignité au lieu de la leur donner. Il en faut chercher des exemples³³.

Il s'agit là d'une note de Pascal pour lui-même, séparée par un trait de plume, dans un fragment essentiellement composé de notations elliptiques ainsi juxtaposées. Ici, les mots ne se contentent pas d'être le véhicule du sens : ils participent à sa production. Un mot est donc plus que le sens qu'il paraît exprimer directement. Il s'ensuit que les idées ne sont pas seulement suscitées par le sens des mots tel que le dictionnaire pourrait l'établir, mais par le travail de l'imagination. Pascal note à nouveau de manière elliptique : « Carrosse versé ou renversé selon l'intention. / Répandre, ou verser, selon l'intention³⁴ ». Deux mots ont le même sens, mais n'éveillent pas la même image dans l'esprit. Et l'auteur ne devra pas mépriser cette différence et prétendre qu'elle n'agit que sur des esprits faibles : bien au contraire, c'est avec la conscience de ces effets qu'il devra choisir ses termes.

Le discours a donc des effets inévitables sur l'imagination : qu'ils soient produits volontairement ou non, ils échappent nécessairement aussi bien à celui qui parle qu'à celui qui l'écoute. La prétention à la rationalité se trouve ainsi contredite, ou du moins contrariée. La part *logique*, rationnelle, du discours, est systématiquement doublée d'une part irrationnelle, de sorte que ses effets dépassent largement la transmission d'idées claires et distinctes. C'est une des façons dont l'enveloppe corporelle du langage apparaît dans sa matérialité : comme un verre déformant, il fait obstacle ou dévie le regard qu'on porte sur les choses, et met ainsi en échec un idéal de transparence.

³³ *Ibid.*, p. 473-474 (fragment 645).

³⁴ *Ibid.*, p. 405 (fragment 482).

2. La rumeur ou le travail des « bruits »

Les impressions produites par les discours sur l'imagination doivent être envisagées non seulement sur le plan individuel, mais aussi sur le plan collectif : on ne peut faire l'économie de leurs retombées politiques. C'est dans cette perspective que les *Provinciales* insistent sur ce phénomène d'impression, et sur la nécessité de remédier à ses dangers : Montalte estime qu'il est capital de « détruire [les] fausses impressions » données par les jésuites, qui prétendent que « l'Église est divisée par une nouvelle hérésie ». En effet, ces « bruits³⁵ » semés dans leurs écrits ne peuvent manquer d'imprimer, au moins à un certain degré, une image fautive dans l'esprit des lecteurs. C'est l'unique fin que se proposent « les étranges impressions qu'on nous donne depuis si longtemps des jansénistes³⁶ », pour reprendre l'expression de Montalte dans la 3^e *Provinciale*. L'accumulation de discours calomnieux relève d'une stratégie bien concertée. À mesure qu'ils sont répétés, ces « bruits », que la rumeur anime d'une vie propre, ne font qu'imprimer plus profondément l'image que les jésuites entendent donner de leurs ennemis. Les enjeux de ce procédé dépassent le simple mensonge, dénoncé bien sûr par Montalte : on observe un véritable changement de paradigme. Il ne s'agit pas seulement de tromper la raison, pour lui faire admettre la représentation inadéquate d'un objet. La calomnie réalise au contraire un travail patient sur l'imagination d'autrui, pour y imprimer de fausses idées, comme le burin finit par tracer sur le cuivre la forme souhaitée. La fausseté littérale des « bruits » semés par les théologiens de la Compagnie importe moins que leur simple présence, qui finit par produire un effet d'ordre matériel sur l'imagination.

C'est ce qui fait toute la puissance de la rumeur, décrite à de nombreuses reprises dans les *Mémoires* de La Rochefoucauld, où le langage ne joue pas un rôle moins important que les armes ; négociations, déclarations, promesses et conseils occupent une place essentielle dans le récit de la Fronde. Les forces sont bien sûr mises en mouvement par les ordres que donnent les chefs des partis en présence ; et les avis donnés aux différents personnages influent au moins autant sur le cours des événements, que les renforts militaires ou financiers effectifs³⁷. Mais, plus encore, une lutte s'engage pour tourner l'opinion des différents acteurs, et pour imposer certains discours dans le monde. La rumeur apparaît ainsi comme une arme politique

³⁵ *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 783 (17^e lettre).

³⁶ *Ibid.*, p. 607 (3^e lettre).

³⁷ Ce fait est particulièrement sensible dans le cas des fausses alarmes. Ainsi du départ précipité de M^{me} de Chevreuse, après avoir reçu par erreur de M^{lle} de Hautefort des Heures reliées de rouge, signe convenu entre les deux femmes pour ordonner à la duchesse de « pourvoir à sa sûreté, et de sortir du Royaume avec le plus de diligence qu'elle pourrait » (*Mémoires*, p. 69).

essentielle, capable de conférer ou d'ôter le crédit nécessaire à l'activité d'un parti. Le prince de Condé refuse ainsi les accommodements que la cour lui propose par l'entremise du duc de Bouillon, alors que les principales forces du royaume semblent prêtes à s'unir contre la reine et son ministre :

Il chargea Gourville de cette réponse, et de rendre compte à M. le duc d'Orléans des raisons qui lui faisaient refuser l'entrevue de Richelieu. Les principales étaient que le but de cette conférence n'était pas de faire la paix, mais de l'empêcher seulement de soutenir la guerre ; que, dans un temps où tous les corps d'État étaient sur le point de se déclarer contre la cour, et que les Espagnols préparaient des secours considérables d'hommes, d'argent et de vaisseaux, on le voulait engager à une négociation publique, dont le seul bruit empêcherait ses levées, et ferait changer de sentiment à tout ce qui était prêt de se joindre à son parti³⁸.

Les intentions prêtées à la cour par Condé sont particulièrement retorses : la négociation n'est pas instituée pour trouver un compromis entre les deux partis. Elle est en soi une arme de guerre, dans la mesure où la participation du prince à ces discussions indiquerait un désir d'accommodement, et constituerait, aux yeux de tous, un aveu de faiblesse, capable de démobiliser aussitôt son parti. On est loin du champ de bataille et d'un triomphe héroïque par la seule force. L'objet de la guerre ici est une discussion, n'existant elle-même que pour susciter un « bruit », discours impersonnel, informe, qui n'appartient à personne et qui tire toute sa force de son indéfinition et de sa généralité. Ce renversement culmine dans le récit de la bataille d'Avène, livrée par la France peu de temps après son entrée dans la guerre de Trente Ans, en 1635. Le prince d'Orange, qui devait se joindre aux armées françaises, et voit celles-ci vaincre les Espagnols sans sa participation, se livre alors, par jalousie, à des pillages sur la population, dans le seul but de diminuer le crédit de son allié, le roi de France :

Une si heureuse victoire donna de la jalousie au prince d'Orange, et mit de la division entre lui et les maréchaux de Châtillon et de Brézé. Au lieu de tirer avantage d'un tel succès et de maintenir sa réputation, il fit piller et brûler Tirlemont, pour décrier les armes du roi et les charger d'une violence si peu nécessaire ; il assiégea Louvain, sans avoir dessein de le prendre, et affaiblit tellement l'armée de France par les fatigues continuelles et par le manque de toutes choses, qu'à la fin de la campagne, elle ne fut plus en état de revenir seule par le chemin qu'elle avait tenu, et elle fut contrainte de revenir par mer³⁹.

Un tel renversement est paroxystique : la violence des combats n'existe plus que pour répandre une calomnie, suscitée par une rivalité personnelle. Les discours ne sont plus seulement le moyen de mobiliser des forces armées ; ils sont alors la fin poursuivie par cette mobilisation.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

Une telle action sur l'opinion est d'autant plus aisée que le « peuple » est présenté par le mémorialiste comme une matière susceptible de recevoir n'importe quelle impression. La libération des princes témoigne de sa labilité : « ce même peuple qui, un an auparavant, avait fait des feux de joie de la prison de Monsieur le Prince, venait de tenir la cour assiégée dans le Palais-Royal pour procurer sa liberté⁴⁰ ». Un enjeu de la guerre est ainsi de manier l'opinion du monde en fonction d'intérêts particuliers. On en voit un exemple dans les mois qui suivent la signature de la paix de Rueil. Le prince de Condé effectue plusieurs revirements à l'égard de Mazarin, passant du mépris affiché pour le cardinal à la réconciliation avec celui-ci, dans l'intention de marquer son indépendance et de ne pas lier son sort à celui d'un ministre alors si impopulaire, sans prendre toutefois d'engagements avec les Frondeurs⁴¹. Ces derniers l'accusent alors d'intelligence avec Mazarin :

Ces bruits semés dans le monde y faisaient quelque impression, et le peuple recevait sans les examiner toutes celles que les Frondeurs lui voulaient donner : de sorte que Monsieur le Prince se vit abandonné en un instant de tout ce qui s'était joint à lui contre le Cardinal⁴².

De telles allégations sont parfaitement fausses, comme le souligne La Rochefoucauld. Elles n'en produisent pas moins des effets considérables, dans la mesure où l'isolement de Condé laisse la voie libre au cardinal pour attenter à sa liberté. Les Frondeurs travaillent alors, sans le savoir, au coup de force médité par Mazarin, tout en étant persuadés de conspirer à sa perte, et de démasquer l'un de ses alliés.

3. La création de l'objet par le discours

La capacité du discours à produire des impressions durables dans l'imagination, individuelle ou collective, invite à poser la question de ses pouvoirs en termes plus radicaux. N'est-il pas le véritable créateur des objets qu'il paraît seulement désigner ?

C'est une part essentielle du propos de La Rochefoucauld, s'en prenant aux sentiments les plus nobles. Ainsi de l'amitié : « On ne saurait conserver longtemps les sentiments qu'on doit avoir pour ses amis et pour ses bienfaiteurs, si on se laisse la liberté de parler souvent de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁴¹ La mésentente entre Condé et Mazarin après la Fronde parlementaire est ainsi présentée comme le résultat d'une lutte pour « l'opinion du monde » : « On attribue cette conduite à des motifs bien différents ; mais il est certain que le premier sujet de leur mésintelligence avait commencé durant la guerre de Paris, sur ce que Monsieur le Prince se persuada que le Cardinal voulait adroitement rejeter sur lui la haine des peuples, en le faisant passer pour l'auteur des maux qu'ils avaient soufferts. Ainsi Monsieur le Prince crut en devoir user de la sorte envers le Cardinal, pour regagner dans l'opinion du monde ce qu'il y avait perdu par la protection qu'il avait donnée à un ministre si généralement haï, en l'empêchant de sortir du Royaume et de céder à sa mauvaise fortune » (*ibid.*, p. 115).

⁴² *Ibid.*, p. 118.

leurs défauts⁴³ ». Si l'amitié n'est pas un produit du discours, les propos que nous tenons sur nos amis ont le pouvoir de redéfinir nos sentiments à leur égard. Les défauts que nous percevons chez eux ne prennent toute leur consistance qu'avec leur énonciation. Le langage que nous tenons impose non seulement à l'esprit d'autrui, mais au nôtre, une certaine image de nos amis ; c'est dire que nos sentiments sont moins puissants que nos discours, puisque les seconds peuvent tant sur les premiers. Cependant, c'est dans l'amour que ce phénomène est le plus flagrant : « Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour⁴⁴ ». Cette maxime est souvent convoquée, à juste titre, pour illustrer la démystification de l'amour sous la plume du moraliste. Toutefois, la sentence ne montre pas moins la puissance du langage que la vanité de l'amour : les mots sont capables de faire exister le sentiment le plus fort, le plus à même d'envahir le cœur et de le subjuguier. Cette puissance du discours se vérifie non seulement dans l'amour humain, mais dans l'attrance vers tout objet du monde, si l'on en croit Nicole : « Ainsi en s'excitant les uns les autres à l'envi à les aimer [les choses temporelles] et à les concevoir comme grandes et estimables, elles remplissent premièrement leur esprit et ensuite tout leur cœur⁴⁵ ». La précision chronologique est essentielle : la contagion portée par le langage passe bien de l'esprit au cœur. Les sentiments, les attraits, tout ce qui peut remplir le cœur humain, est susceptible d'être échauffé, voire produit par les discours.

Il s'agit encore là d'un lieu commun, à bien des égards. Il n'en va pas de même quand la puissance du langage s'étend à des objets plus inattendus, comme l'histoire ou la gloire. Nicole fait remarquer, non sans facétie, que l'honneur rendu aux sujets méritants est certes un fantôme, mais un fantôme utile, dans la mesure où il permet de les récompenser à peu de frais. L'état d'esprit est le même que celui de Pascal dans la liasse « Raison des effets » : tel usage est fondé, mais non pas au point où on se l'imagine ordinairement⁴⁶. Ici, l'honneur est une chose utile, non parce qu'il est un bien effectif, mais parce que cette grandeur illusoire est susceptible d'attirer les services nécessaires à l'État. C'est une espèce de « monnaie de cuir et de carton⁴⁷ », pour reprendre l'expression de La Chapelle-Bessé :

⁴³ *Maximes*, p. 174 (maxime 319).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 151 (maxime 136).

⁴⁵ « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux », *op. cit.*, p. 49.

⁴⁶ « Il est donc vrai de dire que tout le monde est dans l'illusion, car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête. Car il pense que la vérité est où elle n'est pas. La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se figurent. Il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif, etc. » (*Pensées*, p. 206 ; fragment 126).

⁴⁷ *Maximes*, p. 407.

[...] la valeur étant ce qui soutient un État, et qui le rend formidable à ses ennemis, c'est avec raison que ne pouvant récompenser tous les vaillants hommes dont on a besoin, par des bienfaits réels qui égalent leurs services, on a rendu cette qualité honorable, afin de les attirer au moins par cette sorte de récompense qui ne leur manque jamais⁴⁸.

Il en va de même du prestige accordé par l'histoire aux actes héroïques. La Bruyère n'hésite pas à remettre en question la hiérarchie spontanément établie entre les héros et les historiens qui font le récit de leurs exploits :

La vie des héros a enrichi l'histoire, et l'histoire a embelli les actions des héros : ainsi je ne sais qui sont plus redevables, ou ceux qui ont écrit l'histoire, à ceux qui ont fourni une si noble matière ; ou ces grands hommes à leurs historiens⁴⁹.

La remarque est certes audacieuse, mais elle présente en fin de compte les choses de manière fort harmonieuse : les uns fournissent une matière, que les autres embellissent ; le héros et l'historien marchent main dans la main. Le propos de La Rochefoucauld est autrement plus dangereux, lorsqu'il affirme : « Nos actions sont comme les bouts-rimés, que chacun fait rapporter à ce qu'il lui plaît⁵⁰ ». La comparaison a quelque chose de volontairement dérisoire : tout le récit de notre vie est assimilé à un exercice poétique de salon. Mais le fond du propos est autrement plus inquiétant. Ce qui est ici mis en cause, c'est l'absence de cohérence intrinsèque de nos actions. Chacun les rapporte « à ce qu'il lui plaît » : autrement dit, la trame d'un épisode particulier, ou même de toute une vie, n'est qu'un fait de langage, une certaine manière d'agencer les mots et les phrases, qui aurait pu être entièrement différente, selon le caprice de celui qui en fait le récit. L'histoire ne peut aller sans une illusion fondamentale : alors qu'elle est volontiers présentée comme le vestige de hauts faits qui ne doivent pas être oubliés⁵¹, c'est elle en vérité qui prête à ses objets une cohérence, et même une consistance

⁴⁸ « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux », *op. cit.*, p. 84.

⁴⁹ *Les Caractères*, p. 161 (remarque 1.12).

⁵⁰ *Maximes*, p. 181 (maxime 382).

⁵¹ On trouve un exemple éclatant de ce point de vue chez Salluste, au début de la *Guerre de Catilina* : « *Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est ; vel pace vel bello clarum fieri licet ; et qui fecere et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur. Ac mihi quidem, tametsi haud quaquam par gloria sequitur scriptorem et auctorem rerum, tamen in primis arduum res gestas scribere : primum quod facta dictis exaequanda sunt ; dehinc quia plerique quae delicta reprehenderis, malivolentia et invidia dicta putant, ubi de magna virtute atque gloria bonorum memores, quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accipit, supra ea veluti ficta pro falsis ducit* » (*Bellum Catilinae*, in *C. Sallustius Catilina Iugurtha ex historiis orationes et epistulae*, Lipse, Teubner, 1900, p. 2). Traduction proposée : « Il est beau d'agir pour le bien public, et parler à cette fin n'est pas malséant non plus ; on peut devenir célèbre en tant de paix comme en temps de guerre ; et beaucoup ont droit à des louanges, aussi bien ceux qui ont accompli de grandes choses, que ceux qui les ont consignées par écrit. Quant à moi, bien qu'il n'y ait rien de commun entre la gloire de l'écrivain et celle de l'auteur des faits, il me semble pourtant que c'est une chose difficile entre toutes de consigner de hauts faits par écrit : d'abord parce que les faits doivent être égalés par l'expression ; ensuite, parce que, aux yeux de beaucoup, c'est par malice et par envie que tu as blâmé les fautes des hommes de bien, tandis que, là où tu rapportes leurs sujets de vertu et de gloire, chacun pense que ce sont là des choses faciles à faire, et il les reçoit d'un esprit égal, et les survole comme si elles étaient fabriquées à plaisir ». Si Salluste pointe avant tout dans ce passage la difficulté de son entreprise, on note la complémentarité qui existe entre celui qui agit et celui qui recueille les actions par écrit : c'est par le second que les actes du premier peuvent durer, et la tâche de l'historien est à la fois

qu'ils n'ont pas. Le récit n'empêche pas seulement telle action de disparaître : lui seul la fait exister en tant que telle. C'est un paradoxe que Nicole ne manque pas de développer : l'histoire nous apprend les faits ou les actions passés, mais, si nous avons besoin d'elle pour les connaître, c'est justement parce qu'ils ne sont aujourd'hui plus rien⁵² :

Qu'est-ce autre chose que l'histoire de tous les peuples et de tous les hommes, qu'une instruction continuelle que les choses temporelles ne sont rien ? puisque nous décrivant ce qu'elles ont été, elle nous fait voir en même temps qu'elles ne sont plus ; que toutes ces grandeurs et toutes ces pompes qui ont étonné les hommes de temps en temps, tous ces Princes, tous ces Conquéranrs, toutes ces magnificences, tous ces grands desseins sont rentrés dans le néant à notre égard ; que ce sont des vapeurs qui se sont dissipées, et des fantômes qui se sont évanouis⁵³.

Nicole nous autorise à aller plus loin encore : « la vie présente n'ayant que des actions faibles et languissantes⁵⁴ », cette vie en imagination dont jouissent les acteurs de l'histoire est assurément plus nette et plus vive que celle qu'ils ont réellement vécue. Comme l'affirme La Rochefoucauld dans la maxime 382 citée plus haut, le récit fait exister son objet sur un mode nouveau, arbitraire à bien des égards : il lui donne une forme dont « la vie présente » est dépourvue. Le récit historique, loin d'être une version dégradée, estompée, des faits réels, est au contraire ce qui leur prête une consistance imaginaire.

Il faut toutefois observer une certaine prudence. La maxime 382, si elle exprime une intuition puissante et féconde, ne donne pas lieu à une quelconque systématisation : il ne s'agit pas de réduire la construction de toute identité à un fait de discours absolument arbitraire, mais plutôt de nous mettre en garde contre l'illusion d'un récit transparent, qui ne ferait qu'exprimer une cohérence déjà donnée. Il y a matière à se méfier d'une telle cohérence, dans la mesure où elle est aussi une construction qui dépend du bon plaisir de l'historien (le plaisir étant lui-même, comme on l'a vu au sujet de l'amour-propre, susceptible des variations les plus brusques et les plus inexplicables). La maxime qui compare nos actions à des « bouts-rimés », si elle participe assurément de la « démolition du héros », ne vise pas à dissoudre systématiquement toute identité : inutile d'aller aussi loin pour apprécier la hardiesse des propos de La Rochefoucauld et de Nicole, qu'il importe de comprendre tels

difficile et nécessaire de ce point de vue. Le premier paragraphe proclame dès le début du texte : « *quo mihi rectius videtur ingeni quam virium opibus gloriam quaerere et, quoniam vita ipsa qua fruimur brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere* » (*ibid.*, p. 1). Traduction proposée : « C'est pourquoi je trouve qu'il est plus juste de rechercher la gloire par le moyen de l'esprit que par celui de la force ; et, parce que la vie dont nous jouissons est brève, de faire en sorte que notre souvenir soit aussi durable que possible ». L'histoire est ici définie comme un effort de persévérance dans le temps.

⁵² On est proche ici de l'affirmation hobbesienne selon laquelle « le présent seul existe dans la nature » (Hobbes, *Léviathan* [1651], trad. Gérard Mairet, Paris, « Folio essais », 2000, p. 90).

⁵³ « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux », *op. cit.*, p. 74.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

qu'ils se donnent dans leur contexte, plutôt que de les amplifier dans le sens d'une « modernité » dont ils auraient été les précurseurs.

B. Discours et amour-propre

Si les discours sont capables de frapper si fortement l'imagination, c'est aussi parce qu'ils sont animés du « feu » de la concupiscence, dont parle longuement l'épître de Jacques. Ce n'est pas seulement que l'on communique des images trompeuses : ces images elles-mêmes ne s'impriment si vivement en nous que par le travail de l'amour-propre. Nicole, dans un développement déjà cité, souligne la manière dont « ceux qui nous ont parlé [des choses du monde] nous ont imprimé l'idée de leurs mouvements⁵⁵ ». Le terme de *mouvement* est ici capital : des paroles que nous entendons dans le monde, nous ne gardons pas seulement une image qui trompe l'entendement, mais un élan qui entraîne notre volonté. L'échange verbal est ainsi le moyen d'un relais : chacun communique aux autres le feu qui brûle dans son cœur. Les discours ne se contentent pas de représenter des objets : ils animent en nous des désirs, et attisent « l'amour de soi-même et de toute chose pour soi ».

Une part essentielle du propos de La Rochefoucauld sur la conversation met en évidence le rôle joué dans celle-ci par l'amour-propre. Si « on parle peu quand la vanité ne fait pas parler⁵⁶ », c'est que la conversation fait partie de ces choses qui n'ont plus lieu d'être dès que l'amour-propre n'y voit plus le moyen de s'alimenter. Ce règne sans partage commande à chacun de produire des discours faux, car il est souvent indispensable, pour arriver à ses fins, de ménager l'amour-propre d'autrui. Le monde est ainsi composé de personnes qui, pour servir un faux amour, disent en conscience les mensonges que d'autres ont envie d'entendre. Ce phénomène est encore aggravé par les rapports de pouvoir, mais il se rencontre dans toutes les occasions de la vie, comme le note Pascal dans le développement sur l'amour-propre que constitue le fragment 743 :

Un prince sera la fable de l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas : dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent ; et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les grandes fortunes ; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est

⁵⁵ « Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux », *op. cit.*, p. 52.

⁵⁶ *Maximes*, p. 151 (maxime 137).

fondée que sur cette mutuelle tromperie ; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion⁵⁷.

L'amour-propre, en plus de nous faire oublier les biens véritables, veut que nous entretenions chez les autres une même illusion. C'est là une première compréhension de son rôle dans les discours humains : la poursuite de l'intérêt nous engage à faire des conversations humaines un lieu de tromperie réciproque. C'est l'intérêt qui commande au discours en premier lieu, et qui met en scène le théâtre du monde : « l'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé⁵⁸ ». La possibilité d'une authentique rencontre est niée par le fait que la vérité ne se dit qu'en l'absence de celui qu'elle concerne, et qui pourrait en tirer profit.

L'amour-propre ne se limite pourtant pas à la recherche de l'intérêt ; sa nature, comme l'écrit Pascal au début du fragment 743, est « de n'aimer que soi et de ne considérer que soi⁵⁹ ». Aussi parle-t-on trop volontiers de soi-même, et c'est la véritable fin que nous poursuivons lorsque nous prétendons nous montrer sans fard. Il arrive certes que l'on se donne des défauts qui laissent deviner « de beaux talents, ou de grandes qualités⁶⁰ », comme La Bruyère ne manque pas de le relever, à l'instar de La Rochefoucauld, pour qui « l'envie de parler de nous, et de faire voir nos défauts du côté que nous voulons bien les montrer, fait une grande partie de notre sincérité⁶¹ ». Cependant, comme le note La Rochefoucauld dans cette maxime, il ne s'agit pas seulement de se présenter sous un jour favorable, mais, avant toute

⁵⁷ *Pensées*, p. 592 (fragment 743). La pensée de Pascal fait ici largement écho à celle de Hobbes, telle qu'on la trouve au début de son traité *Du Citoyen* : « Par nature, nous ne cherchons donc pas des associés, mais l'honneur et le bénéfice que l'on en tire ; nous désirons au premier chef ceux-ci, au second chef ceux-là. Cela étant, on découvre le motif que les hommes ont de se réunir à partir de ce qu'ils font lorsqu'ils sont réunis. Si c'est dans le cadre de leurs fonctions, apparaît alors une forme d'amitié publique où il y a plus de crainte mutuelle que d'amour : de là naît parfois une faction, jamais de la bienveillance. Si c'est pour le plaisir et pour se divertir, chacun se réjouit en général le plus de ce qui, en provoquant le rire, pourrait lui permettre (conformément à la nature du risible) de se sentir plus estimable en comparaison du déshonneur et de la faiblesse d'autrui. Et même si cela reste parfois inoffensif ou courtois, il est pourtant manifeste qu'ils s'apprécient non pas tant pour leur société que pour leur propre gloire. Au reste, la plupart du temps dans ce genre de réunions, les absents sont critiqués, leur vie entière, leurs paroles, leurs faits et gestes sont examinés, jugés, et tournés en dérision ; et cela sans épargner les participants eux-mêmes, qui subissent le même sort dès qu'ils ont quitté l'assemblée, de sorte qu'il n'avait assurément pas pris une résolution absurde, celui qui avait pour habitude de quitter la partie le dernier » (Hobbes, *Du Citoyen*, *op. cit.*, p. 96-97). Du reste, ce n'est pas à dire que Pascal exclue la possibilité d'une amitié sincère et authentique. Sa pratique de l'amitié durant sa vie prouve le contraire : il est avant tout question ici d'une société dont tous les membres ne cherchent que leur propre satisfaction. À cet égard, Pascal opère une distinction semblable à celle que fait La Rochefoucauld entre amitié et société, au début de la RD 2 « De la société ».

⁵⁸ *Maximes*, p. 140 (maxime 39).

⁵⁹ *Pensées*, p. 590 (fragment 743).

⁶⁰ « Les hommes parlent de manière sur ce qui les regarde, qu'ils n'avouent d'eux-mêmes que de petits défauts, et encore ceux qui supposent en leurs personnes de beaux talents et de grandes qualités. Ainsi l'on se plaint de sa mémoire, content d'ailleurs de son grand sens et de son jugement [...] » (*Les Caractères*, p. 420 ; remarque 11.67). Ce dernier exemple est une reprise à l'identique, et une interprétation de la maxime 89 de La Rochefoucauld : « Tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement » (*Maximes*, p. 146).

⁶¹ *Ibid.*, p. 181 (maxime 383).

chose, de se prendre pour fin, c'est-à-dire, purement, de « parler de nous ». Qu'importe ce que l'on dit sur soi, l'essentiel est d'en parler. Peu importe, dès lors, que nous nous montrions sous un jour flatteur : « on aime mieux dire du mal de soi-même que de n'en point parler⁶² ». On voit ici combien l'amour-propre use de chemins détournés pour arriver à ses fins : l'essentiel est que nous pensions à nous et que nous forcions les autres à en faire autant. Une telle sentence contribue à montrer, s'il en était encore besoin, que l'amour-propre est loin de se réduire à l'infatuation, à la haute opinion de soi-même. Il est d'abord un mouvement circulaire qui fait que le *moi* se prend pour fin de toutes choses. Et si l'on parle tant *de* soi, c'est que l'on ne parle en vérité que *pour* soi. Nous ne cherchons ni à représenter justement des objets, ni à en recevoir une juste représentation, et nos interlocuteurs ne sont pas même les véritables destinataires de nos paroles⁶³. La Rochefoucauld pointe une nouvelle fois ce mouvement circulaire, qui ne s'arrête dans les objets étrangers que pour mieux revenir à soi⁶⁴. La conversation échoue ainsi à devenir le moment d'une rencontre :

Une des choses qui font que l'on trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation, c'est qu'il n'y a presque personne qui ne pense plutôt à ce qu'il veut dire qu'à répondre précisément à ce qu'on lui dit. Les plus habiles et les plus complaisants se contentent de montrer seulement une mine attentive, au même temps que l'on voit dans leurs yeux et dans leur esprit un égarement pour ce qu'on leur dit, et une précipitation pour retourner à ce qu'ils veulent dire ; au lieu de considérer que c'est un mauvais moyen de plaire aux autres ou de les persuader, que de chercher si fort à se plaire à soi-même, et que bien écouter et bien répondre est une des plus grandes perfections que l'on puisse avoir dans la conversation⁶⁵.

L'interlocuteur est souvent réduit à un miroir qui permet à chacun de se contempler à loisir : la relation en quoi devrait consister la conversation est ainsi pervertie. La Bruyère ne manque pas de dénoncer le même travers : « tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, et on les explique sans le moindre égard pour les raisonnements d'autrui⁶⁶ ». La remarque de La Bruyère conclut au manque de « suite » de tels échanges, assignable à l'oubli de l'autre dans la conversation : on ne prête attention ni à ce qu'il dit, ni à ce qu'il est en mesure de comprendre. Il ne saurait donc y avoir de « suite », ni à l'intérieur

⁶² *Ibid.*, p. 151 (maxime 138).

⁶³ Éric Tourrette a mis en lumière ce phénomène à travers la notion d'« égologie », qui ne se confond ni avec l'égoïsme, ni avec l'étude de l'amour-propre, dans la mesure où elle désigne spécifiquement le discours que le moi tient sur lui-même (« De l'égologie selon La Rochefoucauld », *Littérature*, n°265, 2012/1, p. 3-15).

⁶⁴ On pense à la célèbre maxime I 1, déjà étudiée dans la deuxième partie de ce travail, consacrée à la fausseté du moi : « Il ne se repose jamais hors de soi et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre » (*Maximes*, p. 417).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 151 (maxime 139).

⁶⁶ *Les Caractères*, p. 264 (remarque 5.67).

d'un seul échange, ni d'un échange à l'autre. Et c'est précisément cette absence de « suite » qui traduit, pour La Rochefoucauld, l'absence d'une véritable altérité dans la conversation :

Pourquoi faut-il que nous ayons assez de mémoire pour retenir jusqu'aux moindres particularités de ce qui nous est arrivé, et que nous n'en ayons pas assez pour nous souvenir combien de fois nous les avons contées à une même personne⁶⁷ ?

À chaque nouvel échange se reproduit le même phénomène : les interlocuteurs n'en finissent pas d'admirer tout seuls le spectacle qu'ils donnent d'eux-mêmes. Comme de juste, l'amour est victime d'une telle négation de la relation : « Ce qui fait que les amants et les maîtresses ne s'ennuient point d'être ensemble, c'est qu'ils parlent toujours d'eux-mêmes⁶⁸ », affirme La Rochefoucauld. L'effet de chute, pour le moins provocateur, vient nier avec force l'existence de la relation verbale, et même d'une authentique relation amoureuse, le plaisir qu'elle suscite ne résultant pas de la présence de l'autre, mais du libre cours que peut se donner l'amour-propre.

Il s'agit là d'une forme de *libido* que l'on n'attend guère à propos de l'amour, car c'est ici le langage qui est source de jouissance. En effet, l'envie de parler de soi est décrite à plus d'une reprise sur un registre sensible, voire sensuel. Il y a un « extrême plaisir à parler de nous-mêmes⁶⁹ », comme à parler des autres pour en dire du mal⁷⁰. La flatterie est un bon exemple de cette dimension sensuelle du plaisir linguistique, puisque, d'après Furetière, elle désigne aussi bien les « caresses corporelles » que la « louange fausse qu'on donne à quelqu'un en lui attribuant quelque bonne qualité qu'il n'a pas ». Flatter quelqu'un, c'est lui donner un plaisir sensible : le verbe apparaît ainsi comme un instrument de jouissance bien éloigné de la représentation du réel par un médium aussi transparent que possible. Ainsi, La Rochefoucauld dénonce la tendance à se flatter soi-même, condition de l'efficacité de toute flatterie, car « si nous ne nous flattions point nous-mêmes, la flatterie des autres ne nous pourrait nuire⁷¹ ». Ce plaisir est présenté comme essentiel, et même principiel, dans la maxime 123 : « on n'aurait guère de plaisir si on ne se flattait jamais⁷² ». La prudence de l'énoncé, reposant sur l'emploi du forclusif « guère », permet au moraliste de proposer une hypothèse radicale : il n'y a pas de plus grand plaisir que de se représenter soi-même sous des

⁶⁷ *Maximes*, p. 173 (maxime 313).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 173 (maxime 312).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 173 (maxime 314).

⁷⁰ « Si nous n'avions point de défauts, ne prendrions pas tant de *plaisir* à en remarquer chez les autres » (*ibid.*, p. 139 ; maxime 31. Nous soulignons).

⁷¹ *Ibid.*, p. 153 (maxime 152).

⁷² *Ibid.*, p. 150 (maxime 123).

traits avantageux. La flatterie des autres ne fait qu'attiser un feu qui brûle déjà dans notre cœur, plus vivement que tout autre ; c'est pourquoi « l'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs⁷³ ».

Puisqu'il est question de plaisir, l'essentiel n'est plus ce que la parole dit, mais ce qu'elle fait. La compassion en offre un bon exemple : « il y a souvent plus d'orgueil que de bonté à plaindre les malheurs de nos ennemis ; c'est pour leur faire sentir que nous sommes au-dessus d'eux que nous leur donnons des marques de compassion⁷⁴ ». Et, de même, Pascal écrit : « Plaindre les malheureux n'est pas contre la concupiscence. Au contraire, on est bien aise d'avoir à rendre ce témoignage d'amitié et de s'attirer la réputation de tendresse sans rien donner⁷⁵ ». La notation de Pascal est une accusation moins forte que celle de La Rochefoucauld : il ne s'agit plus de marquer cruellement un ascendant sur un ennemi, mais de recevoir le fruit d'une bonne action sans s'être donné la peine de l'exécuter. Dans l'un et l'autre cas cependant, on mesure combien l'approche représentationniste du langage est insuffisante. La parole fait ici le contraire de ce qu'elle prétend faire. L'essentiel n'est pas ce qui est dit, mais ce qui est fait par l'acte de dire⁷⁶. En l'occurrence, c'est l'amour-propre qui joue ici un rôle déterminant : soit par la satisfaction de l'« orgueil », soit par la recherche de l'intérêt. Il faut toutefois aller plus loin : le fait même de parler peut être objet de plaisir, indépendamment de ce que les mots représentent. Pascal met ainsi en lumière le phénomène troublant du mensonge absolument gratuit :

Quoique les personnes n'aient point d'intérêt à ce qu'elles disent, il ne faut pas conclure de là absolument qu'ils ne mentent point. Car il y a des gens qui mentent simplement pour mentir⁷⁷.

L'intention n'est pas d'offrir de la réalité une vision déformée selon ses intérêts, mais seulement de la représenter autre qu'elle est. On peut y voir une jouissance liée au pouvoir de la langue, à la toute-puissance qu'elle confère à celui qui se sent ainsi capable de transformer le monde pour les autres par la seule vertu de son discours ; la concupiscence du verbe rencontre ici la perversion⁷⁸. Une autre réflexion lapidaire souligne l'attrait de la parole pour elle-même, dans un court fragment qui évoque la comédie italienne :

⁷³ *Ibid.*, p. 135 (maxime 2).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 190 (maxime 463).

⁷⁵ *Pensées*, p. 430 (fragment 541).

⁷⁶ On dirait, dans la terminologie proposée par Austin, que l'acte perlocutoire contredit à tous points de vue l'acte locutoire.

⁷⁷ *Pensées*, p. 459 (fragment 617).

⁷⁸ Un tel fragment autoriserait bien sûr une lecture d'ordre psychologique, qui dépasserait le cadre de notre réflexion.

Scaramouche, qui ne pense qu'à une chose.

Le docteur qui parle un quart d'heure après avoir tout dit. Tant il est plein du désir de dire⁷⁹.

La formule qui conclut le fragment est saisissante. La reprise du verbe « dire » en emploi absolu, là où tout lecteur attendrait le verbe « parler », jette un éclairage sur la phrase précédente. Si le docteur, personnage ridicule et pédant de la comédie, parle « après avoir tout dit », c'est que son véritable mobile n'était pas de dire quelque chose, mais, purement et simplement, de « dire ». Il ne s'agit plus d'utiliser le langage pour servir ses intérêts, ou pour parler de soi, mais bien de prendre plaisir au seul acte de parole, qui devient objet de concupiscence à part entière. L'expression employée par Pascal est d'une force singulière : le docteur est *plein* d'une concupiscence qui le pousse à déverser sa parole sur l'auditoire, dans une véritable logorrhée. Le docteur, aussi bien que Scaramouche, incarne l'oubli de l'altérité dans le discours. L'un parle toujours d'une même chose, l'autre ne parle que pour parler. Tous deux vont à l'encontre d'un échange verbal conçu comme la rencontre féconde entre deux esprits. Ils définissent, par contraste, un idéal de la conversation, dont on verra par la suite le rôle poétique essentiel dans l'œuvre des moralistes.

La Bruyère, traduisant *Les Caractères* de Théophraste, donne à voir un semblable « désir de dire », irrépressible pour celui qui en est habité. On rejoint ici l'épître de Jacques citée précédemment : la langue est pour le « grand parleur » comme un feu, que nul ne peut se promettre de maîtriser. Les termes choisis par La Bruyère dans sa traduction évoquent clairement, pour les lecteurs du XVII^e siècle, la notion de concupiscence : « Ce que quelques-uns appellent *babil* est proprement une intempérance de langue qui ne permet pas à quelqu'un de se taire⁸⁰ ». La conclusion du portrait insiste bien sur l'autonomie de la langue, capable de subjuguier son possesseur ; ce dernier, quand bien même il serait conscient de trop parler, ne pourrait rien pour empêcher cet automatisme : « On lui fait avouer ingénument qu'il ne lui est pas possible de se taire, qu'il faut que sa langue se remue dans son palais comme le poisson dans l'eau, et que quand on l'accuserait d'être plus *babillard* qu'une hirondelle, il faut qu'il parle⁸¹ ». L'acte de langage ne dépend plus d'un contenu qu'il faudrait exprimer, ni même de la volonté de parler : le « grand parleur » est esclave de son verbe, comme d'autres sont esclaves des plaisirs sensuels.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 406 (fragment 483).

⁸⁰ *Les Caractères*, p. 115 (« Du grand parleur »).

⁸¹ *Ibid.*, p. 116.

C. Discours et force

La mise en évidence de l'efficacité du discours, qui est elle-même largement irrationnelle, conduit à se demander si celui-ci n'appartient pas, en fin de compte, au domaine de la force pure et simple. Discours et force semblent appartenir à des ordres distincts, qui ne devraient pas avoir de prise l'un sur l'autre. Aussi la tyrannie, définie comme « désir de domination universel et hors de son ordre⁸² », est-elle parfaitement vaine si l'on en croit Pascal : c'est « vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre⁸³ », et donc se condamner à l'échec. La permanence réservée dans ce monde à l'ordre de l'esprit, et, par-delà ce monde, à l'ordre de la charité, ne peut être atteinte par la force qui a pourtant tout loisir d'opprimer ceux qui défendent la vérité et la charité⁸⁴. C'est tout l'objet des dernières lignes de la 12^e Provinciale⁸⁵ :

Les injures que vous me dites n'éclairciront pas nos différends, et les menaces que vous me faites en tant de façons ne m'empêcheront pas de me défendre. Vous croyez avoir la force et la vérité : mais je crois avoir la vérité et l'innocence. C'est une étrange et longue guerre, que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre : quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque ; au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même⁸⁶.

Alors même qu'il subit les attaques les plus véhémentes⁸⁷, Pascal témoigne d'une confiance radicale dans le pouvoir qu'a la vérité de triompher dans l'ordre qui lui est propre. Cet optimisme est réaffirmé dans les premières pages de la 17^e Provinciale, où Montalte se moque

⁸² *Pensées*, p. 190 (fragment 92).

⁸³ *Ibid.*, p. 190 (fragment 91).

⁸⁴ L'« ordre » en question est à comprendre dans le cadre des trois ordres distingués dans la pensée 339. Dans le texte qui suit, la persécution des jansénistes par les jésuites veut opprimer la vérité (qui dépend de l'ordre de l'esprit) par la force (qui relève de l'ordre du corps).

⁸⁵ Pascal réagit alors à la *Première réponse aux Lettres que les jansénistes publient contre les pères de la Compagnie de Jésus* ; comme les suivantes, cette première réponse, rédigée par le P. Nouet, dénonçait les prétendues « impostures » contenues dans les lettres de Montalte, et adressait aux jansénistes une série d'« avertissements ».

⁸⁶ *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 722 (12^e lettre).

⁸⁷ Rappelons que la Compagnie de Jésus avait obtenu successivement la censure d'Arnauld, la signature du formulaire condamnant les cinq propositions prétendument tirées de Jansénius, puis l'interdiction de publier sans privilège ni nom d'auteur, clairement dirigée contre l'auteur des *Petites Lettres*. Du reste, la nullité de l'argumentation produite par le P. Nouet dans les *Réponses* réfutées par Montalte, déplace le discours jésuite dans le domaine de la force pure.

de l'impuissance de ses adversaires, face à un auteur anonyme qui prétend n'avoir aucune autre attache que la défense de la vérité de l'Église : « Vous vous sentez frappés par une main invisible qui rend vos égarements visibles à toute la terre⁸⁸ ». L'obstination des jésuites à vouloir réduire la vérité par la force est donc vaine, en plus d'être injuste :

À quoi vous sert-il donc, mon père, lorsque vous ne pouvez rien contre moi, de publier tant de calomnies contre des personnes qui ne sont point mêlées dans nos différends, comme font tous vos pères ? Vous n'échapperez pas par ces fuites. Vous sentirez la force de la vérité que je vous oppose⁸⁹.

Cette dernière formule est de la plus grande importance. Si la force s'impose dans son ordre de manière indiscutable, la vérité n'en fait pas moins dans l'ordre qui lui est propre : elle-même semble posséder une force qui se fait nécessairement sentir. L'étanchéité entre ces deux ordres permet ainsi de préserver la vérité contre les assauts que la violence lui fait subir, ce qui garantit l'intégrité de l'ordre du discours.

Une telle étanchéité ne va pourtant pas de soi. On a vu que le travail du discours sur l'imagination pouvait être assimilé à celui de l'artisan qui manie le burin pour imprimer une forme à un objet. Il est donc possible de forcer la créance d'autrui par la répétition d'une même impression, que cette dernière soit vraie ou fausse. Ainsi du courtisan décrit par La Bruyère, qui s'emploie sans relâche à répandre l'opinion de l'ancienneté de sa maison, à « faire entrer dans les conversations ses aïeuls paternels et maternels », à « dire en toute rencontre, *ma race, ma branche, mon nom et mes armes* ». Le procédé a beau être grossier, ce sont justement la pesanteur et l'obstination de son auteur qui lui donneront son efficacité : « quelques-uns riront de ces contre-temps, mais il les laissera rire ; d'autres en feront des contes, et il leur permettra de conter ; il dira toujours qu'il marche après la maison régnante, et *à force de le dire, il sera cru*⁹⁰ ». La clause révèle le secret de ce mystère : on finit par forcer l'opinion des autres comme on finit par laisser son empreinte sur un objet à force de le frapper. Il n'y a pas de place ici pour la finesse : ce n'est pas une quelconque habileté qui est

⁸⁸ *Ibid.*, p. 781-782 (17^e lettre).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 782. Le père apostrophé ici est le P. Annat, devenu le porte-parole de la cause jésuite après la publication de la 16^e Provinciale. Son statut de confesseur du roi lui permet d'imprimer en son nom les écrits dans lesquels il attaque ses adversaires jansénistes ; il est logiquement le destinataire des 17^e et 18^e Provinciales (les lettres précédentes étant adressées à l'ensemble des pères jésuites, dont les écrits polémiques demeuraient anonymes avant l'intervention du P. Annat). Quant aux « personnes qui ne sont point mêlées dans nos différends », ce sont principalement les religieuses et les proches de Port-Royal ; les 15^e et 16^e lettres réfutent les calomnies formulées contre elles. Pascal, en prétendant dans les 16^e et 17^e lettres qu'il n'est pas de Port-Royal, invalide les attaques personnelles auxquelles ne cessent de recourir les polémistes anti-jansénistes.

⁹⁰ *Les Caractères*, p. 325-326 (remarque 8.20). Nous soulignons. « Marcher après la maison régnante » signifie, dans le contexte, appartenir à une famille qui se situe, dans la hiérarchie de la noblesse, juste après la maison royale, c'est-à-dire au même niveau que les princes du sang. La Bruyère écrit, dans les premières lignes du fragment : « il doit tenir aux princes lorrains, aux Rohan, aux Châtillon, aux Montmorency, et s'il se peut, aux princes du sang ».

récompensée, mais une obstination qui emprunte ses dehors à la maladresse et à la bêtise. De même que, pour La Rochefoucauld, « il suffit quelquefois d'être grossier pour n'être pas trompé par un habile homme⁹¹ », de même un être grossier finit par en tromper d'autres plus habiles, par la seule vertu de la répétition.

C'est là une première façon, pour le discours, de se donner force. La prétention du discours à la performativité en constitue le pendant. Ainsi, sur le plan politique, Pascal ramène le fondement de la propriété à une « usurpation », résultant d'un acte de langage performatif.

Mien, tien.

« Ce chien est à moi », disaient ces pauvres enfants. « C'est là ma place au soleil ». Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre⁹².

Ce texte rejoint d'autres fragments de la même liasse « Misère », qui ramènent les institutions les plus fermes et les plus établies à des fondements inconsistants ; c'est par exemple le cas de la pensée 94, qui conclut à la nécessité de « cacher le commencement » de la justice, « si on veut éviter qu'elle ne prenne bientôt fin⁹³ ». Ici, le fondement de la propriété est une parole qui ne correspond à aucune réalité au moment où elle est dite. Comme le rappelle en note Philippe Sellier, dans une perspective chrétienne, « l'ensemble de la terre appartient à la communauté humaine⁹⁴ » ; pris individuellement, l'homme ne saurait avoir de propriété véritable⁹⁵. Mais, dans la mesure où l'auditoire, dans sa crédulité, valide cette parole, la propriété privée naît bel et bien de cette « usurpation ». C'est l'imagination des allocutaires qui donne son efficacité à la parole du locuteur. Une semblable imposture préside aux distinctions de rang, comme on le voit dans le *Premier Discours sur la condition des grands* (à ceci près que c'est désormais le peuple qui se trompe lui-même, sans être volontairement abusé par un autre) :

Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition, considérez-la dans cette image.

Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi qui s'était perdu, et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple⁹⁶.

⁹¹ *Maximes*, p. 150 (maxime 129).

⁹² *Pensées*, p. 195 (fragment 98).

⁹³ *Ibid.*, p. 194 (fragment 94).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 195 (note 2). Cette qualification d'usurpation ne signifie aucunement que Pascal se prononce pour une abolition de la propriété, qui, par le désordre qu'elle causerait, rendrait inévitables des injustices bien plus grandes encore que « l'usurpation de toute la terre ». Comme l'ensemble du droit positif, la propriété privée n'a pas de fondement juste, mais il est dangereux de le montrer au peuple, car la ruine de cette institution ne pourrait manquer de causer la guerre civile.

⁹⁵ Voir sur ce point la deuxième partie de notre travail, qui envisage « un homme sans propriété ».

⁹⁶ *Trois Discours sur la condition des Grands*, OC, t. II, p. 194 (1^e Discours).

À nouveau, c'est simplement un acte de langage (collectif, ici, dans la mesure où la reconnaissance émane du « peuple ») qui fonde la plus grande des institutions, à savoir la royauté. Cet effet de l'imagination collective n'en établit pas moins une grandeur indiscutable dans l'ordre des corps.

Une telle usurpation peut bien commander dans l'ordre du corps ; il n'en va pas de même dans l'ordre de la charité. C'est pourquoi Pascal, qui redoute plus que tout le bouleversement des États, malgré la vanité de leur prétention à la justice, combat sans relâche les prétentions des pères et des docteurs jésuites à absoudre ou à damner, à créer ou à supprimer des péchés, par la seule vertu de leur autorité privée. C'est sur un tel abus que repose la théologie exprimée par le père jésuite dans les Provinciales 5 à 10. Les casuistes prétendent agir sur la réalité des péchés par un travail qui porte exclusivement sur le langage. Ainsi, on se livre à des interprétations pour réduire le champ d'application d'un terme, et absoudre jusqu'aux meurtriers :

Les assassins sont-ils indignes de jouir du privilège des églises ? Oui, par la bulle de Grégoire XIV. Mais nous entendons par le mot d'assassins ceux qui ont reçu de l'argent pour tuer en trahison. D'où il arrive que ceux qui tuent sans en recevoir aucun prix, mais seulement pour obliger leurs amis, ne sont pas appelés des assassins⁹⁷.

Le même procédé est mis en œuvre, dans la suite de la 6^e lettre, à propos de l'aumône et surtout de la simonie :

Si l'on donne un bien temporel pour un bien spirituel, c'est-à-dire de l'argent pour un bénéfice, et qu'on donne l'argent comme prix du bénéfice, c'est une simonie visible. Mais si on le donne comme motif qui porte la volonté du collateur à le conférer, *tamquam motivum conferendi spirituale*, ce n'est point simonie, encore que celui qui résigne considère et attende l'argent comme sa fin principale. Tannerus, qui est encore de notre Société, dit la même chose dans son tome III, p. 1519, quoiqu'il avoue que saint Thomas y est contraire, en ce qu'il enseigne absolument que c'est toujours simonie de donner un bien spirituel pour un temporel, si le temporel en est la fin. Par ce moyen nous empêchons une infinité de simonies⁹⁸.

La conclusion prête à rire, mais elle exprime parfaitement la confiance illimitée des casuistes dans les vertus performatives du langage. Le principe de tout le raisonnement d'Escobar et de Tannerus, restitués ici par le père jésuite, est l'identité entre l'ordre du discours et l'ordre des choses : on crée une vaine distinction entre le « prix » et le « motif », et on empêche par là une simonie sans rien changer à la nature de l'acte, mais en fournissant simplement les moyens de ne plus l'appeler par son nom. Pascal n'a de cesse, tout au long des *Provinciales*,

⁹⁷ *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 637 (6^e lettre).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 641-642.

d'ironiser sur cette confusion. La lettre suivante offre un exemple similaire, à propos du fait de « tuer en trahison » (c'est à nouveau le père jésuite qui parle, et la réplique de Montalte dénonce bien le caractère abusif de la prétention des casuistes à réduire les péchés) :

Apprenez d'Escobar, tr. 6, ex. 4, n. 26, ce que signifie tuer en trahison, et puis vous en parlerez. *On appelle tuer en trahison celui qui ne s'en défie en aucune manière. Et c'est pourquoi celui qui tue son ennemi n'est pas dit le tuer en trahison, quoique ce soit par-derrière ou dans une embûche : licet per insidias, aut a tergo percutiat.* Et au même traité, n. 56 : *Celui qui tue son ennemi, avec lequel il s'était réconcilié sous promesse de ne plus attenter à sa vie, n'est pas absolument dit le tuer en trahison, à moins qu'il y eût entre eux une amitié bien étroite : arctior amicitia.*

Vous voyez par là que vous ne savez pas seulement ce que les termes signifient ; et cependant vous parlez comme un docteur. – J'avoue, lui dis-je, que cela m'est nouveau ; et j'apprends de cette définition qu'on n'a peut-être jamais tué personne en trahison⁹⁹.

Mais c'est à propos de l'usure que la dénonciation de la prétention à l'usage performatif du langage est le plus explicite. Il suffit, selon le P. Bauny, de prononcer une certaine suite de mots pour que le prêt usuraire ne mérite plus ce nom : « il en a fourni *une méthode générale pour toutes sortes de personnes, gentilshommes, présidents, conseillers, etc.*, et si facile qu'elle ne consiste qu'en l'usage de certaines paroles qu'il faut prononcer en prêtant son argent, ensuite desquelles on peut en prendre du profit, sans craindre qu'il soit usuraire, comme il est sans doute qu'il aurait été autrement¹⁰⁰ ». À nouveau, la réaction de Montalte, en plus de tourner la morale des casuistes en ridicule, permet d'en exposer les fondements :

Ô mon père, lui dis-je, *voilà des paroles bien puissantes !* Je vous proteste que, si je ne savais qu'elles viennent de bonne part, je les prendrais pour quelques-uns de ces mots enchantés qui ont pouvoir de rompre un charme. Sans doute elles ont une vertu occulte pour chasser l'usure, que je n'entends pas ; car j'ai toujours pensé que ce péché consistait à retirer plus d'argent qu'on n'en a prêté¹⁰¹.

Le retour, sur le mode ironique, à la définition commune de l'usure, souligne l'impuissance du discours des casuistes à transformer la réalité sur laquelle il porte. Il n'a de force que dans l'imagination des pécheurs ravis de trouver des ministres si complaisants : ils peuvent s'imaginer ne plus pécher, et donc le faire en toute assurance. Telle est « la fausse paix que

⁹⁹ *Ibid.*, p. 652-653 (7^e lettre).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 662 (8^e lettre). Voici les paroles en question : « Je n'ai point d'argent à prêter ; si ai bien à mettre à profit honnête et licite. Si désirez la somme que demandez pour la faire valoir par votre industrie à moitié gain, moitié perte, peut-être m'y résoudrai-je. Bien est vrai qu'à cause qu'il a trop de peine à s'accommoder pour le profit, si vous m'en voulez assurer un certain, et quant et quant aussi mon sort principal, qu'il ne coure fortune, nous tomberions bien plus tôt d'accord, et vous ferai toucher argent à cette heure » (*ibid.*, p. 662).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 663 (8^e lettre). Nous soulignons.

cette confiance téméraire apporte¹⁰² », comme le dit Montalte à propos des dévotions mariales supposées garantir le salut sans amendement par ailleurs.

Ce n'est pas à dire qu'il n'existe pas, aux yeux de Pascal, un authentique pouvoir performatif de la parole : l'absolution en est un exemple. Mais celle-ci doit être autorisée par l'Église, et non par les raisonnements particuliers des casuistes. C'est là le problème de l'autorité, tel que nous l'avons formulé dans la première partie de ce travail, où nous avons insisté sur l'importance de la notion d'Église chez Pascal. Toute l'imposture des jésuites consiste, non pas à poser l'existence d'une parole efficace, mais à prétendre donner eux-mêmes efficacité à leur parole, sans l'appui de l'Église et de la Tradition qui relie les fidèles au Christ depuis l'Incarnation.

Avez-vous l'idée véritable de votre ministère, et ne savez-vous pas que vous y exercez le pouvoir de lier et de délier ? Croyez-vous qu'il soit permis de donner l'absolution indifféremment à tous ceux qui la demandent, sans reconnaître auparavant si Jésus-Christ délie dans le ciel ceux que vous déliez sur la terre¹⁰³ ?

L'efficacité de la parole du sacrement est hors de doute ; mais c'est justement l'autorité nécessaire à cette efficacité qui est usurpée par les pères jésuites qui suivent leurs casuistes. Ceux-ci n'absolvent pas au nom de Jésus-Christ, mais en vertu de l'autorité qu'ils se donnent à eux-mêmes : une telle absolution est donc sans valeur. C'est un argument central de Montalte tout au long des *Provinciales*, et particulièrement lorsqu'il s'agit de réfuter la casuistique jésuite à propos de l'homicide. La même question rhétorique est adressée par l'auteur des *Provinciales* aux pères jésuites :

Qui vous a donc donné le pouvoir de dire comme font Molina, Reginaldus, Filiutius, Escobar, Lessius et les autres : *Il est permis de tuer celui qui vient pour nous frapper* ? Et ailleurs : *Il est permis de tuer celui qui veut nous faire un affront, selon l'avis de tous les casuistes, ex sententia omnium*, comme dit Lessius, n. 74 ? Par quelle autorité, vous qui n'êtes que des particuliers, donnez-vous ce pouvoir de tuer aux particuliers, et aux religieux mêmes ? Et comment osez-vous usurper ce droit de vie et de mort, qui n'appartient essentiellement qu'à Dieu, et qui est la plus glorieuse marque de la puissance souveraine¹⁰⁴ ?

L'usurpation n'est donc pas dans la prétention à l'existence d'une parole performative, mais dans l'exercice abusif d'une autorité dont les fondements sont trahis. Pascal dénonce ainsi une fausse performativité.

¹⁰² *Ibid.*, p. 673 (9^e lettre). Pascal ne conteste aucunement la puissance des dévotions à la Vierge pour le salut, mais seulement le fait de pécher en toute assurance, en s'imaginant être sauvé par ce seul moyen, sans changer de vie.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 687 (10^e lettre).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 739 (14^e lettre).

En dépit de la vigueur et de la précision des attaques, Montalte se heurte néanmoins à la résistance du discours jésuite. La 12^e Provinciale avançait, avec confiance : « quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge¹⁰⁵ ». Mais la campagne des *Provinciales*, prolongée par les *Écrits des curés de Paris*, offre justement l'expérience d'une résistance des discours faux à leur réfutation. La condamnation du livre de Jansénius et la censure d'Arnauld n'ont aucun fondement théologique ; la casuistique jésuite, et principalement la doctrine des opinions probables, usurpe l'autorité de l'Église et rompt avec la Tradition qui puise sa source dans la parole du Christ ; les accusations dirigées contre les jansénistes sont autant de manières d'attaquer les adversaires de la Compagnie qui ne sont en aucune manière suspects d'hérésie ; et l'ensemble de cette conduite dissimule une ambition strictement politique sous des apparences de piété. Toujours est-il que, malgré les citations produites à l'appui de ces démonstrations répétées tout au long des *Provinciales*¹⁰⁶, les discours jésuites ne sont pas détruits par les seules réfutations de Montalte. Et cette résistance, quand bien même elle reposerait sur une évidente mauvaise foi et sur des arguments sans valeur, trahit l'impuissance de la vérité à s'imposer. Si la plus grande force détruit toujours la moindre, un discours vrai n'est pas toujours capable d'anéantir un discours faux.

Le problème ne se limite donc pas à l'oppression de la vérité par la force : il tient aussi à la force d'inertie des discours même les moins fondés en raison. Les écrits sont doués d'une matérialité qui leur permet d'occuper l'espace discursif, indépendamment de leur valeur de vérité. Le début de la 18^e Provinciale, en reproduisant un argument déjà mainte fois avancé pour réfuter l'accusation d'hérésie contre Jansénius, traduit à la fois le caractère inébranlable de cette réfutation, et son incapacité à triompher des calomnies adverses :

Car qui a jamais ouï parler d'une hérésie que l'on ne puisse exprimer ? Aussi on vous a facilement répondu, en vous représentant que si Jansénius n'a point d'erreurs, il n'est pas juste de le condamner ; et que s'il en a, vous deviez les déclarer, afin que l'on sût au moins ce que c'est que l'on condamne. Vous ne l'avez néanmoins jamais voulu faire, mais vous avez essayé de fortifier votre position par des

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 722 (12^e lettre).

¹⁰⁶ L'auteur des *Provinciales* insiste à de nombreuses reprises sur la fidélité de ses citations, qui contrastent avec les accusations d'hérésie formulées sans preuve par les jésuites. C'est ce que revendique Montalte dans la 11^e Provinciale, qui définit une éthique du polémiste chrétien. La première règle est de « parler avec vérité et sincérité » : « « Ainsi, mes pères, je puis dire devant Dieu qu'il n'y a rien que je déteste davantage que de blesser tant soit peu la vérité ; et que j'ai toujours pris un soin très particulier, non seulement de ne pas falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage » (*ibid.*, p. 703-704). À l'inverse, « vous citez quelquefois des livres qui ne furent jamais au monde, comme les *Constitutions du Saint-Sacrement*, d'où vous rapportez des passages que vous fabriquez à plaisir, et qui font dresser les cheveux sur la tête des simples, qui ne savent pas quelle est votre hardiesse à inventer et à publier des mensonges » (*ibid.*, p. 758 ; 15^e lettre). Mais ce sont aussi les accusations jésuites qui se situent volontairement en-dehors du domaine de la preuve : « S'amuserait-on à prouver qu'on n'est pas porte d'enfer, et qu'on ne bâtit pas le trésor de l'Antéchrist ? » (*Ibid.*, p. 760 ; 16^e lettre).

décrets qui ne faisaient rien pour vous : car on n'y explique en aucune manière le sens de Jansénius qu'on dit avoir été condamné dans ces cinq propositions. [...] C'est pourquoi l'on vous a dit cent fois que votre différend n'étant que sur ce fait, vous ne le finiriez jamais qu'en déclarant ce que vous entendez par le sens de Jansénius¹⁰⁷.

L'argument est irréfutable : si le livre de Jansénius contient des propositions hérétiques, il n'est besoin que de produire les passages concernés pour le prouver ; et, jusqu'à ce qu'une telle preuve soit avancée, on ne saurait considérer cet auteur comme hérétique. Faire de cette attribution un point de foi n'est pas admissible, car il s'agit d'un point de fait, qui ne peut être établi que par des preuves matérielles. Cependant, le retour de cette réfutation tout au long des *Provinciales* montre bien qu'en un sens, elle n'atteint pas pleinement son but, qui est de laisser sans repartie les ennemis de Jansénius et de ses défenseurs. On répond « facilement » aux jésuites, mais, s'il faut leur redire « cent fois » la même chose, c'est que la réponse même la mieux fondée n'a rien de contraignant pour eux. L'optimisme affiché par Pascal dans la 12^e Provinciale serait-il donc réfuté par la suite des événements ?

Cette résistance du discours faux n'est en fait rendue possible que par l'état des forces en présence. Les jésuites bénéficient d'un soutien politique dont les jansénistes sont cruellement dépourvus. Le P. Annat, confesseur du roi, est en mesure de signer et de faire imprimer ses réponses à Montalte, qui se voit réduit à la clandestinité. Dans un tel cas de figure, le discours n'est plus qu'une des modalités d'expression d'un rapport de force. Loin d'évoluer dans un ordre séparé, il est une des fonctions du pouvoir. On trouve chez La Rochefoucauld une dénonciation semblable. On se souvient de cette remarque, émise à propos de Mazarin dans l'*Apologie de M. le prince de Marcillac*, et déjà citée dans la première partie de ce travail : « À la vérité, s'il ne faut que nier les maux qu'on a faits pour en être justifié, on ne le convaincra pas même des plus évidents¹⁰⁸ ». Comme les jésuites face à Montalte, Mazarin peut tout à fait refuser de se rendre à l'évidence devant Marcillac, dans la mesure où le rapport de force est trop inégal entre les deux hommes.

Ce n'est pas à dire que la force puisse mépriser impunément la puissance du discours. La Bruyère avertit ainsi les grands de la nécessité pour eux de disposer de « gens d'esprit » qui jouent le rôle de thuriféraires ou d'apologistes selon les circonstances :

Un homme en place doit aimer son prince, sa femme, ses enfants, et après eux les gens d'esprit ; il les doit adopter, il doit s'en fournir et n'en jamais manquer ; il ne saurait payer, je ne dis pas de trop de pensions et de bienfaits, mais de trop de familiarité et de caresses, les secours et les services qu'il en tire, même sans le savoir : quels petits bruits ne dissipent-ils pas ? quelles histoires ne réduisent-ils pas

¹⁰⁷ *Les Provinciales, OC*, t. I, p. 798 (18^e lettre).

¹⁰⁸ *Mémoires*, p. 32.

à la fable et à la fiction ? ne savent-ils pas justifier les mauvais succès par les bonnes intentions, prouver la bonté d'un dessein et la justesse des mesures par le bonheur des événements, s'élever contre la malignité et l'envie pour accorder à de bonnes entreprises de meilleurs motifs, donner des explications favorables à des apparences qui étaient mauvaises ; détourner les petits défauts, ne montrer que les vertus, et les mettre dans leur jour ; semer en mille occasions des faits et des détails qui soient avantageux, et tourner le ris et la moquerie contre ceux qui oseraient en douter ou avancer des faits contraires ? Je sais que les grands ont pour maxime de laisser parler et de continuer d'agir ; mais je sais aussi qu'il leur arrive en plusieurs rencontres que laisser dire les empêche de faire¹⁰⁹.

Aucune puissance n'est fermement établie si elle ne maîtrise pas, dans une certaine mesure, les discours qui se tiennent à son propos. Leur puissance est imperceptible, car elle agit sur un public indistinct, à propos de « petits bruits » ou d'« histoires particulières », « en mille occasions ». Il n'est pas question d'événements décisifs, comparables au gain d'une bataille, mais d'un empire consolidé patiemment, grâce au soin accordés aux « faits » et aux « détails », d'où la métaphore de la semence, qui traduit le contraste entre le caractère apparemment insignifiant des éléments qui sont en jeu, et l'effet massif que tous ensemble produisent. Il arrive aux grands que « laisser dire les empêche de faire » : négliger l'ordre du discours, c'est donc s'exposer à subir une contrainte. Mais il est aisé, pour qui est conscient de ce danger, de modeler les faits pour en produire un récit avantageux, qui soit admis généralement. La Rochefoucauld insistait déjà sur cette ambiguïté : la force ne peut s'établir sans un discours qui la légitime, mais, une fois reconnue cette nécessité, elle exerce sa puissance sur cet objet comme sur n'importe quel autre :

Quelque méchants que soient les hommes, ils n'oseraient paraître ennemis de la vertu et, lorsqu'ils la veulent persécuter, ils feignent de croire qu'elle est fausse ou ils lui supposent des crimes¹¹⁰.

Cette maxime peut être lue aussi bien au niveau d'un groupe social relativement restreint qu'à un niveau proprement politique. La prétention à tenir un discours à la fois vrai et juste est une composante indispensable de l'exercice de la force ; mais une telle dépendance est compensée par la possibilité, pour celui qui détient la force, de tourner le discours comme il l'entend. L'essentiel n'est pas que ce discours soit vrai, ni même convaincant. Il est nécessaire, à tout le moins, d'occuper l'espace discursif et de ne pas l'abandonner à des adversaires qui dénonceraient la méchanceté de celui qui détient la force. Le discours ne jouit pas d'un statut privilégié : il est un champ de lutte entre les forces en présence, et l'on s'empare de lui de même qu'on s'empare d'un territoire. Il paraît dès lors assujéti à un ordre qu'il ne parvient pas à transcender, si l'on en croit la célèbre pensée 135 de Pascal :

¹⁰⁹ *Les Caractères*, p. 362-363 (remarque 9.34).

¹¹⁰ *Maximes*, p. 193 (maxime 489).

Justice force.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi. Il est nécessaire que ce qui est fort soit suivi.

La justice sans la force est impuissante. La force sans la justice est tyrannique.

La justice sans la force est contredite parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. 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.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. 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 juste¹¹¹.

Ce fragment nous intéresse moins, dans le cadre de notre développement, pour son étude des rapports généraux entre justice et force, que pour le caractère essentiellement discursif de ces rapports. La justice et la force s'affrontent en vue de l'appropriation d'un discours : toutes deux veulent se faire reconnaître comme justes. Comme l'a montré Laurent Thirouin dans un article intitulé « Le réalisme de Pascal », une telle contestation n'est possible qu'en raison d'une différence essentielle entre les qualités palpables et les qualités spirituelles. Tandis que les qualités palpables « tombent sous le sens », « ne comportent en conséquence aucune ambiguïté et sont, par nature, reconnaissables », les qualités spirituelles « courent toujours le risque d'être méconnues, voire falsifiées », car elles sont dépourvues d'évidence. On ne peut contrefaire impunément la force, mais la justice est à la merci de tous les faussaires, car « c'est le propre des qualités spirituelles (la justice, la religion) de n'opposer aucune résistance à toutes les manipulations, de laisser disposer d'elles¹¹² ». Ce qui ne confère aucune supériorité aux qualités palpables ; bien au contraire, les qualités spirituelles sont à la fois les plus précieuses et les plus exposées à la contrefaçon. Et cette menace vient de ce que « les qualités spirituelles se manifestent par le langage – elles dépendent d'une nomination¹¹³ », le langage lui-même pouvant être manié selon la volonté des locuteurs. « Autant la réalité résiste, autant l'homme possède sur le discours une absolue maîtrise¹¹⁴ ». L'analyse pascalienne repose ici sur une distinction essentielle entre le domaine des mots et celui des choses. On a vu combien la prétention jésuite à une parole performative contre l'autorité de l'Église relevait d'une confusion entre ces deux domaines, abondamment dénoncée dans *Les Provinciales*. Dans le fragment 135, c'est cette même distinction qui fait que même le plus injuste peut revendiquer la justice, sans qu'on puisse le faire renoncer à cette prétention par

¹¹¹ *Pensées*, p. 210-211 (fragment 135). Pour un bref commentaire de la dernière phrase de ce fragment, voir le point consacré à l'État dans le chapitre 2 de la première partie de ce travail.

¹¹² « Le réalisme de Pascal », *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 347-363, p. 352 (pour l'ensemble de ces citations).

¹¹³ *Ibid.*, p. 353.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 357.

quelque réfutation que ce soit. Ainsi, les discours ne peuvent opposer aucune résistance à la force, quand celle-ci tient un discours faux et prive ses adversaires du droit de répliquer. Cela dit – il faut le rappeler ici – aucune force au monde ne peut rien sur la vérité. Comme l’affirme Pascal dans la 18^e Provinciale : « Toutes les puissances du monde ne peuvent par autorité persuader un point de fait, non plus que le changer ; car il n’y a rien qui puisse faire que ce qui est ne soit pas¹¹⁵ ». La condamnation de Galilée en donne un exemple éloquent :

Ce fut aussi en vain que vous obtîntes contre Galilée ce décret de Rome qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu’elle demeure en repos ; et si l’on avait des observations constantes qui prouvassent que c’est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l’empêcheraient pas de tourner, et ne s’empêcheraient pas de tourner aussi avec elle¹¹⁶.

Le statut du discours est donc ambigu. D’un côté, il peut être manié en tous sens, et l’on peut s’en emparer ou le confisquer comme tout autre objet matériel. Mais, d’un autre côté, cette puissance est limitée par l’incapacité du langage à agir sur la vérité qu’il exprime ou qu’il nie : la parole de vérité demeure dans son intégrité malgré toutes les contrefaçons, et toutes les attaques qui peuvent être dirigées contre elles. C’est dire que le discours, en vertu de sa double nature charnelle et spirituelle¹¹⁷, peut être regardé comme appartenant simultanément aux trois ordres. Dans l’ordre de la chair, il est un objet que l’on peut s’approprier ou défendre par la force. Mais dans l’ordre de l’esprit aussi bien que dans celui de la charité, la vérité dont il est porteur ne peut être détruite par aucune contrefaçon, qu’il s’agisse de la vérité scientifique ou de la vérité de l’Église. Les jésuites, accusés d’avoir suscité la condamnation de Galilée, et de trahir les principes les plus fondamentaux de la religion, pèchent contre ces deux ordres, et n’agissent que selon l’ordre de la chair. Là résident à la fois le caractère tyrannique de leur entreprise (au moins telle qu’elle est décrite dans *Les Provinciales*) et son échec inévitable : car, aux yeux de Pascal, cette parole confisquée aux contradicteurs et imposée au public par la force n’empêchera pas plus la terre de tourner, qu’elle n’offrira d’absolution véritable à ceux qui auront péché en suivant les maximes des casuistes.

La 18^e Provinciale ne détruit donc pas la péroration de la 12^e. La position de Pascal est celle, nécessairement ambiguë, du polémiste chrétien, qui se sent à la fois tenu de défendre la vérité contre ses adversaires, et confiant dans la marche du monde voulue par Dieu¹¹⁸. Dans le domaine du discours, la parole de vérité, si elle ne peut s’imposer matériellement, conserve

¹¹⁵ *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 812 (18^e lettre).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 813.

¹¹⁷ Cette double nature participe de la théorie augustinienne du langage, dont nous avons traité précédemment.

¹¹⁸ Voir la conclusion de notre développement sur la notion d’Église chez Pascal.

spirituellement une intégrité qui préside, chez Pascal, à l'écriture, aussi bien dans le cadre polémique des *Provinciales* que dans celui, plus vaste, des *Pensées*. Cet arrière-plan se dessine avec moins de clarté chez La Bruyère, qui dénonce volontiers la recherche des charges ecclésiastiques à des fins mondaines, sans exprimer si nettement que Pascal sa confiance dans le triomphe nécessaire de la vérité dans son ordre. Quant à La Rochefoucauld, son insistance sur les dévoiements du langage participe du tableau d'un monde renversé, qui n'est pas tempéré par la confiance dont témoigne Pascal.

Chapitre 3. Poétique

Le discours est en permanence menacé de dévoiement : son enveloppe charnelle risque à tout instant de prendre le pas sur sa nature spirituelle, dans la mesure où les marques qu'il imprime dans l'imagination, aussi bien que les mouvements qu'il communique à l'amour-propre, sont pensés en termes matériels, et appartiennent à l'ordre des corps. Il s'agit bien, pourtant, d'une mise en garde, et non d'une déploration sans nuance. Le langage humain court sans cesse le risque d'être falsifié : ce n'est pas à dire que sa fausseté soit irrémédiable, et que l'ambition de proférer une parole vraie soit absolument vaine. L'acte même d'écriture témoigne d'une confiance minimale dans le langage, dans sa capacité à dire vrai, quitte à se prendre lui-même, à l'occasion, pour objet de dénonciation. La composition d'une œuvre littéraire, pour des auteurs ayant une conscience si aiguë des ambiguïtés propres à leur *medium*, implique nécessairement de courir à leur tour le risque d'une parole faussée. On retrouve à cet égard un mouvement similaire à celui que nous observons à propos de la retraite : de même qu'ils ne se retirent pas du monde en dépit de toutes les faussetés qu'ils y dénoncent, de même aucun de nos trois auteurs ne fait le choix du silence. Certes, le souci de brièveté, sur lequel nous aurons à revenir en détail, s'inscrit dans une démarche qui proscribit toute parole superflue. Et Pascal écrit même : « Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu, qu'on sait être la vérité¹ ». Voilà qui semble poser la supériorité du silence sur la parole. On relève cependant la présence du modalisateur « autant qu'on peut », qui montre que Pascal a bien conscience de ce qu'une telle ambition peut excéder nos forces. Il ne s'agit donc pas de se retirer du commerce que nous avons avec les autres par la parole, mais de vivre notre condition d'êtres parlants, avec une vigilance accrue face aux dangers que cela implique.

La question est donc la suivante : comment tenir un discours vrai, si le langage humain est essentiellement faussé, et si l'effet d'un discours revêt au moins autant d'importance que son exactitude ? Il ne suffit pas qu'un livre contienne objectivement la vérité : encore celle-ci doit-elle être présentée de manière à être reçue par le lecteur, ce qui dépend aussi bien des capacités de ce dernier que des ressorts aptes à le mouvoir. Un texte qui n'est pas proportionné à son lecteur est forcément inefficace.

Il s'ensuit que la poétique des trois moralistes est indissociable d'une anthropologie, ce qui peut s'entendre aussi bien pour l'auteur que pour le lecteur, dans la mesure où tous

¹ *Pensées*, p. 209 (fragment 132).

deux partagent, en dernier ressort, la même condition. Or, le tableau que nous en avons brossé jusqu'à présent a mis en évidence les limites de notre esprit, les mouvements impétueux de l'amour-propre, et la fausseté du langage même qui nous permet de dresser ce constat. N'est-il pas vain, dès lors, de chercher à tenir un parfait discours de vérité, dans la mesure où les êtres parlants sont justement caractérisés par une fausseté essentielle ? Plus encore : une telle prétention à la vérité et à la perfection, venant d'êtres faux et imparfaits, ne serait-elle pas la dernière des illusions ?

Il existe, pour les hommes du XVII^e siècle, un livre absolument vrai et parfait : la Bible². À la limite, s'il ne s'agissait que d'exprimer la vérité sans mélange, l'écriture d'un nouveau livre serait inutile : seuls la lecture et le commentaire de la parole de Dieu trouveraient encore une légitimité. Les moralistes ne sauraient donc se donner pour mission d'exprimer purement la vérité, mais plutôt de témoigner d'une *recherche*³. Leur discours se tient nécessairement dans les limites de l'humanité qu'ils partagent avec leurs lecteurs.

De même que le discours des moralistes ne saurait exprimer absolument la vérité, de même il ne saurait l'exprimer directement, sans fard. Le recours à l'artifice littéraire est reconnu comme nécessaire, dans la mesure où il est peut-être une condition indispensable pour s'adresser au lecteur. Ainsi, La Bruyère constate la nécessité de conformer son discours au cœur de l'homme corrompu, que la vérité toute nue ne suffit pas à séduire :

L'homme est né menteur ; la vérité est simple et ingénue, et il veut du spécieux et de l'ornement ; elle n'est pas à lui, elle vient du ciel toute faite, pour ainsi dire, et dans toute sa perfection, et l'homme n'aime que son propre ouvrage, la fiction et la fable⁴.

Ou, pour le dire avec La Fontaine :

Une morale nue apporte de l'ennui ;
Le conte fait passer le précepte avec lui⁵.

L'artifice n'est donc pas nécessairement ennemi de la recherche de la vérité. Mais, réciproquement, ce serait une grave erreur que d'envisager l'œuvre des moralistes sous un angle purement rhétorique, indépendamment d'une démarche de réflexion morale, elle-même conditionnée par une anthropologie largement héritée d'Augustin. Le travail de composition ne répond donc pas seulement à une ambition de nouveauté, grâce à laquelle l'auteur

² Voir, dans le premier chapitre de cette partie, la section consacrée à l'Écriture.

³ La Bible n'en a pas moins une influence considérable sur l'écriture des moralistes, en tant qu'exemple indépassable d'une rhétorique du cœur : c'est un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir ensuite.

⁴ *Les Caractères*, p. 579 (remarque 16.22).

⁵ *Fables*, Paris, LGF, « Le livre de poche », 2002, p. 181 (fable 6.1).

s'efforcerait d'occuper une position vacante dans ce qu'il est convenu, depuis Pierre Bourdieu, d'appeler le « champ littéraire ». Les problèmes d'ordre poétique qui se posent désormais sont la conséquence directe de l'anthropologie augustinienne des moralistes, et répondent à un souci de vérité.

C'est d'abord la nature même du livre qui doit être interrogée. Celui-ci n'est pas un répertoire de vérités qui se communiquent d'un pur esprit à un autre : le livre doit agir sur le lecteur et participer chez l'auteur d'une authentique vie intellectuelle. On s'achemine ainsi vers une éthique de l'écriture et de la lecture, qui commande à son tour une certaine pratique stylistique, répondant autant que possible à l'impératif d'une parole vraie, mais aussi un art de la disposition, qui est une réponse au problème de l'inscription du discours dans le temps⁶.

A. Le livre vivant

1. *Èthos* du moraliste et éthique du lecteur

La première exigence d'un auteur animé par un souci de véridiction est d'admettre l'imperfection du discours tenu par un être qui reconnaît la fausseté de sa condition. Ce ne peut donc être un discours de vérité au même titre que l'Écriture ; mais tout son mérite est justement de se donner pour ce qu'il est. Pour le dire de façon plus abrupte : comme le moraliste n'est pas Dieu, ce n'est pas la possession d'une vérité pure et sans mélange qui lui convient, mais seulement la recherche de la vérité. Pascal ne manque pas d'ironiser sur la prétention de Démocrite à « parler de tout », dans un passage rayé du fragment 230 intitulé « Disproportion de l'homme » :

« Je vais parler de tout », disait Démocrite. Mais outre que c'est peu d'en parler simplement, sans prouver et connaître, il est néanmoins impossible de le faire, la multitude infinie des choses nous étant si cachée que tout ce que nous pouvons exprimer par paroles ou par pensées n'en est qu'un trait invisible. D'où il paraît combien il est sot, vain et ignorant ce titre de quelques livres, *De omni scibili*⁷.

Même l'accroissement indéfini de nos connaissances (justement parce qu'il peut être indéfini, ce qui, au sens propre, le condamne à l'imperfection) ne saurait atténuer cette disproportion qui existe entre notre esprit et l'univers infini. Comme l'énoncent les premières lignes du fragment intitulé « Infini rien », « l'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus

⁶ Cette temporalité du discours peut être interprétée comme une marque essentielle de fausseté : voir à ce propos l'introduction du troisième point de ce chapitre, consacré à l'ordre.

⁷ *Pensées*, p. 264 (fragment 230). Comme le signale Philippe Sellier, *De omni scibili* est le nom d'une des thèses que Pic de la Mirandole projetait de soutenir à Rome en 1486.

qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant⁸ ». Dans le cas présent, le caractère essentiellement limité de l'esprit humain commande à l'auteur de renoncer à un parfait discours de maîtrise.

C'est dire que l'auteur a le devoir de se donner pour ce qu'il est : non pas un esprit supérieur, capable de tout embrasser, mais d'abord un homme comme les autres. Une telle exigence participe à la définition d'un *èthos* du moraliste. Le terme n'est certes pas en usage au XVII^e siècle : il est absent des dictionnaires de Richelet, de Furetière et de l'Académie, et nous n'avons pu en relever aucun emploi dans les textes contemporains⁹. Il est toutefois précieux dans la mesure où il nous permet de désigner l'articulation d'une pensée morale et d'une pratique discursive. L'*èthos*, notion héritée de la philosophie d'Aristote, évoque pour nous le caractère de l'orateur tel qu'il apparaît dans le discours. Dominique Maingueneau le définit comme « les propriétés que se confèrent implicitement les orateurs à travers leur manière de dire : non pas ce qu'ils disent explicitement sur eux-mêmes, mais la personnalité qu'ils montrent à travers leur façon de s'exprimer¹⁰ ». Une définition qui, aux yeux de Frédérique Wörther, n'est pas inexacte, mais demande à être complétée par un travail historique et lexical plus poussé, visant à rendre au terme grec toute sa complexité, et à le resituer dans un contexte historique et intellectuel précis. Frédérique Wörther souligne tout d'abord la polysémie du concept d'*èthos*, qui peut aussi bien renvoyer aux caractères d'une espèce animale, aux mœurs d'un peuple, et surtout à une disposition morale individuelle, déterminée par le choix préférentiel (la *proairésis*) et affermie par l'habitude (aussi l'éducation y joue-t-elle un rôle de premier plan). La *Poétique* emploie ce concept à propos des personnages de théâtre : leur caractère (*èthos*) est le résultat de l'action, de même que la disposition morale résulte d'actes commandés par la raison et répétés jusqu'à devenir habituels¹¹. Son application spécifique au discours de l'orateur, développée dans la *Rhétorique*, s'inscrit donc dans une réflexion plus vaste, où le problème de la vertu morale, tel qu'il est abordé dans les deux *Éthiques* (à Nicomaque et à Eudème), joue un rôle déterminant.

Il y a persuasion par le caractère quand le discours est ainsi fait qu'il rend celui qui parle digne de foi. Car nous faisons confiance plus volontiers et plus vite aux gens honnêtes, sur tous les sujets tout bonnement, et même résolument sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque

⁸ *Ibid.*, p. 503 (fragment 680).

⁹ Une enquête systématique serait nécessaire pour établir l'absence complète de ce terme dans la langue du XVII^e siècle : ce constat est limité à notre propre connaissance des textes du XVII^e siècle.

¹⁰ *Le Contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, 1993, p. 137-138 ; cité par Frédérique Wörther, « Aux origines de la notion grecque d'*èthos* », *Revue des études grecques*, n°118, janvier-juin 2005, p. 79-116, p. 81.

¹¹ Comme le souligne F. Wörther, « la vertu éthique ne s'acquiert en effet qu'à partir de l'exercice d'une activité déterminée » (*ibid.*, p. 90).

place au doute ; il faut que cela aussi soit obtenu par l'entremise du discours et non en raison d'une opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle. On ne saurait dire en effet, comme quelques techniciens, qu'au regard de la technique l'honnêteté de celui qui parle ne concourt en rien au persuasif. Bien au contraire : le caractère de celui qui parle constitue, pourrait-on presque dire, un moyen de persuasion tout à fait décisif¹².

L'*èthos* de l'orateur est manifesté par son discours. Cependant, comme le rappelle Frédérique Wörther, il ne s'agit pas de se fabriquer un personnage afin de produire une illusion d'honnêteté, mais bien d'exprimer un caractère réel : « ce statut "phénoménal" de l'*èthos* est naturellement préservé de tout abus, à condition qu'on use de la rhétorique comme Aristote le recommande, c'est-à-dire si l'on cherche non pas à tromper, mais à persuader du vrai, lequel possède plus de force que son contraire¹³ ».

La notion d'*èthos* nous paraît ainsi rencontrer une ambition fondamentale de l'écriture des moralistes : celle de faire coïncider un caractère et une position discursive. Celle-ci n'est pas un simple outil argumentatif, bien qu'elle soit indispensable pour entraîner la persuasion. La volonté d'articuler position morale et position discursive plonge ses racines dans une tradition qui remonte au moins à la philosophie d'Aristote, et qui, selon Pierre Hadot, caractérise toute la philosophie antique¹⁴.

On trouve un exemple éclatant de cette position dans le cas de la polémique. Notre réflexion se concentre ici sur Pascal, pour qui la polémique est au principe de l'écriture aussi bien des *Provinciales* que de nombreux fragments des *Pensées*. C'est un cas de figure où se trouve directement posée la question de l'*èthos*. Le polémiste est en effet dans la position de l'orateur envisagé par Aristote : il entend convaincre un public d'une vérité dont il se fait le défenseur, contre un adversaire qui l'attaque ou la trahit. Le polémiste chrétien se trouve apparemment dans une situation difficile, sinon impossible : comment s'en prendre aux adversaires de la vérité sans manquer soi-même à la charité qui ne doit jamais cesser d'animer la vie du chrétien ? Comme le rappelle Gérard Ferreyrolles, la polémique chrétienne, qu'elle soit dirigée contre ceux qui demeurent extérieurs à l'Église ou contre ceux qui la corrompent

¹² Aristote, *Rhétorique*, trad. Pierre Chiron, Paris, Flammarion, « GF », 2007, p. 126.

¹³ *Art. cit.*, p. 98. L'intérêt de la réflexion de Frédérique Wörther est surtout de rendre au concept d'*èthos* toute sa complexité, et d'en montrer le caractère transversal : « C'est le même homme qui, chez le Stagirite, se prête tour à tour à l'analyse éthique et à la théorisation rhétorique » (*ibid.*, p. 115).

¹⁴ « Tout d'abord, au moins depuis Socrate, l'option pour un mode de vie ne se situe pas à la fin du processus de l'activité philosophique, comme une sorte d'appendice accessoire, mais bien au contraire, à l'origine, dans une complexe interaction à d'autres attitudes critiques existentielles, la vision globale d'une certaine manière de vivre et de voir le monde, et la décision volontaire elle-même ; et cette option détermine ainsi jusqu'à un certain point la doctrine elle-même et le mode d'enseignement de cette doctrine. Le discours philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse » (Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995, p. 17-18). Si aucun des moralistes classiques n'est assimilable aux philosophes antiques, dans la mesure où ces derniers enseignent une doctrine dans l'école qu'ils ont fondée (l'Académie, le Lycée ou le Portique), leur modèle est toutefois essentiel pour des auteurs soucieux de tenir un discours incarné, situé toujours à hauteur d'homme.

de l'intérieur, est aussi ancienne que le christianisme lui-même ; Pascal, en se lançant dans la campagne des *Provinciales*, « s'insère dans une tradition multiséculaire, pour ne pas dire originaire, de sa religion¹⁵ ». C'est que la polémique, en visant le triomphe de la vérité, n'entend pas anéantir l'adversaire, mais au contraire le faire revenir de son égarement, et faire ainsi pour lui-même ce qu'on voudrait qu'il fît pour nous : « le devoir du polémiste chrétien ne fait qu'un avec celui de l'apologiste : traiter l'adversaire comme un autre soi-même¹⁶ ».

C'est donc un devoir de charité qui doit animer le polémiste, et non la soif de victoire sur l'autre, comme le rappelle Pascal, énumérant dans la 11^e Provinciale les règles de la polémique pour montrer à ses adversaires qu'il ne commet dans ses lettres aucune faute contre la religion. Il importe en premier lieu de connaître « quelles marques les Pères de l'Église nous ont données pour juger si les répréhensions partent d'un esprit de piété et de charité, ou d'un esprit d'impiété et de haine¹⁷ ». Le polémiste chrétien doit « parler avec vérité et sincérité », mais aussi avec « discrétion » (c'est-à-dire ne rapporter que ce qui est nécessaire à la réfutation de l'adversaire, en se gardant d'attaques inutiles), et n'user de raillerie « que contre les erreurs, et non pas contre les choses saintes¹⁸ ». Autant de règles qui se rapportent à une seule, « qui est le principe et la fin de toutes les autres. C'est que l'esprit de charité porte à avoir dans le cœur le désir du salut de ceux contre qui on parle¹⁹ ». On objectera qu'il est difficile, à cet égard, de connaître l'état du cœur de celui qui parle. C'est ce dont il faut juger d'après l'*èthos* du polémiste. « Je crois, mes pères, qu'il n'y a rien dans mes lettres qui témoigne que je n'aie pas eu ce désir pour vous²⁰ », déclare Montalte avec assurance. À l'inverse, les jésuites pèchent manifestement contre chacune de ces règles : la galanterie pousse le P. Le Moyne à préférer, dans ses *Peintures morales*, « la rougeur de Delphine » aux « Chérubins²¹ » ; le P. Brisacier ose avancer « que les religieuses de Port-Royal ne prient pas les saints, et qu'elles n'ont point d'images dans leur église²² » ; et les élèves du collège jésuite de Caen ont fait publiquement un vœu pour la damnation de Jansénius (c'est l'épisode du « vœu de Caen », en juin 1653).

¹⁵ « *Les Provinciales* dans la tradition de la polémique chrétienne », *De Pascal à Bossuet, op. cit.*, p. 335-352, p. 335.

¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹⁷ *Les Provinciales, OC*, t. I, p. 703 (11^e lettre).

¹⁸ *Ibid.*, p. 705.

¹⁹ *Ibid.*, p. 705.

²⁰ *Ibid.*, p. 705.

²¹ *Ibid.*, p. 706.

²² *Ibid.*, p. 707.

Railler et parler indignement des choses les plus sacrées ; calomnier les vierges et les prêtres faussement et scandaleusement ; et enfin former des désirs, des vœux, pour leur damnation. Je ne sais, mes pères, si vous n'êtes point confus, et comment vous avez pu avoir la pensée de m'accuser d'avoir manqué de charité, moi qui n'ai parlé qu'avec tant de vérité et de retenue, sans faire réflexion sur les horribles violements de la charité que vous faites vous-mêmes par de si déplorables excès²³.

À l'inverse, Montalte argue de la fidélité de ses citations, de la modération qu'il a gardée jusqu'alors dans ses attaques, et d'avoir raillé non pas les choses saintes, mais seulement les discours ridicules des jésuites sur ce sujet. Quant à la charité qui l'anime, elle est certes invérifiable, mais elle est rendue néanmoins sensible par le contraste entre son attitude et les « déplorables excès » de ses adversaires. C'est donc un certain *èthos* qui définit le polémiste chrétien. La pratique du discours doit rendre *manifeste* l'état de son cœur ; et il lui est impossible d'entraîner le public²⁴ s'il n'est pas lui-même un exemple de charité.

Si *l'èthos* de l'orateur répond à la volonté d'emporter l'adhésion de l'auditoire, cette adhésion elle-même n'est possible qu'en vertu d'une certaine éthique de la réception. On a vu qu'une part essentielle de *l'èthos* du moraliste consiste à reconnaître son imperfection, et donc celle de son œuvre. La reconnaissance de cette limite inhérente à la condition de l'auteur trouve son pendant chez le lecteur : un ouvrage, quelle que soit sa perfection, n'est rien s'il ne rencontre un lecteur disposé à faire sien le discours qui lui est adressé. « Tout l'esprit qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point ; il n'a nulles vues, et il est incapable de profiter de celles d'autrui²⁵ », assène La Bruyère dans une remarque cruelle, qu'il est aisé d'appliquer à la relation entre l'auteur et le lecteur. « Tout ce qui n'est que pour l'auteur ne vaut rien²⁶ », affirme quant à lui Pascal. Dans les deux cas, on suppose à la fois un auteur attentif à son lecteur, et un lecteur qui se dispose lui-même à recevoir ce qu'on lui présente, à tendre les forces de son esprit pour l'examiner, et à ouvrir son cœur pour s'en laisser toucher. On voit ainsi se dessiner une éthique de la réception, qui accorde une place essentielle à l'attention, dont nous avons déjà reconnu l'importance à propos de la prédication. Pascal y insiste particulièrement à propos de la lecture : « Quand on lit trop vite ou trop doucement, on n'entend rien²⁷ ». Une attention bien réglée est d'abord le fruit d'un juste rapport au temps, de

²³ *Ibid.*, p. 708.

²⁴ Gérard Ferreyrolles donne le nom de « Tiers » aux lecteurs, qu'il s'agit de détourner de l'erreur défendue par « l'Opposant » (« *Les Provinciales* dans la tradition polémique chrétienne », *art. cit.*, p. 347). On est fondé à parler de « public » dans le contexte des *Provinciales*, qui s'appuient largement sur le rôle joué par l'essor des textes imprimés dans la constitution de ce qu'on appellera plus tard l'opinion publique.

²⁵ *Les Caractères*, p. 427 (remarque 11.87).

²⁶ *Pensées*, p. 479 (fragment 650).

²⁷ *Pensées*, p. 448 (fragment 601).

sorte que le mouvement réclamé à l'esprit soit proportionné à ses capacités, pour qu'il se rende véritablement présent les objets qu'il envisage. Mais l'attention portée aux discours se double nécessairement d'une attention à soi-même, qui conduit à la formulation d'un second impératif : celui de l'application. « Il faut donc se donner le loisir de pénétrer le sens et la force des paroles », comme l'écrit La Chapelle-Bessé²⁸. La Rochefoucauld en donne un exemple éclatant dans son autoportrait :

Je ne hais pas à entendre disputer et souvent aussi je me mêle assez volontiers dans la dispute, mais je soutiens d'ordinaire mon opinion avec trop de chaleur et, lorsqu'on défend un parti injuste contre moi, quelquefois, à force de me passionner pour celui de la raison, je deviens moi-même fort peu raisonnable²⁹.

La pointe, qui tire son effet du polyptote formé par les mots « raison » et « raisonnable », participe certes du style précieux, déjà sensible dans la litote « je ne hais pas » ; ce qui témoigne encore, s'il en était besoin, combien la préciosité, loin de se réduire à la recherche d'une écriture brillante et affectée, se caractérise par la finesse de l'analyse psychologique. Dans le cadre de notre réflexion, on voit que le contenu du discours ne reçoit sa force que de l'application qui en est faite. C'est la distinction entre ces deux plans qui permet à La Rochefoucauld de se montrer peu raisonnable même dans la défense de la raison. Un fragment de la liasse *Miscellanea* pose un problème identique :

Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux, et d'humilité aux humbles. Ainsi ceux du pyrrhonisme sont matière d'affirmation aux affirmatifs. Peu parlent d'humilité humblement, peu de la chasteté chastement, peu du pyrrhonisme en doutant. Nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariété, et nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes³⁰.

Pascal signale ici une difficulté, si ce n'est une impasse, du discours moral. Ce dernier, en raison de notre opacité à nous-mêmes, ne peut que renforcer une disposition déjà existante chez le lecteur : le même discours viendra le confirmer dans son humilité ou dans sa superbe, et c'est justement ce qui permettait à Nicole de « profiter des mauvais sermons ». Ce point de vue est en parfaite cohérence avec l'augustinisme professé par Pascal. Le fragment « Infini rien » conclut : « Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions³¹ ». C'est que la grâce seule est en mesure de réformer le cœur humain ; tout ce que peut faire l'apologiste (si l'on veut bien appeler ainsi Pascal), ce n'est pas forcer son lecteur par des preuves, mais seulement l'inviter à entrer dans

²⁸ *Maximes*, p. 412 (« Discours sur les Réflexions ou sentences et maximes morales »).

²⁹ *Ibid.*, p. 553 (« Portrait de M. R. D. par lui-même »).

³⁰ *Pensées*, p. 429 (fragment 539).

³¹ *Ibid.*, p. 507 (fragment 680).

une disposition qui le rende susceptible d'accueillir la grâce, et d'y persévérer ensuite. Il ne s'agit donc pas de la perfection d'un livre, ni d'une parfaite compréhension de celui-ci : un livre humain n'est jamais autre chose qu'une propédeutique. Il n'a pas sa fin en soi, et tout l'effet qu'il est en mesure de produire dépend du cœur du lecteur, que seule la grâce est en mesure d'incliner favorablement, au moins quand la conversion est la fin poursuivie par le discours.

C'est donc l'application qui produit les fruits d'un ouvrage, et l'auteur n'en est pas maître. La Bruyère souligne, de manière assez désabusée, le rôle du hasard dans la réception :

Ceux qui par leur condition se trouvent exempts de la jalousie d'auteur, ont ou des passions, ou des besoins qui les distraient et les rendent froids sur les conceptions d'autrui : personne presque par la disposition de son esprit, de son cœur et de sa fortune n'est en état de se livrer au plaisir que donne la perfection d'un ouvrage³².

Une nouvelle fois, l'« état » du lecteur est un problème de temporalité : il n'y a presque jamais de moment où l'œuvre puisse rencontrer un lecteur favorablement disposé. La perfection même du livre cède le plus souvent aux aléas de l'existence, et, en dernier ressort, à l'impossibilité pour le lecteur de juger d'un ouvrage *sub specie aeternitatis* ; ce qui fait pendant à l'impossibilité pour l'auteur de dominer parfaitement son objet. Ni l'une ni l'autre des instances du discours ne peuvent s'abstraire du cours du monde et de leur propre vie, pour émettre un jugement sur l'œuvre qui soit dégagé de toute contingence.

L'optique de La Bruyère est assez différente de celle de Pascal, mais participe d'un semblable renoncement à une position de parfaite maîtrise. Cet écueil est incarné chez le lecteur par la tentation de la critique, qui empêche l'œuvre de faire impression. Une remarque du premier chapitre semble écrite pour faire frémir quiconque entreprend de commenter *Les Caractères* : « Le plaisir de la critique nous ôte celui d'être vivement touchés de très belles choses³³ ». Rappelons que la « critique » est une notion ambiguë à la fin du XVII^e siècle : Furetière et l'Académie, après l'avoir définie respectivement comme « examen de quelque ouvrage » et « art de juger des ouvrages de l'esprit », signalent tous deux une acception péjorative, qui assimile le critique au « censeur ». C'est même cette dernière acception qui domine dans la définition de Richelet. La même formule est employée par les trois lexicographes : le critique « trouve à redire à tout ». C'est-à-dire qu'il ajoute incessamment un discours importun à une œuvre qui veut seulement être reçue comme elle se présente. Tout jugement critique, tout examen d'un ouvrage, comporte le risque de neutraliser ce qu'il y a de

³² *Les Caractères*, p. 164 (remarque 1.19).

³³ *Ibid.*, p. 164 (remarque 1.20).

plus beau, en prétendant l'approfondir. À cela s'ajoute encore la mauvaise foi du critique soucieux avant tout de triompher dans une polémique sans merci : *Les Caractères* portent les marques d'une inscription dans ce contexte, où l'auteur est amené à défendre son ouvrage contre toutes sortes d'accusations³⁴.

À l'évidence, La Bruyère ne condamne pas la critique en tant que telle : lui-même ne se prive pas d'examiner les ouvrages des anciens et des modernes, comparant Racine et Corneille³⁵, Molière et Térence³⁶, ou encore Balzac et Ronsard³⁷. Et si « l'une des meilleures critiques qui aient été faites sur aucun sujet, est celle du *Cid*³⁸ », c'est assurément qu'une bonne critique est possible. Elle doit toutefois renoncer à une position de surplomb qui amènerait à relever froidement les défauts d'un ouvrage sans se laisser entraîner par ce qu'il a de beau. La Bruyère s'y applique visiblement : si « Marot et Rabelais sont inexcusables d'avoir semé l'ordure dans leurs écrits³⁹ », le premier est toutefois loué pour ses ouvrages « si beaux et si naturels⁴⁰ », et à tous deux sont reconnus le « génie » et le « naturel » qui auraient dû les dispenser de toute grossièreté. Ce n'est donc pas tout développement critique qui est visé, mais plutôt un certain rapport extérieur aux œuvres, qui se contente de dénoncer tout ce qui les sépare d'une perfection elle-même chimérique. Il faut quelquefois se laisser toucher, et dire que « le *Cid* enfin est l'un des plus beaux poèmes qui se puissent faire⁴¹ » (l'adverbe « enfin » montrant bien que ce simple jugement récapitule tout le paragraphe consacré à la pièce de Corneille). Le « plaisir de la critique » et « celui d'être vivement touché de belles choses » (plaisir intellectuel et plaisir esthétique) doivent se conjuguer, au lieu de se nuire l'un à l'autre. Cet idéal esquissé en théorie et mis en pratique par La Bruyère dans le premier chapitre définit une éthique de lecture.

³⁴ Voir sur ce point Bérengère Parmentier, « Le droit à écrire : La Bruyère, *Les Caractères* et la critique », *Littératures classiques*, n°86, 2015/1, p. 169-184. L'article insiste sur le fait que la critique ne porte pas seulement sur les notions de beau et de vrai, mais aussi, plus largement, sur le droit à publier, c'est-à-dire à occuper une place dans l'espace éditorial.

³⁵ Remarque 1.54

³⁶ Remarque 1.38.

³⁷ Remarque 1.40.

³⁸ *Ibid.*, p. 169 (remarque 1.30).

³⁹ *Ibid.*, p. 174-175 (remarque 1.43).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 174 (remarque 1.42).

⁴¹ *Ibid.*, p. 171 (remarque 1.35).

2. Montaigne ou l'idéal du livre-homme

La priorité d'une éthique de l'écriture et de la lecture va de pair avec la mise en cause du livre et du savoir livresque, où l'on reconnaît l'héritage direct de Montaigne⁴². On a déjà vu combien la revendication d'une parole personnelle, caractéristique de l'auteur des *Essais*, avait eu d'importance pour les moralistes qui lui ont succédé. Montaigne ne se contente pas de se prendre pour objet : il affirme à plusieurs reprises que son livre est comme un double, un prolongement de lui-même. « Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis, afin que, m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt), ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive, la connaissance qu'ils ont eue de moi⁴³ ». Lire Montaigne ou le fréquenter, c'est tout un. C'est pourquoi la réciproque n'est pas moins vraie : après avoir promis une rencontre à ceux qui le liront, Montaigne promet « des essais en chair et en os⁴⁴ » à qui voudra le rencontrer. Cette équivalence entre le livre et son auteur est hautement revendiquée dans un célèbre passage de l'essai II 18, « Du démentir⁴⁵ » :

Et quand personne ne me lira, ai-je perdu mon temps de m'être entretenu tant d'heures oisives à des pensements si utiles et agréables. Moulant sur moi cette figure, il m'a fallu si souvent dresser et composer pour m'extraire, que le patron s'en est fermi, et aucunement formé soi-même. Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi, de couleurs plus nettes que n'étaient les miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son auteur. D'une occupation propre. Membre de ma vie. Non d'une occupation et fin, tierce et étrangère comme tous autres livres⁴⁶.

Il y a plus dans ces lignes que dans l'avis « Au lecteur », où Montaigne disait être lui-même « la matière de [son] livre⁴⁷ ». La coïncidence entre l'auteur et son œuvre imprime aux deux un mouvement simultané, qui fait que l'on peut appliquer aussi bien à l'un qu'à l'autre

⁴² Je tiens à remercier ici M. Philippe Bringel, dont les suggestions m'ont beaucoup inspiré pour le développement qui va suivre sur les *Essais*.

⁴³ *Essais*, t. I, « Au lecteur », p. 117. La formule utilisée (une connaissance « plus entière et plus vive ») suggère même que la lecture de son livre après sa mort est un moyen de connaissance plus puissant qu'un commerce régulier de son vivant.

⁴⁴ *Ibid.*, t. III, p. 90 (essai III 5, « Sur des vers de Virgile »).

⁴⁵ C'est-à-dire « de l'accusation de mensonge ». L'essai, quoique bref, s'ouvre sur une assez large digression relative à l'entreprise littéraire de Montaigne, qui occupe une bonne moitié du texte. L'accusation de mensonge, censée constituer la matière du chapitre, n'est donc abordée que dans un second temps, et se trouve appelée de manière inattendue par ce qui précède : la revendication d'un discours authentique sur soi-même laisse place au constat désabusé qu'une telle parole ne saurait plus inspirer la confiance au temps où Montaigne l'écrit : « Mais à qui croirons-nous parlant de soi, en une saison si gâtée ? vu qu'il y en a peu, ou point, à qui nous puissions croire, parlant d'autrui, où il y a moins d'intérêt à mentir » (*ibid.*, t. II, p. 486). La revendication d'une parole vraie est donc d'autant plus forte que, si l'on en croit Montaigne, elle fait irruption dans un monde où le mensonge est devenu la règle. Il est une nouvelle fois question d'*ethos* : la position de l'auteur est à la fois morale et littéraire.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 485.

⁴⁷ *Ibid.*, t. I, p. 117.

l'épigraphe tirée de Virgile : « *viresque acquirit eundo*⁴⁸ ». Le progrès des *Essais* est aussi celui de Montaigne.

Ce point est décisif pour la nature même du livre, qui devient proprement un livre-homme. C'est dire que les qualités revendiquées par les *Essais* ne sont pas seulement littéraires, mais avant tout humaines. Montaigne insiste sur la différence entre son ouvrage et « tous autres livres ». La modestie affichée par l'auteur dans ce chapitre est pour le moins ambiguë, car c'est en renonçant au faste à la noblesse des grandes œuvres qui se donnent pour telles, que les *Essais* acquièrent une puissance unique :

Je ne dresse pas ici une statue à planter au carrefour d'une ville, ou dans une Église, ou place publique.

Non equidem hoc studeo bullatis ut mihi nugis

Pagina turgescat,

Secreti loquimur.

C'est pour le coin d'une librairie, et pour en amuser un voisin, un parent, un ami, qui aura plaisir à me raconter et repratiquer en cette image⁴⁹.

Montaigne, en dépit de l'immense érudition perceptible dans les citations qui émaillent le texte des *Essais*⁵⁰, définit sa posture auctoriale par le refus d'ajouter un livre à d'autres livres, qui sont, pour leurs auteurs comme pour leurs lecteurs, une « occupation et fin tierce et étrangère ». Il s'agit d'introduire une rupture, d'ordre subjectif : c'est avant tout le rapport au livre (aussi bien chez l'auteur que chez le lecteur) qui doit être bouleversé. Un tel changement est en effet commandé par la nature même des *Essais*, qui sont comme le tombeau de La Boétie, le grand ami défunt. Le chapitre « De l'amitié » définit les *Essais* comme des « crottesques et corps monstrueux⁵¹ » servant d'ornement au tableau central que devait être le *Discours de la servitude volontaire*. Celui-ci fut toutefois remplacé par vingt-neuf sonnets de La Boétie, supprimés à leur tour⁵². Si Montaigne renonce finalement à publier l'une et l'autre

⁴⁸ « Et il acquiert des forces en avançant » (*ibid.*, p. 115 ; tiré de l'*Énéide*, IV 175).

⁴⁹ *Ibid.*, t. II, p. 484. La « librairie » désigne la bibliothèque, c'est-à-dire un endroit privé, par opposition aux « carrefours », aux « Églises » ou aux « places publiques ». Traduction proposée par l'éditeur pour la citation latine tirée de Perse : « Je ne cherche pas, assurément, à enfler ces pages de bagatelles creuses : nous parlons entre nous ».

⁵⁰ Jean Starobinski a donné de ce phénomène une description à laquelle nous ne pouvons que souscrire : « Parure d'un discours autonome, ou secours d'une trop faible aptitude à exprimer "l'imagination" personnelle, l'emprunt, en tout état de cause, se *compose* avec la parole indépendante. Celle-ci en devient tributaire, tantôt pour s'y mêler jusqu'à compromettre son indépendance, tantôt pour s'en déprendre plus vigoureusement. Montaigne y trouve l'occasion de mesurer ses ressources propres, auxquelles, selon l'humeur, il accordera une importance variable » (*Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993, p. 224).

⁵¹ *Essais*, *op. cit.*, t. I, p. 366 (essai I 28, « De l'Amitié »).

⁵² Montaigne explique, à la fin de l'essai I 28, avoir renoncé à publier le *Discours de la servitude volontaire*, pour ne pas aggraver les troubles à une période où les guerres de religion ravagent le royaume (Montaigne pense

des œuvres de son ami pour offrir au lecteur ses *Essais* désormais autonomes, l'amitié continue manifestement de jouer un rôle essentiel dans l'écriture du livre. Le lecteur voulu par Montaigne est d'abord celui qui sera capable de comprendre une telle « couture⁵³ » entre les deux amis :

Je souhaiterais aussi parler à des gens qui eussent essayé ce que je dis. Mais sachant combien c'est chose éloignée du commun usage, qu'une telle amitié, et combien elle est rare, je ne m'attends pas d'en trouver aucun bon juge⁵⁴.

L'essai III 9 va plus loin : c'est d'abord un ami que recherche Montaigne.

Outre ce profit, que je tire d'écrire de moi, j'en espère cet autre, Que s'il advient que mes humeurs plaisent, et accordent à quelque honnête homme, avant que je meure, il recherchera de nous joindre. Je lui donne beaucoup de pays gagné : car tout ce qu'une longue connaissance et familiarité, lui pourrait avoir acquis en plusieurs années, il le voit en trois jours en ce registre, et plus sûrement et exactement. Plaisante fantaisie. Plusieurs choses que je ne voudrais dire à personne, je les dis au peuple. Et sur mes plus secrètes sciences ou pensées, renvoie à une boutique de libraire mes amis plus féaux. *Excutienda damus praecordia*. Si à bonnes enseignes, je savais quelqu'un qui me fût propre, certes je l'irais trouver bien loin : car la douceur d'une sortable et agréable compagnie, ne se peut assez acheter à mon gré. Ô un ami : combien est vraie cette ancienne sentence, que l'usage en est plus nécessaire, et plus doux, que des éléments de l'eau et du feu⁵⁵.

On comprend dès lors combien le livre doit être l'occasion d'une rencontre, plutôt qu'une compilation de connaissances inertes. Ce dernier écueil est fustigé dans l'essai I 25, « Du pédantisme ». Tout le chapitre condamne un rapport extérieur au savoir, rendant possible le fait « qu'une âme riche de la connaissance de tant de choses, n'en devienne pas plus vive, ni plus éveillée⁵⁶ » :

Or il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, il l'y faut incorporer : il ne l'en faut pas arroser, il l'en faut teindre : et s'il ne la change, et méliore son état imparfait, certainement il vaut mieux en rester là⁵⁷.

On retrouve ici le principe qui commande l'écriture de Montaigne : ce dernier éprouve son jugement, et invite son lecteur à le suivre dans cette démarche. Une lecture qui se contenterait de recueillir des phrases et des raisonnements à seule fin d'en grossir sa mémoire, serait une lecture pédantesque, qui trahirait l'esprit même des *Essais* :

certainement aux monarchomaques, susceptibles de reprendre à leur compte la dénonciation de la tyrannie contenue dans le *Discours*). Quant aux sonnets de La Boétie, l'exemplaire de Bordeaux en mentionne une publication, qui rendrait inutile leur reprise dans les *Essais* (quoiqu'une telle publication soit difficilement identifiable).

⁵³ *Ibid.*, t. I, p. 371.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 379.

⁵⁵ *Ibid.*, t. III, p. 285 (essai III 9, « De la vanité »). La citation latine, tirée de Perse, signifie : « Nous livrons notre cœur à l'examen » (traduction de l'éditeur).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 296.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 305.

Nous ne travaillons qu'à remplir la mémoire, et laissons l'entendement et la conscience vide. Tout ainsi que les oiseaux vont quelquefois à la quête du grain, et le portent au bec sans le tâter, pour en faire becquée à leurs petits : ainsi nos pédantes vont pillotant la science dans les livres, et ne la logent qu'au bout de leurs lèvres, pour la dégorger seulement, et mettre au vent⁵⁸.

Ces exigences sont reprises par les moralistes au siècle suivant. Certes, aucun d'eux n'approche la célébration faite par Montaigne d'une amitié unique et parfaite⁵⁹. Mais le rapport au livre voulu par l'auteur des *Essais* demeure. Si Pascal fustige, chez Montaigne, « le sot projet qu'il a de se peindre⁶⁰ », il partage pleinement avec lui l'exigence d'un livre qui soit de chair plutôt que de papier. C'est un « homme », et non un « auteur », que l'on veut trouver dans un livre quand on a « le goût bon »⁶¹. L'auteur qui polit son ouvrage et qui prétend, conformément à l'étymologie, faire *autorité*, n'intéresse aucunement Pascal. Ce dernier pose au contraire une absence fondamentale de hiérarchie entre l'auteur et le lecteur : un livre ne trouve pas son point d'aboutissement dans l'approbation révérencieuse, mais dans la rencontre entre deux personnes, qui conversent sur un pied d'égalité. Il est significatif, à cet égard, que Pascal, dans le fragment 644, tire de son expérience de lecture une réflexion décisive pour sa pratique d'écrivain : les deux instances du discours s'en trouvent en quelque sorte mises sur le même plan. Un auteur, dans la mesure où il est aussi lecteur, ne doit pas se laisser abuser par son apparente position de surplomb. Les activités d'écriture et de lecture s'en trouvent désacralisées : le modèle d'un livre qui serait un répertoire de vérités consignées par l'auteur pour être patiemment recueillies par le lecteur est radicalement rejeté, au profit d'une vivacité qui implique un dépassement de l'inertie à laquelle l'écrit semble condamné.

3. L'honnêteté et le modèle de la conversation

Cette recherche de vivacité est indissociable d'une réflexion sur la conversation, et sur l'alliage subtil d'éthique et d'esthétique que celle-ci commande au XVII^e siècle : l'honnêteté, idéal qui s'applique aussi bien aux deux sexes, l'honnête homme et l'honnête femme étant

⁵⁸ *Ibid.*, p. 299-300.

⁵⁹ Cette amitié est « indivisible », et les volontés même des deux amis n'en forment plus qu'une, si bien que Montaigne croit « n'être plus qu'à demi » depuis la mort de son ami (*ibid.*, p. 380). La notion de célébration n'est pas déplacée ici, dans la mesure où Montaigne emprunte au vocabulaire religieux, en qualifiant de « mystère » la confusion des volontés chez les deux amis (*ibid.*, p. 374).

⁶⁰ *Pensées*, p. 470 (fragment 644). Le fragment 534 fait le même reproche à l'auteur des *Essais* : « Ce que Montaigne a de bon ne peut être acquis que difficilement. Ce qu'il a de mauvais, j'entends hors les mœurs, put être corrigé en un moment, si on l'eût averti qu'il faisait trop d'histoires et qu'il parlait trop de soi » (*ibid.*, p. 428).

⁶¹ *Ibid.*, p. 433 (fragment 554).

indispensables l'un à l'autre pour constituer une société d'honnêtes gens⁶². Jean Mesnard relève une large correspondance entre deux écrits publiés au début des années 1630 : *L'Honnête homme ou l'art de plaire à la cour* de Nicolas Faret, et *L'Honnête femme* de Jacques Du Bosc :

Ainsi, dans leurs deux ouvrages heureusement complémentaires, se combinent la fleur de la civilisation de la Renaissance épanouie chez Castiglione, le détachement de la culture savante réalisé par Montaigne et l'idée de la compatibilité entre la vie dévote et l'existence mondaine affirmée par saint François de Sales⁶³.

Les deux livres se concentrent sur l'art de plaire en société, notamment par le moyen de la conversation, l'inspiration salésienne conduisant à identifier vertus mondaines et vertus chrétiennes. *Le Socrate chrétien* de Balzac, publié en 1652, en donne un exemple éclatant : la figure de Socrate, transportée dans le XVII^e siècle français, brille par un usage simple et commun de la raison, contre le pédantisme des docteurs. En lui se rejoignent l'aisance dans la conversation et le refus de la manière scolastique, notamment dans la religion, où le cœur prime les autres instances. Une visite de théologiens espagnols⁶⁴ est l'occasion d'une attaque en règle, qui permet à Balzac de définir un bon usage des livres, tant pour l'auteur que pour le lecteur :

Est-il bien vrai, dit-il aux bons Pères, que votre Docteur Espagnol soit déjà au vingt-cinquième de ses Volumes, et qu'il en promette encore autant ? Ce ne sont pas des promesses, ce sont des menaces qu'il nous fait. Mais l'Église est trop bonne, pour nous obliger à lire tout ce que les Docteurs écriront. Si elle imposait ce joug aux fidèles, elle donnerait matière de Schisme, et il serait à craindre que le nombre des Fidèles se diminuât. Dieu nous garde d'un si grand malheur et tout ensemble d'une si pesante obligation. Ces Montagnes d'écritures accablent les têtes, et n'édifient point les esprits. Ces Volumes se forment d'un débordement d'humeurs corrompues ; se grossissent des superfluités et des excréments de l'esprit humain. Les monosyllabes des Sages valent bien mieux que tant de chapitres et de paragraphes ; que tant de Distinctions, tant de Divisions et de Subdivisions⁶⁵.

Le discours suivant est bien propre lui aussi à rassurer les honnêtes gens tout prêts à se contenter d'une dévotion simple :

⁶² C'est tout le propos de l'article de Jean Mesnard intitulé « "Honnête homme" et "honnête femme" au XVII^e siècle », *La Culture du XVII^e siècle*, op. cit., p. 142-159.

⁶³ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁴ La provenance de ces théologiens n'est pas un effet du hasard : le contexte de la guerre de Trente Ans favorise un certain anti-hispanisme. *Les Provinciales* insisteront sur l'opposition entre la tradition de l'Église et les nouveautés des auteurs jésuites, les Espagnols constituant de loin la cible privilégiée Pascal (qui se réfère principalement à la *Théologie morale* d'Escobar).

⁶⁵ *Socrate chrestien, Les Œuvres de monsieur de Balzac, divisées en deux tomes*, t. II, Paris, Jolly, 1665, p. 221 (Discours 5^e).

Je vous déclare de la part de Dieu, qu'il ne demande point de Harangues étudiées, qu'il se contente de l'Éloquence de nos cœurs et de nos soupirs ; que les Barbarismes des gens de bien le persuadent mieux que les Figures des Hypocrites⁶⁶.

Le refus conjoint de la scolastique et de l'éloquence ampoulée, où l'on reconnaît l'influence déterminante de saint François de Sales, connaîtra chez les moralistes une grande postérité. On trouve notamment chez La Bruyère des échos de ce plaidoyer pour un christianisme accessible non seulement à la société des honnêtes gens, constituée de laïcs, mais au peuple tout entier.

Certes, on sait avec quelle vigueur l'alliance des vertus mondaines et des vertus chrétiennes, essentielle dans le *Socrate chrétien*, sera dénoncée par Pascal, reprochant aux théoriciens de l'honnêteté de « couvrir » le moi, pour en ôter « l'incommodité, mais non pas l'injustice » : l'art de plaire en société sera réduit à une flatterie trompeuse au service de l'amour-propre. Cependant, les qualités propres à l'honnête homme et à l'honnête femme n'en joueront pas moins un rôle décisif dans la réflexion poétique de Pascal, aussi bien que de La Bruyère et de La Rochefoucauld. On doit éviter de parler en spécialiste, comme le suggère un fragment plein d'humour des *Pensées* :

L'homme est plein de besoins. Il n'aime que ceux qui peuvent les remplir tous. C'est un bon mathématicien, dira-t-on, mais je n'ai que faire de mathématique : il me prendrait pour une proposition. C'est un bon guerrier : il me prendrait pour une place assiégée. Il faut donc un honnête homme, qui puisse s'accommoder à tous mes besoins généralement⁶⁷.

Ainsi, de même que pour La Rochefoucauld, « le vrai honnête homme est celui qui ne se pique de rien »⁶⁸, de même vaut-il mieux, aux yeux de Pascal, faire partie des « gens universels » que d'être un spécialiste pourvu d'une « enseigne » :

On ne passe point dans le monde pour se connaître en vers si l'on n'a mis l'enseigne de poète, de mathématicien, etc. Mais les gens universels ne veulent point d'enseigne, et ne mettent guère de différence entre le métier de poète et celui de brodeur.

Les gens universels ne sont appelés ni poètes, ni géomètres, etc. Mais ils sont tout cela, et ils jugent de tout ceux-là. On ne les devine point. Ils parleront de ce qu'on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors de la nécessité de la mettre en usage. Mais alors on s'en souvient. Car il est également de ce caractère qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien, quand il n'est point question du langage, et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien, quand il en est question.

C'est donc une fausse louange qu'on fait à un homme quand on dit de lui, lorsqu'il entre, qu'il est fort habile en poésie. Et c'est une mauvaise marque quand on n'a pas recours à un homme quand il s'agit de juger quelques vers⁶⁹.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 229 (Discours 6^e).

⁶⁷ *Pensées*, p. 415-416 (fragment 502).

⁶⁸ *Maximes*, p. 159 (maxime 203).

Les « gens universels » sont caractérisés par une certaine pratique du discours, qu'il s'agisse de le produire ou d'en juger. Ils évitent de parler comme un livre, où tout serait déjà écrit : celui qui a une « enseigne » parle bien de ce qu'il sait, mais ne parle de rien d'autre ; de même qu'on ne trouvera rien de plus, dans un livre, que les caractères qui y sont imprimés. Les « gens universels » se gardent d'une telle pétrification, en inscrivant leur prise de parole dans un contexte donné, adaptation qui est en même temps une pratique vivante du langage. Le modèle, on le voit, est celui de la conversation, où les « gens universels » doivent être en mesure de parler de tous les sujets qui se présentent, sans en épuiser aucun par un point de vue de spécialiste, qui ne laisserait rien à dire aux autres.

L'honnêteté implique donc une éthique de la conversation, qui met en jeu tout un art de vivre en société. C'est tout l'objet de la Réflexion diverse IV, intitulée « De la conversation » :

Il y a de l'habileté à n'épuiser pas les sujets qu'on traite et à laisser toujours aux autres quelque chose à penser et à dire.

On ne doit jamais parler avec des airs d'autorité ni se servir de paroles et de termes plus grands que les choses⁷⁰.

L'éthique de la conversation dégagée par La Rochefoucauld rejoint à bien des égards les exigences formulées par Pascal à propos du livre. Le refus d'une position d'autorité va de pair avec un souci de vivacité, qui commande de « n'épuiser pas les sujets qu'on traite ». Il faut prendre au sérieux cette remarque : la conversation, comme l'a montré Marc Fumaroli⁷¹, est loin de se réduire à la frivolité d'un divertissement mondain. Montaigne la juge même supérieure à la lecture pour la formation de l'esprit : « L'étude des livres, c'est un mouvement languissant et faible, qui n'échauffe point : là où la conférence, apprend et exerce en un coup⁷² ». L'idéal de la conversation est justement d'allier le plaisir et la profondeur de la réflexion. C'est précisément cette alliance que goûte La Rochefoucauld, si l'on en croit son autoportrait : « La conversation des honnêtes gens est un des plaisirs qui me touchent le plus ;

⁶⁹ *Pensées*, p. 408 (fragment 486).

⁷⁰ *Maximes*, p. 255-256 (Réflexion diverse IV, « De la conversation »).

⁷¹ C'est essentiellement la diversité qui caractérise la conversation, si l'on en croit Marc Fumaroli, qui parle d'un « genre littéraire gigogne », tant pour la forme que pour le contenu : « Aussi est-on tenté, en France, et à s'en tenir à la forme platonicienne que nous avons assignée à la conversation, de considérer celle-ci comme un genre littéraire *gigogne*, englobant une foule de microgenres oraux (la pointe épigrammatique, le récit bref et vif, l'échange stichomythique de répliques) et de genres écrits (correspondance, mémoires, romans inscrits dans un dialogue ou retrouvant le ton parlé, voire les genres poétiques de circonstance) ; un genre par ailleurs *amphibie*, puisque se jouant sur le double registre de l'oral et de l'écrit, de l'improvisation parlée, de la lecture et de l'écriture ; un genre *encyclopédique* enfin, car la conversation d'ascendance platonicienne, comme la vraie littérature, porte de *omni re scibili et quibusdam aliis*, de la grammaire à la critique, de la politique à la métaphysique, du fait divers ou du potin à la morale » (« La conversation », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, 1992, t. III, vol. 2, p. 3617-3675, p. 3628).

⁷² *Essais*, t. III, p. 203 (essai III 8, « De l'art de conférer »). « Conférence » a le sens de « conversation ».

j'aime qu'elle soit sérieuse et que la morale en fasse la plus grande partie⁷³ ». Cette notation est d'autant plus importante que, quelques lignes plus tard, la lecture apparaît comme complémentaire de la conversation ; les qualités de l'une rejoignent celles de l'autre :

J'aime la lecture en général ; celle où il se trouve quelque chose qui peut façonner l'esprit et fortifier l'âme, est celle que j'aime le plus. Surtout, j'ai une extrême satisfaction à lire avec une personne d'esprit, car, de cette sorte, on réfléchit à tous moments sur ce qu'on lit et, des réflexions que l'on fait, il se forme une conversation la plus agréable du monde et la plus utile⁷⁴.

On est bien loin ici d'un moraliste qui se serait retiré du commerce de ses semblables pour mieux leur témoigner son mépris par des maximes solennelles et sans réplique⁷⁵. L'utilisation récurrente du « nous » témoigne que La Rochefoucauld est loin de s'excepter des analyses parfois cruelles que contiennent ses réflexions morales. La forme de la sentence ne doit pas nous abuser : elle n'est pas faite pour couper court au questionnement en assenant une vérité générale, mais au contraire pour provoquer la réflexion. Comme l'écrit Jean Lafond :

L'esthétique de la maxime, telle qu'elle est pratiquée pour la première fois de façon très consciente par La Rochefoucauld, ne fait pas appel à l'exaltation admirative, mais à l'adhésion de l'intelligence. Le discours de maîtrise n'est sans doute pas totalement absent, mais il est contrebalancé, compensé, par l'appel à cette collaboration active du lecteur qui, de Montaigne à La Chapelle-Bessé, est considérée comme l'une des exigences premières de la forme brève⁷⁶.

À l'appui de cette lecture, prenons la maxime 195 :

Ce qui nous empêche de nous abandonner à un seul vice, c'est que nous en avons plusieurs⁷⁷.

Voilà une maxime provocatrice, dans les deux sens du terme : elle entraîne chez le lecteur un sentiment d'indignation, celui-là même qui fera dire à M^{me} de Lafayette, après une première lecture des maximes de La Rochefoucauld : « quelle corruption il faut avoir dans l'esprit et dans le cœur pour être capable d'imaginer tout cela⁷⁸ ! » De façon plus générale, cette maxime est insatisfaisante, dans la mesure où le lecteur ne peut raisonnablement en rester là. Le paradoxe est évident : comment la multiplication des vices pourrait-elle conduire à un

⁷³ *Maximes*, p. 552 (« Portrait de M. R. D. par lui-même »).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 553 (« Portrait de M. R. D. par lui-même »).

⁷⁵ Sans revenir aux attaques systématiques de Victor Cousin, déjà mentionnées à propos de l'attachement du duc aux « anciens fondements de l'État », on peut se référer au portrait que fait de lui Sainte-Beuve : « M. de La Rochefoucauld, comme Molière, est trop parfaitement consommé en clairvoyance humaine, il tient trop bien son explication, il est trop foncièrement philosophe, pour pouvoir être même effleuré. On le voit d'ici dans son fauteuil : il sourit et il raille » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Laffont, 2004, t. II, p. 38).

⁷⁶ « Mentalité et discours de maîtrise », *L'Homme et son image*, *op. cit.*, p. 327-343 ; citation p. 338.

⁷⁷ *Maximes*, p. 158 (maxime 195).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 616 (lettre de M^{me} de Lafayette à M^{me} de Sablé, fin 1660 – début 1661). Les « maximes » ne sont pas encore le titre d'un ouvrage, mais seulement des pièces détachées, puisque le recueil des *Maximes* n'est pas encore constitué à cette date. M^{me} de Lafayette, entrée plus tard dans une grande liaison d'amitié avec La Rochefoucauld, ne manquera pas de réviser son jugement sur l'œuvre et sur son auteur.

équilibre ? N'est-ce pas nous encourager à lutter contre nos vices, non par les vertus qui leur sont opposées, mais par d'autres vices qui en sont assez différents pour les compenser en quelque sorte ? La vertu consisterait-elle seulement en une économie des vices ? À moins que la mise en évidence d'une telle économie ne vienne simplement dissiper une illusion de vertu, pour nous montrer combien nous sommes encore loin de la vertu authentique, lors même que nous croyons la posséder ? Manifestement, cette maxime pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Et la richesse qu'on lui découvre tient précisément à la pluralité des questionnements qu'elle suscite. Ni le cœur ni l'esprit ne peuvent demeurer en repos devant un énoncé qui est à la fois paradoxal et accusateur : il s'agit moins d'assener une vérité que de provoquer chez le lecteur une *inquiétude*. Une telle sentence répond à merveille à l'idéal de lecture formulé dans l'autoportrait : elle appelle naturellement la conversation, où la multiplicité des points de vue fait progresser l'interprétation de la maxime, en témoignant de sa richesse.

Ce n'est pas seulement la réception des *Maximes*, mais aussi leur élaboration qui est indissolublement liée à la conversation et à l'amitié, ce qui les inscrit une nouvelle fois dans la filiation de Montaigne. Les sentences recueillies dans le manuscrit de Liancourt devaient aboutir à une œuvre collective entre La Rochefoucauld, Jacques Esprit et M^{me} de Sablé. Il ne s'agissait pas alors de mettre en commun des réflexions rédigées par chacun isolément, mais de les élaborer ensemble, comme en témoigne une lettre adressée à Jacques Esprit par La Rochefoucauld. Le duc y soumet une série de sentences au jugement de son ami, avant d'évoquer leur pratique de réflexion commune :

Vous n'aurez que cela pour cette heure. Mandez ce qu'il en faut changer. Je ne sais plus aucune de vos nouvelles ni domestiques, ni chrétiennes, ni politiques. Je crois que j'irai cet hiver à Paris et que nous recommencerons de belles moralités au coin du feu⁷⁹.

Qu'est-ce que « de belles moralités » ? L'ambiguïté de la formule est significative : il peut s'agir aussi bien de réflexions sans suite (d'une conversation, donc) que de sentences dûment mises en forme. On devine qu'il n'y a pas, à ce stade de l'élaboration des *Maximes*, de séparation bien nette, non seulement entre les auteurs des différentes sentences (puisque l'un donne pouvoir à l'autre de les « changer » à son gré), mais entre le temps de leur conception et celui de leur formulation (entre l'*inventio* et l'*elocutio*, pour le dire en termes de rhétorique) : toutes deux participent de la conversation, et de la correspondance qui en est le prolongement. Certes, La Rochefoucauld finit par mener seul le chantier des *Maximes*⁸⁰.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 584 (lettre de novembre-décembre 1659 à Jacques Esprit).

⁸⁰ C'est le cas au plus tard en 1663, date à laquelle sont mises en circulation les premières copies manuscrites, signées M.D.L.R.

Toutefois, il est manifeste que l'amitié et la conversation demeurent latents dans le mode d'expression choisi par le moraliste. La maxime ne demande pas tant à être admirée pour sa perfection, que développée, discutée, et appliquée (non pas dans le sens où l'on obéit à un précepte, mais dans le sens où l'on fait retour sur soi pour s'appliquer un propos). Laurence Plazenet parle de « méditation », notion qui nous semble parfaitement adéquate pour désigner le travail des *Maximes* (dans les deux sens du terme : le lecteur est travaillé par les sentences, et doit à son tour élaborer leur sens dans l'interprétation et l'application)⁸¹.

C'est dire que les *Maximes* ne sont ni les vestiges d'un jeu de salon ou les « simples proverbes des gens d'esprit⁸² », ni une somme d'assertions gravées dans le marbre, définitives aussi bien par leur contenu que par leur style. La Rochefoucauld peut dire avec Montaigne : « je ne dresse pas ici une statue à planter au carrefour d'une ville, ou dans une Église, ou place publique ». Les sentences qu'il compose sont indissociables de la conversation, dans la mesure où celle-ci, loin d'exclure le sérieux et la profondeur, en est une modalité privilégiée, qui nous garantit de cette « grande folie de vouloir être sage tout seul⁸³ ».

La situation semble assez différente chez La Bruyère. Le travail du lecteur paraît beaucoup plus simple : « il peut regarder avec loisir ce portrait que j'ai fait de lui d'après nature, et s'il se connaît quelques-uns des défauts que je touche, s'en corriger⁸⁴ ». La réforme des mœurs souhaitée par le moraliste se fait d'après un schéma plus direct : il ne semble pas y avoir de place pour l'ambiguïté, ni même d'écart entre l'aperception d'un défaut et sa correction. Le modèle n'est apparemment plus la réflexion, mais l'instruction :

[...] l'orateur et l'écrivain ne sauraient vaincre la joie qu'ils ont d'être applaudis ; mais ils devraient rougir d'eux-mêmes s'ils n'avaient cherché par leurs discours ou par leurs écrits que des éloges ; outre que l'approbation la plus sûre et la moins équivoque est le changement de mœurs et la réformation de ceux qui les lisent ou qui les écoutent : on ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction ; et s'il arrive que l'on plaise, il ne faut pas néanmoins s'en repentir, si cela sert à insinuer les vérités qui doivent instruire [...]⁸⁵

⁸¹ Laurence Plazenet écrit, à propos du passage de l'autoportrait cité plus haut : « Conversation, lecture, et, implicitement, écriture culminent pour La Rochefoucauld dans une méditation dont il souligne le caractère moral. [...] Le passage attribue réflexions, moralités ou sentences à une visée sérieuse et morale. Loin d'être un jeu, elles s'apparentent plutôt, selon ce témoignage, à l'exercice spirituel ou à la méditation [...] » (*ibid.*, Introduction, p. 58-59).

⁸² C'est une nouvelle fois Sainte-Beuve qui s'en prend à La Rochefoucauld, lui déniait la profondeur qu'on trouve chez Pascal. L'auteur des *Maximes* aurait une pensée sans âme : « Chez Pascal, toutes ces pensées, qui décèlent et qui, pour ainsi dire, injectent les moindres veines cachées de l'amour-propre, ne sont pas, comme chez La Rochefoucauld, à l'état de description curieuse, indifférente ; elles n'essaient pas de circuler à titre de simples *proverbes de gens d'esprit* : le détail de l'observation, chez Pascal, est porté par un courant » (*Port-Royal, op. cit.*, t. I, p. 774).

⁸³ *Maximes*, p. 163 (maxime 231).

⁸⁴ *Les Caractères*, « Préface », p. 151.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 152.

L'ambition d'instruction affichée par La Bruyère (encore qu'il se garde de vouloir « faire le législateur ») semble contraire à ce qu'exprime Pascal dans le fragment 554. Pourtant, il est un point essentiel sur lequel les deux moralistes s'accordent : l'auteur ni le lecteur ne doivent se contenter de la perfection du livre en lui-même. C'est au contraire son efficacité morale qui constitue, pour l'auteur des *Caractères*, le critère essentiel pour juger de ce que nous appelons aujourd'hui une œuvre littéraire. Le travail d'un auteur est vain s'il se contente de recueillir des vérités qui ne frapperont pas son lecteur et n'agiront pas sur sa volonté. Tous deux doivent éviter le même écueil : celui d'une satisfaction, d'un plaisir qui tient de la *libido dominandi* (chez l'auteur qui se repaît des louanges qui lui sont adressées) ou de la *libido sentiendi* (chez le lecteur qui se complaît dans la jouissance esthétique). Le livre n'est pas fait seulement pour être contemplé comme un objet réalisé de main de maître. Si La Bruyère affirme que « c'est un métier de faire un livre comme de faire une pendule⁸⁶ », il n'en reste pas moins que seul l'effet produit sur le lecteur prouve l'excellence de l'ouvrage. Une approche strictement technique est donc insuffisante :

Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en démêler les vices et le ridicule ; s'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein. Quelques lecteurs croient néanmoins le payer avec usure, s'ils disent magistralement qu'ils ont lu son livre, et qu'il y a de l'esprit ; mais il leur renvoie tous leurs éloges qu'il n'a pas cherchés par son travail et par ses veilles : il porte plus haut ses projets et agit pour une fin plus relevée ; il demande aux hommes un grand et plus rare succès que les louanges, et même que les récompenses, qui est de les rendre meilleurs⁸⁷.

Il ne faut donc pas exagérer le contraste entre le mépris affiché par Pascal pour le « métier de poète », qui vaut celui de « brodeur », et la revendication par La Bruyère d'un « métier » chez celui qui fait un livre : cette maîtrise technique est indispensable pour l'auteur des *Caractères*, mais elle est vaine si elle ne produit rien dans le cœur du lecteur. Plus exactement, il n'y a pas de parfaite maîtrise de l'art d'écrire qui soit indépendante du perfectionnement moral, si l'on prend au sérieux l'ambition affichée par La Bruyère. La divergence avec Pascal et La Rochefoucauld repose avant tout sur la valorisation du métier d'écrivain, pensé par analogie avec le travail manuel (si un livre peut être fait « de main d'ouvrier »)⁸⁸. L'essentiel,

⁸⁶ *Ibid.*, p. 159 (remarque 1.3).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 171 (remarque 1.34).

⁸⁸ La Rochefoucauld est loué par M^{me} de Schomberg pour être de ceux qui ne voient pas dans l'écriture un « métier » : « Ces modes-là de parler me plaisent parce que cela distingue bien un homme qui écrit pour son plaisir et comme il parle d'avec les gens qui en font métier » (Lettre de M^{me} de Schomberg à M^{me} de Sablé, datée de 1663 ; *Maximes*, p. 637).

pour tous trois, demeure cependant l'humanité du discours, qui commande, chez le moraliste, un certain *èthos*, et, chez le lecteur, une disposition favorable.

B. Le style

L'exigence de vérité posée par nos trois auteurs commande un positionnement moral, un *ethos* qui implique lui-même un certain rapport au livre, aussi bien pour l'auteur que pour le lecteur. Comment cette exigence se traduit-elle dans le corps de l'ouvrage, c'est-à-dire du point de vue stylistique ?

Partons de la définition du style proposée par Richelet⁸⁹, tout à fait révélatrice des hésitations relatives à cette notion à la fin du XVII^e siècle :

Ce mot se dit en parlant de discours. C'est la manière dont chacun s'exprime. C'est pourquoi il y a autant de styles que de personnes qui écrivent. Néanmoins comme ces diverses manières de s'exprimer se réduisent à trois sortes de matière, l'une simple, l'autre un peu plus élevée et la troisième grande et sublime, il y a aussi par rapport à ces matières trois sortes de style, le simple, le médiocre et le sublime. Le style doit être clair, pur, vif, coulant, agréable, juste et propre au sujet.

Le style est à la fois défini comme la singularité d'une parole (« il y a autant de styles que de personnes qui écrivent ») et comme une manière d'écrire, elle-même proportionnée à une matière, et susceptible d'une présentation hiérarchisée. Le style est l'expression d'une subjectivité, mais il répond à des normes strictes. Il est aussi bien la *voix* de l'auteur que le *registre* voulu par le sujet dont il traite. Cette ambiguïté a fait l'objet d'une étude particulièrement riche de la part de Jean Molino, dans un article intitulé « Qu'est-ce que le style au XVII^e siècle ? ». Il semble à première vue qu'il n'y ait pas grand-chose de commun « entre le style étudié par les rhétoriques classiques et le style tel que le conçoit Proust⁹⁰ ». C'est qu'un glissement s'est opéré, à l'époque moderne, vers une personnalisation du style. Le XVII^e siècle, période de transition de ce point de vue, voit ainsi cohabiter deux conceptions différentes : le style, dans la tradition antique puis médiévale, « apparaît d'abord comme un concept prescriptif⁹¹ ». Son excellence se mesure à son absence de défauts. « Bien écrire, c'est donc, plutôt qu'une création, une incessante correction », pour éviter que le style sublime ne vire à l'enflure, ou que le style simple ne se réduise à la sécheresse⁹². Cette conception cohabite avec une autre, plus descriptive, qui reconnaît dans l'infinie variété des styles celle des individus⁹³. Selon Jean Molino, c'est l'apparition du style philosophique,

⁸⁹ Les définitions de Furetière et de l'Académie offrent sensiblement les mêmes caractéristiques, en insistant moins, pourtant, sur le caractère personnel du style.

⁹⁰ « Qu'est-ce que le style au XVII^e siècle ? », *Critique et création littéraires en France au XVII^e siècle*, Paris, CNRS, 1977, p. 337-356, p. 337.

⁹¹ *Ibid.*, p. 343.

⁹² *Ibid.*, p. 345.

⁹³ « Les variétés du style reflètent donc la variété de l'espèce humaine et en retrouvent les divers axes de variation » (*ibid.*, p. 350).

désireux seulement, par la clarté et l'exactitude conceptuelle, d'arriver à une transparence absolue de l'expression, qui a consommé le divorce entre un style neutre, universel, soucieux de convaincre par l'expression nue de la vérité, et un style personnel, qui se range du côté de l'agrément :

Paradoxalement donc, en même temps que le vrai de la science remplace le probable de la rhétorique, il ne reste plus en face l'un de l'autre que l'objectivité du vrai et la subjectivité de l'individu, l'universel en face du singulier : le style philosophique, qui devait assurer les fondements d'une théorie de l'expression, aboutit en fait à la rendre impossible. Ainsi se constitue peu à peu un partage qui sépare l'expression philosophique et scientifique d'un côté, de l'autre l'expression de ce qu'on appellera au XVIII^e siècle la littérature. Le temps de la rhétorique est fini : c'est maintenant que commence le temps du style⁹⁴.

L'hésitation, sinon l'apparente contradiction, perceptible dans la définition de Richelet, témoigne donc de ce que la seconde moitié du XVII^e siècle connaît le passage d'une conception rhétorique à une conception littéraire du style.

Les moralistes sont loin d'ignorer la distinction entre les trois niveaux de style, encore universellement admise à leur époque ; mais ils s'inscrivent pleinement dans la recherche d'une expression singulière, qui va de pair avec celle d'un livre vivant. C'est d'abord la notion de naturel qui s'impose, dans la continuité de la réflexion conduite précédemment sur le modèle de la conversation : il s'agit d'éviter à tout prix la fausseté d'un discours engoncé, manifestement contraint, faisant obstacle au jaillissement d'une parole personnelle. Le concept de nature est cependant ambigu : synonyme d'aisance et de répudiation de la facticité, elle est aussi, dans une perspective augustinienne, marquée par la corruption ; il ne s'agit donc pas seulement de se conformer à la nature, mais de provoquer un élan vers son dépassement – c'est là la part du sublime, dont l'assise est de nature morale. Toutefois, la réflexion esthétique des trois auteurs ne se limite pas au sublime : elle fait aussi une place à la beauté, qui semble pourtant foncièrement suspecte, en tant qu'elle fait que l'esprit s'arrête à l'enveloppe charnelle des choses, et en l'occurrence du discours. On observe ainsi une ambiguïté entre la recherche du naturel et l'élan vers une surnature, qui sont deux suites contradictoires de la recherche d'une parole vraie dans l'œuvre littéraire. Cette contrariété fondamentale commande un style qui soit à la fois en tension et en mouvement : impératifs qui conduisent à une expression à la fois variée et brève.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 355.

1. Entre nature et surnature

a) Naturel

La notion de naturel s'impose immédiatement pour qualifier un discours travaillé par un souci de vérité. Il s'agit de fuir l'artificialité d'un discours trop prémédité, imposant à son objet un modèle qui ne lui convient pas. À l'opposé de cet air de contrainte, c'est l'aisance qui doit dominer : un style est « naturel » s'il donne une impression de facilité. Il est ennemi de l'affectation, mais aussi de tout ce qui s'écarte de l'usage commun. Il doit permettre une communication de pensées sans effort réel pour le lecteur, et sans effort apparent pour l'auteur⁹⁵. C'est une des qualités prêtées à La Rochefoucauld par Madeleine de Scudéry, si l'on admet la clef qui veut que le portrait de Théandre dans *Clélie* soit fait sur le modèle de l'auteur des *Maximes* : « Il parle facilement et juste, il écrit même fort bien et fait, quand il le veut, des lettres qui ont un certain tour divertissant qui lui est particulier⁹⁶ ». Cet idéal d'une parole juste et agréable fut la préoccupation constante de Balzac, qui s'est fait le partisan d'un nouvel atticisme, en donnant à son correspondant Chapelain le nom d'Atticus, qui évoque le destinataire de nombreuses lettres de Cicéron⁹⁷. Pour Roger Zuber, deux traits caractérisent l'atticisme français du XVII^e siècle : « d'une part, le style "médiocre", et, de l'autre, la simplicité franche de l'écrivain⁹⁸ ». Balzac s'est ainsi efforcé de définir et de pratiquer un style moyen, non pas au sens de la platitude, mais au sens de la variété, obtenue par l'alternance entre style bas et style sublime, selon le sujet traité. C'est là « une médiocrité toute d'or, toute pure et brillante, que l'antiquité a reconnue, qui est sans doute celle de Térence et de l'Arioste⁹⁹ ». Le rejet d'une éloquence continue, qu'elle soit basse ou élevée, va de pair avec une recherche du naturel et de la vivacité ; ambition pour le moins paradoxale, puisque le naturel apparaît comme une conquête. L'art culmine dans sa propre disparition. Comme l'écrit Roger Zuber : « Renouvelée de Montaigne, la manière attique des Français de 1640 est donc indissolublement un style de recherche et un style de premier jet. Elle

⁹⁵ « Respect de l'usage, souplesse et aisance dans le maniement de la parole, tels sont d'abord les caractères du style naturel, qui ne désigne jamais un style personnel » (Bernard Tocanne, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 409).

⁹⁶ *Maximes*, p. 556. La clef est fournie par Laurence Plazenet, qui s'appuie sur les travaux d'Alain Niderst et de Jacqueline Plantié (*ibid.*, p. 555, note 30).

⁹⁷ Cicéron est pris comme modèle non pas pour ses discours, qui penchent nettement vers l'asianisme, mais pour ses lettres, où il témoigne d'une familiarité bien plus grande.

⁹⁸ « Atticisme et classicisme », *Les Émerveillements de la raison*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 139-149, p. 143.

⁹⁹ « Réponse à deux questions, ou du caractère et de l'instruction de la comédie », *Œuvres diverses*, Paris, Champion, 1995, p. 119, cité par Roger Zuber, *op. cit.*, p. 142.

s'applique à rendre la pensée d'un individu avec toute la chaleur de sa conception première¹⁰⁰ ».

Une même exigence de naturel est perceptible dans l'écriture des trois moralistes sur lesquels nous nous concentrons. On reconnaît à la fois un style et un état d'esprit très balzaciens dans le Discours de La Chapelle-Bessé, qui loue « la manière d'écrire négligée d'un Courtisan qui a de l'esprit¹⁰¹ ». Il est significatif que La Chapelle-Bessé lui-même, dont le Discours est loin d'être exempt de pédantisme, reprenne à son compte une exigence qui, depuis la fin du XVI^e siècle avec Montaigne, et plus encore avec l'atticisme de Balzac, a eu le temps de devenir un lieu commun, et correspond à un horizon d'attente assez largement partagé à l'époque où sont publiées les *Maximes*. C'est ce que confirme la lettre adressée par M^{me} de Schomberg à M^{me} de Sablé lors de la consultation de 1663 :

Je trouve encore que cela n'est pas bien écrit en français, c'est-à-dire que ce sont des Phrases et des manières de parler qui sont plutôt d'un homme de la cour que d'un auteur. Cela ne me déplaît pas et ce que je vous en puis dire de plus vrai est que je les entends toutes comme si je les avais faites, quoique bien des gens y trouvent de l'obscurité en certains endroits.

[...] Ces modes-là de parler me plaisent parce que cela distingue bien un honnête homme qui écrit pour son plaisir et comme il parle de ceux qui en font métier. Mais je ne sais si cela réussira imprimé comme en manuscrit¹⁰².

Le propos de M^{me} de Schomberg est bien sûr paradoxal : La Rochefoucauld est manifestement loué de n'avoir « pas bien écrit en français ». C'est qu'une telle imperfection est synonyme de naturel, d'une parole débarrassée des artifices de ceux qui font profession d'écrire. Cette préférence est largement fondée sur une représentation aristocratique, où l'« homme de la cour » est préféré à l'« auteur », que son « métier » fait appartenir plus ou moins directement au peuple. Cette distinction est en quelque sorte redoublée par l'opposition entre le manuscrit et l'ouvrage imprimé, c'est-à-dire entre un lectorat limité à une société choisie (en l'occurrence, pour la consultation de 1663 avant publication), et la diffusion à grande échelle, pour un public anonyme, permise par l'imprimerie. « Bien écrire en français » signifie donc : avoir un style artificiel, trop calculé, pesant à force d'application. Le but visé est moins la perfection que la connivence, portée ici à un degré tel que M^{me} de Schomberg croit avoir écrit les *Maximes* à mesure qu'elle les découvre. L'obscurité n'est pas considérée comme un défaut, dans la mesure où elle permet une distinction entre les lecteurs, et rend possible la connivence entre l'auteur et ceux qui sont capables de l'entendre à demi-mot.

¹⁰⁰ Roger Zuber, *art. cit.*, p. 145.

¹⁰¹ *Maximes*, p. 406.

¹⁰² *Ibid.*, p. 635-637 (lettre de M^{me} de Schomberg à M^{me} de Sablé, 1663).

C'est également le cadre d'une société choisie que se propose Pascal pour définir une juste « manière d'écrire » :

La manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer, parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie : comme, quand on parlera de la commune erreur qui est parmi le monde que la lune est cause de tout, on ne manquera jamais de dire que Salomon de Tultie dit que, lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune, etc., qui est la pensée de l'autre côté¹⁰³.

On retrouve ici l'importance de l'usage, essentielle dans la définition d'un style naturel ; usage qui est indissolublement lié au phénomène de la conversation. Les « pensées » qui composent le discours de Salomon de Tultie (qui partagera les qualités de celui de Montaigne ou d'Épictète) sont tirées de la conversation pour y revenir, grâce à la citation. Toutefois, ce ne sont pas seulement « les entretiens ordinaires de la vie » qui informent le style, mais aussi la relation amicale, plus personnelle que la simple société. Le propre du « style naturel », aux yeux de Pascal, est de provoquer une rencontre, dans la droite ligne de l'idéal du livre-homme prôné par Montaigne :

Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui ont le goût bon et qui en voyant un livre croient trouver un homme, sont tout surpris de trouver un auteur : *PLUS POETICE QUAM HUMANE LOCUTUS ES*. Ceux-là honorent bien la nature, qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout, et même de théologie¹⁰⁴.

L'auteur s'incarne à la lecture, et devient pour nous un « homme », que nous fréquentons plutôt que nous ne l'étudions. Comme chez Montaigne, l'amitié apparaît comme le modèle de l'écriture. Et cette familiarité ne condamne pas le discours à la légèreté : même la « théologie » n'est pas exclue d'un ouvrage dont le style s'inspire de la liberté propre à l'entretien amical.

C'est ce dont témoignent les *Provinciales*, qui introduisent la controverse sur le jansénisme dans une correspondance mondaine. La réponse du provincial aux deux premières lettres de Montalte inscrit clairement celles-ci dans cette perspective :

¹⁰³ *Pensées*, p. 460 (fragment 618). Salomon de Tultie est un pseudonyme envisagé par Pascal pour son projet d'apologie (bien que le fragment cité en constitue le seul témoignage), anagramme à la fois de Louis de Montalte et d'Amos Dettonville (pseudonymes utilisés respectivement pour les *Provinciales* et pour les œuvres mathématiques). Voici « la pensée de l'autre côté », c'est-à-dire de l'autre côté du papier, précédant immédiatement le paragraphe cité, dans l'édition de Philippe Sellier : « Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes, comme par exemple la lune, à qui on attribue le changement des saisons, le progrès des maladies, etc. Car la maladie principale de l'homme est la curiosité inquiète des choses qu'il ne peut savoir. Et il ne lui est pas si mauvais d'être dans l'erreur, que dans cette curiosité inutile ».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 433 (fragment 544). La citation latine (« Tu as parlé plus en poète qu'en homme ») est extraite du *Satiricon* de Pétrone.

Vos deux lettres n'ont pas été pour moi seul. Tout le monde les voit, tout le monde les entend, tout le monde les croit. Elles ne sont pas seulement estimées par les théologiens ; elles sont encore agréables aux gens du monde, et intelligibles aux femmes même¹⁰⁵.

Suit un billet attribué à un académicien, s'en prenant à la notion de « pouvoir prochain », puis un autre billet, d'une femme du monde :

Je vous suis plus obligée que vous ne pouvez l'imaginer de la lettre que vous m'avez envoyée ; elle est tout à fait ingénieuse et tout à fait bien écrite. Elle narre sans narrer ; elle éclaircit les affaires du monde les plus embrouillées ; elle raille finement ; elle instruit même ceux qui ne savent pas bien les choses, elle redouble le plaisir de ceux qui les entendent. Elle est encore une excellente apologie, et, si l'on veut, une délicate et innocente censure. Et il y a enfin tant d'art, tant d'esprit et tant de jugement en cette lettre, que je voudrais bien savoir qui l'a faite, etc.¹⁰⁶

On reconnaît dans le jugement du provincial comme dans celui de la dame dont il reproduit le billet, une aspiration fondamentale à la conciliation : agrément et intelligibilité, plaisir et instruction, dans une société composée aussi bien d'hommes que de femmes, de théologiens que de gens du monde : il s'agit bien, conformément à l'ambition de Pascal, d'apprendre à la nature « qu'elle peut parler de tout, et même de théologie ». La perfection de l'écriture va de pair avec l'ingéniosité (*l'elocutio* avec *l'inventio*), la narration se fait « sans narrer » (c'est-à-dire sans s'appesantir), la raillerie est fine, la censure même est « délicate et innocente ». Autant de façons d'exprimer le caractère essentiellement tempéré du style des *Provinciales*. Tout l'art qu'elles déploient est imperceptible au lecteur, emporté par le plaisir que lui donne la lecture ou l'audition de la lettre : le provincial insiste bien sur le fait qu'on les « voit » et qu'on les « entend » ; autrement dit, leur style tient aussi bien de l'oral que de l'écrit.

L'idéal poursuivi par La Bruyère est tout à fait semblable :

Combien d'art pour rentrer dans la nature ; combien de temps, de règles, d'attention et de travail pour danser avec la même liberté et la même grâce que l'on sait marcher, pour chanter comme on parle, parler et s'exprimer comme l'on pense, jeter autant de force, de vivacité, de passion et de persuasion dans un discours étudié et que l'on prononce dans le public, qu'on en a quelquefois naturellement et sans préparation dans les entretiens les plus familiers !¹⁰⁷

Cette remarque exprime le paradoxe essentiel du style naturel, qui ne vise certainement pas l'inculture, c'est-à-dire l'absence pure et simple de soin apporté au style. Il s'agit au contraire de reproduire, par la maîtrise parfaite de son art, l'agrément que produisent « quelquefois » la négligence et la spontanéité. La danse, le chant et l'expression doivent reproduire dans le domaine de l'art la même facilité que les actes naturels qui leur correspondent (la marche, la

¹⁰⁵ *Les Provinciales*, OC, t. I, p. 605-606 (Réponse du provincial aux deux premières lettres de son ami).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 606.

¹⁰⁷ *Les Caractères*, p. 466 (remarque 12.34).

parole et l'expression). Dans le domaine du style, il ne s'agit pas de marcher sans réflexion, mais de danser avec un art si consommé, que l'on atteint l'aisance de celui qui marche¹⁰⁸. On touche ici à une ambiguïté fondamentale dans la notion de naturel, qui semble commander à la fois l'absence d'une trop grande recherche, et la parfaite maîtrise de l'art. Le rapport à l'artifice est donc complexe : alors même qu'on cherche à s'en défaire, il retrouve une place de premier plan.

b) Sublime

L'exigence de naturel conduit à se tenir sur une ligne de crête : il faut tenir ensemble maîtrise et spontanéité, en se gardant de l'affectation et d'une excessive négligence. Voilà qui représente une véritable gageure. Cependant, quand bien même on parviendrait à ce difficile équilibre, on ne pourrait en rester là : le style ne doit pas seulement agréer, mais aussi élever, s'il est vrai que le dessein du « philosophe » à l'égard ses lecteurs est « de les rendre meilleurs ». Le triomphe mondain n'est certes pas incompatible avec la défense des vérités de la foi, comme l'ont montré *Les Provinciales*. Cependant, il ne peut être uniquement question d'agrément et de facilité, chers à l'honnête homme, qui cependant peut tout à fait demeurer dans l'ordre de la nature corrompue. On arrive ainsi à un paradoxe : le naturel, en courant le risque de flatter ce qui, chez l'homme, est l'objet d'un dérèglement, serait à son tour guetté par la fausseté, dans la mesure où il offrirait un plaisir vain, confortant le lecteur dans sa propre corruption. Il ne faut donc pas négliger une ambition fondamentale de l'écriture des moralistes, qui est une recherche d'élévation. La Bruyère en donne l'expression la plus nette :

Quand une lecture vous élève l'esprit, et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas une autre règle pour juger l'ouvrage, il est bon, et fait de main d'ouvrier¹⁰⁹.

Ce qui fait la qualité d'un ouvrage n'est pas seulement la conformité à certaines règles, ni l'agrément produit chez le lecteur, mais bien un sentiment d'élévation, indissociable d'une ambition morale.

Le naturel est vain s'il ne tend pas vers un dépassement de la nature : d'où l'importance accordée à la recherche du sublime. Le recours à cette notion, sujet des plus vives au cours du XVII^e siècle¹¹⁰, ne va pas sans précaution. Le terme est ambigu, dans la

¹⁰⁸ Comme l'écrit Bernard Tocanne : « Le XVII^e siècle n'a pas rêvé d'une parole rendue à la liberté, ou soumise aux libres impulsions du génie, mais plus exactement d'un art dont l'artifice se masque, d'un art caché qui reproduise dans la souplesse de son mouvement l'allure d'un objet naturel cohérent et souple » (*op. cit.*, p. 401).

¹⁰⁹ *Les Caractères*, p. 169 (remarque 1.31).

¹¹⁰ Sur les termes du débat et son évolution au cours du siècle, de Balzac à la Querelle des Anciens et des Modernes, voir Sophie Hache, *La Langue du ciel. Le sublime en France au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2000.

mesure où il peut désigner aussi bien le style élevé (dans la hiérarchie des trois styles en vigueur au XVII^e siècle), qu'un sentiment d'élévation qui ravit l'auditeur. Comme l'expose Boileau dans la Préface à sa traduction du *Traité du sublime* du pseudo-Longin :

Il faut donc savoir que par Sublime, Longin n'entend pas ce que les Orateurs appellent le style sublime : mais cet extraordinaire et ce merveilleux qui frappe dans le discours, et qui fait qu'un ouvrage enlève, ravit, transporte. Le style sublime veut toujours de grands mots ; mais le Sublime se peut trouver dans une seule pensée, dans une seule figure, dans un seul tour de paroles. Une chose peut être dans le style sublime, et n'être pourtant pas sublime, c'est-à-dire n'avoir rien d'extraordinaire ni de surprenant. Par exemple, *Le souverain Arbitre de la Nature d'une seule parole forma la lumière*. Voilà qui est dans le style sublime : cela n'est néanmoins pas Sublime ; parce qu'il n'y a rien là de fort merveilleux, et qu'on ne pût aisément trouver. Mais, Dieu dit : *Que la lumière se fasse ; et la lumière se fit*. Ce tour extraordinaire d'expression qui marque si bien l'obéissance de la Créature aux ordres du Créateur, est véritablement sublime, et a quelque chose de divin. Il faut donc entendre par Sublime dans Longin, l'Extraordinaire, le Surprenant, et comme je l'ai traduit, le Merveilleux dans le discours¹¹¹.

Non seulement il n'y a pas coïncidence entre sublime et style sublime, mais le second peut être ennemi du premier, quand le sujet traité réclame une expression simple¹¹². Le critère du sublime n'est donc pas l'emploi d'un certain vocabulaire, de certaines figures ou d'un certain rythme ; mais il ne dépend pas uniquement non plus du sujet traité, dans la mesure où la même pensée (la création de la lumière par Dieu) peut aussi bien être sublime ou ne pas l'être, selon le style dans lequel elle est exprimée. Le sublime se vérifie bien plutôt par l'effet du discours, comme le relève Louis Marin :

Le sublime à la différence du style sublime ne se caractérise pas par un style, un genre ou une espèce de discours ou de poème. Il peut être porté par tous les styles, tous les genres : il n'est propre à aucun. Il n'appartient pas à une rubrique ou à une classe d'une taxinomie rhétorique, il ne relève pas d'un lexique ou d'un vocabulaire ; il n'est pas le propre d'une figure ou d'un trope quand bien même Longin, dans son traité, tente de reconnaître comment les figures, les images contribuent au sublime. En revanche, il relève de ce que l'on nommerait aujourd'hui la pragmatique, d'un art des circonstances, des singularités et des effets de sens¹¹³.

Que recouvre exactement cette notion, quand elle dépasse le cadre de la hiérarchie des styles ? Son étymologie l'apparente à un mouvement ascendant, mais aussi oblique, comme l'expose Baldine Saint Girons :

Sur ce second point, voir également Béatrice Guion, « Du Sublime chez les Modernes », in Patrick Marot (dir.), *La Littérature et le sublime*, Toulouse, PU du Mirail, 2007, p. 183-203.

¹¹¹ Boileau, *Traité du sublime*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1966, p. 338.

¹¹² Comme l'écrit Bérengère Parmentier : « Parce qu'elle est indépendante des niveaux de style, la grandeur du Sublime n'apparaît jamais mieux que lorsqu'elle surgit de la simplicité et de la brièveté » (Bérengère Parmentier, *Le Siècle des moralistes*, Paris, Seuil, 2000, p. 241).

¹¹³ Louis Marin, « Le sublime dans les années 1670 : un je ne sais quoi ? », *Actes de Bâton Rouge*, Tübingen, Günter Narr, Biblio 17, 1986, p. 187.

Son étymologie doit être reconstruite : on le dérive de *sub* et de *limis*, « oblique, de travers », ou bien, au contraire, de *limen*, limite, seuil. Il faut rappeler que *sub* ne désigne pas seulement en latin un rapport d'infériorité, de voisinage ou de soumission : il marque un déplacement vers le haut et est rattaché à *super*, comme en grec *hupo* à *hyper*. Quant à *limis* (ou *limus*), c'est un adjectif qui qualifie le regard, lorsqu'il est indirect et porté à la dérobée (tel, significativement, celui de l'Athéna qui louche), ou bien un mouvement d'élévation complexe et en tout cas non orthogonal au sol. Les voies du sublime sont tortueuses et imprévisibles¹¹⁴.

Cela dit, si l'étymologie permet d'approcher le sublime, il est difficile, et peut-être impossible, de le définir, comme l'exprime bien La Bruyère dans un paragraphe des *Caractères* :

Qu'est-ce que le sublime ? Il ne paraît qu'on l'ait défini ; est-ce une figure ? naît-il des figures, ou du moins de quelques figures ? tout genre d'écrire reçoit-il le sublime, ou s'il n'y a que les grands sujets qui en soient capables ? peut-il briller autre chose dans l'épique qu'un beau naturel, et dans les lettres familières comme dans les conversations qu'une grande délicatesse ? ou plutôt le naturel et le délicat ne sont-ils pas le sublime des ouvrages dont ils font la perfection ? qu'est-ce que le sublime ? où entre le sublime¹¹⁵ ?

La réflexion de La Bruyère sur le sublime se présente comme une série de questions, qui semble traduire l'impossibilité de progresser, puisque la fin du paragraphe ne fait que reprendre le problème initial. Le propre du sublime est manifestement d'échapper à toute définition satisfaisante : il est, comme l'écrit Louis Marin, un « je ne sais quoi » ; et la substantivation de l'adjectif « sublime » comme de l'expression « je ne sais quoi » traduit pour le critique une tentative de « présenter, par et dans la représentation, son irréprésentable, la tache aveugle du savoir et du sens¹¹⁶ ». On donne ainsi un nom à ce qui n'en peut avoir, et par là même « nous assistons à un coup de force du langage, à un acte de violence langagière puisqu'il y a donation d'un nom à l'indéterminé, et par là, détermination de l'indéterminé en tant que tel¹¹⁷ ». Quoiqu'il en soit, la série de questions posées par La Bruyère confirme la distinction posée entre sublime et style sublime. L'auteur des *Caractères* s'inscrit explicitement dans la lignée du traité de Longin traduit par Boileau (ainsi, l'hypothèse selon laquelle le sublime dépendrait de certaines figures évoque directement le traité *Du Sublime*, qui l'envisage dans les chapitres 14 à 24). Si l'on échoue à dire exactement ce qu'est le sublime, on peut s'assurer du moins qu'il est autre chose que le style élevé, et qu'il a partie liée avec un certain sentiment d'élévation. Celui-ci n'est pas seulement de nature esthétique, mais aussi éthique et religieuse. On sait que l'exemple le plus parfait de sublime est, pour

¹¹⁴ Baldine Saint Girons, *Le Sublime, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 51.

¹¹⁵ *Les Caractères*, p. 183 (remarque 1.55).

¹¹⁶ Louis Marin, *art. cit.*, p. 192.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 195.

Boileau, la parole créatrice de Dieu dans la Genèse. Quant à La Bruyère, il fait se rejoindre l'esthétique et la morale dans le « sublime » cornélien¹¹⁸ : l'auteur du *Cid* « élève, étonne, maîtrise, instruit¹¹⁹ ».

Certes, le *Traité du sublime* n'est traduit par Boileau qu'en 1674, plus de vingt ans après la mort de Pascal, et près de dix ans après la première édition des *Maximes*. Il est clair cependant que Boileau, loin d'introduire la question du sublime dans un siècle qui l'eût ignorée complètement, répond au contraire à une préoccupation majeure de ses contemporains. On trouve chez Pascal de nombreux fragments qui, rédigés bien avant que la réédition du traité, illustrent parfaitement la théorie longinienne du sublime¹²⁰. Ainsi de l'ouverture du fragment 230 :

Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent, qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix de ce vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature, nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand des caractères sensibles de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée¹²¹.

C'est proprement à une expérience du sublime que nous invite la lecture de ce paragraphe. Le mouvement ascendant produit un complet égarement : « l'imagination se per[d] dans cette pensée », qui nous représente quelque chose d'infiniment plus grand que nous, ou plutôt qui échoue à nous le représenter. C'est là le caractère oblique du sublime, souligné par Baldine Saint Girons : l'objet qu'il vise ne peut être atteint directement, mais seulement indiqué par une expérience de pensée qui le fasse pressentir. Le lecteur, dans son élévation, reste nécessairement en-deçà (*sub*) du *limen*, du seuil, de la limite que peut seul franchir l'intellect divin. Tout le fragment ne fait que dire l'impossibilité de représenter adéquatement l'infini où l'homme se trouve pris, à l'aide d'un raisonnement par analogie : notre vue est à

¹¹⁸ « Ce qu'il y a eu en lui de plus éminent c'est l'esprit, qu'il avait *sublime* » (*Les Caractères*, p. 180 ; remarque 1.54). « Sublime » est certes un adjectif dans cette tournure, mais il désigne « l'esprit », et non le style.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 182 (remarque 1.54).

¹²⁰ Comme le note Laurence Plazenet : « L'ouvrage ne paraît dans la traduction de Boileau qu'en 1674, mais Pascal a pu en prendre connaissance dans une de ses transcriptions latines parues depuis 1554, si l'on juge nécessaire qu'il ait dû connaître ce texte pour élaborer les *Pensées* » (« Sordes et trivialités dans les *Pensées* : pour un Pascal écrivain », *Chroniques de Port-Royal*, n°63, Paris, Société des Amis de Port-Royal, 2013, p. 83-99., p. 96). Du reste, c'est bien ce terme qui vient sous la plume de La Bruyère dans son *Discours sur Théophraste*, où il qualifie de « sublime » l'ouvrage de Pascal (*Les Caractères*, p. 98).

¹²¹ *Pensées*, p. 261 (fragment 230).

l'imagination ce que l'imagination est elle-même à l'intellect qu'il nous faudrait avoir pour embrasser l'infini.

Il faut rapprocher ce fragment de la maxime 26 de La Rochefoucauld :

Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement¹²².

Il s'agit à nouveau de l'échec d'un regard. On perd pied à considérer la mort, aussi bien que l'infinité de l'univers. Le mouvement suggéré par cette maxime est l'élévation vers ce qui nous dépasse, jointe à l'impossibilité de franchir le seuil qui nous en sépare : il est caractéristique du sublime, qui se définit au mieux comme une *tension*. De la mort elle-même, le moraliste se garde de rien dire : tout le propos ne porte que sur notre rapport à elle, ou plutôt sur l'impossibilité d'un tel rapport. Nous ne pouvons ni l'envisager (au sens propre), ni, à plus forte raison, la connaître. Le style rejoint parfaitement le propos de la maxime, dans la mesure où sa force résiste à l'analyse. La relative simplicité de l'expression, le contraste entre l'effet produit et l'extrême économie des moyens rhétoriques mis en œuvre, correspondent entièrement à la conception qui sera développée ensuite par Boileau. Le propre du sublime est de ne pouvoir être parfaitement expliqué, et réduit à ses éléments constitutifs : « Le Sublime n'est pas proprement une chose qui se prouve et qui se démontre ; mais [...] c'est un Merveilleux qui saisit, qui frappe et qui se fait sentir ». Et, loin de se réduire au style sublime, il résulte quelquefois de la simplicité de l'expression, comme c'est le cas dans les premiers versets de la Genèse, ainsi que Boileau l'affirme dans la *Réflexion X*, dirigée contre Le Clerc :

Ne dites donc plus, comme vous faites en plusieurs endroits de votre Dissertation, que la preuve qu'il n'y a point de Sublime dans le style de la Bible, c'est que tout y est dit sans exagération, et avec beaucoup de simplicité ; puisque c'est cette simplicité même qui en fait la sublimité¹²³.

Boileau va même plus avant, et attribue aux termes bas une puissance particulière :

Les grands mots, selon les habiles connaisseurs, font en effet si peu l'essence du Sublime, qu'il y a même dans les bons Écrivains des endroits sublimes, dont la grandeur vient de la petitesse énergique des paroles : comme on le peut voir dans ce passage d'Hérodote, qui est cité par Longin : « Cléomène étant devenu furieux, il prit un couteau, dont il se hacha la chair en petits morceaux ; et s'étant ainsi déchiqueté lui-même il mourut ». Car on ne peut guère assembler de mots plus bas et plus petits que ceux-ci, « se hacher la chair en morceaux » et « se déchiqueter soi-même ». On y sent toutefois une certaine force énergique, qui marquant l'horreur de la chose qui y est énoncée, a je ne sais quoi de sublime¹²⁴.

¹²² *Maximes*, p. 138 (maxime 26).

¹²³ Boileau, *Réflexions critiques sur quelques passages du rhéteur Longin*, *Œuvres*, p. 550 (Réflexion X).

¹²⁴ *Ibid.*, p. 550.

On retrouve ici une tension caractéristique du sublime, qui est ressenti avec la plus grande certitude, tout en opposant à l'analyse une résistance invincible. Comme l'écrit Sophie Hache : « Le sublime du texte n'est plus dès lors à prouver, mais à éprouver¹²⁵ ». Il ne fait aucun doute, pour Boileau, que le passage qu'il rapporte relève du sublime ; mais cela tient à « une certaine force énergétique » qui a « je ne sais quoi de sublime » (formule qui témoigne bien de la parenté essentielle, soulignée par Louis Marin, entre le sublime et le « je ne sais quoi »). Autant de termes volontairement imprécis : l'échec d'une entreprise de réduction du sublime à ses éléments constitutifs, loin d'engendrer un malaise chez le polémiste, marque en vérité le triomphe de la théorie de Boileau, qui défie son adversaire aussi bien de nier la sublimité de ces passages, que de la fonder en raison. Longin écrit lui-même dans le traité : « les parties du Sublime étant divisées, le Sublime se dissipe entièrement¹²⁶ ». Cependant, l'essentiel du propos de Boileau est ailleurs dans ce paragraphe : il s'agit de montrer que le sublime est tellement indépendant du style sublime, qu'il ne peut quelquefois jaillir que des termes les plus bas, et de l'expression la plus simple.

Le sublime se caractérise ainsi par une ambiguïté fondamentale : il produit un moment de vérité, la certitude absolue d'une élévation, tout en se dérochant à l'analyse. Ce n'est pas à dire qu'il soit mal fondé, et puisse être assimilé à une séduction trompeuse ; il est seulement impossible de rendre compte de ses fondements. Il y a dans le sublime une vérité que nous éprouvons, et qui pourtant nous échappe.

c) Beauté

Il en va tout autrement de la beauté, notion connexe, dans la mesure où elle nous touche indépendamment de toute vérité, et peut donc passer à bon droit pour une puissance trompeuse.

En effet, le sublime est loin de se confondre avec la beauté. Il se caractérise par une élévation quelquefois violente, à laquelle on confère volontiers une dimension morale. À l'inverse, la beauté est bien plutôt du côté de l'agrément, d'un plaisir gratuit qui ne suppose aucune élévation. Pour Furetière, elle est « ce qui plaît, ce qui agrée à nos sens, et surtout à la vue. Il se dit premièrement de l'agrément qu'ont les femmes en leur visage, en leur taille, et en leurs autres qualités naturelles. [...] Beauté se dit aussi de l'air et de la manière de marcher, de vivre, et de tout ce qui peut agréer en quelque personne ». Ce lien avec l'agrément la rend

¹²⁵ Sophie Hache, *La Langue du ciel*, op. cit., p. 150.

¹²⁶ *Traité du sublime*, op. cit., p. 395.

nécessairement suspecte dans un ouvrage de morale : on court le risque de flatter le lecteur au détriment de la vérité, en faisant du texte une source de plaisir plutôt que d'instruction. L'équilibre entre *placere* et *docere* est particulièrement difficile à maintenir chez des auteurs qui s'efforcent de déjouer les ruses de l'amour-propre, dans la mesure où ce dernier trouve justement son aliment principal dans le plaisir, « qui est la monnaie pour laquelle nous donnons tout ce qu'on veut¹²⁷ ». Ce plaisir ne fait aucune distinction entre ce qui mérite notre approbation et ce qui ne la mérite pas : l'effet produit par la beauté d'un discours ne semble pas dépendre de sa justesse. N'est-il pas nécessaire de s'en tenir à la seule raison, plutôt que de s'aventurer dans les eaux troubles d'une beauté flatteuse, capable de nous entraîner vers l'erreur comme de nous échauffer pour la vérité ?

La beauté naturelle est régulièrement dénoncée comme vaine, fugace et illusoire. « Celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? » demande Pascal dans un fragment déjà cité à propos de la vanité du moi. « Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus¹²⁸ ». La beauté est à la merci de la maladie, et succombe de toute manière sous l'effet du temps. Non seulement elle se dissipe pour qui l'admire, mais elle n'est rien pour qui la possède : « Combien de filles à qui une grande beauté n'a jamais servi qu'à leur faire espérer une grande fortune¹²⁹ ? » demande La Bruyère. Pour l'auteur des *Caractères*, la beauté sert tout au plus de monnaie d'échange, en l'occurrence lorsqu'il s'agit de trouver un bon parti. Comme l'argent, elle ne vaut que par ce qu'elle permet d'obtenir, et révèle son inutilité lorsqu'elle est réduite à ce qu'on pourrait appeler sa valeur d'usage. Elle est une apparence que nous prenons pour une essence, pour une qualité essentielle, et qui nous fait attribuer des qualités imaginaires à quelqu'un. Aussi La Rochefoucauld affirme-t-il, dans une maxime particulièrement violente : « il y a peu de femmes dont le mérite dure plus longtemps que la beauté¹³⁰ », suggérant de manière à peine voilée que le premier ne leur est souvent attribué que sous le charme de la seconde. C'est que la raison succombe aisément aux effets de la beauté. Celle-ci est en effet la cause privilégiée de l'amour, dont les effets sont un exemple de causalité disproportionnée : on se souvient du nez de Cléopâtre chez Pascal. La Bruyère insiste à la fois sur la fragilité de ce fondement, et sur la puissance démesurée de ses effets, par contraste avec la solidité de l'amitié, incapable pourtant de nous attacher avec la même violence :

¹²⁷ *Pensées*, p. 445 (fragment 588).

¹²⁸ *Ibid.*, p. 438 (fragment 567).

¹²⁹ *Les Caractères*, p. 221 (remarque 3.61).

¹³⁰ *Maximes*, p. 191 (maxime 474).

L'amour naît brusquement sans autre réflexion, par tempérament ou par faiblesse ; *un trait de beauté nous détermine*. L'amitié au contraire se forme peu à peu, avec le temps, par la pratique, par un long commerce. Combien d'esprit, de bonté de cœur, d'attachement, de services et de complaisance dans les amis, pour faire en plusieurs années bien moins que ne fait quelquefois en un moment un beau visage ou une belle main¹³¹.

La force de la beauté est exactement proportionnelle à notre faiblesse, qui nous empêche de suivre la raison. En effet, rien de plus trompeur qu'une tentative pour fonder en raison ce qui nous agrée. C'est un contresens, aux yeux de Pascal :

M. de Roannez disait : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée, ou me choque, sans en savoir la raison, cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. – Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque¹³². »

Le point de vue pascalien semble confiner au scepticisme : les raisons que nous invoquons pour justifier notre agrément prétendent montrer l'assise d'un sentiment tout à fait arbitraire ; ce qui est une manière, non de suivre la raison comme on prétend le faire, mais de s'installer avec plus d'assurance encore dans l'illusion. L'approbation que nous donnons à la beauté, loin d'être raisonnable, est une des marques de la toute-puissance en nous de l'imagination : « L'imagination dispose de tout. Elle fait la beauté, la justice, et le bonheur qui est le tout du monde¹³³ ».

La beauté du discours, comme les autres beautés artistiques, ne semble pas moins suspecte que la beauté naturelle. Les efforts que nous déployons pour produire la beauté dans le domaine de l'art : « la faiblesse de l'homme est la cause de tant de beautés qu'on établit, comme de savoir bien jouer du luth. Ne point jouer du luth n'est un mal qu'à cause de notre faiblesse¹³⁴ ». Même constat chez La Bruyère : sans même nous arrêter sur l'artifice du maquillage, pour lequel l'auteur des *Caractères* n'a pas de mots assez durs¹³⁵, les productions artistiques, et notamment celles qui relèvent du discours, sont toujours menacées de rechercher une beauté vaine, prise comme une fin en soi. C'est dans la prédication que ce péril est le plus grand. « Un beau sermon », chef-d'œuvre de l'art oratoire, reçoit les suffrages du public lettré, mais n'atteint pas le gros de l'assistance : « ce n'est une énigme que pour le peuple ». Et, quand bien même tout le monde y serait sensible, le prédicateur pourrait tout à

¹³¹ *Les Caractères*, p. 229 (remarque 4.3). Nous soulignons.

¹³² *Pensées*, p. 651 (fragment 804).

¹³³ *Ibid.*, p. 184 (fragment 78).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 208 (fragment 130).

¹³⁵ Voir les remarques 4 à 9 du chapitre « Des femmes ». Le maquillage et l'affectation ne participent même pas d'une beauté artificielle aux yeux de La Bruyère, dans la mesure où ils produisent au contraire un enlaidissement. Ces remarques font toutefois un éloge indirect de la beauté naturelle, qui, nous le verrons, a son importance dans notre réflexion.

fait échouer dans la fin véritable qu'il se propose, si toutefois il cherche bien à convertir ses ouailles, et non à recueillir simplement leurs suffrages :

Le solide et l'admirable discours que celui qu'on vient d'entendre ! les points de religion les plus essentiels comme les plus pressants motifs de conversion y ont été traités ; quel grand effet n'a-t-il pas dû faire sur l'esprit et dans l'âme de tous les auditeurs ! les voilà rendus, ils en sont émus, et touchés au point de résoudre en leur cœur sur ce beau sermon de *Théodore* qu'il est encore plus beau que le dernier qu'il a prêché¹³⁶.

Il est évident que l'assistance prend le moyen pour la fin, et se détourne de l'objet véritable du discours pastoral : la répétition de l'adjectif « beau » souligne qu'une approche purement esthétique du discours a le défaut de s'arrêter à la surface des choses. Ce dernier est perverti par ceux qui font de l'hoémlie du prêtre l'occasion non pas de se convertir, mais de flatter leur concupiscence. Tel est manifestement l'écueil d'un prêche qui nous invite à renoncer aux plaisirs terrestres : la double nature du discours fait qu'il est tout à fait possible de s'arrêter à la surface, et de n'en tirer que ce qui peut offrir un plaisir esthétique. L'état de la plupart des laïcs est ainsi « d'écouter [le prêtre] avidement, avec goût, avec admiration, avec éloges, et de n'en faire cependant ni pis ni mieux¹³⁷ ». La beauté du discours, nécessaire pour retenir l'attention, fait en même temps courir le risque d'une idolâtrie incapable de s'élever vers la fin visée par le prédicateur. Mais il y a pire : cette même beauté, dans un discours qui veut nous détourner des vices, risque bien au contraire de nous y précipiter :

L'orateur fait de si belles images de certains désordres, y fait entrer des circonstances si délicates, met tant d'esprit, de tour et de raffinement dans celui qui pêche ; que si je n'ai pas de pente à vouloir ressembler à ses portraits, j'ai besoin du moins que quelque apôtre avec un style plus chrétien, me dégoûte des vices dont l'on m'avait fait une peinture si agréable¹³⁸.

Un tel danger provient assurément de l'empire qu'exerce sur nous le plaisir. Qu'importe si le discours nous invite à fuir les vices : il suffit que nous en conservions une image mêlée du plaisir que nous donne la beauté du prêche, pour incliner notre volonté vers eux.

La beauté n'est-elle donc rien d'autre qu'une impression flatteuse, dont il faudrait se garder, aussi bien dans la nature que dans l'art ? N'est-elle qu'une apparence, qui doit être systématiquement dénoncée au profit d'une essence plus réelle et plus élevée ? N'y a-t-il pas une distinction nécessaire entre des beautés trompeuses et d'autres qui seraient douées d'une véritable consistance ?

¹³⁶ *Les Caractères*, p. 563-564 (remarque 15.11).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 564 (remarque 15.12).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 563 (remarque 15.9).

Chacun des trois auteurs s'emploie visiblement à distinguer vraie et fausse beauté. Pour La Rochefoucauld, il ne fait aucun doute qu'il existe entre beauté et vérité un rapport des plus étroits :

La vérité est le fondement et la raison de la perfection et de la beauté. Une chose, de quelque nature qu'elle soit, ne saurait être belle et parfaite, si elle n'est véritablement tout ce qu'elle doit être et si elle n'a tout ce qu'elle doit avoir¹³⁹.

La vraie beauté se caractérise par une convenance parfaite : une chose est ce qu'elle doit être et a ce qu'elle doit avoir. Rien de plus, et rien de moins. On est apparemment loin des oscillations et de l'arbitraire qui caractérisent le plaisir en général. Ici, la beauté réside dans l'objet, et se trouve limitée par sa propre perfection. C'est pourquoi elle est, aux yeux de La Rochefoucauld, distincte de l'agrément, bien qu'elle ait assurément partie liée avec lui :

On peut dire de l'agrément séparé de la beauté que c'est une symétrie dont on ne sait pas les règles et un rapport secret des traits ensemble et des traits avec les couleurs et avec l'air de la personne¹⁴⁰.

Ce qui distingue l'agrément de la beauté, c'est son indéfinition, l'impossibilité d'en préciser les « règles ». Le « rapport » qui le produit demeure « secret », tandis que la beauté se définit en termes de convenance, et se voit assigner un terme, quand elle a tout ce qu'elle doit avoir, et rien de plus. Cette distinction est à l'origine des deux acceptions du « goût », notion développée dans la Réflexion diverse 10 : goûter signifie à la fois aimer, être touché par quelque chose, et juger de cette chose, qu'elle nous touche ou non.

Il y a différence entre le goût qui nous porte vers les choses et le goût qui nous en fait connaître et discerner les qualités en s'attachant aux règles. On peut aimer la comédie sans avoir le goût assez fin et assez délicat pour en bien juger et on peut avoir le goût assez bon pour bien juger de la comédie sans l'aimer¹⁴¹.

Le premier sens se rapporte à l'agrément, et l'autre à la beauté : à nouveau, ce sont les « règles » qui distinguent la seconde du premier. L'agrément est mystérieux, il s'impose à nous et nous en cherchons après coup les raisons avec plus ou moins de bonheur (comme l'affirme Pascal dans la pensée 804) ; la beauté, si elle est aussi capable de nous toucher, fait surtout l'objet d'un discernement. Les deux sortes de goût peuvent s'accorder chez certaines personnes, mais la chose est rare. Ce n'est qu'au terme d'une longue énumération de toutes les espèces de gens qui ont le goût faux, que La Rochefoucauld reconnaît l'existence de cet

¹³⁹ *Maximes*, p. 469 (maxime I 260). La maxime est supprimée après la première édition, mais elle semble exprimer fidèlement la conception de La Rochefoucauld, dans la mesure où d'autres textes, postérieurs, que nous citons ensuite, vont tout à fait dans le même sens.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 164 (maxime 240).

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 262 (Réflexion diverse 10, « Des goûts »).

idéal : « Il y en a qui sont sensibles à ce qui est bon et choqués de ce qui ne l'est pas. Leurs vues sont nettes et justes et ils trouvent la raison de leur goût dans leur esprit et dans leur discernement¹⁴² ». Avant d'ajouter, quelques lignes plus bas : « Dans toutes ces différences qu'on vient de marquer, il est très rare et presque impossible de rencontrer cette sorte de bon goût qui sait donner le prix à chaque chose, qui en connaît toute la valeur et qui se porte généralement sur tout¹⁴³ ». La même distinction se rencontre dans la Réflexion diverse « Du vrai », précieuse pour mieux saisir la nature de la beauté :

Quelque disproportion qu'il y ait entre deux maisons qui ont les beautés qui leur conviennent, elles ne s'effacent point l'une l'autre. Ce qui fait que Chantilly n'efface point Liancourt, bien qu'il ait infiniment plus de diverses beautés, et que Liancourt n'efface pas aussi Chantilly, c'est que Chantilly a les beautés qui conviennent à un particulier et qu'ils ont chacun de vraies beautés. On voit néanmoins des femmes d'une beauté éclatante, mais irrégulière, qui en effacent souvent de plus véritablement belles. Mais comme le goût, qui se prévient aisément, est le juge de la beauté et que la beauté des plus belles personnes n'est pas toujours égale, s'il arrive que les moins belles effacent les autres, ce sera seulement pour quelques moments. Ce sera que la différence de la lumière et du jour fera plus ou moins discerner la vérité qui est dans les traits ou dans les couleurs, qu'elle fera paraître ce que la moins belle aura de beau et empêchera de paraître ce qui est de vrai et de beau dans l'autre¹⁴⁴.

La beauté se définit par la convenance, dans une logique apparemment très proche de Nicole dans son *De vera pulchritudine et adumbrata*. Cette dissertation, publiée en 1659 en tête de l'*Epigrammatum delectus*, recueil d'épigrammes tirées de l'Antiquité (pour l'essentiel, de Martial), pose qu'il existe une vraie beauté, bien distincte de son « fantôme », pour reprendre la traduction proposée par Béatrice Guion, et la définit comme convenance interne (de l'objet à lui-même) et externe (de l'objet à notre nature) :

Il faut donc, pour s'éloigner de la foule inconstante des opinions, se rapprocher de la lumière de la raison, qui est une, certaine et simple, et avec son aide rechercher l'idée vraie et authentique de la beauté : tout ce à quoi elle imprime sa marque est véritablement beau et élégant ; en revanche tout ce qui s'en écarte mérite d'être jugé laid et sans grâce.

De plus, elle nous conduira directement à la nature, et elle prendra pour règle générale qu'est beau ce qui convient à la nature de la chose elle-même, et également à la nôtre¹⁴⁵.

La réflexion de La Rochefoucauld rejoint précisément celle de Nicole sur le premier point, mais on voit que le second (la convenance de l'objet à notre nature) revêt à ses yeux une moindre importance. Il est avant tout question d'une convenance objective. Les beautés de Chantilly conviennent à la grandeur du prince de Condé, comme les beautés du château de

¹⁴² *Ibid.*, p. 262.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 263.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 250-251 (Réflexion diverse 1, « Du vrai »).

¹⁴⁵ Nicole, *La Vraie Beauté et son fantôme* [1659], Paris, Champion, 1996, trad. Béatrice Guion, p. 53-55.

Liancourt conviennent à la famille du même nom. C'est ce qui rend ces beautés vraies. À l'inverse, on est faux « par l'envie de se faire valoir par des qualités qui sont bonnes de soi, mais qui ne nous conviennent pas. Un magistrat est faux quand il se pique d'être brave, bien qu'il puisse être hardi dans de certaines rencontres. Il doit paraître ferme et assuré dans une sédition qu'il a droit d'apaiser, et il serait faux et ridicule de se battre en duel¹⁴⁶ ». Ainsi, les mêmes beautés qui conviennent à la résidence d'un prince du sang seraient nécessairement fausses si un membre moins éminent de la noblesse, comme le duc de Liancourt, voulait à son tour en parer sa demeure.

Cette recherche de la convenance participe, comme l'a remarqué Jean Mesnard, d'une volonté d'harmonie, et s'inscrit comme telle dans l'idéal de l'honnête homme. Non seulement la beauté n'est pas nécessairement trompeuse, mais elle est une marque d'authenticité dans la vie individuelle et sociale. Comme l'écrit Jean Mesnard :

C'est toujours une harmonie qui doit se réaliser, par un effort de connaissance et de raison, harmonie de la personne avec les choses qui lui sont bonnes et avec les choses qui sont bonnes en elles-mêmes. La société des « honnêtes gens » réunit ceux qui, partageant ces mêmes dispositions, sont aussi en convenance les uns avec les autres¹⁴⁷.

L'esthétique de La Rochefoucauld est en même temps une éthique et un art de vivre en société. Plus exactement, c'est à une exigence de vraie beauté que répond la morale prônée par l'auteur des *Réflexions diverses*. La fausseté est combattue de façon plus explicite encore que le vice. Or, « être faux, c'est vouloir paraître ce que l'on n'est pas : rupture d'harmonie d'ordre esthétique plus que d'ordre éthique¹⁴⁸ ». Il s'agit de se conduire en trouvant (ou en retrouvant ?) un naturel, une convenance entre l'être et l'apparence. L'honnêteté se caractérise en effet par cette adéquation : « Les faux honnêtes gens sont ceux qui déguisent leurs défauts aux autres et à eux-mêmes. Les vrais honnêtes gens sont ceux qui les connaissent parfaitement et les confessent¹⁴⁹ ». La connaissance de soi-même va de pair, dans la société des « honnêtes gens », avec la transparence, l'authenticité face aux autres. Être « honnête » ne peut se réduire à jouer un certain rôle en société : il y faut une double authenticité, envers soi-même et envers autrui. Rien de pire, dans cette perspective, que la contrefaçon : « L'imitation est toujours malheureuse et tout ce qui est contrefait déplaît avec les mêmes choses qui charment, lorsqu'elles sont naturelles¹⁵⁰ ». Et à l'inverse,

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 267 (Réflexion diverse 13, « Du faux »).

¹⁴⁷ « L'esthétique de La Rochefoucauld », *art. cit.*, p. 243.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Maximes*, p. 159 (maxime 202).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 465 (maxime I 245).

Tous les sentiments ont chacun un ton de voix, des gestes et des mines qui leur sont propres et ce rapport, bon ou mauvais, agréable ou désagréable, est ce qui fait que les personnes plaisent ou déplaisent¹⁵¹.

Le plaisir que l'on éprouve au contact d'une personne capable de cette harmonie, prouve bien qu'il existe une vraie beauté, et que celle-ci est peut-être, aux yeux du moraliste, la plus haute marque d'authenticité qu'il soit possible de trouver. Le plaisir n'est plus la cause d'un élan trompeur, mais le moyen d'une reconnaissance tout à fait sûre. Cette esthétique suppose évidemment une morale de la distinction, dans les deux sens du terme : il faut avoir un goût sûr pour distinguer la vraie beauté de son « fantôme », pour reprendre l'expression de Béatrice Guion traduisant Nicole ; et cette assurance n'est elle-même pas le partage de tous, elle est commune à une société d'honnêtes hommes et d'honnêtes femmes, qui se distinguent eux-mêmes du reste de leurs semblables par leur capacité à reconnaître la vraie beauté, et à produire ensemble une harmonie, à se convenir les uns aux autres. Jean Mesnard conclut à l'existence de deux pôles dans la pensée du moraliste : d'un côté, un pôle irrationnel, gouverné par « l'angoisse fondamentale qui s'exprime dans le jeu de l'amour-propre », où les faux-semblants et l'opacité règnent en maîtres ; de l'autre, un pôle rationnel, où se rejoignent le naturel, la convenance, la vérité et la beauté, dans une société fondée sur l'honnêteté¹⁵². Dans notre perspective, on pourrait dire que la fausseté que nous étions tenté d'attribuer dans un premier temps à la beauté, participe du premier pôle, celui de l'amour-propre ; tandis que le second pôle nous permet de lui reconnaître un fondement bien plus assuré. L'originalité de cette pensée est moins la distinction entre vraie et fausse beauté, que l'importance accordée à la vraie beauté, capable d'orchestrer la vie morale et sociale, et de fonder l'existence en vérité.

Une même distinction est opérée par Pascal, quoique dans une perspective assez différente. On a vu combien la beauté pouvait être vaine à ses yeux, se réduire à une illusion sans consistance, capable toutefois de produire les effets les plus surprenants. Il existe pourtant, à ses yeux, une beauté qui ne tombe visiblement pas sous le coup de cette accusation. Pascal note, dans le troisième dossier de « Pensées mêlées » : « Éloquence. Il faut de l'agréable et du réel, mais il faut que cet agréable soit lui-même pris du vrai¹⁵³ ». Affirmation qui pose à la fois l'antériorité de la vérité sur l'agrément, et la possibilité de leur conciliation : l'agrément, en quoi consiste la beauté en matière d'éloquence, n'est donc pas nécessairement ennemi du vrai. C'est ce que confirme un éloge des gens universels, qui

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 166 (maxime 255).

¹⁵² Jean Mesnard, *art. cit.*, p. 244.

¹⁵³ *Pensées*, p. 432 (fragment 547).

répondent parfaitement au modèle de l'honnête homme « qui ne se pique de rien » défini par La Rochefoucauld :

Puisqu'on ne peut être universel en sachant tout ce qui se peut savoir sur tout, il faut savoir peu de tout. Car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que savoir tout d'une chose. Cette universalité est la plus belle. Si on pouvait avoir les deux, encore mieux. Mais s'il faut choisir, il faut choisir celle-là. Et le monde le sent et le fait, car le monde est un bon juge souvent¹⁵⁴.

Ce refus de la spécialisation n'a plus rien qui doive nous surprendre ; mais il faut noter que cet impératif répond à un critère esthétique. De deux universalités, il faut choisir « la plus belle ». La beauté est tout sauf une apparence trompeuse ici : elle est au contraire ce qui montre le bien-fondé d'un choix de vie, ce qui permet en quelque sorte de le valider. En percevoir la beauté, c'est en reconnaître aussitôt le bien-fondé. De même quand Pascal évoque l'ordre paradoxal qui règne dans le monde : « la raison des effets marque la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre¹⁵⁵ ». Ce fragment, essentiel dans la liasse « Grandeur », témoigne d'une impression profonde et durable, pouvant servir de point de départ à la réflexion pascalienne sur « la raison des effets¹⁵⁶ ». Ici, la concupiscence ne devrait rien produire de bon, et certainement pas la moindre forme d'ordre, si elle est un désir dérégulé, perpétuellement orienté vers de faux objets. Or, le règne de la concupiscence produit exactement son contraire : « un règlement admirable » et « un tableau de la charité¹⁵⁷ ». Certes, il ne s'agit là que d'un « tableau », et non d'un règne effectif de la charité : constat que reprendra Nicole dans son essai « De la Charité et de l'amour-propre ». « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire¹⁵⁸ », lit-on dans un fragment qui rencontre exactement le point de vue de l'auteur des *Essais de morale*. Cependant, Pascal voit dans cette confusion une marque de la grandeur de l'homme : même ses actions motivées par la concupiscence font apparaître l'image de la charité. C'est ainsi que la grandeur de l'homme se tire de sa misère, et sa misère de sa grandeur, dans une anthropologie fondée sur la coexistence en lui de deux natures opposées. La concupiscence est donc en mesure de produire un ordre, qualifié de « beau » non seulement pour la paix relative qu'il procure aux sociétés humaines, mais aussi pour ce qu'il fait entrevoir de la nature humaine. Ce « bel ordre » est digne d'admiration, parce qu'il révèle à l'homme sa grandeur dans sa misère

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 259 (fragment 228).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 211 (fragment 138).

¹⁵⁶ La raison des effets est un concept forgé par Pascal, qui rend compte de la rationalité sous-jacente d'un phénomène, et surtout d'un comportement, apparemment absurde. Il s'agit d'en *rendre raison*, dans les deux sens du terme.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 216 (fragment 150).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 419 (fragment 508).

même, c'est-à-dire dans sa servitude à l'égard de la concupiscence. Une telle beauté n'a rien de superficiel : elle est ce qui nous invite à la considération d'une contrariété où se trouve la clef de la condition humaine, à savoir le péché originel.

À nouveau, la distinction s'impose entre vraie et fausse beauté. Celle-ci, toutefois, est sensiblement différente de celle qu'on trouve chez La Rochefoucauld, bien que la notion de convenance y joue également un rôle essentiel. Le fragment 486, dans la liasse « Miscellanea », développe une réflexion sur la beauté, où la notion de modèle joue un rôle essentiel :

Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature, faible ou forte, et la chose qui nous plaît.

Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée : soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc.

Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon¹⁵⁹.

Le recours à la notion de modèle joue un rôle incontestable d'unification : les diverses beautés de l'art et de la nature (et à l'intérieur de celle-ci, de l'humain comme de l'animal ou du végétal) sont transposables en vertu d'un même modèle. Celui-ci, toutefois, ne concerne pas seulement l'objet, comme chez La Rochefoucauld, mais le rapport que celui-ci entretient avec notre nature. C'est manifestement la seconde espèce de convenance dégagée par Nicole qui intéresse Pascal. Et ce modèle de convenance de la chose à notre nature peut à son tour être vrai ou faux : ainsi, « chaque mauvais sonnet, par exemple, sur quelque *faux modèle* qu'il soit fait, ressemble parfaitement à une femme vêtue sur ce modèle¹⁶⁰ ». Ce recentrement sur le rapport que l'objet entretient avec nous implique que la beauté n'est pas susceptible d'une parfaite analyse : elle est d'abord sentie, sans qu'il soit véritablement possible d'en rendre compte. On est loin de la définition de La Rochefoucauld, qui attribue la beauté au fait qu'une chose ou une personne a tout ce qu'elle doit avoir, et rien d'autre. Pour Pascal, la beauté se fait « entendre » par analogie, en faisant appel à l'imagination, et non par l'analyse, qui appelle seulement à distinguer les propriétés de l'objet : « rien ne fait mieux entendre combien un faux sonnet est ridicule que d'en considérer la nature et le modèle, et de s'imaginer ensuite une femme ou une maison faite sur ce modèle-là¹⁶¹ ». Ce qui suppose toutefois que ceux à qui l'on s'adresse « ont le goût bon », ce qui, encore une fois, ne se vérifie pas de façon démonstrative. On court le risque d'une controverse indécidable, où « l'un dit que mon

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 407 (fragment 486).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 407 (nous soulignons).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 407.

sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment¹⁶² ». Le propos de Pascal n'est pourtant pas d'un sceptique : pour lui, il y a de bons et de faux modèles, et certains ont effectivement « le goût bon », ce qui les rend capables d'en juger.

La beauté se caractérise donc par l'impossibilité d'en rendre raison. C'est ce qui fait qu'on parle de beauté poétique et non de beauté géométrique, par exemple :

Comme on dit beauté poétique, on devrait aussi dire beauté géométrique et beauté médicinale. Mais on ne le dit pas, et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géométrie, et qu'il consiste en preuves, et quel est l'objet de la médecine, et qu'il consiste en la guérison. Mais on ne sait pas en quoi consiste l'agrément, qui est l'objet de la poésie. On ne sait ce que c'est que ce modèle naturel qu'il faut imiter, et à faute de cette connaissance on a inventé de certains termes bizarres : « siècle d'or », « merveille de nos jours », « fatal », etc. Et on appelle ce jargon beauté poétique¹⁶³.

Pascal semble jeter le discrédit sur tout ce qu'on appelle « beauté poétique », pour le réduire à un « jargon » symptomatique d'un pédantisme sans consistance. Pourtant, « l'agrément, qui est l'objet de la poésie », existe bel et bien. Simplement, il est impossible de dire précisément en quoi il consiste, et cette impossibilité laisse le champ libre à toutes les impostures. On prétendra que telle expression surannée relève de la beauté poétique, et nul ne pourra fournir la preuve du contraire. Mais « ceux qui ont le goût bon » ne manqueront pas de rejeter ces expressions comme fausses. Jean Mesnard a bien souligné que ce « goût » participe de l'esprit de finesse, défini dans les fragments 669 à 671¹⁶⁴. Si l'esprit de géométrie consiste à « [bien tirer] les conséquences de peu de principes¹⁶⁵ », l'esprit de finesse fait que l'on pénètre les conséquences de principes nombreux, qui se présentent ensemble, et dont il est impossible de rendre compte, au sens propre du terme. À l'un appartient la démonstration géométrique, à l'autre le jugement sur des situations relevant de « l'usage commun », fondé sur un sentiment dont on ne peut rendre raison parfaitement :

Ce qui fait donc que certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie. Mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de la géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes. Ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent le démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une

¹⁶² *Ibid.*, p. 391 (fragment 455).

¹⁶³ *Ibid.*, p. 407-408.

¹⁶⁴ Jean Mesnard, « Vraie et fausse beauté au XVII^e siècle », *La Culture du XVII^e siècle, op. cit.*, p. 210-235, p. 225-228.

¹⁶⁵ *Pensées*, p. 494 (fragment 669).

chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré¹⁶⁶.

Cette incapacité à rendre raison d'un jugement est-elle une marque de faiblesse ? On voit, par la distinction entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, qu'il en va tout autrement. La beauté, comme la justice, est une qualité qui ne s'impose pas de manière incontestable comme la force ; elle se prête donc à toutes les manipulations, et, parmi les choses qui prétendent à la « beauté poétique » ou à la « justice », sans doute y a-t-il une majorité de contrefaçons. Pourtant, le modèle existe bel et bien ; il n'a seulement pas les moyens de s'imposer. Et la chose est d'autant plus grave que, dans le domaine de l'éloquence et de la morale, la vérité est justement du côté de l'esprit de finesse, et non de l'esprit de géométrie :

Géométrie / finesse.

La vraie éloquence se moque de l'éloquence. La vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles.

Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit¹⁶⁷.

« La vraie morale » est « la morale du jugement », et « la finesse est la part du jugement » : autrement dit, la morale, aussi bien que l'éloquence, veut un esprit de finesse et non de géométrie. L'impossibilité de montrer le bien-fondé d'un jugement de façon géométrique apparaît, de façon paradoxale, comme l'indice de la plus grande dignité. En l'occurrence, la beauté appartient manifestement à l'ordre du cœur, infiniment plus élevé que l'ordre de l'esprit, comme l'expose le premier fragment de la liasse « Preuves de Jésus-Christ » :

Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes d'amour, cela serait ridicule¹⁶⁸.

Une nouvelle fois, c'est l'évidence du « ridicule » qui permet de trancher, comme dans le cas d'un sonnet composé sur un « faux modèle ». On fait appel au « jugement » du lecteur, à son esprit de finesse, pour reconnaître l'insuffisance de l'esprit de géométrie dans l'ordre du cœur. La beauté, que nous avons d'abord comprise dans l'ordre des corps, où elle méritait d'être taxée de vanité, n'est vraie que dans l'ordre du cœur.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 495 (fragment 670).

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 496 (fragment 671). La relative « qui est sans règles », qui clôt le premier paragraphe, pose problème, dans la mesure où elle semble aller à l'encontre du propos de Pascal dans ce fragment : c'est la morale du jugement qui, sans s'encombrer de règles, atteint directement son but. Nous suivons, faute de mieux, la lecture de Jean Mesnard, qui propose de comprendre « sans règles véritables ou adéquates » (Jean Mesnard, *op. cit.*, p. 227).

¹⁶⁸ *Pensées*, p. 313 (fragment 329).

On comprend mieux dès lors que la beauté caractérise aux yeux de Pascal ce qui relève au plus haut point de la charité : la vertu, l'Écriture, l'Église, et le dessein de Dieu sur le monde¹⁶⁹. La vertu d'abord : « le plus beau¹⁷⁰ » d'une action vertueuse est de vouloir la garder secrète. Le plus haut point de la vertu, celui de n'espérer d'autre récompense qu'elle-même, est aussi un sommet de nature esthétique. De même, lorsqu'un passage de la Bible invite à la considération des deux natures de l'homme, dont on a reconnu le rôle essentiel dans la pensée de Pascal : « l'Écriture renvoie l'homme aux fourmis : grande marque de la corruption de sa nature. Qu'il est beau de voir le maître du monde renvoyé aux bêtes comme aux maîtres de la sagesse !¹⁷¹ ». Même exclamation à propos du dessein de Dieu perceptible dans la conduite même des païens : « Qu'il est beau de voir avec les yeux de la foi Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode, agir sans le savoir pour la gloire de l'Évangile !¹⁷² ». La beauté est à la fois sentiment de perfection et source d'admiration : elle invite à se plonger dans la contemplation du dessein divin, mais aussi à approfondir les mystères de la foi. Aussi le langage de Dieu dans l'Écriture est-il, comme l'écrit Jean Mesnard, « le langage de la vraie beauté¹⁷³ », celle qui, loin de flatter gratuitement l'oreille ou l'imagination, se caractérise par la « clarté » et la « naïveté », comme l'expose un autre fragment de la liasse « Preuves de Jésus-Christ » :

Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées, et si nettement néanmoins qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable¹⁷⁴.

À nouveau, c'est l'admiration que provoque la beauté du style évangélique, non pour que l'on s'y arrête, mais pour rendre l'homme capable de recevoir la parole de Dieu. La beauté est encore convenance à notre nature ici, pourvu que nous ayons, non pas « le goût bon », mais la grâce qui éclaire la lecture du texte biblique. « Jésus-Christ leur ouvrit l'esprit pour entendre

¹⁶⁹ La réfutation par Pascal de la notion de « beauté poétique » n'est donc pas sans exception. Comme l'a montré Tony Gheeraert, la Bible dans son ensemble (et non seulement dans les livres considérés comme poétiques) est traversée par une poésie qui rend sensible la vérité : « De cette diatribe contre les “reines de village” formulée dans le fragment 486, il ne faudrait pas conclure toutefois à une condamnation de toute espèce de poésie : aux jeux de langage vains et inutiles de versificateurs virtuoses, Pascal oppose l'authenticité d'une Parole divine qui, structurellement, ne peut s'exprimer qu'à travers un usage poétique de la langue, et singulièrement des métaphores. Les obscurités et les énigmes, les familiarités, les tropes, et l'agrément invincible d'une musique céleste capable comme la grâce de charmer les cœurs : tels sont les truchements par lesquels Dieu s'accommode à la misère des hommes, à la fois pour les attirer à lui et pour se faire connaître à eux » (Tony Gheeraert, « Cet obscur objet de la poésie », *Courrier du CIBP*, n°39, 2018, p. 87-105).

¹⁷⁰ *Pensées*, p. 426 (fragment 529 bis).

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 621 (fragment 778). Comme le signale en note Philippe Sellier, Pascal se réfère aux Proverbes 6.6-8 et 30.24-28.

¹⁷² *Ibid.*, p. 321 (fragment 348).

¹⁷³ Jean Mesnard, *art. cit.*, p. 228.

¹⁷⁴ *Pensées*, p. 318 (fragment 340).

les Écritures¹⁷⁵ », note Pascal, citant textuellement l'Évangile de Luc, dans la liasse « Que la loi était figurative », qui établit des règles pour interpréter en figures l'Ancien Testament. Qu'il s'agisse de juger d'un sonnet ou d'admirer le plan divin et les Écritures, la beauté est *sentie*, de manière certes indémontrable, mais assurée, pour celui qui est capable d'en avoir le sentiment (et non la « fantaisie »). De même que la sensibilité aux beautés de l'art et de la nature suppose d'avoir « le goût bon », de même la beauté des Écritures, qui réside non seulement dans le style, mais dans la compréhension des figures qui unissent les deux Testaments, n'est admirée que par ceux à qui Jésus-Christ fait la grâce d'y être sensibles. L'esthétique de Pascal trouve son véritable point d'aboutissement dans l'admiration d'une beauté qui vient de Dieu, et qui incline vers lui le cœur humain.

La Bruyère reconnaît lui aussi les mérites de la beauté, quoique son point de vue soit encore différent. On a déjà constaté la vigueur avec laquelle il dénonçait les effets de la beauté, tant naturelle qu'artificielle, capables d'égarer le cœur et l'esprit. Cette mise en garde n'est pourtant pas si rigoureuse qu'il semble. La Bruyère distingue la beauté du simple agrément (bien que tous deux aient partie liée), et confère plus de solidité à la première qu'au second : « l'agrément est arbitraire : la beauté est quelque chose de plus réel et de plus indépendant du goût et de l'opinion¹⁷⁶ ». On retrouve une démarche similaire à celle de La Rochefoucauld, qui envisageait « l'agrément séparé de la beauté », et qui voyait dans celle-ci une qualité objective, bien que discernable avec plus ou moins de précision selon les circonstances. Le beau n'est pas seulement l'occasion d'un plaisir passager. Il peut être l'occasion d'une véritable élévation : si « le Cid est un des plus beaux poèmes que l'on puisse faire », ce n'est pas seulement parce qu'il procure au spectateur un plaisir qui se dissiperait dès la fin de la représentation. La beauté du théâtre cornélien est tout sauf déraisonnable : on trouve chez Corneille « ce qu'il y a de plus beau, de plus noble et de plus impérieux dans la raison¹⁷⁷ ».

À nouveau, il faut distinguer entre une beauté fallacieuse, qui permet à « un beau visage » de faire plus en un instant qu'une amitié de plusieurs années, et une beauté plus solide, digne de nous emporter. On est ainsi fondé à parler de « la beauté de la morale et des sentiments¹⁷⁸ » qui se trouve dans les écrits de saint Augustin. La beauté, dans les ouvrages de l'esprit, est loin de se limiter à la surface du discours : elle caractérise aussi et surtout les

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 287 (fragment 285). La citation est tirée de Luc 24.45.

¹⁷⁶ *Les Caractères*, p. 208 (remarque 3.11).

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 182 (remarque 1.54).

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 579 (remarque 16.21).

« pensées » que celui-ci exprime. Elle n'appartient donc pas essentiellement à l'enveloppe charnelle du langage.

L'on n'écrit que pour être entendu ; mais il faut du moins en écrivant faire entendre de belles choses : l'on doit avoir une diction pure et user de termes qui soient propres, il est vrai ; mais il faut que ces termes si propres expriment des pensées nobles, vives, solides, et qui renferment un très beau sens ; c'est faire de la pureté et de la clarté du discours un mauvais usage que les faire servir à une matière aride, infructueuse, qui est sans sel, sans utilité, sans nouveauté : que sert aux lecteurs de comprendre aisément et sans peine des choses frivoles et puérides, quelquefois fades et communes, et d'être moins incertains de la pensée d'un auteur, qu'ennuyés de son ouvrage ?¹⁷⁹

La vraie beauté ne réside pas tant dans la « pureté » et la « clarté » de l'expression, que dans sa « matière ». On ne peut donc interpréter la mise en garde de La Bruyère à l'égard des beaux sermons et des ouvrages soignés, dans la seule perspective de la distinction augustinienne entre les deux natures, spirituelle et charnelle, du discours. La beauté caractérise également, et même surtout, ce qui relève de cette nature spirituelle : les idées véhiculées par les mots. Comme chez Pascal, la beauté se reconnaît ; elle produit une impression qui, loin d'être nécessairement trompeuse, authentifie la vérité d'une pensée. Le risque n'est pas tant d'être charmé par la beauté d'un discours, que de s'arrêter à la surface, et de ne pas accéder à sa beauté véritable, plus profonde, et rendue d'autant plus sensible que l'expression sera plus pure et plus conforme à ce qui est exprimé. Dans le cas du sermon, le danger provient non de la beauté extérieure du discours, mais d'une attention exclusivement portée sur celle-ci au détriment de la « matière » ; faute dont peuvent se rendre coupables aussi bien l'assistance que le prédicateur.

À s'en tenir là, on pourrait croire que La Bruyère, dénonçant les effets pernicioeux de la beauté naturelle (et notamment, on l'a vu, de la beauté des femmes), ne reconnaît de beauté solide et véritable que dans « les ouvrages de l'esprit », en l'occurrence dans leur « matière », plus que dans la surface de l'expression. Ce serait assurément négliger un aspect essentiel de l'esthétique de La Bruyère, dont le rapport avec la beauté naturelle est plus ambigu qu'on pourrait le croire à première vue. Certains fragments, loin de la réduire à une puissance d'illusion, se contentent de la célébrer :

Un beau visage est le plus beau de tous les spectacles : et l'harmonie la plus douce est le son de la voix de celle que l'on aime¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 184 (remarque 1.57).

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 208 (remarque 3.10).

L'aveu est manifestement dépourvu de toute arrière-pensée. Il y a dans cette remarque une simplicité qui est comme une manière de se rendre à l'évidence devant la beauté du monde, qui n'est jamais plus sensible que dans le visage et la voix de « celle que l'on aime ». On est loin de la distance avec laquelle Pascal envisage les effets de la beauté ; loin aussi du regard somme toute assez froid porté par La Rochefoucauld sur « la vérité qui est dans les traits ou dans les couleurs » d'une femme, et qui la rend plus « véritablement belle » qu'une autre. La Bruyère ne songe pas ici à une beauté objective parfaite, qui aurait tout ce qu'elle doit avoir, et seulement ce qu'elle doit avoir. La subjectivité et le rapport à la belle personne occupent ici une place beaucoup plus importante. Le sentiment amoureux concourt pleinement à l'expérience de la beauté, qui n'est aucunement présentée comme une illusion dont il faudrait se défaire. On peut apprécier ici les violentes attaques dirigées contre le maquillage des femmes, qui sont moins la condamnation d'un soin apporté aux apparences, que l'éloge, par contrecoup, de la beauté naturelle :

Une belle femme est aimable dans son naturel, elle ne perd rien à être négligée, et sans autre parure que celle qu'elle tire de sa beauté et de sa jeunesse : une grâce naïve éclate sur son visage, anime ses moindres actions ; il y aurait moins de péril à la voir avec tout l'attirail de l'ajustement et de la mode. De même un homme de bien est respectable par lui-même, et indépendamment de tous les dehors dont il voudrait s'aider pour rendre sa personne plus grave, et sa vertu plus spécieuse : un air réformé, une modestie outrée, la singularité de l'habit, une simple calotte, n'ajoutent rien à la probité, ne relèvent pas le mérite, ils le fardent et font peut-être qu'il est moins pur, et moins ingénu¹⁸¹.

De la beauté, on glisse à la morale : transposition dont Pascal se garde bien dans le fragment 486, qui posait un modèle commun de beauté entre les êtres naturels et les ouvrages de l'art, sans envisager un glissement vers la beauté des actions vertueuses. L'esthétique de La Bruyère paraît beaucoup plus unie. La tenue négligée d'une femme peut servir de modèle à la gravité d'« un homme de bien » : transposition pour le moins audacieuse, qu'on est loin de trouver dans les écrits de Pascal, mais aussi dans ceux de La Rochefoucauld, dont les réflexions esthétiques sont étrangères à la sensualité qu'on devine ici sous la plume de La Bruyère. La mention du « péril » causé par le charme d'une femme « dans son naturel », est moins une mise en garde sourcilleuse qu'une litote ressortissant au vocabulaire galant. Pascal envisage immédiatement les effets de la beauté sous un angle métaphysique : ce qui importe, c'est la disproportion entre la longueur d'un nez, et un changement qui affecterait « toute la face de la terre ». La Bruyère tient visiblement à restituer l'expérience de la beauté, même en des termes généraux. Il est possible de réfléchir après coup sur le pouvoir absurde

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 465 (remarque 12.29). « Spécieux » signifie « apparent », dans une parfaite adéquation ici entre l'apparence et l'essence.

que peut avoir sur nous « un beau visage » ou « une belle main », mais cette expérience n'est peut-être pas réductible à une pure et simple vanité : si la beauté terrestre nous subjuge parfois de façon déraisonnable, et nous assujettit à une apparence éphémère, on ne peut toutefois l'assimiler à un pur néant.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de faire un hédoniste de l'auteur des *Caractères*, mais de contribuer à faire percevoir l'unité de son esthétique. La différence avec Pascal s'explique essentiellement, à nos yeux, par des motifs théologiques. Le péché originel, dans la pensée de Pascal, n'est pas seulement un article de foi auquel on est tenu de souscrire, mais la clef de notre condition, puisqu'il est la source de la coexistence en nous de deux natures contradictoires – état dont l'auteur des *Écrits sur la grâce* rend compte à travers la notion de corruption. Il n'y a donc pas de solution de continuité entre l'ordre des corps, celui des esprits et celui de la charité. On ne peut passer de l'un à l'autre sans un véritable saut, de même qu'un changement de dimension est nécessaire pour passer de la ligne à la figure, puis de la figure au solide. Le monde de Pascal est marqué par la cassure et la séparation, qui se traduisent, sur le plan esthétique, par l'impossibilité de passer d'un ordre à l'autre. S'il y a bien un modèle commun à toutes les beautés terrestres, ce n'est pas à ce modèle que répond la beauté des actions vertueuses, ni la beauté de l'Écriture, puisque toutes deux sont d'un autre ordre – celui de la charité¹⁸². Il s'ensuit que la beauté du monde est incapable de prouver Dieu : on ne peut remonter ainsi de la créature au créateur. Telle est la conclusion du dialogue esquissé par Pascal dans un fragment intitulé « Ordre par dialogues » :

« Et quoi ! ne dites-vous pas vous-mêmes que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? » Non. « Et votre religion ne le dit-elle pas ? » Non. Car encore que cela est vrai en un sens à quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart¹⁸³.

La beauté de la nature ne prouve rien : ce n'est que par une « lumière » dont Dieu fait la grâce à certains, qu'une telle remontée est possible. La différence entre ce point de vue et celui de La Bruyère, tel qu'il est exprimé notamment dans le chapitre « Des Esprits forts », a déjà été soulignée à propos de la question du Dieu caché. Pour l'auteur des *Caractères*, la marque de Dieu est perceptible dans tous ses ouvrages, ce qui suppose une double continuité, du créateur à la créature, et des créatures entre elles : deux choses qui non seulement vont à l'encontre de la théologie et de l'anthropologie de Pascal, mais qui selon lui, sont propres à renforcer le

¹⁸² Dans la mesure où l'on ne saurait parler de « beauté géométrique », il semble que la beauté ne se trouve que dans l'ordre des corps et dans celui de la charité, mais non dans celui de l'esprit, « qui est par principe et démonstration ».

¹⁸³ *Pensées*, p. 170 (fragment 38).

mépris de la religion chez ceux qui n'ont reçu de Dieu aucune « lumière » pour le reconnaître dans ses ouvrages¹⁸⁴. On ne sera pas surpris de retrouver, sur le plan esthétique, la même séparation chez Pascal, et la même unité chez La Bruyère, qui reconnaît à la beauté naturelle une dignité que les fragments des *Pensées* s'emploient à nier. Le catholicisme de La Bruyère n'est pas celui de Pascal, en dépit d'un substrat augustinien commun et de nombreuses similitudes que nous avons déjà soulignées à plusieurs reprises. Leur désaccord fondamental dans le domaine esthétique apparaît comme une des expressions de cette différence.

Quelles que soient les différences entre leurs points de vue, les trois auteurs s'accordent donc à reconnaître l'existence d'une beauté bien distincte de son « fantôme ». Elle ne se réduit pas à l'agrément transitoire que suscite l'enveloppe matérielle du discours, mais elle trouve au contraire son fondement dans les choses. Si l'harmonie produite par certains tours peut nous plaire avec raison, c'est à condition que le discours convienne toujours aux idées qu'il exprime : la convenance si chère à Pascal et à La Rochefoucauld rejoint ainsi la théorie augustinienne de la double nature du langage. La beauté d'un discours doit être le reflet de la beauté des choses qu'il exprime : c'est là ce qui fonde la distinction entre vraie et fausse beauté.

Le style pratiqué par les moralistes se caractérise par une ambiguïté fondamentale à l'égard de la notion de naturel : il s'agit de conjuguer l'aisance d'une parole naturelle et l'élévation que produisent la violence du sublime et l'agrément produit par la vraie beauté. Il s'agit à la fois de rentrer dans la nature et d'inviter à son dépassement. Dans tous les cas, le discours trouve sa fin en autre chose qu'en lui-même. Le naturel veut qu'il convienne aussi bien au sujet traité qu'au destinataire : il est donc subordonné à un impératif de convenance. Le sublime, en faisant pressentir une élévation, fait du discours l'indice d'autre chose qui le dépasse et qui ne peut être identifié ni nommé de façon satisfaisante. Quant à la beauté, on a vu qu'elle puisait sa source dans les choses, et non dans l'enveloppe charnelle du discours. Ces deux dernières notions sont bien distinctes, mais se complètent néanmoins : la vraie beauté permet de rendre sensible, sur le mode de l'agrément, comme le faisait le sublime sur le mode de la violence, une réalité supérieure. Leur conciliation avec un impératif de naturel témoigne ainsi de la coexistence chez les moralistes d'une nature et d'une surnature. Leur recherche stylistique est à l'image d'une attitude existentielle plus générale : une inscription assumée dans le monde, mais orientée résolument vers ce qui le dépasse.

¹⁸⁴ Voir à ce propos le point consacré au Dieu caché dans le premier chapitre de la première partie de ce travail.

2. « L'éloquence continue ennue »

La tension observée entre nature et surnature exprime un conflit, qui interdit le recours à un style uniforme et suivi : seuls le mouvement et la tension conviennent à une esthétique travaillée en profondeur par la contrariété. Paradoxalement, un excès de permanence et de stabilité, notions pourtant liées intimement à celle de vérité, conduit à tenir un discours faux, inadapté à son objet comme à son lecteur. Si les choses sont mouvantes, aussi bien que l'esprit qui les perçoit, on ne peut leur prêter la constance dont ils sont dépourvus. Ainsi, aux yeux de Pascal, une excessive continuité dans le discours est la marque d'un contresens anthropologique, car le destinataire est lui-même incapable d'une telle « continuité » :

L'éloquence continue ennue.

Les princes et rois jouent quelquefois, ils ne sont pas toujours sur leurs trônes : ils s'y ennuieraient. La grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie. La continuité dégoûte en tout. Le froid est agréable pour se chauffer.

La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc.¹⁸⁵

La vérité entendue comme convenance impose donc de varier le discours, pour qu'il convienne au sujet traité, mais aussi et surtout pour qu'il soit en mesure de frapper le lecteur, en rendant possible l'avènement du sublime, dans la mesure où le recours au style simple en apparaît comme un instrument privilégié, non moins que le recours au style élevé. Mais il ne s'agit pas seulement de variété : « l'éloquence continue » se caractérise aussi par des liaisons superflues. C'est ce que Montaigne n'a pas manqué de signaler, en s'en prenant aux discours entrelacés « de paroles, de liaison, et de couture, introduites pour le service des oreilles faibles, ou nonchalantes¹⁸⁶ ». Il importe donc de retrancher du discours tout ce qui n'est pas essentiel, et d'en favoriser les fulgurances : la variété est indissociable d'une exigence de brièveté.

a) Variété

Il n'y a pas un style qui serait bon en soi, et qu'on pourrait employer constamment pour assurer l'excellence d'un ouvrage : le style n'est bon que s'il convient au sujet traité. Il ne s'agit pas, comme le rappelle le P. Bouhours, d'écrire toujours en style élevé, mais de pratiquer un style juste, c'est-à-dire proportionné à son objet ; sans quoi même « la sublimité » manque nécessairement son effet :

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 467 (fragment 636).

¹⁸⁶ *Essais, op. cit.*, t. III, p. 307 (essai III 9, « De la vanité »).

La sublimité, la grandeur de la pensée est justement dans ce qui emporte, et ce qui ravit, pourvu que la pensée convienne au sujet : car c'est une règle générale, qu'il faut penser selon la matière qu'on traite ; et rien n'est moins raisonnable que de n'avoir que des pensées sublimes dans un petit sujet, qui n'en demande que de médiocres ; il vaudrait presque mieux n'en avoir que de médiocres dans un petit sujet qui en demanderait de sublimes¹⁸⁷.

On ne s'étonnera donc pas de trouver une grande variété de styles chez les moralistes classiques, dans la mesure où ils traitent de l'homme, dont la condition, on l'a vu, est essentiellement contradictoire ; constat qui vaut aussi bien pour l'auteur que pour son lecteur. Si l'homme est un composé de grandeur et de bassesse, « un monstre incompréhensible¹⁸⁸ », comme le veut Pascal, seule une palette extraordinairement riche peut le peindre tel qu'il est. Nicole dresse un constat tout à fait similaire :

Si l'on veut scruter la nature de l'esprit humain jusques en son fond, et considérer les sources intimes de ses plaisirs, on trouvera en lui une certaine force mêlée à une certaine faiblesse, d'où naissent sa grande inconstance et son goût du changement. Sa force fait qu'un relâchement continuel lui pèse ; sa faiblesse, en revanche, le rend incapable d'un effort continu. Aussi aucun objet parfaitement uniforme ne saurait-il lui plaire longtemps. [...] Cela s'applique aussi à l'éloquence, ou plutôt c'est ici que la nature se montre le plus délicate : elle ne souffre pas longtemps une éloquence relevée et impétueuse ; à l'inverse un style rampant et qui ne s'élève jamais, s'il dure trop, ennuie l'auditeur ou le lecteur, qui désire tour à tour le calme et le repos, l'élévation et la médiocrité. De là vient que la variété est si nécessaire, qu'il faut mêler le grand au petit, la véhémence au calme, le style relevé au style humble¹⁸⁹.

L'argument en faveur de la variété n'est plus seulement tiré de la convenance au sujet, comme chez le P. Bouhours. Nicole, aussi bien que Pascal dans le fragment dirigé contre « l'éloquence continue », envisagent une autre sorte de convenance, qui a trait au destinataire : la variété de styles convient au lecteur, dans la mesure où elle est nécessaire pour ne pas l'ennuyer ; d'où la nécessité de « changer de figure, à cause de notre faiblesse¹⁹⁰ ». Ce serait mal connaître le cœur humain que d'en proposer une description qui soit elle-même incapable d'agréer. La Rochefoucauld rejoint tout à fait Pascal sur ce point : « on ne plaît pas longtemps quand on n'a que d'une sorte d'esprit¹⁹¹ ». Même un plaisir continu ne nous convient pas : c'est pourquoi « les princes et les rois jouent quelquefois ». « Trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique et trop de

¹⁸⁷ Dominique Bouhours, *La Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*, Paris, Cramoisy, 1687, p. 80.

¹⁸⁸ *Pensées*, p. 210 ; fragment 163.

¹⁸⁹ Nicole, *La Vraie Beauté et son fantôme*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁰ *Pensées*, p. 406 (fragment 484). Une nouvelle fois, la référence au *De Doctrina christiana* s'impose : « Que l'on ne pense pas contraire à la règle de mêler [les styles] ; bien au contraire, si cela se peut faire à bon escient, il faut user tour à tour de tous les styles, dans le discours. Quand on est trop long dans un style, on retient en effet moins facilement l'attention de l'auditeur » (*Enseigner le christianisme*, *op. cit.*, p. 146).

¹⁹¹ *Maximes*, p. 184 (maxime 413).

bienfaits nous irritent¹⁹² ». Ce n'est donc pas seulement qu'un juste milieu est nécessaire pour plaire : le plaisir lui-même doit être compris dans une alternance, et faire à son tour l'objet d'un juste milieu. « Rien que la médiocrité n'est bon¹⁹³ ».

Aussi Pascal accorde-t-il à la variété une place essentielle dans la conception de son ouvrage à venir. Dès les premiers fragments rédigés en vue de son futur ouvrage, Pascal s'occupe de définir une juste manière d'écrire : c'est ce dont témoignent les nombreuses réflexions sur le style classées dans les « Pensées mêlées », qui figurent parmi les dossiers les plus anciens du projet¹⁹⁴. Cette démarche n'a rien qui doive nous surprendre, dans la mesure où Pascal a systématiquement défini une rhétorique propre à chacune de ses entreprises littéraires. Comme le relève M. Le Guern, « quand Pascal, à partir de 1656, écrit en vue d'une publication, il se construit un double, auquel il donne un style particulier. C'est chaque fois un personnage différent, selon le domaine abordé et le public visé. [...] Le polémiste, le mathématicien et l'apologiste ont chacun leur style¹⁹⁵ ». Ainsi en va-t-il pour Amos Dettonville comme pour Louis de Montalte et pour Salomon de Tultie¹⁹⁶. On peut toutefois aller bien au-delà de cette tripartition, et distinguer, outre les écrits scientifiques¹⁹⁷, les écrits polémiques (encore faut-il considérer à part *Les Provinciales* et les *Écrits des curés de Paris*¹⁹⁸), les écrits plus techniques (comme les *Écrits sur la grâce*, mais aussi les traités de physique et de mathématique), les méditations personnelles (comme l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* ou la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*), ou encore les écrits relevant d'une pastorale laïque¹⁹⁹ (comme les lettres adressées à Charlotte de Roannez). La liste n'est pas close, si l'on considère la diversité stylistique perceptible dans les fragments des *Pensées*, pour lesquels M. Le Guern propose une tripartition : les fragments où Salomon de Tultie s'exprime directement, les méditations personnelles et les notes préparatoires. C'est

¹⁹² *Pensées*, p. 265 (fragment 230).

¹⁹³ *Ibid.*, p. 387 (fragment 452).

¹⁹⁴ Voir l'introduction de Philippe Sellier à son édition des *Pensées*, qui reprend sur ce point les travaux de Pol Ernst (*ibid.*, p. 39-40).

¹⁹⁵ « Sur les variations d'écriture dans les *Pensées* », *Littératures*, 55, 2006, p. 11-18, p. 12.

¹⁹⁶ Ce sont les trois pseudonymes (anagrammes les uns des autres) utilisés par Pascal pour ses œuvres mathématiques, pour les *Provinciales*, et pour l'ouvrage dont les vestiges sont devenus les *Pensées*.

¹⁹⁷ Comme l'a montré Dominique Descotes, les travaux géométriques de Pascal sont eux-mêmes traversés par une diversité stylistique certaine (*Littérature et géométrie*, principalement les chapitres II et III, intitulés « Des lettres et des chiffres » et « Méthode et rhétorique », respectivement p. 55-109 et p. 113-162).

¹⁹⁸ Dominique Descotes a mis en évidence la nécessité pour Pascal d'un changement de style entre *Les Provinciales*, écrites par un laïc anonyme défiant la Compagnie de Jésus, et les *Écrits des curés de Paris*, où les responsables religieux sont tenus d'adopter un ton bien différent (« L'éloquence ecclésiastique dans les *Écrits des curés de Paris* composés par Pascal », in Monique Vénuat Christian Jérémie (éd.), *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Champion, 2015 p. 351-374). Encore faut-il distinguer, dans *Les Provinciales*, l'ironie enjouée et volontiers badine des dix premières lettres (qui elles-mêmes témoignent d'une impatience croissante, et ne sont donc pas uniformes dans le style) de l'indignation enflammée qui se fait jour dans les huit lettres suivantes. La ramification est ainsi d'une extraordinaire complexité.

¹⁹⁹ C'est-à-dire une pastorale assumée par un simple laïc, comme c'est le cas de Pascal.

toutefois la diversité à l'intérieur d'un même style (celui de Salomon de Tultie), comme composante essentielle de celui-ci, qui retient notre attention. S'il est vrai que « l'éloquence continue ennue », le style voulu par Pascal dans les *Pensées* ne doit pas seulement se distinguer des styles pratiqués dans ses autres œuvres : il doit se caractériser lui-même par la diversité, et favoriser l'alternance, voire la rencontre, le heurt, entre différents niveaux de style.

Un tel phénomène peut sembler déroutant si l'on considère que les moralistes du XVII^e siècle participent à l'avènement d'une langue classique où règnent la pureté du lexique, la clarté du raisonnement, et l'observation de la bienséance. C'est ainsi que Jean Mesnard n'hésite pas à caractériser, au moins dans un premier temps, la prose de Pascal, envisagée par contraste avec celle de Montaigne : « Pascal, pour sa part, adhère pleinement à l'esprit de Malherbe. Il tient plus à la pureté, à la netteté du langage qu'à ses effets chatoyants. Il évite ce qui, pour lui, n'est que détail, accessoire détournant de l'essentiel²⁰⁰ ». Sont ainsi largement proscrits les archaïsmes, les termes techniques, et les *realia* susceptibles de diluer inutilement le propos, ou de choquer la bienséance : autant d'impératifs qui ressortissent largement au modèle de la prose française défini par Balzac²⁰¹. Pourtant, le style de Pascal, loin d'avoir poli toutes les aspérités qui marquaient le style d'un auteur comme Montaigne, a suffisamment gêné les éditeurs de Port-Royal pour qu'ils éprouvent le besoin de procéder à de nombreuses corrections d'ordre linguistique. Celles-ci ont fait l'objet d'une analyse systématique par Marie Pérouse dans sa thèse, tant du point de vue du lexique que de la syntaxe et des images²⁰². Deux impératifs se dégagent : l'honnêteté (c'est-à-dire la confection d'un livre à destination de l'honnête homme) et la clarté.

Le livre évite en effet lexique et syntaxe vieillissés, tout ce qui semble pédant (vocabulaires spécialisés, exigences grammaticales des doctes) ; le souci de la *bienséance* conduit pour sa part à éviter tout relâchement du niveau de langue, toute image trop osée. En outre, l'on constate une exigence très forte de clarté et d'exactitude, qui se manifeste par une constante recherche du terme propre, et par le refus des images équivoques²⁰³.

Les analyses de Marie Pérouse mettent en évidence de sérieuses inflexions, tout en insistant sur la grande cohérence, et sur la fidélité du travail mené par les éditeurs de Port-Royal. Un certain nombre de retouches mettent bien en évidence les aspérités de la prose pascalienne.

²⁰⁰ « Montaigne maître à écrire de Pascal », *La Culture du XVII^e siècle*, op. cit., p. 74-94, p. 76.

²⁰¹ Voir sur ce point la thèse de Gaston Guillaume, *Guez de Balzac et la prose française*, Paris, Picard, 1927, p. 122-159.

²⁰² Un autre chapitre est consacré aux corrections d'ordre théologique, qui affectent plus directement la pensée de l'auteur, sans toutefois la trahir pour l'essentiel.

²⁰³ Marie Pérouse, *L'Invention des Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 2009, p. 336-337.

Certaines énumérations, qui confèrent son rythme au texte de Pascal, et l'enrichissent de nombreuses images, sont réduites dans la version de Port-Royal. Ainsi du fragment 513, étudié par Marie Pérouse :

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. Car l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin.

Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela ! Mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme²⁰⁴.

L'énumération qui clôt ce fragment fait se succéder un ensemble d'images contradictoires, qui ont pour effet de mettre sur le même plan le divertissement le plus frivole et les plus grands desseins politiques. Le luth est pour Pascal l'exemple d'une technique parfaitement vaine, qui ne fait que souligner la misère de notre condition²⁰⁵. Et il ne s'agit pas de « composer des poèmes », mais de « faire des vers », expression qui accuse la frivolité de cette activité. Après les divertissements mondains, dont l'énumération est brisée par « etc. », qui, en droit, la prolonge à l'infini, viennent deux activités apparemment tout autres : « se battre », c'est-à-dire défendre son honneur en duel, et « se faire roi ». Or, cet aplanissement de toutes les activités humaines, revendiqué ailleurs de façon plus explicite encore²⁰⁶, est largement souligné par la clause du fragment : « sans penser ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme ». Après avoir introduit l'ambition de « se faire roi » dans les activités qui, au même titre que les plaisirs mondains, relèvent du divertissement, Pascal rabat la condition du roi sur celle de l'homme en général. On relève ainsi une construction en chiasme qui va de l'homme au roi pour revenir à l'homme, enfermant la personne royale dans une condition dont on s'efforce de la distraire. Or, la version de Port-Royal, si elle conserve la même structure, gomme tout ce qui relève de l'image concrète :

L'homme est visiblement fait pour penser, c'est toute sa dignité et tout son mérite. Tout son devoir est de penser comme il faut ; et l'ordre de la pensée est de commencer par soi, par son auteur, et sa fin. Cependant à quoi pense-t-on dans le monde ? Jamais à cela ; mais à se divertir, à devenir riche, à acquérir de la réputation, à se faire roi, sans penser à ce que c'est que d'être roi, et d'être homme²⁰⁷.

²⁰⁴ *Pensées*, p. 421 (fragment 513).

²⁰⁵ « La faiblesse de l'homme est la cause de tant de beautés qu'on établit, comme de savoir jouer du luth. Ne point jouer du luth n'est un mal qu'à cause de notre faiblesse » (*ibid.*, p. 208 ; fragment 130).

²⁰⁶ « Sans examiner toutes les occupations particulières, il suffit de les comprendre sous le divertissement » (*Ibid.*, p. 546 ; fragment 713).

²⁰⁷ *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées dans ses papiers après sa mort*, Paris, Desprez, 1670, p. 72.

Si l'énumération foisonnante fait place, comme l'écrit Marie Pérouse, à une « gradation maîtrisée des activités du point de vue de leur valorisation sociale²⁰⁸ », et participe donc d'une indiscutable logique, cette correction efface le rapprochement brutal entre des activités si éloignées, procédé qui conférait une part considérable de sa force au texte pascalien. C'est justement l'absence de toute gradation qui lui confère son caractère saillant, et qui anime la vérité dont il se veut porteur. La réécriture d'un passage du fragment 168 en offre un autre exemple :

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement. De là vient que la prison est un supplice si horrible. De là vient que le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible. Et c'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois de ce qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toutes sortes de plaisirs. – Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi et à l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense²⁰⁹.

Ce qui, dans l'édition originale, donne le texte suivant :

De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le tumulte du monde ; que la prison est un supplice si horrible ; et qu'il y a si peu de personnes qui soient capables de souffrir la solitude²¹⁰.

La suite est supprimée par les éditeurs, sans doute pour éviter un doublon avec le fragment 169, reproduit quelques paragraphes plus haut. Ces corrections et cette élision, bien qu'elles soient justifiées par le dessein que se propose le groupe de Port-Royal, enlèvent néanmoins au texte pascalien ce qui fait sa saveur et sa force. La reprise anaphorique de l'expression « de là vient que », a pour effet de scander le texte et d'apporter aux exemples une force que vient estomper la correction syntaxique des éditeurs. On ne s'étonne pas que ces derniers aient préféré la formule du fragment 169 (« ils sont environnés de personnes qui ont un soin merveilleux de prendre garde que le roi ne soit seul et en état de penser à soi, sachant bien qu'il sera malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense²¹¹ ») aux deux dernières phrases qui clôturent, après le tiret, le paragraphe cité du fragment 168, et qui se trouvent en marge dans le manuscrit. La répétition du substantif « roi », à la fois sujet de la principale et complément d'objet direct dans le cadre de la relative, a pour le lecteur quelque chose de choquant. Il ne s'agit certes pas d'une maladresse, mais d'une traduction tout à fait frappante de la façon dont le roi est étourdi de son titre et de sa dignité par ceux qui l'entourent, et qui le détournent en permanence de penser à sa condition. Sa personne disparaît à ses propres yeux

²⁰⁸ Marie Pérouse, *op. cit.*, p. 375.

²⁰⁹ *Pensées*, p. 228 (fragment 168).

²¹⁰ *Pensées de M. Pascal, op. cit.*, p. 209.

²¹¹ *Pensées*, p. 232 (fragment 169).

devant la majesté qui l'éblouit, et dont chacun s'efforce de remplir son esprit. Incapable de se rapporter à lui-même, il est à la fois celui qui sent le moins sa misère, et celui qui est le plus éloigné de comprendre la nécessité d'y remédier. Ces deux exemples témoignent de ce que les éditeurs n'ont aucunement faussé la pensée de Pascal, comme l'a montré le travail de Marie Pérouse ; il est assez clair néanmoins que les choix de correction, parfaitement conscients et concertés²¹², gommant des aspérités remarquables dans la prose de Pascal, dont l'analyse montre qu'elles font une part essentielle de la force et de la singularité du texte.

En effet, ces irrégularités participent d'un dessein formé. Les dossiers de « Pensées mêlées » insistent à plusieurs reprises sur la nécessité de faire plier la règle si la pensée qu'on veut exprimer l'exige : « il n'y a point de règle générale²¹³ », et « la vraie éloquence se moque de l'éloquence²¹⁴ ». Il est donc absurde de vouloir lutter contre les répétitions, comme voudrait le faire l'écrivain trop appliqué, trop soucieux de son art, au point de trahir ce qu'il voulait exprimer d'abord. Le discours en deviendrait artificiel, et donc largement faussé : « Quand dans un discours se trouvent des mots répétés et qu'essayant de les corriger on les trouve si propres qu'on gâterait le discours, il les faut laisser, c'en est la marque²¹⁵ ». Et de même, le recours excessif à l'antithèse est dénoncé comme une recherche artificielle d'équilibre dans la phrase : « Ceux qui font les antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie. Leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes²¹⁶ ». Pascal insiste sur la nécessité de subordonner l'expression à la pensée, et la phrase au mot juste. La force du style doit moins provenir d'un savant travail sur le matériau linguistique, que de l'adéquation du discours aux idées, dans une perspective plus augustinienne que balzacienne²¹⁷. La bienséance même doit céder le pas à la fin visée par le discours : la mention du bas corporel a tout à fait sa place dans la mesure où elle est capable de servir le propos apologétique. Comme l'écrit Laurence Plazenet, « Pascal utilise sordes et trivialités pour humilier l'homme, le rappeler au sentiment de sa bassesse²¹⁸ ». Il n'hésitera

²¹² « Tant sur le plan du lexique, que sur celui de la syntaxe et du traitement des images, les corrections de nature linguistique nous semblent donc manifester une remarquable harmonie : elles obéissent en effet à un petit nombre de principes – modernité lexicale et syntaxique, clarté, propriété et bienséance, mais aussi, parfois, volonté d'éclairer le sens d'une notion ou d'un argument : de rendre, en somme, Pascal plus pascalien, en modifiant ses propres formulations » (Marie Pérouse, *op. cit.*, p. 383).

²¹³ *Pensées*, p. 386 (fragment 452).

²¹⁴ *Ibid.*, p. 496 (fragment 671).

²¹⁵ *Ibid.*, p. 386 (fragment 452).

²¹⁶ *Ibid.*, p. 398 (fragment 467).

²¹⁷ « Il faut prendre garde en effet que ce qu'il faut dire ne s'enfuit de l'esprit quand on fait attention à le dire avec art » (Augustin, *Enseigner le christianisme*, *op. cit.*, p. 111).

²¹⁸ « Sordes et trivialités dans les Pensées : pour un Pascal écrivain », *art. cit.*, p. 93.

donc pas à évoquer la « besogne²¹⁹ » (c'est-à-dire l'acte sexuel, en usant d'un archaïsme repris de toute évidence à Montaigne), pour mieux prouver la faiblesse de notre volonté, et la façon dont elle-même recherche dans les plaisirs des sens sa propre défaite. De même, la mention du « grain de sable » qui, s'étant mis dans l'« uretère²²⁰ » de Cromwell, fut la cause de sa mort, réduit un événement historique décisif à la vulnérabilité physique la plus navrante. La mise en évidence de la misère de l'homme et de la vanité des plus grandes choses commande un style qui est moins soucieux d'équilibre et de bienséance que d'exactitude et d'efficacité²²¹. On peut voir à l'œuvre chez Pascal une logique comparable à celle de Longin, qui défend le caractère sublime que peut conférer au discours l'utilisation de termes pourtant bas ; c'est le point de vue que n'hésite pas à défendre Laurence Plazenet :

La trivialité n'est-elle pas même, au prix d'un retournement familier à Pascal, le moyen du sublime ? Un sublime dépourvu de toute affectation, inscrit dans la pensée, la réalité signifiée, la surprise, l'élévation conceptuelle, et non dans les mots – un sublime dans la lignée du traité du pseudo-Longin qui dénonce, lui aussi, l'enflure²²² ?

La normalisation à laquelle procèdent les éditeurs de Port-Royal va donc bien à l'encontre de la rhétorique voulue par Pascal, faite d'aspérités, de surprises, souvent prête à sacrifier la correction et la bienséance au dessein qu'elle entend servir²²³.

C'est toutefois chez La Bruyère qu'on trouve la revendication la plus forte d'un style que l'on pourrait qualifier de *poli*, dans les deux sens du terme. L'auteur des *Caractères* accuse ainsi Corneille d'être « inégal » et de se laisser aller à des « négligences²²⁴ » ; défauts largement compensés toutefois par l'éclat son génie. Le jugement est autrement plus sévère sur les poètes de la Pléiade :

Ronsard et les auteurs contemporains ont plus nui au style qu'ils ne lui ont servi : ils l'ont retardé dans le chemin de la perfection, ils l'ont exposé à la manquer pour toujours et à n'y plus revenir. Il est étonnant que les ouvrages de Marot si naturels et si faciles n'aient su faire de Ronsard d'ailleurs plein de verve et d'enthousiasme un plus grand poète que Ronsard et que Marot ; et au contraire, que

²¹⁹ *Pensées*, p.476-477 (fragment 648).

²²⁰ *Ibid.*, p. 641 (fragment 622).

²²¹ S'il est permis toutefois d'utiliser une telle construction pour exprimer cette idée...

²²² Laurence Plazenet, *art. cit.*, p. 96.

²²³ Il faut cependant, comme le fait Marie Pérouse, rendre justice aux premiers éditeurs des *Pensées*, et rappeler qu'ils sont loin de procéder à un aplanissement généralisé du texte. On peut apprécier par exemple la conservation à l'identique d'un fragment particulièrement brutal, aussi bien dans le style que dans le propos : « Le dernier acte est toujours sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais » (*Pensées*, p. 249 ; fragment 197). On retrouve le même texte au fragment XXX.55 de l'édition de Port-Royal.

²²⁴ *Les Caractères*, p. 180 (remarque 1.54).

Belleau, Jodelle et du Bartas aient été sitôt suivis d'un Racan et d'un Malherbe, et que notre langue à peine corrompue se soit vue réparée²²⁵.

Les nouveautés linguistiques des poètes de la seconde moitié du XVI^e siècle, qui prétendaient donner à la langue française toute la richesse et la dignité qu'elle méritait, sont accusées à leur tour d'avoir corrompu le style, si « naturel » chez un poète de la génération précédente comme Marot. Cette alternance de pureté et de corruption est présentée comme un trait de l'histoire littéraire. En effet, un même phénomène de décadence est observé après Malherbe et Balzac :

L'on écrit régulièrement depuis vingt années ; l'on est esclave de la construction ; l'on a enrichi la langue de nouveaux mots, secoué le joug du latinisme, et réduit le style à la phrase purement française ; l'on a presque retrouvé le nombre que Malherbe et Balzac avaient les premiers rencontré, et que tant d'auteurs depuis ont laissé perdre ; l'on a mis enfin dans le discours tout l'ordre et la netteté dont il est capable : cela conduit insensiblement à y mettre de l'esprit²²⁶.

« L'ordre et la netteté » apparaissent ici comme les principales qualités d'un discours qui se donne pour objet d'atteindre « un point de perfection²²⁷ ». Tout le mérite d'un auteur est ainsi de trouver l'unique expression juste pour « se faire entendre » : la perfection est présentée comme synonyme de correction.

Entre toutes les différentes expressions qui peuvent rendre une seule de nos pensées, il n'y en a qu'une qui soit la bonne, on ne la rencontre pas toujours en parlant, ou en écrivant : il est vrai néanmoins qu'elle existe, que tout ce qui ne l'est point est faible, et ne satisfait point un homme d'esprit qui veut se faire entendre.

Un bon auteur, et qui écrit avec soin, éprouve souvent que l'expression qu'il cherchait depuis longtemps sans la connaître, et qu'il a enfin trouvée, est celle qui était la plus simple, la plus naturelle, et qui semblait devoir se présenter d'abord et sans effort.

Ceux qui écrivent par humeur sont sujets à retoucher à leurs ouvrages ; comme elle n'est pas toujours fixe, et qu'elle varie en eux selon les occasions, ils se refroidissent bientôt pour les expressions et les termes qu'ils ont le plus aimés²²⁸.

La recherche la plus soignée doit aboutir au naturel et à la simplicité. L'évidence produite par la rencontre de l'expression juste participe d'une esthétique de l'ordre, qui impose en premier lieu de purifier le discours de tout ce qui apparaît comme superflu.

Ce n'est pas à dire, pourtant, que La Bruyère défende un style uniforme. On retrouve en effet l'ambiguïté du naturel, qui commande à la fois la spontanéité et l'aisance, la seconde exigeant souvent un long travail, susceptible de faire sombrer le discours dans l'artificialité.

²²⁵ *Ibid.*, p. 174 (remarque 1.42).

²²⁶ *Ibid.*, p. 185 (remarque 1.60).

²²⁷ *Ibid.*, p. 126 (remarque 1.10).

²²⁸ *Ibid.*, p. 129 (remarque 1.17).

Dans cette perspective, les irrégularités deviennent à leur tour synonyme de naturel, quand bien même elles risqueraient de choquer le lecteur. On a déjà signalé le goût de La Bruyère pour les archaïsmes, auquel il donne libre cours dans la dernière remarque du chapitre « Des Jugements ». La condamnation du caractère « inégal » de Corneille ne l'amène pas à gommer toute aspérité. Il n'hésite pas, du reste, à faire l'éloge de Montaigne, régulièrement accusé au XVII^e siècle de confusion, d'archaïsmes et d'inconvenances : en somme, d'une certaine grossièreté. Or, La Bruyère admire assez le style de l'auteur des *Essais* pour prendre le soin de le pasticher²²⁹, et pour le défendre contre deux auteurs qui ne l'ont pas goûté, respectivement par défaut d'esprit et par excès de subtilité²³⁰. Montaigne est donc le type d'un auteur qui « pense beaucoup », mais dont les pensées sont « naturelles²³¹ » (adjectif déjà employé à propos de Marot) : la profondeur est chez lui ennemie de l'affectation. Le « naturel » de Montaigne et de Marot participe d'un idéal qui est loin de se limiter à l'ordre et à la pureté hérités de Balzac.

La recherche du « point de perfection » évoquée par La Bruyère doit donc être reconsidérée, car elle participe d'une écriture qui, loin d'être lisse, introduit au contraire de nombreuses irrégularités. Une remarque du chapitre « Des Ouvrages de l'esprit » fait même un pas de plus : le génie n'est pas rendu manifeste par le respect absolu des règles établies, mais par l'aptitude à les transgresser à bon escient :

Il y a des artisans ou des habiles dont l'esprit est aussi vaste que l'art qu'ils professent ; ils lui rendent avec avantage par le génie et par l'invention ce qu'ils tiennent d'elle et de ses principes ; ils sortent de l'art pour l'ennoblir, s'écartent des règles si elles ne les conduisent pas au grand et au sublime ; ils marchent seuls et sans compagnie, mais ils vont fort haut et pénètrent fort loin, toujours sûrs et confirmés par le succès des avantages que l'on tire quelquefois de l'irrégularité. Les esprits justes, doux, modérés, non seulement ne les atteignent pas, ne les admirent pas, mais ils ne les comprennent point, et voudraient encore moins les imiter ; ils demeurent tranquilles dans l'étendue de leur sphère, vont jusqu'à un certain point qui fait les bornes de leurs capacités et de leurs lumières, ils ne vont pas plus loin, parce qu'ils ne voient rien au-delà ; ils ne peuvent au plus qu'être les premiers d'une seconde classe, et exceller dans le médiocre²³².

Si l'ordre introduit dans le discours conduit « à y mettre de l'esprit », le seul respect de cette exigence ne convient pourtant qu'à des esprits condamnés à « exceller dans le médiocre », comme le veut la clause assassine de ce fragment. On retrouve dans ces lignes une logique semblable à celle du pseudo-Longin : « le Sublime, bien qu'il ne se soutienne pas également

²²⁹ À la remarque 5.30. Il s'agit du seul exemple de pastiche explicite dans *Les Caractères*.

²³⁰ Comme le signale en note Emmanuel Bury, les contemporains ont pensé reconnaître dans ces deux auteurs Nicole et Malebranche.

²³¹ *Ibid.*, p. 142 (remarque 1.44).

²³² *Ibid.*, p. 152 (remarque 1.61).

partout, quand ce ne serait qu'à cause de sa grandeur, l'emporte sur tout le reste²³³ ». C'est ce qui fait qu'Homère l'emporte sur un auteur parfaitement régulier mais d'un génie bien moindre : « En effet, Apollonius, par exemple, celui qui a composé le Poème des Argonautes, ne tombe jamais ; et dans Théocrite, ôté quelques endroits, où il sort un peu du caractère de l'églogue, il n'y a rien qui ne soit heureusement imaginé. Cependant aimeriez-vous mieux être Apollonius ou Théocrite, qu'Homère²³⁴ ? ». C'est dire que les « ouvrages de l'esprit », loin de se tenir dans les bornes de la correction, doivent tendre vers un dépassement hors de la sphère où se complaisent les esprits « d'une seconde classe ». Ils ne doivent pas se conformer à un modèle défini au préalable, mais produire une élévation inattendue²³⁵. La correction et la régularité absolues d'un ouvrage participent d'un idéal chimérique de perfection²³⁶, qui néglige la manifestation du génie de l'auteur, dans des traits qui comptent bien plus que l'absence de défauts, laquelle peut très bien se rencontrer chez ceux qui sont condamnés à « exceller dans le médiocre ». La Bruyère avance, dans le premier chapitre des *Caractères* : « Quelle prodigieuse distance entre un bel ouvrage et un ouvrage parfait ou régulier ; je ne sais s'il s'en est encore trouvé de ce dernier genre²³⁷ ». Ce qui, mis en regard avec la remarque citée précédemment, laisse clairement deviner la préférence de l'auteur pour le premier par rapport au second. La Rochefoucauld dresse un constat semblable : « Il y a de belles choses qui ont plus d'éclat quand elles demeurent imparfaites que quand elles sont trop achevées²³⁸ ». Il y a donc un excès de perfection, un point où la volonté d'achever son ouvrage finit par devenir un défaut.

La variété bien entendue ne consiste donc pas seulement en une savante répartition des différents styles. Elle doit à la fois correspondre à la diversité des sujets traités, et produire un discours marqué par un certain nombre de saillances. La surprise et l'irrégularité, loin d'un classicisme conçu comme règne de la correction, sont indispensables à la profération d'une parole authentique, et à l'avènement du sublime.

²³³ *Traité du sublime, op. cit.*, p. 387.

²³⁴ *Ibid.*, p. 387.

²³⁵ Comme le souligne Bérengère Parmentier, une telle position va de pair avec la recherche du sublime : « Le Sublime suppose donc la supériorité du "génie" individuel sur les règles de l'art, de la sobriété sur l'apparat, et enfin, le primat de la brièveté » (*Le Siècle des moralistes, op. cit.*, p. 241).

²³⁶ « Et en effet où trouverons-nous un écrivain qui ne pêche jamais, et où il n'y ait rien à reprendre ? » (*ibid.*, p. 385).

²³⁷ *Les Caractères*, p. 135 (remarque 1.30).

²³⁸ *Maximes*, p. 469 (maxime I 262).

b) Brièveté

Ainsi en va-t-il de la brièveté, qui est motivée par tout autre chose que la volonté de se distinguer d'une rhétorique de l'amplification. La brièveté se donne volontiers comme la marque d'une expression, qui, débarrassée de tout ornement, va droit à l'essentiel : elle est une des modalités essentielles d'une parole vraie.

i. Brièveté ou formes brèves ?

Une enquête sur le statut de la brièveté chez les moralistes appelle une réflexion sur ce qu'il est convenu d'appeler les « formes brèves »²³⁹. La Rochefoucauld présente au lecteur des « réflexions ou sentences et maximes morales », séparées par un blanc typographique et numérotées. Les remarques qui composent le livre de La Bruyère sont signalées à chaque fois par un pied de mouche, présentation qui reprend celle que les éditeurs de Port-Royal ont donnée à leur édition des *Pensées*, dans laquelle un fleuron distinguait les différentes pensées. Certes, les *Maximes*, aussi bien que *Les Caractères* et les *Pensées* (quelles que soient d'ailleurs les éditions proposées pour ce dernier ouvrage), se composent d'unités textuelles discontinues et relativement courtes. Maximes, sentences, fragments portraits, pensées, remarques : autant de termes qui se rejoignent dans l'ensemble des « formes brèves ». Il semble toutefois que cette appellation générale masque la grande disparité des unités textuelles qui composent respectivement les *Maximes*, *Les Caractères* et les *Pensées*, disparité qu'on observe également à l'intérieur de chacune de ces œuvres. Certaines réflexions de La Rochefoucauld (on pense, entre autres, à la maxime I 1, aux maximes 215 et 233, ou encore à la maxime 504 sur laquelle se referment toutes les éditions) peuvent difficilement, du fait de leur longueur, recevoir le nom de sentences. La diversité est bien plus grande concernant les remarques de La Bruyère, qui peuvent aussi bien relever de la maxime, de la réflexion plus étendue, du portrait, ou de la petite scène de théâtre (ainsi de la remarque 5.9, qui met en scène Arrias et Sethon)²⁴⁰. Quant aux *Pensées* de Pascal, le problème est encore d'un autre ordre, puisque les unités qui composent le livre sont reconstituées par les éditeurs

²³⁹ La notion a donné lieu à de nombreux travaux au cours des dernières années. Pour une revue des différentes formes brèves, de l'épigramme à l'anecdote, en passant par l'aphorisme, la maxime ou le fragment, voir notamment Alain Montandon, *Les Formes brèves*, Paris, Classiques Garnier, 2018. Sur le phénomène de la brachylogie (c'est-à-dire, littéralement, de la parole courte), voir l'ouvrage collectif dirigé par Patrick Voisin, *Réinventer la brachylogie, entre dialectique, poétique et rhétorique*, Paris, Classiques Garnier, 2020. La notion de « brachylogie » est préférée à celle de « formes brèves », pour s'intéresser spécifiquement à une « manière de dire » (*ibid.*, p. 42) plus qu'à un ensemble de formes données : la brachylogie n'est donc pas réservée aux seuls auteurs de maximes, de sentences ou autres fragments, mais peut être pratiquée par le romancier ou par le dramaturge. Cette option critique est à rapprocher de celle de Gérard Dessons dans *La Voix juste. Essai sur le bref*, Paris, Manucius, 2015 (bien que Gérard Dessons préfère nettement la notion de bref à celle de brachylogie).

²⁴⁰ Robert Garapon signale une nette inflexion de la maxime vers la réflexion et le portrait, au fil des éditions : *Les Caractères de La Bruyère. La Bruyère au travail*, Paris, SEDES, 1978, p. 82-90.

qui, quel que soit leur souci de fidélité au dessein de l'auteur, ne peuvent donner un ouvrage qui soit absolument conforme aux intentions de Pascal. En somme, l'unité suggérée par l'appellation de « formes brèves » n'est-elle pas trompeuse à propos de trois ouvrages si différents les uns des autres, et permet-elle vraiment de penser la question de la brièveté dans toute sa complexité ?

Le problème est soulevé par Gérard Dessons, qui, dans son *Essai sur le bref*, s'en prend au « bric-à-brac des formes brèves²⁴¹ ». L'étude de la brièveté à travers la notion de « formes brèves » conduirait d'une part à confondre le bref et le court, et d'autre part à laisser de côté la question de l'énonciation au profit d'un formalisme déshistoricisé. Ces deux points méritent chacun d'être élucidés. Le bref n'est pas le court, comme en témoigne l'emploi adverbial du mot *bref*, initiant une récapitulation ou un commentaire par le locuteur : on décèle alors une position de maîtrise, ainsi que l'ambition de dire l'essentiel, de dépouiller un discours ou une situation de tout ce qui lui est accessoire. Mais la séquence introduite par *bref*, comme le fait bien remarquer Gérard Dessons, n'est pas nécessairement plus courte que ce qui précède : « *Bref* n'est pas une opération portant sur la longueur d'un énoncé, mais un acte de discours lié à l'actualisation d'une instance subjective dans une situation d'interlocution²⁴² ». Autrement dit, la notion de bref implique une position discursive, qui engage à considérer le discours de l'intérieur (la façon dont il est investi par un locuteur), et non seulement de l'extérieur, par sa dimension²⁴³. D'où le second reproche formulé par Gérard Dessons : la notion de forme brève inviterait à une approche strictement formaliste. « En passant de l'ancienne *brevitas* à la moderne *forme brève*, la réflexion sur la brièveté est allée dans le sens d'un abandon de la discursivité. Du *concis*, catégorie de l'énonciation, elle est passée au *petit*, catégorie de la dimension²⁴⁴ ». Ce regroupement de toutes les unités textuelles relativement courtes (sachant qu'aucune frontière ne peut être décidée avec certitude entre ce qui est court et ce qui ne l'est pas), conduit à une taxinomie vouée à se

²⁴¹ Gérard Dessons, *La Voix juste, op. cit.*, p. 26-28.

²⁴² *Ibid.*, p. 53.

²⁴³ Il faut se garder, bien sûr, d'évacuer purement et simplement la question de la dimension. Certes, le court ne se confond pas avec le bref, mais, comme le fait remarquer Bernard Roukhomovsky, on ne saurait parler de brièveté en négligeant complètement la dimension d'un texte : « si l'aspect dimensionnel ne saurait constituer en lui-même un critère définitoire de la brièveté, il a du moins vocation à rentrer, à côté de traits spécifiques d'écriture qui relèvent d'une esthétique de la concision – ou de ce que Gérard Dessons nomme la “manière brève” –, dans un *jeu de critères définitoires* » (Bernard Roukhomovsky, *Lire les formes brèves*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 5). Cet aspect ne devra donc pas être oublié dans la suite de ce développement, bien que la notion de brièveté, dans une réflexion menée sur les conditions d'une parole vraie dans l'œuvre littéraire, nous intéresse avant tout en tant qu'acte d'énonciation.

²⁴⁴ Gérard Dessons, *op. cit.*, p. 48.

perdre en une énumération sans fin, comme Gérard Dessons en donne la preuve dans une liste qui, par son effet d'accumulation vertigineuse, est loin d'être dépourvue d'humour :

Ainsi, on recense sous cette terminologie : des discours formulaires, souvent sapientiaux (adage, aphorisme, apophtegme, axiome, caractère, devise, diction, épitaphe, lieu commun, maxime, pensée, précepte, proverbe, réflexion, saillie, sentence), des discours réduits, incomplets ou inachevés (bribe, esquisse, étude, fragment, liste, note, remarque), des discours enchâssés, liés à une théorie de la discontinuité (anecdote, citation, épigraphe, exemplum, topos), des discours cryptographiques (charade, devinette, emblème, énigme), des discours "à effets" (blague, blasphème, concetto, dédicace, épigramme, exemplum, injure, mot, trait d'esprit, slogan, witz), des formes littéraires courtes (allégorie, almanach, ariette, conte, dit, épître, fable, fabliau, haïku, lai, nouvelle, parabole, quatrain moral, short-story). Cette liste n'étant pas, évidemment, exhaustive²⁴⁵.

En somme (pour ne pas dire : bref), la notion de « forme brève » est problématique, dans la mesure où l'association de la brièveté à la forme est une réduction de la première à la seconde, alors même que l'essence du bref est d'être un acte d'énonciation.

Faut-il donc renoncer définitivement à cette catégorie ? Les travaux de Jean Lafond montrent qu'il est possible d'interpréter, dans la perspective de l'essor des formes brèves (quelque diversité que puisse recouvrir ce terme), un phénomène de première importance dans les textes du XVII^e siècle. Une différence typographique (notamment l'usage de lettres capitales) permet souvent de détacher proverbes, sentences, maximes ou exemples, sur le fond d'un texte continu. C'est dans la logique de ce détachement progressif que finissent par être données au public, sans solution de continuité, des pièces qui ne servent plus d'ornements à un discours suivi, mais qui deviennent elles-mêmes tout le discours : « le mode de lecture commande la typographie, et, par-delà la typographie, un certain type d'écriture. [...] Une lecture appelée à privilégier certains aspects discontinus du discours a conduit lentement à une écriture discontinue²⁴⁶ ». On assiste apparemment à un aller-retour : dans un premier temps, les florilèges, les recueils de lieux communs (parmi lesquels la célèbre *Polyanthea*, publiée en 1503 et rééditée constamment jusqu'à la fin du XVII^e siècle), sont utilisés d'abord pour orner ou scander un discours continu. Mais, dans un second temps, les temps forts du texte, susceptibles non seulement de faire l'objet d'une attention particulière, mais aussi d'être recueillis et consignés à part, sont à leur tour détachés de l'ensemble dont ils font partie, jusqu'à devenir indépendants, et rendre possible la composition de livres qui ne sont plus qu'une succession de fragments. Un changement considérable s'est néanmoins produit, qui interdit de voir dans l'usage des formes brèves chez les moralistes, un simple retour aux

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 26-27.

²⁴⁶ Jean Lafond, « Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles », *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu : XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Vrin, 1984, p. 101-122, p. 105.

recueils de lieux communs qui avaient encore une importance cruciale dans la rhétorique médiévale et renaissante : l'apparition d'une parole subjective, qui permet à La Bruyère de « dire comme [sien] » ce que d'autres auteurs, anciens ou modernes, ont déjà dit avant lui²⁴⁷. À cet égard, les *Essais* jouent une nouvelle fois un rôle capital, dans la mesure où ils se présentent à bien des égards comme un florilège de citations insérées dans la trame d'un texte éminemment personnel²⁴⁸. Montaigne, bien qu'il continue de pratiquer un discours continu, occupe ainsi une position charnière dans l'épanouissement des formes brèves²⁴⁹.

On retrouve ici l'importance de l'acte d'énonciation, soulignée par Gérard Dessons et B. Roukomovsky. Il est possible de parler, en règle générale, de l'apparition de formes brèves dans la littérature, avec la publication de pièces discontinues qui se donnent pour telles. Néanmoins, il faut prendre acte de la critique faite par Gérard Dessons, et se garder de n'envisager ce phénomène que dans une perspective formaliste, ce qui conduirait à le vider de sa substance. La notion de « formes brèves », quand bien même on serait sensible à la diversité qu'elle recouvre, fait courir le risque de négliger ce qui fait l'essence même du bref, pour en proposer une description d'abord extérieure. Une étude formaliste visant à établir une taxinomie, outre qu'elle ne serait jamais achevée, n'offrirait pas de compréhension vraiment satisfaisante du phénomène : ce serait à la fois trop et trop peu demander à l'entreprise critique. Cette velléité est découragée par la liste jamais exhaustive des « formes brèves », mais aussi par un certain flou terminologique, aussi bien pour nos auteurs que pour nos contemporains, à propos de ces différentes formes. En effet, comme le fait remarquer Laurent Thirouin, dans un article intitulé « Réflexions sur un titre », où il tâche d'élucider la portée exacte des termes qui composent le titre du livre de La Rochefoucauld (*Réflexions ou sentences et maximes morales*), ce sont les mêmes raisons qui sont invoquées par Daniel Huet, et, trois siècles plus tard, par Jean Lafond, le premier pour refuser aux énoncés de La Rochefoucauld le statut de maximes, le second pour le leur accorder. Huet, consulté par M^{me} de Lafayette avant la publication des *Réflexions morales*, affirme que le propre d'une maxime est d'être admise par tous, ce qui est bien loin d'être le cas des réflexions de

²⁴⁷ C'est aussi la conclusion de Bernard Roukomovsky, écrivant à propos des recueils de florilèges : « C'est sans doute distendre la notion de littérature que de prendre en compte ces ouvrages dans une histoire littéraire de la forme brève. Mais l'intérêt de ces recueils réside dans l'influence qu'ils ont exercée : en fixant l'usage d'un mode d'écriture et de lecture fragmentaires, ils ont contribué à l'émergence du genre littéraire des pièces détachées » (*Lire les formes brèves, op. cit.*, p. 12-13).

²⁴⁸ Voir notamment Frank Lestringant, qui n'hésite pas à affirmer : « Les *Essais* sont donc en premier lieu un recueil de citations ; en second lieu un commentaire sur les Anciens et quelques rares Modernes » (« *Je suis moi-même la matière de mon livre* ». *Lecture du livre III des Essais*, Mont-Saint-Aignan, PU de Rouen et du Havre, p. 23. Voir plus généralement l'ensemble de la section concernant le florilège et le commentaire : *ibid.*, p. 21-30).

²⁴⁹ Voir à nouveau Bernard Roukomovsky, *Lire les formes brèves, op. cit.*, p. 18-24.

La Rochefoucauld. On n'appelle maximes « que des vérités connues par la lumière naturelle, et reçues universellement de tout le monde ; au lieu que les propositions contenues dans cet ouvrage [sont] nouvelles, peu connues, et découvertes par la méditation et la réflexion d'un esprit pénétrant et clairvoyant²⁵⁰ ». À l'inverse, Jean Lafond voit dans la maxime l'apparition d'une expression éminemment personnelle, à l'opposé de la sentence médiévale qui serait un *dictum impersonale* : « la maxime est plus subtile [que la sentence] : dans la généralité de l'assertion, l'énoncé n'est pas assez impersonnel pour que ne demeure sensible l'énonciation d'un sujet, et d'un sujet qui cherche la surprise, le paradoxe, la pointe où se manifeste [...] une ironie discrète et d'un effet littéraire d'autant plus efficace²⁵¹ ». Comme le relève Laurent Thirouin, les deux critiques s'accordent parfaitement sur la chose, et ne divergent que sur le nom. Qu'on accorde ou non le statut de maximes aux énoncés de La Rochefoucauld, l'essentiel a bien été perçu par les deux lecteurs : l'intervention d'une subjectivité absente de la littérature gnomique des siècles précédents²⁵². De même que Huet commettait visiblement un contresens sur la notion de maxime, de même La Bruyère dira plus tard que les maximes sont « comme des lois dans la morale », ce qui revient à les prendre dans un sens trop étroit, puisque la maxime a son origine dans la logique, avant d'être transposée dans le domaine du droit²⁵³ : on ne peut donc réduire la maxime à son caractère prescriptif, historiquement second et dérivé de sa dimension gnoséologique (du reste, les maximes de La Rochefoucauld sont loin de relever généralement de la prescription). Ces exemples montrent bien qu'il existe, quant à la notion de maxime, une certaine confusion à la fin du XVII^e siècle, pour qu'un savant aussi reconnu que Daniel Huet, et un écrivain aussi averti que La Bruyère, s'en fassent tous deux, chacun à sa manière, une conception pour le moins imprécise. Ce n'est pas là nier l'importance fondamentale de mises au point terminologiques comme celle que propose Laurent Thirouin, permettant de distinguer la sentence, « objet littéraire » valant par sa beauté formelle, de la maxime, « objet philosophique²⁵⁴ », proposition indiquant la raison dernière d'un jugement ou d'un comportement : on se conduit d'après de bonnes maximes, et on compose de belles sentences. Une telle distinction doit assurément être prise en compte, dans

²⁵⁰ Cité par Laurent Thirouin, « Réflexions sur un titre », *Littératures classiques*, n°35, janvier 1999, p. 99.

²⁵¹ *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., Préface, p. XI.

²⁵² Ces textes participent notamment, à la Renaissance, de la formation des enfants, qui apprennent dans les écoles les *Distiques* de Caton, les *Quatrains* de Pibrac ou encore les *Tablettes* de Mathieu ; les *Adages* d'Érasme sont l'exemple le plus illustre de cette littérature, qui ne se réduit pas à des fins pédagogiques (*ibid.*, p. IV-VII).

²⁵³ Comme le montre Laurent Thirouin, la maxime est d'abord, dans la logique scolastique, une *maxima propositio*, qui est « la proposition ultime, très abstraite et très générale, dont la majeure des syllogismes n'est que la particularisation. [...] C'est seulement à la fin du Moyen Âge que le mot de maxime est adopté par les juristes, comme équivalent d'une *regula juris* – principe légal, dont dérivent les règles particulières, et qui permet, en cas de doute, d'en préciser la portée » (*art. cit.*, p. 102).

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 104.

la mesure où, justement, il suit de l'étude menée par Laurent Thirouin que la maxime ne relève pas du domaine de la forme : elle ne vaut que par son contenu, et peut être exprimée sous la forme d'une sentence – mais ce n'est là qu'une possibilité parmi d'autres.

Dans une étude qui s'intéresse au phénomène de la brièveté dans la perspective d'une réflexion plus vaste sur le travail poétique visant à faire advenir une parole vraie, l'essentiel ne sera donc pas de distinguer les différentes formes brèves employées par nos auteurs, et de les caractériser chacune de façon définitive, mais plutôt de s'attarder sur l'irruption d'une parole personnelle, caractéristique du bref en général. Il semble plus pertinent, dans cette perspective, de parler de l'essor d'une littérature du bref, que du développement de formes brèves dans la littérature. L'objet de notre interrogation sera moins un ensemble de formes, qu'une certaine position auctoriale : en quoi consiste la pratique de la brièveté chez les trois auteurs, et que signifie-t-elle ?

ii. Vivacité

La brièveté, en impulsant un rythme à la lecture, favorise les fulgurances du discours, ce qui participe à la fois de l'idéal d'un livre vivant et de la recherche du sublime. On retrouve le souci de naturel, et l'importance du modèle de la conversation²⁵⁵.

C'est ce que permet notamment l'usage du style coupé, qui se distingue de la fragmentation, dans la mesure où il suppose un texte suffisamment étendu pour permettre l'installation d'un rythme saccadé, par des coupes réitérées. Longin, traduit par Boileau, fait ainsi l'éloge du style coupé :

Il n'y a rien encore qui donne plus de mouvement au discours, que d'en ôter les liaisons. En effet, un Discours que rien ne lie et n'embarrasse, marche et coule de soi-même, et il s'en faut peu qu'il n'aille quelquefois plus vite que la pensée même de l'Orateur. [...] Et comme il est certain que si on liait le corps d'un homme qui court, on lui ferait perdre toute sa force ; de même si vous allez embarrasser une passion de ces liaisons et de ces particules inutiles, elle les souffre avec peine, vous lui ôtez la liberté de la course, et cette impétuosité qui la faisait marcher avec la même violence qu'un trait lancé par une machine²⁵⁶.

On trouve chez La Bruyère une même dénonciation de la continuité, au nom d'une exigence de vivacité. Une remarque du chapitre « De l'homme » est particulièrement révélatrice à cet égard :

²⁵⁵ Bernard Roukhomovsky insiste sur les liens entre la brièveté pratiquée par La Rochefoucauld et l'esthétique de la conversation : « en ceci, l'ouvrage de La Rochefoucauld répond au goût d'une aristocratie d'autant plus accueillante aux formes brèves qu'elle est hostile à tout ce qui sent l'École et le Pédant, la contrainte et l'affectation » (*Lire les formes brèves, op. cit.*, p. 28).

²⁵⁶ *Œuvres, op. cit.*, p. 371-373.

Il y a des ouvrages qui commencent par A et finissent par Z : le bon, le mauvais, le pire, tout y entre, rien en un certain genre n'est oublié ; quelle recherche, quelle affectation dans ces ouvrages ! On les appelle des jeux d'esprit. De même il y a un jeu dans la conduite ; on a commencé, il faut finir, on veut fournir toute la carrière, il serait mieux ou de changer ou de suspendre, mais il est plus rare et plus difficile de poursuivre, on poursuit, on s'anime par les contradictions, la vanité soutient, supplée à la raison qui cède et qui se désiste ; on porte ce raffinement jusque dans les actions les plus vertueuses, dans celles même où il entre de la religion²⁵⁷.

C'est justement dans un texte qui dénonce une continuité artificielle virant à l'obstination, que La Bruyère casse la structure de la période : la troisième et dernière phrase est composée d'éléments syntaxiques divers, mis sur le même plan par la ponctuation. L'auteur se contente d'une virgule pour séparer les deux groupes suivants, reliés entre eux par une relation de causalité : « il est plus rare et plus difficile de poursuivre, on poursuit [...] ». La remarque se développe non pas en vertu d'une progression logique, mais par accumulation de notations, qui contribuent toutefois à bâtir un propos unifié et cohérent, relatif à un automatisme volontaire, entraînant un défaut de substance aussi bien dans l'écriture que dans la conduite de la vie. On trouve ainsi, à l'échelle de la remarque, un exemple de ce que Marc Escola nomme, à l'échelle de l'ouvrage, le discours discontinu, qui se signale à la fois par l'absence volontaire de transitions, et par l'unité persistante du discours²⁵⁸. Ce n'est pas un hasard, du reste, si l'auteur des *Caractères* s'en prend en même temps aux ouvrages « qui commencent par A et finissent par Z », et aux personnes qui se conduisent par obstination. Un tel défaut dans le discours est un défaut au regard de la vie même. Loin de cet écueil, La Bruyère est loué par Voltaire au siècle suivant pour son « style rapide, concis, nerveux²⁵⁹ ».

Pourtant, la position de Longin est loin d'être sans nuance : tout est affaire d'équilibre entre la vivacité du style coupé, et la clarté de la période.

En effet, de trop couper son style, cela arrête l'esprit ; au lieu que de le diviser en périodes, cela conduit le Lecteur. Mais le contraire en même temps apparaît des périodes trop longues ; et toutes ces paroles recherchées pour allonger mal à propos un discours, sont mortes et languissantes²⁶⁰.

De même, La Bruyère s'en prend aux partisans d'un « style estropié » :

Si certains esprits vifs et décisifs étaient crus, ce serait encore trop que les termes pour exprimer les sentiments ; il faudrait leur parler par signes, ou sans parler se faire entendre : quelque soin qu'on apporte à être serré et concis, et quelque réputation qu'on ait d'être tel, ils vous trouvent diffus : il faut leur laisser tout à suppléer, et n'écrire que pour eux seuls : ils conçoivent une période par un mot qui

²⁵⁷ *Les Caractères*, p. 431 (remarque 11.103).

²⁵⁸ Pour une définition approfondie de ce concept, voir Marc Escola, *La Bruyère II. Rhétorique du discontinu*, Paris, Champion, 2001, p. 101-170.

²⁵⁹ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV* [1751], Paris, Gallimard, « Folio classique », 2015, p. 550.

²⁶⁰ *Les Caractères*, p. 397.

la commence, et par une période tout un chapitre ; leur avez-vous lu un seul endroit de l'ouvrage, c'est assez, ils sont dans le fait et entendent l'ouvrage : un tissu d'énigmes leur serait une lecture divertissante, et c'est une perte pour eux, que ce style estropié qui les enlève, soit rare, et que peu d'écrivains s'en accommodent. Les comparaisons tirées d'un fleuve dont le cours, quoique rapide, est égal et uniforme, ou d'un embrasement qui poussé par les vents s'épand au loin dans une forêt où il consume les chênes et les pins, ne leur fournissent aucune idée de l'éloquence ; montrez-leur un feu grégeois qui les surprenne, ou un éclair qui les éblouisse, ils vous quittent du bon et du beau²⁶¹.

L'ajout de cette remarque dans la huitième édition invite à la considérer comme une réponse à ses détracteurs, qui l'avaient pris pour cible l'année passée lors de son élection à l'Académie²⁶². La Préface au *Discours de réception à l'Académie française* rend compte de ce grief :

Ils prononcèrent aussi que je n'étais pas capable de faire rien de suivi, pas même la moindre préface : tant ils estimaient impraticable à un homme même qui est dans l'habitude de penser, et d'écrire ce qu'il pense, l'art de lier ses pensées et de faire des transitions²⁶³.

Il y a manifestement dans la brièveté un faux sublime, qui n'est qu'une obscurité où les ignorants affectent de trouver de la profondeur, et un vrai sublime, ami de l'intelligence et de la clarté. Tous deux se concilient parfaitement dans ce que Jean Dagen a nommé « le clair-obscur de La Bruyère »²⁶⁴. La conciliation de la période et du style coupé, de même que l'invention d'un discours discontinu (dont les unités sont à la fois séparées et composées pour former un même corps de discours), inscrivent l'ouvrage de La Bruyère dans l'esthétique du sublime célébrée par Boileau traducteur de Longin. Les comparaisons à un « fleuve » et à un « embrasement », renvoient, dans le *Traité du sublime*, à l'éloquence de Cicéron, tandis que celle de Démosthène est assimilée à « une tempête et à un foudre »²⁶⁵. La Bruyère n'hésite donc pas à faire l'éloge de l'orateur romain, s'inscrivant dans la lignée d'un atticisme tempéré.

L'alternance du style périodique et du style coupé, dont les effets se renforcent en présence l'un de l'autre et contribuent à vivifier la parole, est largement pratiquée par Pascal. C'est le cas dans un passage du fragment 681, où l'auteur s'indigne contre ceux qui négligent la question de l'immortalité de l'âme :

Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit. Elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi. Je ne dis point ceci

²⁶¹ *Ibid.*, p. 168 (remarque 1.29).

²⁶² La Bruyère est élu en 1693, et la huitième édition paraît en 1694.

²⁶³ *Ibid.*, p. 612.

²⁶⁴ Jean Dagen, « Le clair-obscur de La Bruyère », *Littératures classiques*, Supplément au n°13, janvier 1991, p. 25-42.

²⁶⁵ *Traité du Sublime*, *op. cit.*, p. 360 (chapitre X).

par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour propre. Il ne faut pour cela que voir ce que voient les personnes les moins éclairées.

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis, ou malheureux.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrions les braves : voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde. Qu'on fasse réflexion là-dessus, et qu'on dise ensuite s'il n'est pas indubitable qu'il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie, qu'on n'est heureux qu'à mesure qu'on s'en approche, et que, comme il n'y aura plus de malheur pour ceux qui avaient une entière assurance de l'éternité, il n'y a point aussi de bonheur pour ceux qui n'en ont aucune lumière²⁶⁶ !

À la relative sécheresse du premier paragraphe, produite par les phrases courtes et par l'usage de la parataxe, succède une période qui justifie de manière implacable l'indignation causée par cette négligence. Le dernier paragraphe reproduit une semblable alternance : après une brève construction binaire, puis une nouvelle parataxe, vient une période conclusive, qui sépare définitivement l'humanité entre ceux qui cherchent Dieu et ceux qui ne le cherchent pas. L'exclamation finale témoigne bien de ce que la rhétorique déployée dans ce passage cherche à émouvoir le lecteur : c'est une rhétorique du *flectere*, ainsi définie par saint Augustin dans le *De Doctrina christiana* : on s'adresse alors aux auditeurs « non pour qu'ils sachent ce qu'il faut faire mais pour qu'ils fassent ce dont ils savent désormais qu'il faut le faire²⁶⁷ ». L'irritation que Pascal veut communiquer à son lecteur le conduit à parler de façon décisive, en usant de termes absolus (« tous nos plaisirs ne sont que vanité », « nos maux sont infinis », « la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis, ou malheureux »), que mettent en valeur aussi bien la parataxe que l'amplification périodique. Ainsi, dans la période que constitue le second paragraphe, la protase est bâtie sur un rythme ternaire décroissant, figurant la nécessité de l'anéantissement des biens du monde ; tandis que l'apodose, en se résolvant sur un rythme binaire, formule l'alternative désolante qui attend celui qui ne s'est pas employé à rechercher Dieu. Or, on observe dans le paragraphe suivant la même dynamique, exprimée non plus en une seule période, mais par la succession du style coupé et du style périodique. Les deux premières phrases réaffirment la négation radicale de toute satisfaction mondaine, déjà formulée dans la protase au paragraphe précédent, mais avec des tournures binaires qui se veulent définitives. La période qui suit reprend la conclusion sur l'incroyant, dont la condition

²⁶⁶ *Pensées*, p. 512-513 (fragment 681).

²⁶⁷ *Enseigner le christianisme, op. cit.*, p.126-127.

est désormais mise en balance avec celle du croyant ; comparaison que viennent une nouvelle fois étayer les constructions binaires, insistant sur la radicalité de l'alternative. Le même sentiment d'indignation, et le même péril encouru par ceux qui demeurent insoucieux de l'immortalité de l'âme, sont exprimés alternativement en style périodique et en style coupé. Il s'agit d'émouvoir le lecteur aussi bien par la brutalité de certains énoncés (« c'est un monstre pour moi »), que par le déploiement de périodes qui enflamment le destinataire, et qui dénie toute espérance à ceux qui font profession de ne rien chercher au-delà de cette vie.

Le recours à une telle alternance est moins fréquent chez La Rochefoucauld : il est en effet difficile de parler de style coupé à propos de sentences, dans la mesure où ce procédé, comme on l'a dit, suppose une ampleur textuelle minimale. Les *Réflexions diverses* s'y prêtent donc mieux que les *Maximes*, et la Réflexion « De l'amour et de la mer » en offre un exemple saisissant :

Ceux qui ont voulu nous représenter l'amour et ses caprices l'ont comparé en tant de sortes à la mer qu'il est malaisé de rien ajouter à ce qu'ils en ont dit. Ils nous ont fait voir que l'un et l'autre ont une inconstance et une infidélité égales, que leurs biens et leurs maux sont sans nombre, que les navigations les plus heureuses sont exposées à mille dangers, que les tempêtes et les écueils sont toujours à craindre, et que souvent, même, on fait naufrage dans le port. Mais, en nous exprimant tant d'espérances et de craintes, ils ne nous ont pas assez montré, ce me semble, le rapport qu'il y a d'un amour usé, languissant et sur sa fin à ces longues bonaces, à ces calmes ennuyeux, que l'on rencontre sous la ligne. On est fatigué d'un grand voyage. On souhaite de l'achever. On voit la terre, mais on manque de vent pour y arriver. On se voit exposé aux injures des saisons. Les maladies et les langueurs empêchent d'agir. L'eau et les vivres manquent ou changent de goût. On a recours inutilement à des secours étrangers. On essaye de pêcher et on prend quelques poissons sans en tirer de soulagement ni de nourriture. On est las de tout ce qu'on voit. On est toujours avec ses mêmes pensées et on est toujours ennuyé. On vit encore à regret et on a regret à vivre. On attend des désirs pour sortir d'un état pénible et languissant, mais on n'en forme que de faibles et d'inutiles²⁶⁸.

Le texte est marqué par le passage soudain du style périodique au style coupé, rupture qui coïncide avec le début d'un propos original. Après avoir rappelé en quoi l'assimilation de l'amour et de la mer relevait du poncif, le moraliste remotive la comparaison en se référant non plus à une mer agitée, mais à une mer désespérément calme : ce ne sont plus les « craintes » et les « espérances » qui l'intéressent, mais la langueur d'un amour qui ne veut pas finir²⁶⁹. L'irruption du style coupé confère presque à cette réflexion la forme d'une liste, dont chaque élément viendrait étayer la comparaison amenée par l'auteur : on pourrait y voir une succession de pointes, qui, selon la sensibilité du lecteur, lui font sentir, à des degrés divers, la justesse du propos. Cependant, l'intérêt du style coupé vient plus encore de ce qu'il

²⁶⁸ *Maximes*, p. 258-259 (Réflexion diverse 6, « De l'amour et de la mer »).

²⁶⁹ On pense à la maxime 351 : « On a bien de la peine à rompre quand on ne s'aime plus » (*ibid.*, p. 177).

épouse au mieux la pensée exprimée par le moraliste. L'impossibilité d'un recommencement, d'un nouvel élan, est figurée au mieux par une suite de phrases qui s'interrompent aussitôt, comme par lassitude face à l'inutilité de tout nouveau développement. Le rythme, comme exténué, est à l'image d'une vie dont les désirs péniblement allumés sont comme les poissons que l'on prend « sans en tirer de soulagement ni de nourriture ». Or, l'effet produit par cette rétractation du propos sur lui-même n'est vraiment rendu sensible que par contraste avec l'ampleur des deux premières phrases : on passe d'une métaphore convenue, susceptible de servir encore à bien des développements poétiques (puisque ce sont « les poètes » qui ont ainsi représenté l'amour), à une réactivation éminemment personnelle de cette image, qui coupe court à toute envolée lyrique, puisque le propos, justement, est qu'à un certain degré d'épuisement de l'amour, il n'y a plus rien à en dire, ou plutôt qu'il nous met au défi de dire une espèce de néant. La réflexion de La Rochefoucauld se veut en quelque sorte anti-poétique. On perçoit, dans cette façon de couper court à bien des illusions, l'ambition de réduire le discours, pour ne dire que la vérité.

iii. Condensation

On en arrive ainsi à une exigence de condensation. Celle-ci, comme l'écrit Bérengère Parmentier, est moins affaire de quantité que de densité : il s'agit d'exprimer beaucoup en peu de mots²⁷⁰. La parole doit être débarrassée de l'accessoire pour toucher directement à l'essentiel.

C'est un but que Pascal n'a de cesse de poursuivre dans *Les Provinciales*. Rappelons la célèbre conclusion de la 16^e lettre :

Mes révérends pères, mes lettres n'avaient pas accoutumé de se suivre de si près, ni d'être si étendues. Le peu de temps que j'ai eu a été cause de l'un et de l'autre. Je n'ai fait celle-ci plus longue que parce que je n'ai pas eu le loisir de la faire plus courte²⁷¹.

L'urgence de la polémique ne laisse pas le temps à l'auteur d'abrégé son discours. Il y a là plus qu'un simple trait d'esprit : le développement apparaît comme une phase intermédiaire de l'écriture, avant un élagage drastique²⁷². M. Le Guern signale du reste une filiation très nette avec une remarque du *Socrate chrétien* de Balzac : « Cet homme, disait-on à Paris

²⁷⁰ « La "brièveté" de l'écriture n'est pas une question purement quantitative. Les rhétoriciens, qui ne l'ignorent pas, la définissent par la *densité de l'énoncé* : un discours bref dit beaucoup en peu de mots : *Plura paucis complectimur*, selon la définition qu'en donne Quintilien dans *l'Institution oratoire* » (Bérengère Parmentier, *Le Siècle des moralistes, op. cit.*, p. 209).

²⁷¹ *Les Provinciales, OC*, t. I, p. 779 (16^e lettre).

²⁷² Comme le signale en note M. Le Guern, le texte original comporte douze pages, quand celui des lettres précédentes en comportait huit : il faut donc supposer que Pascal aurait réduit son texte du tiers s'il en avait eu la possibilité.

lorsque j'y étais, a fait un grand livre parce qu'il n'a pas eu le loisir d'en faire un petit²⁷³ ». Mais la brièveté, comme on l'a vu, n'est pas seulement affaire de dimension : elle se signale plus encore, dans *Les Provinciales*, par l'art de résumer en peu de mots l'essentiel d'un discours, de manière frappante. C'est un phénomène que l'on peut observer même à l'intérieur d'une période :

Certainement, mes pères, vous avez sujet de craindre que la différence de vos traitements envers ceux qui ne diffèrent pas dans le rapport, mais seulement dans l'estime qu'ils font de votre doctrine, ne découvre le fond de votre cœur, et ne fasse juger que *vous avez pour principal objet de maintenir le crédit et la gloire de votre Compagnie* ; puisque, tandis que votre théologie accommodante passe pour une sage condescendance, vous ne désavouez point ceux qui la publient, et vous les louez au contraire comme contribuant à votre dessein ; mais quand on la fait passer pour un relâchement pernicieux, alors le même intérêt de votre Société vous engage à désavouer des maximes qui vous font tort dans le monde : et ainsi vous les reconnaissez ou les renoncez, non pas selon la vérité, qui ne change jamais, mais selon les divers changements des temps, suivant cette parole d'un Ancien : *Omnia pro tempore, nihil pro veritate*²⁷⁴.

La période est scandée par deux sentences qui résument le propos détaillé dans le reste de la phrase : il suffit, pour le lecteur, de retenir que les jésuites ont pour objet non la vérité, mais leur intérêt. Il s'agit de réduire un comportement à sa maxime, c'est-à-dire au principe qui le commande²⁷⁵, et d'opposer ensuite maxime contre maxime. Montalte se livre à un travail d'extraction, pour laisser au lecteur le soin de comparer les raisons qui fondent en dernière instance les jugements et les comportements des deux parties en présence. Alors que les jésuites suivent leur intérêt, qui leur fait sans cesse changer de conduite, Montalte ne prend pour guide que « la règle de la foi [qui] est seule immobile et irrétractable²⁷⁶ ».

De même, c'est en réduisant la doctrine de Jansénius à son « sens », que l'on fait apparaître la vanité de sa condamnation. Les censeurs de l'*Augustinus* pèchent en cela de deux manières : tout d'abord, en condamnant comme une hérésie nouvelle ce qui n'est en fait que la doctrine de Calvin²⁷⁷ ; ensuite, en prétendant que cette doctrine est celle de Jansénius²⁷⁸. Ce sont donc deux pratiques de l'abréviation qui s'affrontent : d'une part, la réduction arbitraire d'un livre à cinq propositions ; d'autre part, l'extraction de maximes à partir de citations

²⁷³ Cité par M. Le Guern, *ibid.*, note 4 p. 779.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 713 (12^e lettre). Nous soulignons.

²⁷⁵ Nous renvoyons à la mise au point terminologique de Laurent Thirouin (« Réflexions sur un titre », *art. cit.*).

²⁷⁶ *OC*, t. I, p. 789 (17^e lettre).

²⁷⁷ « N'était-ce don que cela, mon père, que vous vouliez dire ? N'était-ce que l'erreur de Calvin que vous vouliez faire condamner sous le nom du sens de Jansénius ? Que ne le déclariez-vous plus tôt ? Vous vous fussiez épargné bien de la peine » (*ibid.*, p. 799 ; 18^e lettre).

²⁷⁸ « Voilà comme il parle sur tous ces chefs, et c'est sur quoi je m'imagine qu'il croit le pouvoir de résister à la grâce ; qu'il est contraire à Calvin, et conforme aux thomistes, parce qu'il le dit, et qu'ainsi il est catholique selon vous » (*ibid.*, p. 805).

confrontées les unes avec les autres. « Je n'écris que pour découvrir vos desseins, et pour les rendre inutiles en les découvrant²⁷⁹ », affirme Pascal dans la 17^e lettre. La condamnation même est superflue de la part de l'auteur : il suffit de montrer et de laisser au lecteur le soin de juger. Ainsi, à propos de la simonie :

Tout de bon, mes pères, il serait aisé de vous tourner là-dessus en ridicules : je ne sais pourquoi vous vous y exposez. Car je n'aurais qu'à rapporter vos autres maximes, comme celle-ci d'Escobar dans *La Pratique de la simonie selon la Société de Jésus : Est-ce simonie, lorsque deux religieux s'engagent l'un à l'autre en cette sorte : Donnez-moi votre voix pour me faire élire provincial, et je vous donnerai la mienne pour vous faire élire prieur ? Nullement.* Et cet autre : *Ce n'est pas simonie de se faire donner un bénéfice en promettant de l'argent, quand on n'a pas dessein de payer en effet ; parce que ce n'est qu'une simonie feinte, qui n'est non plus véritable que du faux or n'est pas du véritable or*²⁸⁰.

La brièveté mise en œuvre par Montalte ne consiste pas seulement à montrer les maximes de ses adversaires pour les comparer aux vraies maximes chrétiennes, mais aussi à les formuler de manière à frapper le lecteur et à les imprimer dans sa mémoire. Il s'agit une nouvelle fois de convenance : notre nature a besoin d'énoncés frappants, susceptibles d'être retenus. Ainsi de la formule assassine, qui s'en prend à la censure votée contre Arnauld, dans la 3^e lettre : « De sorte qu'après tant d'épreuves de leur faiblesse, ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer que de repartir, parce qu'il leur est plus aisé de trouver des moines que des raisons²⁸¹ ». La formule est célèbre ; on la retrouve jusque dans *Les Démons* de Dostoïevski, dans un contexte on ne peut plus éloigné de la polémique anti-janséniste. Elle est une illustration de « la manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie [...], qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer ». Au cours d'une discussion houleuse avec son amie Varvara Petrovna, Verkhovenski se souvient du trait de Pascal, qui est aussi séparé du reste de son discours que du contexte d'écriture des *Provinciales*. La réaction de son interlocutrice, en plus d'être savoureuse, souligne bien la force de la brièveté pascalienne :

[...] J'ai quand même le droit de ne pas être un tartufe et un fanatique, si je ne le souhaite pas, et pour ce droit, tout naturellement, je serai voué aux gémonies jusqu'à la fin de mes jours par certaines personnes. Et puis, comme *on trouve toujours plus de moines que de raison*, et comme je suis parfaitement de cet avis...

- Comment, comment vous avez dit ?

- J'ai dit : *on trouve toujours plus de moines que de raison*, et je suis parfaitement...

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 794. Les « desseins » sont ici précisément des maximes, en tant que raisons ultimes d'un comportement.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 719-720 (12^e lettre). Nous soulignons le terme de « maximes », qui renvoie bien ici à un principe d'ordre pratique, et non à une forme littéraire.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 611 (3^e lettre).

- Ce n'est pas de vous ça, je parie ; vous avez pêché ça quelque part, non ?
- C'est Pascal qui l'a dit.
- Je me disais bien... ce n'était pas vous ! Parce que, vous, jamais vous ne serez aussi concis, aussi juste, vous en mettez toujours des pages... C'est beaucoup mieux que tout à l'heure, là, votre extase administrative...
- *Ma foi, chère...* pourquoi ? D'abord, parce, sans doute, malgré tout, je ne suis pas Pascal, et puis... ensuite, nous autres, les Russes, nous ne savons rien dire dans notre langue... Du moins, jusqu'à présent, nous n'avons encore rien dit...
- Hum ! Ça, ce n'est peut-être pas vrai. Au moins, vous pourriez noter ce genre d'expressions, ou les apprendre par cœur, vous savez, pour la conversation...²⁸²

Concision, justesse, impression dans la mémoire, effet produit dans la conversation : autant de qualités reconnues au style de Pascal, et recherchées par lui. L'extraction de la sentence signale toutefois un péril. Verkhovenski se défend alors contre le reproche, formulé par son amie, de s'être attiré la réputation d'athée par sa fréquentation de cercles composés des plus médiocres personnages, tout occupés au jeu et à la boisson. Désœuvrement et libre pensée sans consistance chez un homme vieillissant inutile au fond d'un district quelconque : rien n'est plus éloigné de Pascal que cet état d'esprit, qui trouvera dans le nihilisme du fils Piotr Stépanovitch son aboutissement. C'est un contresens évident sur le texte de Pascal que met en scène Dostoïevski dans ce dialogue : contresens qui, paradoxalement, repose sur la force du trait d'esprit, et qui, en le faisant retenir et citer dans la conversation, l'arrache du même coup au contexte qui lui donnait sens²⁸³.

La chose est d'autant plus cruelle que les énoncés brefs des *Provinciales*, quelque frappants qu'ils soient, sont toujours les moments d'un discours suivi, et sont pris dans l'élan d'un développement, qu'ils viennent scander à la manière d'une cadence en musique : l'œuvre est un parfait exemple d'atticisme dans la lignée de Balzac, où la sentence, si brillante qu'elle puisse être, est toujours extraite d'une trame continue. Certes, l'auteur travaille à condenser son propos, dans la mesure où il lui faut plus de temps pour être court que pour être long ; mais on est encore loin de la radicalité qu'on observera chez La Rochefoucauld, et il va

²⁸² Dostoïevski, *Les Démons, Œuvres romanesques 1869-1874*, trad. André Markowicz, Paris, Actes sud, « Thesaurus », p. 249-250. Les mots en italiques sont en français dans le texte. La citation, comme on le voit, est inexacte : on y reconnaît le trait de Pascal, déformé par le piètre lecteur (et piètre raisonneur) qu'est Verkhovenski.

²⁸³ La brièveté apparaît ici dans toute son ambiguïté : en s'en remettant à l'intelligence du lecteur, elle court le risque d'une incompréhension, voire de l'abandon de toute réflexion au profit de la seule fulgurance. C'est contre quoi mettent en garde Cécile Meynard et Karima Thomas dans leur introduction à un récent ouvrage collectif sur « l'ultra-bref ». La brièveté est menacée d'une surenchère qui l'amène à se dissoudre dans la vacuité, au lieu de progresser vers une densité de parole : « cette force efficace des effets du bref peut s'inverser en fragilité. De fait, la condensation extrême crée le risque de l'obscurcissement voire de l'anéantissement de l'esprit critique. Loin d'une idéalisation abusive, il faut aussi être conscient des dangers des raccourcis créés par l'usage du bref : les unes des tabloïds, les graffitis, les caricatures, et autres petites phrases peuvent être très dangereux par leur impact sur des publics manquant de recul et réceptifs à toute appréhension simplifiée, et même souvent simpliste, du monde et de la société » (Cécile Meynard et Karima Thomas (dir.), *L'Ultra-bref. Le temps de la fulgurance*, Tours, PU François Rabelais, 2021, p. 33-34).

de soi que les huit pages que couvrent la plupart des lettres dans le texte original constituent des unités textuelles autrement plus vastes que des sentences ou des remarques dispersées. On ne saurait parler, à propos des *Provinciales*, d'une écriture fragmentaire.

Le pas est franchi avec La Rochefoucauld : les *Maximes* se présentent résolument comme des énoncés indépendants. Tandis que Pascal maintenait pour horizon ultime le discours continu, ce sont l'abréviation et la fragmentation qui caractérisent manifestement le travail de La Rochefoucauld. Certes, les *Maximes* sont augmentées de nouvelles pièces au fil des éditions (le volume prend de l'ampleur, en dépit de la suppression d'autres maximes), mais le travail de composition des maximes elles-mêmes témoigne d'une volonté d'abrégier le discours. L'auteur ne cesse de remanier son texte : chaque édition comporte un certain nombre d'augmentations, de suppressions et de corrections. Les retouches apportées aux maximes déjà existantes vont globalement dans le sens de la « véritable éloquence » définie dans la maxime 250 : « La véritable éloquence consiste à dire tout ce qu'il faut et à ne dire que ce qu'il faut²⁸⁴ ». On peut lire dans cette perspective l'évolution de la maxime 166, du manuscrit de Liancourt à la première édition :

Le monde ne connaissant point le véritable mérite, n'a garde de pouvoir le récompenser : aussi n'élève-t-il à ses grandeurs et à ses dignités que des personnes qui ont de belles qualités apparentes, et il couronne généralement tout ce qui luit, quoique tout ce qui luit ne soit pas de l'or. (Liancourt)
Le monde récompense plus souvent les apparences du mérite que le mérite même. (1^e-5^e éditions)²⁸⁵

Les corrections apportées ici sont exemplaires : la cause du phénomène (l'injuste récompense du mérite dans le monde) est éliminée, tandis que la mention des « grandeurs » et des « dignités » est jugée trop précise, et est remplacée par le seul verbe « récompenser », qui élargit le champ sémantique de la maxime. Surtout, l'expression convenue sur laquelle s'achevait le texte du manuscrit de Liancourt est supprimée. La maxime est en quelque sorte nettoyée de ses ornements et de ses commentaires, pour laisser place à une opposition binaire entre les apparences et l'essence du mérite. La suppression du poncif témoigne aussi de l'exigence d'une parole singulière : en effet, un adage aussi répandu que « tout ce qui luit [n'est] pas d'or », en plus d'être superfétatoire, a le défaut d'être un énoncé strictement impersonnel : en un sens, on parle pour ne rien dire, et ce « on » n'est personne à proprement parler ; rien de plus opposé à l'écriture de La Rochefoucauld. Il ne s'agit donc pas seulement de parvenir à un énoncé abstrait, parfaitement balancé par le recours à l'antithèse. Le moraliste s'en tient à une formulation générale, mais aussi plus ouverte, qui réclame à la fois

²⁸⁴ *Maximes*, p. 165 (maxime 250).

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 330 (L 165) et 154 (V 166).

une lecture attentive et un effort de développement. Un espace est désormais laissé pour envisager la cause et les modalités de ce dérèglement. La version définitive a certainement plus de force : l'appel à la notion de récompense, liée, sur le plan étymologique, à la pesée, en plus de dénoncer une erreur de jugement (c'est à quoi s'en tenait la version primitive), suggère un déséquilibre, lié au manque d'assise ferme dans le monde, s'appuyant sur des « apparences » qui n'ont pas d'être véritable.

Cette pratique de l'éllision est portée à son paroxysme dans la maxime 65, qui se présente avec la plus grande simplicité :

Il n'y a point d'éloges qu'on ne donne à la prudence. Cependant elle ne saurait nous assurer du moindre événement²⁸⁶.

Voici pourtant la version qu'en donnait à lire le manuscrit de Liancourt :

On élève la prudence jusqu'au ciel et il n'est sorte d'éloges qu'on ne lui donne. Elle est la règle de nos actions et de nos conduites. Elle est la maîtresse de la fortune. Elle fait le destin des empires. Sans elle, on a tous les maux. Avec elle, on a tous les biens et, comme disait autrefois un poète, quand nous avons la prudence, il ne nous manque aucune divinité, pour dire que nous trouvons dans la prudence tous les secours que nous demandons aux dieux. Cependant, la prudence la plus consommée ne saurait nous assurer du plus petit effet du monde, parce que, travaillant sur une matière aussi changeante et inconnue qu'est l'homme, elle ne peut exécuter sûrement aucun de ses projets. Dieu seul, qui tient tous les cœurs des hommes entre ses mains et qui, quand il lui plaît, en accorde les mouvements, fait aussi réussir les choses qui en dépendent, d'où il faut conclure que toutes les louanges dont notre ignorance et notre vanité flattent notre prudence sont autant d'injures que nous faisons à sa providence²⁸⁷.

La réflexion théologique finale disparaît dans la première édition, au profit d'une référence à l'amour-propre (preuve supplémentaire de l'arrière-plan théologique de cette notion, en dépit du mouvement de laïcisation opéré par La Rochefoucauld). La dernière phrase devient ainsi : « d'où il faut conclure que toutes les louanges dont nous flattons notre Prudence, ne sont que des effets de notre amour-propre, qui s'applaudit en toutes choses et en toutes rencontres²⁸⁸ ».

La deuxième édition se livre cette fois à des coupes claires :

Il n'y a point d'éloges qu'on ne donne à la prudence. Cependant, quelque grande qu'elle soit, elle ne saurait nous assurer du moindre événement, parce qu'elle travaille sur l'homme, qui est le sujet du monde le plus changeant²⁸⁹.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 143 (maxime 65).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 310 (L 55).

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 436 (I 75).

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 505 (II 66).

Dans sa version définitive, qui est celle de la cinquième édition, le texte est complètement remodelé, suivant une logique bien différente de celle qui avait présidé d'abord à sa composition. Les éloges donnés à la prudence ne font plus l'objet d'aucun exemple, et n'ont plus rien de concret. La citation d'un poète s'appuyant un imaginaire polythéiste, caractéristique d'un style baroque auquel il semble que La Rochefoucauld emprunte encore volontiers au début des années 1660 (la maxime I 1 en donne certainement l'exemple le plus net), disparaît avec son commentaire. La vanité de la prudence n'est plus expliquée, et l'assise théologique de cette réflexion n'est plus exprimée. Cela dit, les réflexions contenues dans le texte original ne sont pas désavouées par l'auteur ; on peut dire qu'elles sont encore présentes de manière latente dans le texte définitif, et qu'une lecture attentive peut amener à les retrouver.

Il ne s'agit plus seulement d'une concision portée à l'extrême, mais d'un inachèvement volontaire, qui convient au mieux à notre nature. L'amour-propre ne manque pas de trouver son aliment dans le plaisir qu'il sent à participer à l'élaboration du discours : le plaisir étant lui-même le moyen de séduction le plus assuré, et donc le plus à même d'entraîner le lecteur dans des réflexions morales qui, sans cet agrément, rencontreraient la résistance de l'amour-propre. Il faut donc laisser « quelque chose à penser », pour reprendre l'expression employée par La Fontaine dans son « Discours à Monsieur le duc de La Rochefoucauld ». Après que deux récits ont montré que « L'homme agit et qu'il se comporte / En mille occasions comme les animaux²⁹⁰ », le poète s'interrompt pour ne pas épuiser la fécondité de sa réflexion :

Cent exemples pourraient appuyer mon discours ;
Mais les ouvrages les plus courts
Sont toujours les meilleurs. En cela j'ai pour guides
Tous les maîtres de l'art, et tiens qu'il faut laisser
Dans les plus beaux sujets quelque chose à penser.
Ainsi ce discours doit cesser²⁹¹.

Le modèle est singulièrement proche de celui de la conversation : ne pas épuiser les sujets qu'on traite, ce qui suppose de ne pas parler en spécialiste qui connaît tout d'une chose. Il ne s'agit pas, pour La Fontaine, de faire une démonstration sans réplique, mais, par la vertu d'un

²⁹⁰ *Fables, op. cit.*, p. 323 (fable X 14, v. 2-3).

²⁹¹ *Ibid.*, p. 324 (v. 52-57).

propos suggestif et paradoxal²⁹², de mettre en mouvement l'esprit du lecteur, qui pourra nourrir une conversation imaginaire avec le fabuliste, ou une conversation réelle avec d'autres lecteurs. Il est nécessaire, pour cela, de ménager une ouverture du sens, et c'est précisément le mouvement qui préside à la réécriture de la maxime 65. Le développement lisible dans le manuscrit de Liancourt permet au lecteur de prendre immédiatement toute la mesure du propos, mais c'est là justement son défaut : le texte s'en trouve saturé, et toute sa profondeur se montre dès la première lecture. En plus de déroger à un idéal de dialogue, le propos du moraliste néglige d'éveiller le désir, qui, pour tout augustinien, est le maître mot de notre condition.

C'est ce que confirme le Discours de La Chapelle-Bessé :

La troisième difficulté que j'ai à résoudre est que *beaucoup de personnes trouvent de l'obscurité dans le sens et dans l'expression de ces Réflexions*. L'obscurité, comme vous savez, Monsieur, ne vient pas toujours de la faute de celui qui écrit. Les *Réflexions* ou, si vous voulez, les *Maximes et les Sentences*, comme le monde a nommé celles-ci, doivent être écrites dans un style serré qui ne permet pas de donner aux choses toute la clarté qui serait à désirer. Ce sont les premiers traits du Tableau ; les yeux habiles y remarquent bien toute la finesse de l'art et la beauté de la pensée du Peintre, mais cette beauté n'est pas faite pour tout le monde et, quoique ces traits ne soient point remplis de couleurs, ils n'en sont pas moins des coups de Maître. Il faut donc se donner le loisir de pénétrer le sens et la force des paroles. Il faut que l'esprit parcoure toute l'étendue de leur signification avant que de se reposer pour en former le jugement²⁹³.

Les *Maximes* relèvent d'un art de l'esquisse, et laissent le lecteur achever le tableau, comme on l'a vu : laisser quelque chose « à désirer », c'est inviter à une lecture dynamique, soucieuse de développer le propos, parce qu'elle en est, au premier abord, insatisfaite. Cet inachèvement est loin d'être le fruit d'une insuffisance : souvent, l'esquisse est obtenue, par réduction progressive, à partir d'un tableau achevé, comme en témoigne une étude génétique des textes. Ce phénomène est particulièrement sensible dans le cas des maximes 191 à 193 :

191. On peut dire que les vices nous attendent dans le cours de la vie comme des hôtes chez qui il faut successivement loger. Et je doute que l'expérience nous les fit éviter s'il nous était permis de faire deux fois le même chemin.

192. Quand les vices nous quittent, nous nous flattons de la créance que c'est nous qui les quittons.

193. Il y a des rechutes dans les maladies de l'âme comme dans celles du corps. Ce que nous prenons pour notre guérison n'est le plus souvent qu'un relâche ou un changement de mal²⁹⁴.

Trois fragments obtenus à partir la maxime L 218 :

²⁹² Les deux récits décrivent un aspect déraisonnable du comportement des lapins et des chiens, avant d'affirmer que les hommes n'agissent pas autrement : c'est paradoxalement l'enfermement des animaux dans leur condition qui permet à La Fontaine de mieux les rapprocher de l'homme, qui se voit ainsi doublement humilié.

²⁹³ *Maximes*, p. 412.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 157-158.

On n'est pas moins exposé aux rechutes des maladies de l'âme que de celles du corps. Nous croyons être guéris bien que, le plus souvent, ce ne soit qu'un relâche ou un changement de mal. Quand les vices nous quittent, nous voulons croire que c'est nous qui les quittons. On pourrait presque dire qu'ils nous attendent sur le cours ordinaire de la vie comme des hôtelleries où il faut successivement loger et je doute que l'expérience même nous en pût garantir s'il nous était permis de faire deux fois le même chemin²⁹⁵.

Du point de vue de la formulation, les retouches ne sont que de détail. L'originalité de la démarche de La Rochefoucauld réside dans l'éclatement volontaire d'un texte qui se présentait comme un court développement sur la ténacité des vices. Ce sont désormais trois sentences qui sont données à lire séparément : chaque trait se voit reconnaître une puissance propre, qui n'est plus limitée par sa place dans une succession argumentative. La démarche est exactement inverse à celle qui consistait, dans la rhétorique de la Renaissance, à faire bon usage des *lumina orationis*, à les disposer savamment dans le fil du discours. Le fil est ici rompu, et chaque trait se présente dans tout son éclat. Il est possible, dès lors, de rétablir ces maximes dans la série dont elles font partie, comme d'en faire une lecture autonome. L'inachèvement ne consiste pas seulement à faire l'économie d'un raisonnement ou d'une métaphore que le lecteur aura peut-être le plaisir de trouver lui-même, mais aussi à défaire un raisonnement suivi, quand celui-ci est réductible à diverses maximes, éclatement qui a pour effet d'élargir le champ de l'interprétation.

Cependant, la réflexion de La Chapelle-Bessé a d'abord pour fonction de répondre à une accusation : celle d'obscurité. Il s'agit là, comme le rappelle Gérard Dessons, d'un danger bien connu de la *brevitas*, signalé déjà par Horace : « *Brevis esse laboro, obscurus fio*²⁹⁶ ». L'obscurité, dans le cas de la maxime 65 comme de la maxime 166, ne désigne pas tant la difficulté pour le lecteur de donner sens à la maxime, que la difficulté de lui donner tout son sens : le danger est de conclure d'une relative sécheresse de l'expression à la platitude de la pensée. La maxime, à force de se réduire et d'offrir au commentaire un espace d'autant plus vaste, ne risque-t-elle pas tout simplement de passer inaperçue ? En l'absence d'explication, le lecteur est-il en mesure de comprendre la portée de telle ou telle maxime ? Dans le cas de la maxime 166 sur la prudence, la difficulté est d'autant plus grande pour nous, qui, trois siècles plus tard, ne percevons pas tout d'abord le fond augustinien sur lequel se dessinent les *Maximes*, d'autant que les indices d'un soubassement théologique ont été minutieusement effacés par l'auteur au fil des éditions : un effort de contextualisation est alors indispensable pour mesurer la portée de la dénonciation, dans la littérature morale, de la fausseté des vertus.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 338.

²⁹⁶ « Je travaille à être bref, je deviens obscur ». Cité par Gérard Dessons, *op. cit.*, p. 35.

On peut voir dans cet écueil une suite nécessaire de l'idéal de distinction qui joue un rôle essentiel dans la poétique des *Maximes* : le plaisir qu'éprouvent « les yeux habiles » à reconnaître « des coups de maître » à l'aide seulement des « premiers traits du Tableau », doit nécessairement se payer de l'incompréhension de beaucoup qui, faute d'habileté ou d'attention, n'y voient que des traits sans couleur. M^{me} de Schomberg écrit, avec une satisfaction certaine : « je les entends toutes comme si je les avais faites, quoique bien des gens y trouvent de l'obscurité²⁹⁷ ». On relève ici l'immédiateté de la compréhension : l'impression d'avoir soi-même produit les maximes revient à reconnaître en soi-même la vérité d'une parole. L'un des correspondants de M^{me} de Schomberg déclare, avec tout autant d'enthousiasme (bien qu'il ne soit plus question ici d'immédiateté) : « C'est un fonds très fertile d'une infinité de belles vérités qu'on a le plaisir de découvrir en fouillant un peu par la méditation²⁹⁸ ». Mais, à l'inverse, une lectrice aussi avertie que M^{me} de Lafayette commence par dénoncer la « corruption » de l'auteur des *Maximes*, avant de mieux lui rendre de justice. Assurément, l'obscurité, le risque de l'incompréhension, sont le prix à payer pour le charme d'une œuvre qui a poursuivi avec tant d'ardeur l'idéal d'une parole brève. Celle-ci participe d'un ordre de valeurs aristocratique : un tel mode d'expression distingue les bons et les mauvais lecteurs, mais aussi les authentiques auteurs de sentences, et ceux qui n'en ont pas « la graine ». La Rochefoucauld écrit ainsi à M^{me} de Sablé :

Je ne sais si vous avez remarqué que l'envie de faire des sentences se gagne comme le rhume : il y a ici des disciples de M. de Balzac qui en ont eu le vent et qui ne veulent plus faire autre chose²⁹⁹.

Une remarque qui est à mettre en relation avec la maxime 190 du manuscrit de Liancourt :

Dieu a mis des talents différents dans l'homme comme il a planté de différents arbres dans la nature, en sorte que chaque talent, de même que chaque arbre, a ses propriétés et ses effets qui lui sont tous particuliers. De là vient que le poirier le meilleur du monde ne saurait porter les pommes les plus communes et que le talent le plus excellent ne saurait produire les mêmes effets des talents les plus communs. De là vient encore qu'il est aussi ridicule de vouloir faire des sentences sans en avoir la graine en soi que de vouloir qu'un parterre produise des tulipes, quoiqu'on n'y ait point semé les oignons³⁰⁰.

La référence à Balzac dans la lettre à M^{me} de Sablé prend un tour pour le moins ambigu : il s'agit moins, visiblement, de montrer la filiation entre l'atticisme balzacien et la poétique de la sentence, que de décréter pour cette dernière un fondement naturel, qui la distingue

²⁹⁷ *Maximes*, p. 635-636 (Lettre de M^{me} de Schomberg à M^{me} de Sablé, 1663).

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 639 (Lettre adressée à M^{me} de Schomberg par un auteur inconnu et transmise à M^{me} de Sablé, 1663).

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 608.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 334.

radicalement de tout ce qui est produit par l'écrivain de métier. De même que l'aristocratie se perçoit comme une élite naturelle³⁰¹, de même les sentences démarquent à la fois l'auteur qui a le don de les produire, et le lecteur qui a l'habileté nécessaire pour les entendre.

Pourtant, la brièveté ne conduit pas seulement l'auteur à laisser au lecteur « quelque chose à penser », dans une harmonieuse répartition des rôles, où chacun prend plaisir à exercer son habileté : être bref, c'est aussi couper court à des raffinements excessifs, quitte à formuler les choses avec une certaine brutalité. On trouve ainsi chez La Rochefoucauld, dans une perspective apparemment bien éloignée de l'aristocratie vanté par La Chapelle-Bessé, un éloge inattendu et paradoxal d'une certaine forme de grossièreté, conséquence de l'ambiguïté de la notion de naturel. Le terme a de quoi surprendre, dans la mesure où l'auteur des *Maximes* se fait le défenseur d'une urbanité qui condamne assurément ce défaut. C'est ainsi que « la plupart des gens croient être naturels, lorsqu'ils ne sont que mal polis et grossiers³⁰² ». La démarche même du moraliste est caractérisée par une grande finesse, s'il se propose de faire « l'anatomie de tous les replis du cœur ». Il s'agit apparemment d'aller toujours plus loin dans l'analyse, de polir et d'affiner toujours davantage le regard porté sur le cœur humain. On trouve pourtant dans les *Maximes* de nombreuses dénonciations des dangers que fait courir un trop grand raffinement. La grossièreté apparaît alors comme l'antidote le plus sûr contre les faux-semblants. C'est ce qu'indique manifestement une longue série consacrée à la tromperie et à la finesse, qui couvre les maximes 114 à 129. Le moraliste nous met en garde aussi bien contre les différentes espèces de tromperie dont nous pouvons être victimes, au premier rang desquelles on trouve le risque de se tromper soi-même, que contre un usage trop fréquent de la finesse : c'est le propos des maximes 125 et 126. On en vient même à considérer que « la plus subtile de toutes les finesses est de savoir bien feindre de tomber dans les pièges que l'on nous tend³⁰³ ». La conclusion de la série coupe court à tant de subtilité : « Il suffit quelquefois d'être grossier pour n'être pas trompé par un habile homme³⁰⁴ ». Il y a un excès de raffinement dans la tromperie dont une certaine grossièreté est seule capable de nous garantir : il faut quelquefois renoncer à battre un « habile homme » sur son propre terrain. La locution « il suffit » témoigne de ce que le propos du moraliste se déplace sur un terrain pragmatique : l'ambition n'est plus même d'y voir parfaitement clair dans les détours de la finesse, mais seulement de s'en prémunir. À un certain point, c'est

³⁰¹ Nous renvoyons au livre d'Arlette Jouanna mentionné en première partie de ce travail : *Le Devoir de révolte*, *op. cit.*, p. 15-39.

³⁰² *Maximes*, p. 180 (maxime 372).

³⁰³ *Ibid.*, p. 149 (maxime 117).

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 150 (maxime 129).

justement une volonté inconditionnelle d'éclaircissement qui nous conduit à entrer dans un dédale de subtilités, et de ce fait, à être mieux trompés que jamais³⁰⁵. Le moraliste parlera d'autant plus juste qu'il refusera de vaines distinctions, pour énoncer crûment la vérité. La maxime 397 en offre un parfait exemple :

Nous n'avons pas le courage de dire en général que nous n'avons point de défauts et que nos ennemis n'ont point de bonnes qualités, mais en détail nous ne sommes pas trop éloignés de le croire³⁰⁶.

La vérité énoncée dans ce fragment est assez désolante, dans la mesure où elle met en évidence la façon dont l'amour-propre égare notre jugement : nous croyons tout simplement que « nous n'avons point de défauts et que nos ennemis n'ont point de bonnes qualités ». Tel est le jugement « général », brutal, que nous portons respectivement sur nous-mêmes et sur ceux qui nous sont contraires, et ce n'est pas même un manque de lucidité, mais un manque de « courage » qui nous empêche de le reconnaître. La réalité de l'amour-propre est ici grossière, et c'est justement en refusant d'examiner les prétextes spécieux dont nous l'entourons, que le moraliste la met en évidence, dans un discours qui doit lui-même énoncer grossièrement cette vérité. On pense à la maxime 377 : « Le plus grand défaut de la pénétration n'est pas de n'aller point jusqu'au but, c'est de le passer³⁰⁷ ». La « pénétration » même n'est pas la qualité première du moraliste : tout est affaire de *justesse*, et le raffinement de l'analyse est affaire de proportion. Certes, c'est un regard acéré, « dans le détail », qui lui permet de déjouer nos vaines protestations, et le jugement final est lui-même relativement prudent : « nous ne sommes pas trop éloignés de le croire » ne revient pas à affirmer péremptoirement que nous en sommes toujours persuadés. Cependant, c'est en grossissant le discours général que nous tenons sur nous-mêmes, en l'épurant de tout ce qui vise à le polir, que La Rochefoucauld nous met face à notre présomption. La brutalité de l'énoncé rompt avec la finesse excessive qui sert à nous tromper nous-mêmes, et nous invite à ôter « l'injustice » du moi, et non seulement son « inconvénient », pour reprendre les termes de Pascal. De toute évidence, ce n'est pas la grossièreté en tant que telle qui est appréciée par La Rochefoucauld, mais la capacité à être bref, c'est-à-dire à ramener les choses à l'essentiel quand un plus ample développement ne conduirait qu'à les obscurcir.

³⁰⁵ On pense à la morale, volontairement choquante, du « Loup plaidant contre le renard par-devant le singe » : « Après qu'on eut bien contesté, / Répliqué, crié, tempêté, / Le juge, instruit de leur malice, / Leur dit : "Je vous connais de longtemps, mes amis, / Et tous deux vous paierez l'amende : / Car toi, Loup, tu te plains, quoiqu'on ne t'ait rien pris ; / Et toi, Renard, as pris ce que l'on te demande." / Le juge prétendait qu'à tort et à travers / On ne saurait manquer condamnant un pervers » (*Fables, op. cit.*, p. 90-91 ; fable II 3).

³⁰⁶ *Maximes*, p. 182 (maxime 397).

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 180 (maxime 377).

En comparaison, il semble que le travail d'abréviation ne joue chez La Bruyère qu'un rôle annexe. Le volume progresse par augmentation d'une édition à l'autre : en cela, l'auteur des *Caractères* est bien plus proche de Montaigne que de La Rochefoucauld. L'immense majorité des modifications, outre l'addition de nouvelles remarques et de nouveaux alinéas, concernent la *dispositio* : déplacements, segmentations, regroupements, qui font l'objet d'une présentation systématique par Marc Escola dans son édition des *Caractères*. Qu'en est-il des corrections relatives à l'*elocutio*, qui nous intéressent en premier lieu dans le cadre d'une interrogation sur la brièveté ? Le précieux travail d'établissement des variantes réalisé par Marc Escola permet d'aboutir à la conclusion que les corrections de La Bruyère ne vont guère dans le sens de l'abréviation, mais concernent avant tout la propriété d'un terme ou la fluidité d'une construction syntaxique, sans remettre en question les proportions du texte, qui varient essentiellement en fonction des déplacements et des ajouts, et non des suppressions ou des condensations : on est bien loin de l'épuration que donnaient à voir les *Maximes* au fil des éditions. Il semble que La Bruyère, à l'intérieur même des remarques, soit au contraire porté vers l'amplification, soit que le propos de départ mérite d'être complété, soit qu'il mérite d'être précisé pour éviter toute ambiguïté. C'est dans ce dernier sens que vont les notes ajoutées par l'auteur. Le terme « dévot » appelle presque toujours la précision « faux dévot », et « dévotion » celle de « fausse dévotion³⁰⁸ » : l'auteur se défend ainsi contre l'accusation de mépriser la dévotion véritable. La précaution va jusqu'à l'excès dans la remarque 36 du chapitre « Des Esprits forts » : l'auteur précise en note « Objection au système des libertins » ou encore « Instance des libertins », alors qu'une lecture attentive ne peut laisser aucune place au doute sur ce point. On est bien loin du resserrement qui caractérise l'écriture des *Maximes*, et leur fait courir le risque de l'obscurité : La Bruyère n'hésite pas à étendre son propos autant qu'il est nécessaire pour être exactement compris. Du reste, en dépit de la grande complexité éditoriale induite par les variantes qui affectent non seulement les éditions successives, mais aussi les différents exemplaires à l'intérieur d'un même tirage³⁰⁹, les corrections apportées aux *Caractères* sont d'une importance bien moindre que celles opérées sur les *Maximes*. Les remarques ajoutées au fil des éditions tendent à confirmer la tendance de La Bruyère à l'amplification, plutôt qu'à l'abréviation. Louis Van Delft³¹⁰ recense 84% de maximes dans la

³⁰⁸ C'est le cas, entre autres, des remarques 12.8, 12.55, et dans les remarques 20 à 26 du chapitre « De la mode ».

³⁰⁹ De telles différences s'expliquent notamment par les corrections de dernière minute apportées par l'auteur : il arrive que des cartons soient insérés non seulement avant impression, mais pendant le processus de reliure ; on relève aussi des corrections apportées directement sur les exemplaires, sous forme de grattage ; à quoi s'ajoutent les *errata* des impressions suivantes. Voir sur ce point l'introduction de Marc Escola (*Les Caractères*, p. 15-16).

³¹⁰ *La Bruyère moraliste. Quatre études sur Les Caractères*, Genève, Droz, 1971, p. 15-51.

première édition des *Caractères* ; la part tombe à 62% avec les ajouts de la quatrième édition (la première à connaître une augmentation), et sera réduite à 45% avec la huitième édition (la dernière où figurent des remarques ajoutées par l'auteur). À l'inverse, les portraits passent de 3% à 13% dans la quatrième édition, et atteignent finalement 30% dans la huitième. Les réflexions plus étendues que de simples maximes passent de 13% à 25%, puis à 30%. La baisse constante des maximes au profit des portraits et des réflexions semble montrer que La Bruyère s'éloigne de plus en plus d'une expression concise. On peut émettre l'hypothèse que *Les Caractères* se sont d'abord inscrits dans la filiation des *Maximes*, avant d'évoluer vers une écriture plus personnelle, plus diverse aussi. Comme en témoignent les proportions de la huitième édition, La Bruyère n'a pas renoncé au genre de la maxime, mais a rééquilibré son ouvrage dans le sens d'une plus grande variété, où la maxime continue d'occuper la première place, sans être majoritaire toutefois.

La brièveté, entendue comme condensation du discours, n'en reste pas moins pour La Bruyère un enjeu stylistique majeur. Du reste, comme on l'a vu, elle n'est pas d'abord une question de dimension, mais de position illocutoire. De ce point de vue, on relève, dans le chapitre « De l'homme », un exemple saisissant de remarque réécrite de manière à porter une parole radicale, débarrassée de tout euphémisme³¹¹. La première édition donnait la version suivante :

Pénétrant à fond la contrariété des esprits, des goûts et des sentiments, je suis bien plus émerveillé de voir que les milliers d'hommes qui composent une nation se trouvent rassemblés en un même pays pour parler une même langue, vivre sous les mêmes lois, convenir entre eux d'une même coutume, des mêmes usages et d'un même culte, que de voir diverses nations se cantonner sous les différents climats qui leur sont distribués, et se partager sur toutes ces choses.

Voici le texte que nous lisons à partir de la deuxième édition :

L'on demande pourquoi tous les hommes ensemble ne composent pas une seule nation et n'ont point voulu parler une même langue, vivre sous les mêmes lois, et convenir entre eux des mêmes usages et d'un même culte ; et moi pensant à la contrariété des esprits, des goûts et des sentiments, je suis étonné de voir jusques à sept ou huit personnes se rassembler sous un même toit, dans une même enceinte, et composer une seule famille³¹².

Le propos est nettement plus sombre dans sa seconde version. Si le rêve babélien d'une concorde universelle est balayé dans les deux cas, l'objet de l'étonnement du moraliste se resserre considérablement : ce n'est plus seulement la survie de l'État, mais celle de la famille, qui devrait être mise en péril par la « contrariété » qui existe entre les hommes.

³¹¹ Il s'agit d'un des rares exemples, avec la remarque 6.36, d'un texte entièrement réécrit par La Bruyère.

³¹² *Les Caractères*, p. 409 (remarque 11.16).

L'unité la plus élémentaire de la vie politique (comme on considère la famille depuis Aristote) est présentée comme incompréhensible ; manque d'intelligibilité qui humilie toute velléité de fonder en raison la politique et la vie sociale. La radicalité de cette position va de pair avec la revendication d'une parole personnelle : tout le fragment, dans sa version définitive, est bâti sur l'opposition entre un « on » pour qui il n'existe pas d'obstacle rationnel à l'unification des hommes, et un « je » pour qui la concorde de « sept ou huit personnes » tient déjà d'une espèce de miracle. Le propos du moraliste est bref dans la mesure où il coupe court à la rêverie lénifiante, sans appui sur la réalité : la brièveté ici n'est pas définie par une dimension (la seconde version n'est pas plus courte que la première), mais par un acte de parole. On est proche, de ce point de vue, de la position de La Rochefoucauld, n'hésitant pas à vanter les mérites d'une certaine grossièreté contre toute forme d'affectation.

C'est donc « l'enflure³¹³ », pour reprendre le terme de Pascal, qui constitue l'écueil à éviter absolument. Le dialogue avec Acis en donne un exemple limpide :

Que dites-vous ? comment ? je n'y suis pas ; vous plairait-il de recommencer ? j'y suis encore moins ; je devine enfin : vous voulez, Acis, me dire qu'il fait froid ; que ne disiez-vous, il fait froid ; vous voulez m'apprendre qu'il pleut ou qu'il neige ; dites, il pleut, il neige : vous me trouvez bon visage, et vous désirez de m'en féliciter, dites, je vous trouve bon visage ; mais, répondez-vous, cela est bien uni et bien clair, qui ne pourrait en dire autant : qu'importe, Acis, est-ce un si grand mal d'être entendu quand on parle, et de parler comme tout le monde ?³¹⁴

L'attaque très abrupte de la remarque, en plus de surprendre le lecteur, définit la position de l'auteur, qui pousse dans ses retranchements quiconque parle avec enflure, pour le contraindre à ne dire que l'essentiel, qui se réduit ici à peu de chose. Une nouvelle fois, l'exigence d'abréviation insiste sur le fait qu'il n'y a d'ampleur véritable que dans la matière du discours.

iv. Exercice spirituel

La brièveté va donc de pair avec un certain idéal de simplicité, que caractérise une parole directe. La condensation, par laquelle le discours est réduit à l'essentiel, devient synonyme d'ascèse poétique. C'est ce dont témoignent les maximes ajoutées par La Rochefoucauld dans la dernière édition. Celles-ci, comme l'indique Laurence Plazenet, sont majoritairement très courtes³¹⁵, et semblent faire place à une morale de l'honnêteté et de

³¹³ « Et l'une des principales raisons qui éloignent autant ceux qui entrent dans ces connaissances du véritable chemin, est l'imagination qu'on prend d'abord que les bonnes choses sont inaccessibles, en leur donnant le nom de grandes, hautes, élevées, sublimes. Cela perd tout. Je les voudrais nommer basses, communes, familières. Ces noms-là leur conviennent mieux. Je hais ces mots d'enflure » (*L'Art de persuader*, OC, t. II, p. 182).

³¹⁴ *Les Caractères*, p. 245 (remarque 5.7).

³¹⁵ « Soixante pour cent des maximes 413 à 503 possèdent entre treize et dix-huit mots (définis comme unités sémantiques), occupant d'une ligne et demie à deux lignes du texte. L'écrasante majorité des pièces est donc très

l'accommodement, loin de la vigueur avec laquelle l'auteur s'en prenait à toute espèce de faux-semblants. Nous rejoignons ici les conclusions de Laurence Plazenet, qui voit dans le propos aussi bien que dans le style des maximes introduites avec la dernière édition, « une capitale application à l'humilité³¹⁶ », conduisant à renoncer progressivement à l'éclat sous toutes ses formes, et travaillant donc à déjouer la vanité d'auteur. Le mouvement d'abréviation coïncide avec un questionnement de nature éthique : les ruses de l'amour-propre ont été suffisamment mises en lumière ; il s'agit désormais de leur échapper en ne se rendant pas esclave de la satisfaction qu'on peut avoir de soi-même dans l'acte d'écrire qui les dénonce. Être bref revient à conquérir une parole essentielle, dans la mesure cette fois où elle est épurée de tout ce que le *moi* pourrait y mettre de fausseté. L'engagement personnel de l'auteur consiste non pas à se montrer, mais au contraire à s'examiner avec assez de soin pour ne pas apparaître de manière indiscreète : l'introspection aboutit à une poétique de l'effacement de soi. On peut, dans cette perspective, relire la maxime 250 : « La véritable éloquence consiste à dire ce qu'il faut et à ne dire que ce qu'il faut ». On notera la disparition de l'auteur (ou de l'orateur) dans cette sentence : le verbe *falloir* suppose, en français moderne, un sujet vide. Apparemment, l'énonciateur ne fait qu'obéir aux exigences de son sujet. Peut-on encore parler, dans ces conditions, d'une écriture personnelle ? Il semble que l'héritage des *Essais* de Montaigne soit ici désavoué par un augustinisme poussé jusqu'à l'effacement du moi. Pourtant, la contradiction n'est qu'apparente. Un discours éminemment personnel ne suppose pas nécessairement le triomphe du moi : au contraire, si l'amour-propre est reconnu comme une puissance du faux, il n'y a de parole authentique que chez celui qui s'efforce de le combattre. La parole d'un locuteur qui s'applique à l'humilité ne peut donc se confondre avec un dire impersonnel : le renoncement à toute forme d'ostentation ne marque pas la disparition du sujet, mais sa réalisation la plus poussée, si l'on considère que la résistance au règne de l'amour-propre est la condition de l'authenticité.

C'est dans cette perspective qu'il convient d'interroger l'écriture fragmentaire chez Pascal, qui ne se réduit pas à l'inachèvement accidentel des *Pensées*. La préface rédigée par Étienne Périer pour l'édition de Port-Royal traduit assez la déception éprouvée par les proches qui découvrirent, après sa mort, les brouillons de Pascal. L'idée de donner au public ces papiers tels qu'ils se présentaient à ceux qui les ont découverts (parti pris des éditions modernes) est rejetée dans un langage qui exprime une évidente frustration :

brève. Il n'y a que huit maximes de quatre lignes, trois de cinq (les maximes 449, 482, 493), une seule de sept (la maxime 494) » (*Maximes*, p. 98).

³¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

La première [façon de procéder] qui vint dans l'esprit et celle qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état qu'on les avait trouvées. Mais l'on jugea bientôt que de le faire de cette sorte, c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer ; parce que les pensées plus parfaites, plus suivies, plus claires et plus étendues étant mêlées, et comme absorbées parmi tant d'autres imparfaites, obscures, à demi digérées, et quelques-unes même presque inintelligibles à tout autre qu'à celui qui les avait écrites, il y avait tout sujet de croire que les unes feraient rebuter les autres, et que l'on ne considérerait ce volume grossi inutilement de tant de pensées imparfaites, que comme un amas confus, sans ordre, sans suite, et qui ne pouvait servir à rien³¹⁷.

Les éditeurs renonçant à « suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire³¹⁸ », faute de pouvoir rendre fidèlement le dessein de Pascal, définissent une voie médiane :

Ainsi pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et l'autre de ces manières de faire paraître ces écrits, l'on en a choisi une entre deux qui est celle que l'on a suivie dans ce recueil. L'on a pris seulement parmi ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées ; et on les donne telles qu'on les a trouvées sans y rien ajouter ni changer, si ce n'est qu'au lieu qu'elles étaient sans suite, sans liaison, et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres que celles qui étaient sur les mêmes sujets : et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures, ou imparfaites³¹⁹.

L'intervention des éditeurs se serait donc limitée à la *dispositio*, sans toucher à l'*elocutio*, et moins encore à l'*inventio* ; ce qui, vu les corrections apportées au texte de Pascal (et en dépit de la fidélité du groupe de Port-Royal à la pensée de l'auteur), est parfaitement faux. L'intérêt de cette remarque pour nous n'est pas de signaler la contre-vérité flagrante proférée par Étienne Périer, laquelle n'a pas échappé à tous ceux, éditeurs ou lecteurs, qui ont pu comparer le texte des manuscrits et des copies avec celui de sa première édition, mais de souligner le fait que la brièveté et le caractère fragmentaire des énoncés recueillis dans les *Pensées* ont d'abord été donnés au public comme une solution médiane : des fragments, certes, puisque c'est sous cette forme que se présentaient les papiers de Pascal, mais des fragments polis et parfaits par les éditeurs. Les éloges recueillis auprès des lecteurs contemporains sont donc fondamentalement ambigus, puisqu'ils concernent des textes retravaillés en vue d'une publication sous forme de fragments – intention qui n'était sans doute pas celle de Pascal. La même remarque vaut pour l'influence évidente que les *Pensées* ont eue sur la composition des *Caractères*.

Comme le signale Marie Pérouse, les avis les plus contraires coexistent à propos des fragments donnés au public³²⁰. Étienne Périer, comme on l'a vu, ne cache pas sa déception, et Gilberte se montre pour le moins réservée quant à ce mode de publication, auquel elle souscrit

³¹⁷ *OC*, t. II, p. 908-909.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 909.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 909.

³²⁰ Marie Pérouse, *op. cit.*, p. 63-104.

pourtant faute de mieux. Filleau de la Chaise, dont le *Discours*, qui devait servir de préface, est finalement publié à part en 1672, défend quant à lui « les précieux restes de ce grand dessein³²¹ » :

Il est certain que ni les uns ni les autres ne trouveront ce qu'ils demandent dans ces fragments ; mais il est vrai aussi qu'ils l'y trouveraient s'ils n'étaient abusés par de fausses idées de ce qu'ils cherchent. Tout y est plein de traits d'une éloquence inimitable, et de cette éloquence qui vient d'un sentiment vif des choses et d'une profonde intelligence, et qui ne manque jamais de remuer et de produire quelque effet. Il y a des preuves métaphysiques aussi convaincantes qu'on en peut donner en cette matière, et des démonstrations même pour ceux qui s'y connaissent, fondées sur des principes aussi incontestables que ceux des géomètres³²².

À en croire la description proposée par Filleau de la Chaise, il ne manque rien aux fragments recueillis dans les *Pensées de M. Pascal* : « éloquence » et « intelligence » se conjuguent pour « remuer », mais aussi pour avancer de fermes « démonstrations ». Seule peut être en cause l'insuffisance des lecteurs, qui « se sont voulu figurer par avance ce que pourrait être cet ouvrage³²³ » : la *prévention* est l'exact opposé de *l'attention*, qualité indispensable au lecteur d'un ouvrage de morale, surtout si ce dernier se présente sous forme fragmentaire. Le lecteur ne peut être justement touché s'il n'y est disposé, non par un préjugé favorable, mais par une certaine vacuité d'esprit, synonyme de disponibilité.

La lecture de ces fragments participe ainsi de l'exercice spirituel, et c'est dans ce sens que vont les éloges les plus chaleureux recueillis par l'ouvrage après de sa publication. Marie Pérouse signale le rôle considérable que jouent alors les recueils de maximes spirituelles, et que commencent à jouer les « recueils pour tous les jours du mois », dans la méditation quotidienne du chrétien. Le P. Bouhours, dans la préface à ses *Pensées chrétiennes et spirituelles*, les qualifie d'« essences » et de « semences³²⁴ », signalant, en plus de la vertu curative de l'« essence », un double mouvement de concentration (l'extraction de maximes saintes) et de déploiement, de fructification, qui revient, comme l'écrit Marie Pérouse, à un « développement de la forme brève en discours³²⁵ ». Le fragment possède donc des vertus propres, dont beaucoup de lecteurs sont déjà conscients à l'époque de Pascal. L'un d'entre eux ose même cette remarque :

³²¹ *OC*, t. II, p. 1052.

³²² *Ibid.*, p. 1053.

³²³ *Ibid.*, p. 1053.

³²⁴ Cité par Marie Pérouse, *op. cit.*, p. 95. L'ouvrage, paru en 1669, constitue d'après Marie Pérouse le premier exemple du genre.

³²⁵ *Ibid.*, p. 96.

Et tant s'en faut que nous devons regretter qu'il n'ait pas achevé son ouvrage, que nous devrions remercier au contraire la Providence divine de ce qu'elle l'a permis ainsi³²⁶.

La formule est pour le moins maladroite, dans la mesure où elle fait de la mort prématurée de l'auteur un effet de la providence. Mais l'essentiel réside assurément dans le sentiment de perfection que produisirent, sur certains lecteurs, la forme fragmentaire de l'ouvrage, au sujet de laquelle Étienne Périer ne cachait pas sa déception.

Il semble pourtant que cet aspect, qui a pu séduire et inspirer bien des lecteurs, soit, comme nous l'avons dit, purement accidentel, et donc étranger au dessein de l'auteur, interrompu dans son travail par une mort prématurée. Jean Mesnard, dans un article intitulé « Pourquoi les *Pensées* de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments ? »³²⁷, fait pourtant remarquer que même les œuvres les plus achevées de Pascal ont quelque chose de fragmentaire : c'est le cas non seulement des *Provinciales*, mais aussi des ouvrages scientifiques, comme le *Traité du vide*, divisé en deux courts *Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* ; la même division, plus fortement accusée, s'observe quant au *Traité du triangle arithmétique*. Ces exemples en rejoignent d'autres, beaucoup plus nets, comme les *Écrits des curés de Paris* qui prolongent les *Provinciales*, ainsi que des opuscules comme les *Trois Discours sur la condition des grands* ou l'*Écrit sur la conversion du pécheur*. En fait, la plupart des œuvres de Pascal se présentent sous une forme fragmentaire ou inachevée : c'est le cas des *Écrits sur la grâce*, ou des opuscules *De l'Esprit géométrique* et *L'Art de persuader*. Il faut donc faire un double constat, qui rejoint l'ambiguïté que nous avons signalée à propos des fragments des *Pensées* : Pascal ne semble pas avoir envisagé de publier un ouvrage sous cette forme ; pourtant, la pratique de l'écriture fragmentaire est chez lui constante, et revêt une importance de premier plan. On ne peut que souscrire au constat de Jean Mesnard :

Il est donc dans la nature de Pascal d'adopter un mode de composition que nous appellerions « par noyaux ». Au lieu d'adopter une démarche continue, il s'attache à certains problèmes centraux, ou caractéristiques, les investit, les approfondit, si bien que, chaque noyau s'élargissant et atteignant les limites des noyaux voisins, l'œuvre se constitue par leur assemblage. L'unité de l'ensemble rappelle celle d'une constellation³²⁸.

Le fragment occupe chez Pascal un statut particulier : s'il n'est pas un aboutissement, il est un matériau à partir duquel l'ensemble s'élabore, dans la mesure où les fragments finissent par se rejoindre pour former un tout. C'est ce qui permet d'expliquer le soin apporté par Pascal à la

³²⁶ Cité par Marie Pérouse, *ibid.*, p. 100.

³²⁷ *La Culture du XVIIe siècle, op. cit.*, p. 363-370.

³²⁸ Jean Mesnard, *art. cit.*, p. 366.

rédaction de certains fragments avant l'établissement d'un plan certain, et c'est ce qui leur donne la force dont parle Filleau de la Chaise dans son *Discours*. Dans cette perspective, la volonté de parfaire les fragments disponibles en vue de la première publication des *Pensées*, n'est pas totalement étrangère à la poétique de leur auteur.

Bien plus : l'écriture fragmentaire a souvent partie liée chez Pascal avec la réflexion spirituelle. C'est un phénomène que rend particulièrement sensible la division en articles adoptée dans l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*³²⁹. Ce dernier choix ne répond pas seulement à une exigence de nature philologique, distinguant les éléments du récit empruntés aux différentes sources dont se sert Pascal³³⁰ : le changement d'article marque le plus souvent l'utilisation d'un nouveau passage de la *Series* de Jansénius, de l'*Historia* d'Arnauld, ou tout simplement d'un autre verset évangélique. Toutefois, ce procédé participe aussi d'une construction rythmique qui confère à cette œuvre une part considérable de sa force. Ainsi de l'agonie du Christ à Gethsémani, suivie de son arrestation :

206. Il vint en un jardin de Gethsémani.

207. Et laissant ses disciples, fut au mont des Olives à son ordinaire.

208. Il prend avec soi Pierre, Jacques et Jean, et étant en tristesse, leur dit que son âme est triste jusqu'à la mort.

209. Il s'éloigne un peu d'eux.

210. D'environ le jet d'une pierre.

211. Il prie.

212. La face en terre.

213. Trois fois.

214. À chaque fois, il vient à ses disciples et les trouve dormant.

215. L'ange le conforte (dans la destitution de toute consolation et divine et humaine, où sa nature humaine était réduite). Et dans cette agonie il sue le sang.

216. Judas s'approche, et ses troupes.

217. Jésus les renverse tous d'une parole.

218. Judas le baise. Jésus se livre. Pierre coupe l'oreille de Malchus. Jésus l'en reprend.

219. Et l'en guérit³³¹.

Le retour à la ligne produit à la fois une dramatisation et une invitation à porter son attention sur chacun des éléments ainsi séparés : on peut tout aussi bien parler de versets que d'articles. À l'inverse de la prose qui commande un mouvement linéaire, le verset marque à la fois un

³²⁹ L'œuvre est inachevée, si l'on en croit Jean Mesnard, ce que nous n'essaierons pas de contester ici, bien que le texte se donne à lire comme une totalité, avec quelques blancs laissés dans la copie.

³³⁰ La source principale utilisée par Pascal est la *Series vitae J. C. juxta ordinem temporum*, publiée en annexe du *Tetrateuchus, sive commentarius in sancta J. C. Evangelia* de Jansénius, paru en 1639. Mais l'auteur s'est également appuyé sur l'*Historia et concordia evangelica* d'Arnauld, elle-même tirée de la *Concordia evangelica* publiée par un autre Cornelius Jansénius en 1549. En plus de ces sources secondaires, Pascal s'appuie bien entendu sur le texte biblique, dans la traduction de Louvain qu'il possède. Nous renvoyons à la notice de M. Le Guern (*OC*, t. II, p. 1122-1125).

³³¹ *Ibid.*, p. 70.

retour qui correspond à la réflexion, et une pause qui invite à la méditation. Comme l'a montré Jean Mesnard, l'*Abrégé* rédigé par Pascal apporte des éléments nouveaux par rapport à la *Series* et à l'*Historia* qui sont ses principaux instruments de travail : c'est donc une lecture personnelle des Évangiles et de leur tradition exégétique, et non une simple paraphrase, comme on l'a cru lors de la publication du texte en 1897³³². Cependant, l'intérêt de l'*Abrégé* ne réside pas seulement dans sa richesse documentaire, mais plus encore dans une écriture qui est exercice spirituel à la fois pour soi et pour le lecteur. On retrouve dans le choix de cette disposition, tout ce qui, pour les lecteurs contemporains, conférait leur intérêt aux fragments des *Pensées*, dont certains participent pleinement de l'exercice spirituel. Ainsi de cette notation classée dans la liasse « Miscellanea » : « Pensée échappée, je la voulais écrire. J'écris au lieu qu'elle m'est échappée³³³ ». Ainsi, le discours peut se réduire à ne porter que sur l'oubli d'une pensée (c'est-à-dire sur l'anéantissement de ce qui devait faire l'objet du propos), pourvu que ce soit l'occasion de se rappeler une vanité essentielle :

En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois, mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure. Ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tiens qu'à connaître mon néant³³⁴.

Ainsi envisagée, la réflexion jetée sur le papier tire tout son intérêt de l'application que l'on en fait dans son cœur. Écriture et lecture se voient ainsi conférer une dimension d'exercice spirituel dont l'efficacité est réduite à néant si le cœur n'y participe. Le rapprochement s'impose en effet avec la pratique recommandée par Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*, en dépit de l'hostilité de Pascal à l'égard des jésuites tels qu'ils sont devenus au siècle suivant. Le fondateur de la Compagnie de Jésus la définit ainsi dans les « Quelques remarques » qui précèdent son ouvrage majeur :

La première remarque est que, par ces mots d'exercices spirituels, on entend toutes les manières d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier mentalement et vocalement, enfin de s'acquitter dûment de toutes les opérations de l'esprit. Car tout ainsi que se promener, faire voyage et courir sont des exercices corporels ; aussi préparer l'âme à ôter ses affections déréglées, et ensuite à rechercher et à connaître la volonté de Dieu sur le dessein de notre vie, et le salut de notre âme, ce sont des exercices spirituels³³⁵.

La notion d'exercice spirituel implique cependant la répétition, la rumination : cette dimension est plus sensible encore dans les traductions auxquelles se livre Pascal, comme l'a

³³² Voir la notice de M. Le Guern (*ibid.*, p. 1122).

³³³ *Pensées*, p. 394 (fragment 459).

³³⁴ *Ibid.*, p. 430 (fragment 540).

³³⁵ *Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, traduits du Latin en Français, par un père de la même Compagnie*, Anvers, Cnobbaert, 1673, p. 31.

montré Laurence Plazenet à propos des versions effectuées sur le livre d'Isaïe, à l'occasion du colloque pour le quadricentenaire de la naissance de Pascal, dont les actes sont à paraître. Ainsi, les six liasses « Prophéties » (qui couvrent les dossiers LIV à LIX dans l'édition de Philippe Sellier, distinctes de la liasse classée « Prophéties », qui correspond au dossier XXV) sont essentiellement constituées de traductions ou d'extraits recopiés en latin. Les textes, essentiellement empruntés à Isaïe, Jérémie et Daniel, peuvent aller de quelques mots à tout un chapitre (c'est le cas du fragment 718, qui traduit intégralement les chapitres 49 et 50 d'Isaïe). Dans tous les cas, il s'agit de traductions fragmentaires, non destinées à la publication (elles ne semblent pas avoir servi de matériaux pour la traduction de Sacy), dont la visée doit, selon toute vraisemblance, être de produire une méditation approfondie du texte biblique, déjà bien connu de Pascal³³⁶ : la traduction offre l'occasion d'un retour sur le texte, dont le message est alors revivifié.

L'écriture fragmentaire, loin de se réduire à un inachèvement accidentel, est donc essentielle dans la poétique de Pascal ; et la valeur conférée par de nombreux lecteurs contemporains aux fragments des *Pensées* qui leur étaient proposés (bien qu'ils eussent été revus, corrigés et réagencés par les éditeurs) montre qu'ils étaient sensibles aux vertus propres à ce mode d'expression. Si le travail de Pascal, tel qu'il nous est aujourd'hui présenté dans son inachèvement, a toujours cette puissance qui fascinait déjà ses contemporains (au premier rang desquels on compte La Bruyère), ce n'est pas en vertu seulement d'un malentendu, qui attribuerait une perfection à ce qui, justement, demeure à jamais imparfait après la mort de l'auteur, mais aussi parce que l'écriture fragmentaire allait pour lui de pair avec une attitude spirituelle fondamentale, en plus de faire partie intégrante du processus de création.

La brièveté n'a donc pas la même portée chez les trois auteurs. Tous sont à la recherche d'une parole essentielle, indissociable d'un positionnement de nature éthique. On peut y voir une radicalisation de l'atticisme porté quelques années plus tôt par Balzac, bien que la figure de l'écrivain de profession, incarnée au mieux par l'auteur du *Socrate chrétien*, fasse l'objet d'appréciations divergentes entre La Bruyère et ses devanciers. C'est assurément La Rochefoucauld qui adopte la position la plus radicale, en se livrant à une condensation et à une fragmentation du discours, qui, paradoxalement, vont dans le sens à la fois d'un idéal aristocratique et d'une exigence chrétienne d'humilité. La position de La Bruyère est plus

³³⁶ Selon Gilberte, « il s'était si fortement appliqué [à la lecture de l'Écriture sainte], qu'il la savait toute par cœur ; de sorte qu'on ne pouvait la lui citer à faux » (*Vie de M. Pascal, OC*, t. I, p. 119).

tempérée, dans la mesure où, sans s'interdire les ressources d'une parole brève susceptible de frapper le lecteur, il n'en garde pas moins une exigence fondamentale de clarté. C'est chez Pascal que le statut de la brièveté demeure le plus ambigu, en ce sens que l'écriture fragmentaire participe chez lui d'un inachèvement qui font des *Pensées* une énigme insoluble ; les textes de Pascal tels que nous les connaissons, dans la forme qu'ils ont revêtue de manière accidentelle ou volontaire, ont considérablement inspiré ses lecteurs, jouant un rôle décisif dans l'avènement d'une littérature du bref.

C. L'ordre

Le problème de la fausseté d'une œuvre littéraire ne se pose pas seulement au niveau de l'expression : la construction d'ensemble, l'ordre donné par l'auteur à son ouvrage, ne sont pas d'une moindre importance. En effet, tout discours suppose nécessairement une disposition. Il s'agit, pour le texte, d'un déploiement dans l'espace, qui est toujours un déploiement dans le temps, dans la mesure où il s'agit de commander un ordre de lecture, une succession des mots et des phrases : le livre est ainsi distingué du tableau, qui se donne d'un seul regard au lecteur. Ce trait intéresse directement notre questionnement sur la puissance du faux. En effet, une vérité a beau être contenue dans un livre, il semble que nous ne puissions jamais qu'envisager ses parties successives, sans être en mesure de l'embrasser complètement : même un ouvrage qui contiendrait la somme de toutes les vérités nous serait d'un faible secours, car nous ne pouvons y prêter une attention simultanée. Cette labilité, et ce caractère limité de notre attention, semble mettre en échec le discours linéaire, inadapté à notre condition : nous ne sommes pas capables de retenir la vérité par le moyen d'un tel écrit. Ce problème est posé Nicole, dans un essai qui n'a pas pour objet les livres, mais « la faiblesse de l'homme », témoignant bien de l'assise anthropologique de toute réflexion littéraire pour l'auteur des *Essais de morale* :

Ce qui est étrange est que l'homme ne connaît pas même son ignorance, et que cette science est la plus rare de toutes.

Et c'est pourquoi quand le commun des hommes voit ces grandes bibliothèques, que l'on peut appeler, à quelque chose, près, le magasin des fantaisies des hommes, il s'imagine qu'on serait bienheureux, ou du moins bien habile, si on savait tout ce qui est contenu dans ces amas de volumes, et de ne les regarder pas autrement que comme des trésors de lumière et de vérité. Mais ils en jugent bien mal. Quand tout cela serait réuni dans une tête, cette tête n'en serait ni mieux réglée, ni plus sage, ni plus heureuse. Tout cela ne fait qu'augmenter sa confusion et obscurcir sa lumière. Et après tout elle ne serait guère différente d'une bibliothèque extérieure. Car comme on ne peut lire qu'un livre à la fois, et qu'une page dans ce livre, de même celui qui aurait tous les livres dans sa mémoire, ne serait capable de s'appliquer à chaque heure qu'à un certain livre et à une certaine partie de ce livre. Tout le reste serait en quelque sorte autant hors de sa pensée que s'il ne le savait point du tout : et l'avantage qu'il en tirerait est qu'il pourrait quelquefois suppléer à l'absence des livres en cherchant avec peine en sa mémoire ce qu'elle aurait retenu ; encore n'en serait-il pas si assuré, que s'il prenait la peine de s'en instruire à l'heure même dans un livre³³⁷.

Ce qui apparaît d'abord comme un truisme (on ne peut lire qu'un seul livre, et qu'une seule page à la fois) prend chez Nicole la dimension d'un paradoxe vertigineux : la totalisation du savoir, à l'échelle d'un livre aussi bien que d'une bibliothèque, est un fantôme de notre

³³⁷ Nicole, *Essais de morale*, op. cit., p. 55 (« De la faiblesse de l'homme »).

imagination, car notre attention est incapable de se porter sur plus d'une vérité à la fois. Seule compte l'idée qui est actuellement présente à l'esprit : la prétention totalisante induite par la forme du livre est donc une illusion, car personne n'est capable d'un tel rapport à la vérité. On trouve, de manière exactement contemporaine, la même considération chez Malebranche :

Ce qu'on trouve donc d'abord dans la pensée de l'homme, c'est qu'elle est très limitée ; d'où l'on peut tirer deux conséquences très importantes. La première que l'âme ne peut connaître parfaitement l'infini. La seconde, qu'elle ne peut pas même connaître distinctement plusieurs choses à la fois. Car de même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même temps une infinité de figures différentes, ainsi l'âme n'est pas capable d'avoir en même temps la connaissance d'une infinité d'objets. Et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être carré et rond dans le même temps, mais seulement moitié carré et moitié rond, et que, d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites et moins distinctes, ainsi l'âme ne peut recevoir plusieurs choses à la fois, et ses pensées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre³³⁸.

« Une seule pensée nous occupe. Nous ne pouvons penser à deux choses à la fois³³⁹ », confirme Pascal : c'est d'ailleurs une condition nécessaire à l'efficacité du divertissement. La mémoire n'est d'aucun secours aux yeux de Nicole, car elle permet seulement de rappeler des pensées, sans nous rendre capables d'une attention plus vaste : c'est la même chose d'avoir un livre en tête et de l'avoir dans sa bibliothèque ; la mémoire peut seulement altérer le texte de départ, et n'est donc qu'une bibliothèque imparfaite, incapable de nous faire embrasser son contenu d'une seule vue. La totalisation d'un discours qui se présente de manière successive est donc inadaptée à notre condition : elle ne peut convenir qu'à un intellect qui serait capable d'embrasser une infinité de choses à la fois. Il y a là un défaut simultané de l'analyse et de la synthèse, comme l'écrit Pascal, dans un texte qui confère au problème de l'ordre une dimension vertigineuse :

Ordre.

Pourquoi prendrai-je plutôt à diviser ma morale en quatre qu'en six ? Pourquoi établirai-je plutôt la vertu en quatre, en deux, en un ? Pourquoi en *ABSTINE ET SUSTINE* plutôt qu'en *SUIVRE NATURE* ou *FAIRE SES AFFAIRES PARTICULIERES SANS INJUSTICE*, comme Platon, ou autre chose ?

Mais voilà, direz-vous, tout renfermé en un mot. Oui, mais cela est inutile, si on ne l'explique. Et quand on vient à l'expliquer, dès qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter. Ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles, comme en un coffre, et ne paraissent jamais qu'en leur confusion naturelle. La nature les a tous établis, sans renfermer l'un en l'autre³⁴⁰.

Ainsi posé, le problème de l'ordre est insoluble : la synthèse est « inutile » sans analyse, et l'analyse entraîne un retour à la « confusion ». C'est surtout l'impossibilité d'une hiérarchie

³³⁸ *De la Recherche de la vérité, op. cit.*, t. I, p. 413-414.

³³⁹ *Pensées*, p. 389 (fragment 453). Il s'agit d'une pensée rayée par Pascal.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 436 (fragment 562).

qui frappe à la lecture de ce fragment : il est vain de chercher à « renfermer » les « préceptes » les uns dans les autres. Une morale présentée sous une forme déductive s'éloignerait d'une « confusion naturelle » au profit d'un ordre artificiel. Le problème de l'ordre est bien de nature temporelle : la vérité ne peut être exposée ni de manière instantanée, ni de manière successive. Comment trouver un ordre véritable, qui remédie à la « confusion naturelle » afin de la rendre intelligible, sans trahir la nature même des choses que l'on veut exposer ?

Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère s'accordent sur le rejet d'un discours linéaire et déductif, s'en prenant aussi bien à la méthode scolastique qu'à la forme du traité philosophique. Dans tous les cas, c'est la croyance en la présentation systématique d'un objet de réflexion qui est dénoncée – une présentation qui se caractérise par la conjugaison d'un point de vue analytique dans le corps du texte, et d'un point de vue synthétique dans la table des matières. Ce refus marque-t-il le renoncement à toute forme d'ordre ? Ou s'agit-il au contraire de se défaire d'un ordre illusoire, pour en élaborer un autre, plus authentique ?

1. Le parcours des *Maximes*

Les *Maximes* de La Rochefoucauld se caractérisent par une apparente absence d'ordre, les énoncés étant placés les uns à la suite des autres sans continuité. De plus, le volume est augmenté d'une manière qui semble interdire de parler d'une architecture concertée : si la dernière maxime conserve toujours sa place, les nouvelles pièces sont simplement mises à la suite des précédentes, ou viennent quelquefois combler un vide laissé par une maxime supprimée, afin de ne pas bouleverser la numérotation, et de faciliter leur repérage par le lecteur³⁴¹. Cette négligence dans la composition est repérable dès la première édition : comme l'a montré Jean Lafond, comparant l'ordre de cette édition à celui des copies³⁴², l'auteur semble avoir défini au préalable l'enchaînement d'un certain nombre de thèmes, avant de relever les maximes correspondantes sur la copie qui lui servait de matériau pour établir l'édition imprimée. Les maximes sont en effet présentées, à l'intérieur des séries, dans l'ordre où elles apparaissent dans les copies de 1663, qui suivent elles-mêmes largement l'ordre du

³⁴¹ Le livre est donc composé de strates successives : on voit apparaître les maximes 302 à 340 avec la troisième édition, les maximes 341 à 412 avec la quatrième, et les maximes 413 à 503 avec la dernière.

³⁴² Cinq de ces copies sont aujourd'hui connues : la copie Mayer-Bléneau (MB), la copie Vasselot de Régné (VL), la copie Smith-Lesouëf (SL), celle de la Bibliothèque Nationale (BN), et celle du Sénat (S). Il faut ajouter à cela trois manuscrits : le manuscrit de Liancourt, le manuscrit Gilbert et le manuscrit Barthélemy. Les deux derniers ayant été perdus, le Liancourt constitue le manuscrit de référence, en dépit de certaines insuffisances. Voir à ce propos les Annexes I et II à l'ouvrage de Jean Lafond, *Augustinisme et littérature*, op. cit., p. 217-225.

manuscrit de Liancourt³⁴³. Ainsi, la série sur la modération, composée des maximes I 17 à I 21, correspond aux maximes L 70, L 71, L 77 (divisée en deux maximes), et d'une maxime absente des manuscrits ; celles-ci correspondent à leur tour aux maximes SL 75, SL 76, et SL 81. La succession des maximes à l'intérieur des séries serait le résultat du hasard, l'auteur les ayant simplement relevées en suivant l'ordre dans lequel elles se présentaient sur sa copie de travail. Ce sont donc les rapports des différentes séries entre elles qui mériteraient d'être interprétés, plus que l'ordre dans lequel apparaissent les maximes à l'intérieur de ces mêmes séries³⁴⁴. Or, celles-ci présentent un enchaînement tout à fait lisible dans la première moitié de l'ouvrage, avant d'accuser un délitement progressif : on voit se multiplier les maximes isolées à partir de la maxime 250, et, à partir de la maxime 255, les rares séries observées ne regroupent pas plus de trois maximes.

Tant de négligence semble conforter le sentiment de Voltaire, qui reconnaît à l'ouvrage des qualités stylistiques, mais qui, à la suite de La Bruyère, lui dénie toute complexité de pensée et toute organisation susceptible de lui conférer le statut de « livre » :

Un des ouvrages qui contribuèrent le plus à former le goût de la nation, et à lui donner un esprit de justesse et de précision, fut le petit recueil des *Maximes* de François, duc de La Rochefoucauld. Quoiqu'il n'y ait presque qu'une vérité dans ce livre, qui est que l'amour-propre est le mobile de tout, cependant cette pensée se présente sous tant d'aspects variés, qu'elle est presque toujours piquante. C'est moins un livre que des matériaux pour orner un livre. On lut avidement ce petit recueil ; il accoutuma à penser, et à renfermer ses pensées dans un tour vif, précis et délicat. C'était un mérite que personne n'avait eu avant lui en Europe, depuis la renaissance des lettres³⁴⁵.

Des « matériaux », mais pas d'architecture : les *Maximes* ne seraient qu'un recueil de traits d'esprit, qui, en dépit de leur éclat, ne feraient pas une œuvre. Jugement sévère, qu'on serait tenté d'attribuer à une lecture superficielle, si l'on ne trouvait dans l'Avis au lecteur des arguments susceptibles de l'accréditer. La première édition reconnaît un défaut d'ordre, et, peinant à le justifier, présente la table, elle-même fort défectueuse³⁴⁶, comme un pis-aller :

Pour ce qui est de la méthode que l'on y eût pu observer, je crois qu'il eût été à désirer que chaque maxime eût eu un titre du sujet qu'elle traite et qu'elles eussent été mises dans un plus grand ordre, mais je ne l'ai pu faire sans renverser entièrement celui de la copie qu'on m'a donnée et, comme il y a

³⁴³ L'ordre du manuscrit de Liancourt est lui-même aléatoire, dans la mesure où il est un cahier d'enregistrement où sont consignées les sentences dans l'ordre de leur composition, à l'époque où l'œuvre projetée devait être collective.

³⁴⁴ Jean Lafond observe néanmoins le déplacement de certaines maximes, principalement en début ou en fin de série. Toutefois, comme le manuscrit z, qu'on suppose avoir servi d'outil de travail à l'auteur, est inconnu, on ne peut établir avec certitude quels ont été les déplacements opérés par La Rochefoucauld à l'occasion de la première édition.

³⁴⁵ *Le Siècle de Louis XIV, op. cit.*, p. 545.

³⁴⁶ Voir sur ce point l'article de Christine Noille-Clauzade, « Les *Maximes* à l'œuvre : le Livre de sable », *Littératures classiques*, n°35, janvier 1999, p. 153-174, p. 159-160.

plusieurs maximes sur une même matière, ceux à qui j'en ai demandé avis ont jugé qu'il était plus expédient de faire une table à laquelle on aura recours pour trouver celles qui traitent d'une même chose³⁴⁷.

Le scrupule à l'égard d'une copie dont l'ordre devrait être respecté tient à l'évidence de la fiction, dans la mesure où la publication s'est faite avec le plein assentiment de l'auteur, qui avait donc toute latitude pour composer le livre comme il l'entendait. Rien ne faisait donc obstacle à la présentation qui aurait donné à chaque maxime un titre, comme on le verra dans *L'Homme de cour* de Gracian³⁴⁸. On pouvait encore attribuer à un manque de temps le défaut d'ordre de cette première édition ; mais les suivantes, si elles procèdent à des remaniements, ne semblent pas aller dans le sens d'une organisation plus nette³⁴⁹.

Comment expliquer que La Rochefoucauld s'accuse volontiers d'un défaut de « méthode », sans entreprendre d'y remédier par la suite ? Assurément, ce mode de composition relève d'un choix conscient et délibéré, de même que la brièveté de ses réflexions tient à un refus volontaire du développement. Le Discours de La Chapelle-Bessé, après l'avoir présentée comme une lacune, attire l'attention sur l'intérêt d'une telle disposition :

Je demeure d'accord qu'on n'y trouvera pas tout l'ordre ni tout l'art que l'on y pourrait souhaiter et qu'un savant qui aurait un plus grand loisir y aurait pu mettre plus d'arrangement, mais un homme qui n'écrit que pour soi et pour délasser son esprit, qui écrit les choses à mesure qu'elles lui viennent dans la pensée, n'affecte pas tant de suivre ces règles que celui qui écrit de profession, qui s'en fait une affaire et qui songe à s'en faire honneur. Ce désordre, néanmoins, a ses grâces que l'Art ne peut imiter. Je ne sais si vous êtes de mon goût, mais, quand les savants m'en devraient vouloir du mal, je ne puis m'empêcher de dire que je préférerais toute ma vie la manière d'écrire négligée d'un Courtisan à la régularité gênée d'un Docteur qui n'a jamais rien vu que ses Livres³⁵⁰.

La rupture introduite par La Rochefoucauld, présentant au lecteur un recueil de sentences dépourvues de tout classement apparent, est présentée comme le résultat de l'irruption du « courtisan » dans un domaine réservé jusqu'alors aux « savants » : dans cette victoire de l'aisance sur la contrainte, le livre est fécondé par le refus du livresque³⁵¹.

³⁴⁷ *Maximes*, p. 404.

³⁴⁸ L'ouvrage de Gracian, paru en 1647, est publié dans une traduction française par Amelot de la Houssaie en 1684. L'original est donc antérieur aux *Maximes*, mais sa publication en France est postérieure.

³⁴⁹ La première édition est faite dans une certaine précipitation, dans le but de faire pièce à la contrefaçon parue en 1664, et connue aujourd'hui sous le nom d'« édition de Hollande ». De nombreuses fautes s'étant glissées dans l'urgence de cette première impression, une deuxième version paraît rapidement, corrigée par l'auteur, avant l'arrivée d'une deuxième édition l'année suivante, procédant à de larges remaniements. Voir sur ce point la Notice de Laurence Plazenet (*Maximes.*, p. 397-401).

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 406.

³⁵¹ Un tel refus n'est pas à prendre au pied de la lettre : on a vu ce qu'une telle posture (et surtout ce que la légitimité reconnue à une telle posture) devait à Balzac, écrivain de métier s'il en fut. Ce n'est pas le domaine littéraire qui est rejeté en tant que tel, mais seulement une certaine conception de celui-ci.

Cette position est encore plus nette à partir des éditions suivantes. L'Avis au lecteur justifie désormais le désordre des *Maximes* d'une tout autre manière :

Pour ce qui est de l'ordre de ces Réflexions, on n'aura pas de peine à juger que, comme elles sont toutes sur des matières différentes, il était difficile d'y en observer et, bien qu'il y en ait plusieurs sur un même sujet, on n'a pas cru les devoir toujours mettre de suite, de crainte d'ennuyer le Lecteur, mais on les trouvera dans la Table³⁵².

On est loin désormais de l'aveu d'insuffisance qui ouvrait la première édition, et en appelait à la fiction d'un éditeur trop scrupuleux pour « renverser » l'ordre de la copie qui lui était échue. C'est tout d'abord la trop grande diversité des « matières » qui est invoquée, dans une perspective, notons-le, bien différente de celle de La Bruyère et de Voltaire, qui réduisait tout le propos des *Maximes* à la mise en évidence de l'amour-propre comme mobile de toutes choses. Mais c'est aussi le risque « d'ennuyer le lecteur » qui est invoqué : un auteur qui connaît bien l'homme sait qu'il n'est pas de nature à s'enflammer pour un discours trop suivi. On retrouve ici l'exigence de variété, évoquée précédemment au sujet du style. La dispersion du texte, qui culmine dans les cas où une maxime est divisée pour en former plusieurs, indépendantes les unes des autres, est paradoxalement une condition nécessaire pour obtenir du lecteur une attention soutenue. On pourrait dire de ce dernier que c'est dans la continuité qu'il se disperse, et dans la dispersion qu'il conserve sa vigilance ; ce qui est une conséquence nécessaire des « éternels mouvements » de l'amour-propre.

Faut-il conclure à une pulvérisation du texte ? Voltaire associe la trop grande cohérence de ces réflexions et leur absence d'architecture, de manière assez logique en un sens : si vraiment les *Maximes* ne disent qu'une seule chose, il devient difficile de penser un ordre de succession entre ses différents éléments. La monotonie des *Maximes* les réduirait à des « matériaux pour orner un livre ». À vrai dire, le propos de Voltaire condense en quelques lignes au moins trois contresens à propos des *Maximes*. On a vu tout d'abord la complexité qui se cachait derrière la notion d'amour-propre. Ensuite, considérer les maximes comme des « matériaux pour orner un livre » revient à les traiter comme de simples *lumina orationis*, utilisées dans le cadre de la rhétorique renaissante : c'est ignorer la rupture introduite par les trois moralistes que nous étudions, et le rôle qu'ils ont joué dans l'émergence d'une nouvelle sorte de discours bref. Ces réflexions et sentences n'attendent pas d'être insérées dans une trame plus vaste : telles qu'elles sont, elles n'attendent rien d'autre que la méditation solitaire ou la conversation en société. Leur développement ne tient pas à la venue d'un écrivain qui se

³⁵² *Ibid.*, p. 133 (ce paragraphe est inchangé, de la deuxième à la cinquième édition).

servirait dans ce recueil pour « orner » son propre ouvrage. Enfin, le fait de dénier aux *Maximes* le statut de « livre » tient à l'idée qu'il serait parfaitement dépourvu d'architecture, ce qui, nous espérons le montrer, témoigne d'une lecture trop rapide.

Il est vrai que les *Maximes* se présentent comme une série d'énoncés autonomes, qui semblent faire obstacle à toute entreprise de hiérarchisation. On y repère cependant des effets de structure indéniables. Les maximes sont volontiers organisées par séries traitant d'un même sujet. Ces groupes peuvent être très réduits (ainsi des maximes 171 à 173, qui traitent de l'intérêt, ou des maximes 266 et 267, qui évoquent la paresse) ou beaucoup plus étendus (ainsi des maximes 182 à 200, qui traitent des vices, et constituent, sauf erreur, la plus longue série du recueil). Ils s'organisent quelquefois en sous-groupes successifs : on peut citer en exemple les maximes 137 à 152, qui portent sur la société, en commençant par la conversation (137-139), avant d'évoquer la sottise (140-142) puis les louanges (143-152). On trouve très fréquemment des maximes portant sur un tout autre sujet que celui de la série à laquelle elles appartiennent : la maxime 218, sur l'hypocrisie, fait irruption dans une série consacrée à la valeur (213-221). On remarque à l'inverse des phénomènes de concaténation qui font qu'une maxime appartient à deux séries consécutives, assumant une fonction de transition : c'est le cas de la maxime 48, qui appartient à la fois à une série sur le goût (45-48) et à la suivante sur le bonheur (48-50). Mais on trouve également plusieurs maximes à la suite qui n'appartiennent à aucun ensemble ; phénomène de plus en plus fréquent à mesure qu'on progresse dans le livre, c'est-à-dire à mesure qu'il est augmenté par l'auteur. On remarque pourtant des échos à l'intérieur de ces suites, malgré leur apparent éclatement : on parlera plutôt de mosaïque dans ce cas. Les maximes 282 à 311 en offrent un bon exemple. On n'y trouve jamais plus de deux maximes consécutives sur le même sujet, et l'impression générale est celle d'une dispersion maximale. Certains thèmes reviennent toutefois, dans des maximes qui se suivent d'assez près pour que le lecteur les rapproche spontanément : pour n'en citer que quelques exemples dans la mosaïque dont nous parlons, le jugement est évoqué dans les maximes 282, 287 et 302 ; on retrouve le phénomène des vertus pénétrées de vices dans les maximes 284, 285, 293, 305 et 308 ; et la question de l'humeur apparaît dans les maximes 290, 292, 295 et 297³⁵³. Il arrive même que certains rapprochements ne soient apparemment fondés que sur une même tournure phrastique : les maximes 282 à 284 traitent

³⁵³ La maxime 295 ne semble pas faire partie de cet ensemble, car elle énonce simplement : « Il s'en faut bien que nous ne connaissions toutes nos volontés » (*ibid.*, p. 171). Elle est cependant indissociable de la maxime 297, qui fait le même constat en l'attribuant au règne des humeurs : « Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté. Elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous, de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous le puissions connaître » (*ibid.*, p. 171).

chacune d'un thème différent, mais commencent toutes avec le présentatif « il y a » (ou sa négation : « il n'y a pas »).

Les séries se font plus rares, et les échos à la fois plus discrets et plus complexes, à mesure que l'auteur augmente son œuvre. Prenons les maximes 477 à 483 :

477. La même fermeté qui sert à résister à l'amour sert aussi à le rendre violent et durable, et les personnes faibles qui sont toujours agitées des passions n'en sont presque jamais véritablement remplies.

478. L'imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque personne.

479. Il n'y a que les personnes qui ont de la fermeté qui puissent avoir une véritable douceur. Celles qui paraissent douces n'ont d'ordinaire que de la faiblesse, qui se convertit aisément en aigreur.

480. La timidité est un défaut dont il est dangereux de reprendre les personnes qu'on en veut corriger.

481. Rien n'est plus rare que la véritable bonté. Ceux mêmes qui croient en avoir n'ont d'ordinaire que de la complaisance ou de la faiblesse.

482. L'esprit s'attache par paresse et par constance à ce qui lui est facile ou agréable. Cette habitude met toujours des bornes à nos connaissances et personne ne s'est donné la peine d'étendre et de conduire son esprit aussi loin qu'il pourrait aller.

483. On est d'ordinaire plus médisant par vanité que par malice³⁵⁴.

Comment caractériser une telle suite de maximes ? On y remarque l'importance de la fermeté, condition d'un amour « violent et durable » (maxime 477), mais aussi de la « véritable douceur » (maxime 479). Difficile de ne pas la rapprocher de la « constance » évoquée dans la maxime 482. Ces qualités sont également présentes, de façon latente, dans le propos de la maxime 481, qui dénonce l'usurpation de la « véritable bonté » par la « complaisance » et la « faiblesse », et, de façon plus lointaine, dans la maxime 483, qui, en dénonçant la « vanité » des médisants, s'en prend visiblement à une forme de faiblesse. On observe un glissement, comme sous l'effet de la suggestion : la fermeté invite à parler de la faiblesse, mais aussi de la timidité et de la vanité, qui lui sont apparentées. Au lieu de proposer le traitement suivi d'une notion, l'auteur glisse progressivement vers des notions connexes : la structure est assez lâche. Il semble toutefois que le propos, qui consiste à valoriser la fermeté, garantisse l'unité d'un groupe allant de la maxime 477 à la maxime 483 (encore la maxime 478 demeure-t-elle hétérogène à cet ensemble ; mais il s'agit là d'un phénomène tout à fait courant dans le recueil, comme nous l'avons déjà constaté). Cependant, la maxime 482 insiste au contraire sur l'ambiguïté de la constance, qui se voit attribuer des effets pervers, pouvant borner quelquefois l'étendue de notre esprit. De plus, un autre effet de structure apparaît si l'on poursuit la lecture :

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 192-193.

484. Quand on a le cœur encore agité par les restes d'une passion, on est plus près d'en prendre une que quand on est entièrement guéri.

485. Ceux qui ont eu de grandes passions se trouvent toute leur vie heureux et malheureux d'en être guéris³⁵⁵.

On remarque désormais le retour du thème de la passion amoureuse, dont on peut considérer qu'il encadre un ensemble un peu plus vaste, formé par les maximes 477 à 485. On peut alors être tenté de considérer que le groupe traite conjointement de l'amour et de la fermeté (alors même que l'amour se caractérise d'ordinaire par l'inconstance), rapprochés dans la maxime 477. À l'évidence, toute schématisation excessive est mise en échec par cette disposition : plusieurs thèmes sont traités de façon latente, et les maximes se répondent sans que leur lecture soit commandée par leur appartenance à un ensemble univoque. Il est difficile de voir dans une telle superposition le résultat d'une simple négligence : la dispersion est manifestement le résultat d'un travail particulièrement minutieux, visant à enrichir autant que possible le sens du texte, faisant la part belle à la suggestion.

Tout esprit de système semble donc banni. Les séries sont de longueur variable. Elles se voient fréquemment incorporer une ou deux maximes qui leur sont parfaitement étrangères. La forme même de la série fait place à la mosaïque, à mesure que l'ouvrage est augmenté par l'auteur. Et l'on dénombre bien sûr un grand nombre de maximes orphelines, qu'il est impossible, sans forcer le texte, de rattacher à un groupe quelconque. En somme, La Rochefoucauld ne cesse de varier les combinaisons possibles, avec une liberté qui rappelle inévitablement le modèle (ou, justement, l'absence de modèle) de la conversation³⁵⁶ :

Ceux mêmes qui font des règles [de la conversation] s'y méprennent quelquefois. La plus sûre, à mon avis, c'est de n'en point avoir qu'on ne puisse changer, de laisser plutôt voir des négligences dans ce qu'on dit que de l'affectation, d'écouter, de ne parler guère et de ne se forcer jamais à parler³⁵⁷.

C'est à la fois l'*elocutio* et la *dispositio* des *Maximes* qui sont définies dans ce passage : la transposition de la conversation à l'œuvre littéraire se fait sans difficulté. La Rochefoucauld se montre de plus en plus soucieux d'éviter une organisation suivie, qui pourrait avoir une allure trop magistrale, ou se présenter au lecteur avec trop d'évidence. On retrouve dans la disposition des *Maximes* la tension, déjà perceptible à propos du style, entre une exigence d'humilité et une liberté aristocratique, conduisant à rejeter la posture du docteur, qui pèche à la fois par excès de prétention et par une contrainte indigne d'un homme de qualité. L'auteur

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 193.

³⁵⁶ Voir notre développement, dans ce chapitre, sur « L'honnêteté et le modèle de la conversation ».

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 256 (Réflexion diverse 4, « De la conversation »).

fait assez confiance au lecteur pour s'autoriser un parfum de mystère dans la dispersion du texte, qui culmine dans les maximes ajoutées avec la cinquième édition.

Faut-il conclure à une absence d'architecture quant à l'ensemble de l'ouvrage ? Jean Lafond, étudiant la première édition, met en avant l'existence d'un cadre minimal, assurant la cohérence de l'ensemble, et qui, une fois posé de manière suffisamment claire (notamment au cours des cent premières maximes, qui présentent, selon lui, les thèmes essentiels), permet un certain relâchement de la structure d'ensemble : « tout se passe comme si, le sens étant assuré, il devenait moins nécessaire d'imposer une lecture linéaire de la suite³⁵⁸ ». Il nous semble pourtant que ce cadre global n'est atteint qu'avec la deuxième édition. Si le portrait de l'amour-propre répondait, par son ampleur et par l'envergure du propos, à la réflexion finale, c'est désormais la maxime II 1, traitant des vertus apparentes, trompeuses et donc fausses, qui lui fait écho de façon bien plus profonde, sur « la fausseté du mépris de la mort ». Les deux maximes sont certes disproportionnées d'un point de vue formel ; mais leur correspondance est beaucoup plus évidente qu'elle ne pouvait l'être entre la maxime I 1 et ce qui deviendra la maxime V 504. La comparaison des états successifs de la maxime V 1 est révélatrice du dessein de l'auteur :

De plusieurs actions différentes que la Fortune arrange comme il lui plaît, il s'en fait plusieurs vertus. (I 293)

Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune arrange comme il lui plaît. (II-III 1)

Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts, que la fortune ou notre industrie savent arranger ; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes. (IV-V 1)³⁵⁹

On observe un basculement entre la première et la deuxième version de cette maxime : la première insiste sur la composition des vertus, tandis que la seconde introduit le problème de l'erreur de jugement. C'est désormais la difficulté d'établir l'authenticité des vertus qui fait le propos du moraliste. Ce dernier ne propose pas de critère permettant de discriminer les vraies et les fausses vertus. Il se contente de souligner à quel point les apparences de vertus peuvent être trompeuses, et qu'il importe par conséquent de réserver son jugement. « Nous prenons » pour des vertus ce qui n'est qu'un « assemblage de diverses actions et de divers intérêts ». L'édition de 1665 commençait par peindre dans ses moindres détails l'amour-propre comme une puissance universelle, clef de l'ensemble de nos actes et de nos mouvements intérieurs.

³⁵⁸ *Augustinisme et littérature, op. cit.*, p. 238.

³⁵⁹ *Maximes*, p. 701. Les manuscrits Liancourt, Barthélemy et Gilbert donnaient « diverses » au lieu de « différentes » qu'on lit dans la première édition.

Ici, l'entrée en matière est beaucoup plus modeste : il ne s'agit que d'inviter à la méfiance, afin de ne pas prendre pour des vertus ce qui n'en mérite pas le nom. L'épigraphe, mis en tête de l'ouvrage à partir de la quatrième édition, ne dit pas autre chose :

Nous sommes préoccupés de telle sorte en notre faveur que ce que nous prenons le plus souvent pour des vertus ne sont en effet que des vices qui leur ressemblent, et que l'orgueil et l'amour-propre nous ont déguisés. (Manuscrits Liancourt, Barthélemy et Gilbert)

Nous sommes préoccupés de telle sorte en notre faveur que souvent ce que nous prenons pour des vertus n'est que des vices qui leur ressemblent, et que l'amour-propre nous déguise. (II-IV 172 et IV épigraphe)

Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés. (V épigraphe)³⁶⁰

L'élimination de la première partie du fragment dans la cinquième édition va dans le même sens que la suppression du portrait de l'amour-propre. L'auteur évite d'opérer une réduction à un seul facteur explicatif. L'orgueil et l'amour-propre, présentés comme les artisans de cette illusion, ne sont plus mentionnés dans la version définitive. La variation des formes verbales est elle-même révélatrice : dans la version des manuscrits, l'aspect du verbe est perfectif, ce qui a pour effet de limiter le procès, en le présentant comme accompli. De plus, le moraliste se présente comme tout à fait lucide, et parle comme s'il avait assisté lui-même au déguisement. Le choix du présent, dans la deuxième version, donne à ce problème une toute autre urgence. Il s'agit moins d'une vérité générale que d'une action en cours : le déguisement est en train de s'opérer, et il importe de le déjouer sans attendre. La version finale est encore plus inquiétante, car les puissances d'illusion ne sont pas identifiées, bien qu'une lecture rapide puisse laisser croire qu'un tel déguisement ne soit que l'œuvre d'une conscience intéressée. Le moraliste se contente de prévenir le lecteur qu'il risque « souvent » de s'égarer, mais renonce à indiquer plus de moyens pour l'en préserver. Le critère permettant de discriminer les vraies et les fausses vertus reste à définir.

Les fausses vertus apparaissent dès lors comme l'objet principal du livre, comme en témoigne l'ouverture de la dernière maxime :

Après avoir parlé de la fausseté de tant de vertus apparentes, il est raisonnable de dire quelque chose de la fausseté du mépris de la mort³⁶¹.

Il devient manifeste que tout le livre des *Maximes* ne traite que de faussetés : de l'aveu même de l'auteur, ce qui reste, après un tel travail de dénonciation, c'est encore une fausseté, qui n'avait pas encore été traitée de manière satisfaisante. La disparition du virtuose portrait de

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 700-701. La copie Smith-Lesouëf offre des variantes négligeables par rapport aux manuscrits. L'édition de Hollande, fautive, ne présente pas d'intérêt ici.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

l'amour-propre dépossède le lecteur d'une clef qui lui eût permis de réduire toute la vie de l'homme à un seul facteur. Désormais, il n'est plus question que de fausseté : déguisement des vices en vertus, et risque permanent de commettre à cette occasion des erreurs de jugement.

Les bornes extrêmes de l'ouvrage tendent donc à lui conférer une direction d'ensemble assez nette : dans les *Maximes*, il s'agit essentiellement de « la fausseté des vertus », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Jacques Esprit. Il est possible, dans cette perspective, d'aller plus loin, et de considérer que l'ouverture du livre, entendue dans un sens plus large, confirme notre hypothèse. En effet, on rencontre, de l'épigraphe à la maxime 26, des thèmes essentiels dans la pensée du moraliste, qui se retrouvent, à des degrés divers, dans la maxime finale. Le problème de la fausseté des vertus est posé, on l'a vu, dès l'épigraphe et la maxime 1. Or, cette dénonciation est essentiellement fondée sur le rôle de l'amour-propre (maximes 2 à 4) et des passions (maximes 5 à 12), et sur notre inconstance (maximes 19 à 26). Certes, les maximes 13 à 18 abordent des sujets de moindre importance : les maximes 15-16 et 17-18 traitent respectivement de la clémence et de la modération, tandis que les maximes 13 et 14 se déroberaient aux tentatives de classement. Cependant, on a vu combien la disposition des pièces dans le recueil se gardait toujours d'apparaître comme systématique : ces digressions permettent de figurer, dès le début du recueil, un principe de variété et de dispersion bien concertée. La cohérence de l'ouverture ne s'en trouve pas infirmée.

En effet, l'amour-propre, aussi bien que les passions, *altèrent* notre jugement, dans le sens le plus fort : quelque chose que nous ne maîtrisons pas prend possession de nous-mêmes, et nous égare dans nos jugements et dans nos actes. Comme on l'a déjà vu plus en détail au cours de ce travail, non seulement l'amour-propre nous égare, mais il échappe à nos investigations. En plus d'être une source d'erreur et d'illusion, il est comme un second moi, plus profond que celui auquel nous avons accès, et capable de tourner notre volonté comme il l'entend : l'amour-propre fait que nous ne nous appartenons pas.

Ce phénomène de dépossession et de déstabilisation se retrouve dans la série consacrée aux passions, qui est encadrée par le problème de notre passivité : nous n'avons de prise ni sur la durée de nos passions (maxime 5), ni sur leurs manifestations (maxime 12). Partant, il est aussi vain de vouloir les susciter ou les détruire, que de prétendre les cacher. L'homme apparaît comme le spectateur impuissant des passions qui l'ont pris lui-même pour théâtre, réflexion qui met en avant la faiblesse de l'homme, incapable d'agir sur ce qui se passe en lui. Dépossession qui s'accompagne d'une déstabilisation : les passions font de l'homme l'inverse de ce qu'il est (maxime 6), et engendrent elles-mêmes leurs propres

contraires (maxime 11). La domination, dans notre cœur, d'une telle puissance de contrariété, met en cause notre identité : dans ces conditions, en effet, l'homme ne saurait être égal à lui-même. L'instabilité scellée par le règne des passions affecte à l'évidence notre jugement. Ainsi de la maxime 9 : « Les passions ont une injustice et un propre intérêt qui fait qu'il est dangereux de les suivre et qu'on s'en doit défier lors même qu'elles paraissent les plus raisonnables³⁶² ». La défiance préconisée dans la seconde partie de la maxime rejoint l'exergue et la maxime 1, dont la conclusion n'était pas autre chose qu'une suspension du jugement. Les passions apparaissent comme une puissance instable, qui est proprement une puissance du faux : elles affectent le jugement de l'homme, mais aussi son identité, et l'empêchent de prendre un appui suffisamment ferme.

Il s'ensuit que la constance dont nous nous flattons, et par laquelle nous pensons nous ressaisir en tant que sujets actifs et volontaires, n'est qu'une illusion, définitivement balayée par l'épreuve de la mort – ce sera tout le propos de la maxime 504. L'inconstance n'est pas seulement un vice parmi d'autres : elle nous rend inaccessibles à toute vertu authentique, dans la mesure où la vertu suppose justement une force d'action qui nous rende capables d'initiative morale. Dans les maximes 19 à 26, l'homme se montre incapable de se soutenir. La première maxime de cette série énonce cruellement : « Nous avons tous assez de force pour supporter les maux d'autrui³⁶³ ». Cette chute, d'une ironie grinçante, n'est pas seulement une accusation d'égoïsme : elle affirme que la constance ne saurait faire ses preuves dans les cas où nous avons vraiment besoin d'elle. La maxime 22 renchérit : « La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir. Mais les maux présents triomphent d'elle³⁶⁴ ». Dans les deux cas, le propos est le même : la constance, par laquelle nous pensons triompher des maux, n'est guère autre chose qu'une idée flatteuse de notre imagination, qui se dissipe lorsque les maux nous atteignent directement. Dès lors, la constance affichée ne saurait être que l'effet d'une habile dissimulation ou d'un manque de lumières (maximes 20, 21, 23). C'est tout l'objet de la maxime 504, qui affirme notamment : « C'est nous flatter de croire que la mort nous paraisse de près ce que nous en avons jugé de loin et que nos sentiments, qui ne sont que faiblesse, soient d'une trempe assez forte pour ne pas souffrir d'atteinte par la plus rude de toutes les épreuves³⁶⁵ ». L'opposition entre la mort vue de loin et la mort vue de près correspond exactement au propos des maximes 19 et 22, qui fondent la

³⁶² *Ibid.*, p. 136.

³⁶³ *Ibid.*, p. 137.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 196.

suite des attaques dirigées contre la prétendue constance. La mort apparaît ainsi comme la preuve dernière de notre faiblesse, et la célèbre maxime 26, déjà citée à propos du sublime, constitue en quelque sorte le point d'orgue de ce propos :

Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement³⁶⁶.

Il est étrange, à première vue, que le moraliste la fasse suivre d'une maxime sur l'envie, qui semble bien triviale en comparaison, et, somme toute, assez banale :

On fait souvent vanité des passions même les plus criminelles, mais l'envie est une passion timide que l'on n'ose jamais avouer³⁶⁷.

Il y a dans cet enchaînement un effet de rupture indéniable, qui peut causer un certain malaise. Or, la clause de la maxime 504 produit exactement la même impression sur le lecteur : après avoir exposé combien la mort est « une chose épouvantable », l'auteur conclut en comparant l'attitude des grands hommes devant la mort avec celle des gens du commun :

[...] dans le mépris que les grands hommes font paraître pour la mort, c'est l'amour de la gloire qui leur en ôte la vue et, dans les gens du commun, ce n'est qu'un effet de leur peu de lumière qui les empêche de connaître la grandeur de leur mal et leur laisse la liberté de penser à autre chose.³⁶⁸

La conclusion est abrupte, ce qui, au terme d'un livre de sentences si travaillées, ne saurait être perçu comme une inadvertance, d'autant que le fond du propos correspond exactement à cet effet musical : que vient faire ici la distinction entre l'attitude des grands hommes et celle des gens du commun, alors que tout le développement qui précède tend à montrer la fausseté du mépris de la mort chez tous les hommes, pour qui la mort est également « une chose épouvantable³⁶⁹ » ? Une fois établie cette vérité supérieure, qu'importent les différents moyens par lesquels on se détourne de la vue de cette épreuve, puisque tous sont également voués à l'échec ? Dans les deux cas, La Rochefoucauld prend acte de l'impossibilité d'envisager la mort : de même que les réflexions qui suivent immédiatement la maxime 26 entraînent le lecteur vers d'autres sujets, d'une importance bien moindre, de même la considération de la mort se résout, dans la dernière maxime, en une distinction sociale apparemment sans objet, comme si le moraliste, ayant reconnu l'impossibilité de « regarder fixement » la mort dont il parle, s'employait désormais à « penser à autre chose ».

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 138.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 138.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 197.

³⁶⁹ La formule est claire : « *tout homme* qui la sait voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable ». (*ibid.*, p. 196 ; nous soulignons).

L'importance même de la réflexion sur la mort justifierait ainsi, paradoxalement, la rareté de sa présence.

La correspondance marquée entre la maxime 504 et les maximes 1 à 26, précédées de l'épigraphe, autorise à voir dans ce dernier groupe une ouverture, énonçant le propos de l'ouvrage, et dont les thèmes seront repris dans le *finale*. Il s'agit là d'une hypothèse de lecture, que rien ne peut venir confirmer de façon définitive, mais qui nous semble autorisée par l'analyse qui précède. Cette ouverture, à laquelle répond la maxime 504, offre un cadre qui garantit l'unité du propos. Nous ne prétendons pas attribuer aux *Maximes* une architecture plus stricte dans le corps de l'ouvrage : une grande liberté règne dans la disposition, comme le montre la répartition des séries. La Rochefoucauld prend garde à ne jamais donner un tour systématique à l'enchaînement des pièces qui composent le recueil. Cette liberté est permise néanmoins par une structure qui donne à l'ouvrage une assise plus ferme qu'on ne l'a cru souvent. L'attention portée aux bornes de l'ensemble rejoint le souci manifesté par les déplacements de maximes en début et en fin de série lors du passage à l'édition imprimée : si l'ordre à l'intérieur des séries suit le relevé effectué sur les copies, telle maxime peut en revanche être déplacée pour ouvrir ou fermer la série. En somme, le cadre est signifiant, bien que la disposition du reste fasse une large place au hasard. Les *Maximes* ont beau être composées de manière très libre, et inviter à une lecture qui le soit aussi, on y décèle néanmoins un cadre qui, une fois posé, permet à l'ouvrage de se développer sans beaucoup de contrainte. L'architecture, loin d'être brisée par la suppression de la première maxime, se voit au contraire dotée d'une cohérence plus grande. Le cadre, aussi bien pour la matière de l'ouvrage que pour sa disposition, est bien la fausseté des vertus. Si le livre tend à une certaine dispersion, qui s'accroît au fil des éditions, c'est après que l'unité de l'ouvrage a été soigneusement garantie.

La mise en évidence de ces phénomènes dépend d'un libre parcours de lecture : il est possible de lire les *Maximes* dans l'ordre où elles se présentent, mais une familiarité plus grande invite à les parcourir librement pour établir des correspondances et produire un sens qui ne se révèle pas d'abord. Le livre s'enrichit de la multiplication des parcours possibles, et de la mise en relation de maximes plus ou moins directement liées entre elles³⁷⁰. Sans doute la

³⁷⁰ La description de l'ordre des *Maximes* est donc affaire de nuance. Marc Escola, étudiant la structure de la deuxième édition, conclut bien à l'existence de séries produisant un certain nombre d'effets d'architecture, mais insiste bien sur le manque volontaire de rigueur dans la construction : les phénomènes de substitution, notamment, montrent que « La Rochefoucauld, à l'évidence, n'a pas apporté le même soin que La Bruyère à l'ordre des énoncés, même si les opérations éditoriales témoignent localement du souci de favoriser, avec l'établissement de cohérences locales, une lecture *continue* du recueil » (Marc Escola, « "Ce désordre a ses grâces". Effets de série, raison des effets dans la deuxième édition des *Maximes*, *Littératures classiques*, n°35, janvier 1999, p. 111-151, p. 150).

table est-elle volontairement lacunaire, afin de ne pas épuiser les rapprochements possibles. À cela s'ajoute le problème de la réécriture de nombreuses maximes, dont il a été question à propos de la brièveté. De nombreuses pièces ne se comprennent vraiment que grâce à la comparaison des différentes étapes de rédaction ; et certaines maximes supprimées (au premier rang desquelles figure le portrait de l'amour-propre) sont essentielles à la compréhension de l'ouvrage, aussi bien par leur contenu que par les raisons qui ont pu conduire à leur suppression : de même que les maximes réécrites, elles témoignent du progrès de la pensée de l'auteur, et contribuent à donner au livre toute son épaisseur. La situation est paradoxale : le livre, dans sa dernière édition, ne présente au lecteur ni les maximes supprimées ou écartées, ni les différentes étapes de rédaction³⁷¹. Pourtant, une part considérable de sa richesse n'est accessible que si l'on se réfère à ces textes ou à ces états de textes disparus : l'approche synchronique doit être complétée par une approche diachronique. Une part essentielle de l'interprétation des *Maximes* tient dans la prise en compte d'effets de structure qui n'apparaissent pas directement, mais aussi de textes qui ne figurent plus dans la version finale. L'unité du livre ne tient pas à l'inscription du discours dans l'espace et la temporalité de la démonstration, mais à la création par le lecteur d'un espace mental où se multiplient les effets de sens et les mises en relation. Cette virtualité n'autorise pas n'importe quelle lecture : le propos de La Rochefoucauld possède incontestablement une cohérence et des lignes de force, qui dirigent la lecture. Et ce cadre, loin d'amoindrir la liberté du lecteur, garantit au contraire la fécondité de son parcours. Cette liberté ne consiste pas à faire dire tout et son contraire aux différentes pièces qui composent le recueil, mais à retrouver l'absence de contrainte qui préside à leur composition, et qui leur confère la richesse jamais épuisée de la conversation.

2. L'ordre vivant des *Caractères*

La Bruyère essuya les mêmes reproches que La Rochefoucauld. Le *Mercure galant* publie, en juin 1693, un article plein de fiel contre *Les Caractères* :

L'ouvrage de M. de La Bruyère ne peut être appelé livre que parce qu'il a une couverture et qu'il est relié comme les autres livres. Ce n'est qu'un amas de pièces détachées, qui ne peut faire connaître si celui qui les a faites aurait assez de génie et de lumières pour bien conduire un ouvrage qui serait suivi. Rien n'est plus aisé que de faire trois ou quatre pages d'un portrait qui ne demande point

³⁷¹ Il faut attendre 1789 pour que les maximes supprimées soient données au public par l'abbé Brotier, sous le titre *Premières pensées du duc de La Rochefoucauld* (voir la notice de Laurence Plazenet : *Maximes.*, p. 207-208).

d'ordre, et il n'y a point de génie si borné qui ne soit capable de coudre ensemble quelques médisances de son prochain, et d'ajouter ce qui lui paraît capable de faire rire.

Le jugement de Voltaire, en dépit de son caractère élogieux, participe de la même logique. La comparaison de sa postérité avec celle du *Télémaque* de Fénelon l'amène à considérer la discontinuité des *Caractères* comme une solution de facilité :

Le Télémaque a fait quelques imitateurs ; les *Caractères* de La Bruyère en ont produit davantage. Il est plus aisé de faire de courtes peintures des choses qui nous frappent, que d'écrire un long ouvrage d'imagination qui plaise et qui instruisse à la fois³⁷².

Aux yeux de critiques mal intentionnés comme ceux du *Mercurie galant*, mais aussi de Voltaire qui rend mieux justice à l'ouvrage de La Bruyère, le défaut de suite et la brièveté des fragments fondent l'accusation d'un manque d'envergure de l'œuvre aussi bien que du génie de l'auteur. *Les Caractères* ne seraient qu'un « amas de pièces détachées », ou tout au mieux une suite de « courtes peintures », jugement qui, soit dit en passant, assimile abusivement les caractères à des portraits, quand ce sont au contraire les maximes qui, comme nous l'avons vu à propos de la brièveté, en constituent la majeure partie. Le livre serait dépourvu d'un ordre d'ensemble, en plus d'être composé de matériaux qui ne prêteraient pas à conséquence.

De telles critiques semblent bien injustes aux lecteurs modernes que nous sommes, et le privilège exclusif accordé à des ouvrages suivis et de grande ampleur est loin, certes, de nos grilles de lecture. Pourtant, ces critiques, même lorsqu'elles sont alimentées par la mauvaise foi la plus évidente, nous mettent au défi de leur opposer une réponse claire : s'il est injuste de considérer *Les Caractères* comme un « amas de pièces détachées », ont-ils un ordre qu'il soit possible de décrire avec précision ? Les remarques de La Bruyère forment-elles une suite, et répondent-elles à une quelconque organisation ?

De toute évidence, on ne peut parler d'une absence d'ordre dans *Les Caractères*. Le problème de la succession des pensées dans le discours fait l'objet d'une véritable réflexion dans le corps de l'ouvrage, et les attaques dirigées contre la linéarité et la structure trop lisible du discours participent à fonder en raison le défaut apparent d'unité de l'ensemble.

Les mauvais prédicateurs font les frais de la critique adressée par La Bruyère aux « partitions » du discours, qui, sous prétexte d'en éclairer la structure et de le rendre plus intelligible, le font dévier de son but premier, qui est d'émouvoir les cœurs :

Ils ont toujours d'une nécessité indispensable et géométrique trois sujets admirables de vos attentions ; ils prouveront une telle chose dans la première partie de leur discours, cette autre dans la seconde, et

³⁷² *Le Siècle de Louis XIV, op. cit.*, p. 551.

cette autre encore dans la troisième ; ainsi vous serez convaincu d'abord d'une certaine vérité et c'est leur premier point, d'une autre vérité et c'est leur second point, et puis d'une troisième vérité et c'est leur troisième point ; de sorte que la première réflexion vous instruira d'un principe des plus fondamentaux de votre religion, la seconde d'un autre principe qui ne l'est pas moins, et la dernière d'un troisième et dernier principe le plus important de tous, qui est remis pourtant faute de loisir à une autre fois : enfin, pour reprendre et abrégé cette division, et former un plan... encore, dites-vous, et quelles préparations pour un discours de trois quarts d'heure qui leur reste à faire ! plus ils cherchent à le digérer et à l'éclaircir, plus ils m'embrouillent : je vous crois sans peine, et c'est l'effet le plus naturel de tout cet amas d'idées qui reviennent à la même, dont ils chargent sans pitié la mémoire de leurs auditeurs ; il semble à les voir s'opiniâtrer et à usage, que la grâce de la conversion soit attachée à ces énormes partitions [...] ³⁷³

La Bruyère, donnant libre cours à sa verve satirique, décrit de tels sermons par une accumulation de formules redondantes : il est question, d'entrée de jeu, d'une « nécessité indispensable », ce qui constitue déjà un pléonasme. La Bruyère ne mentionne aucun contenu, mais seulement une forme, qui semble se suffire à elle-même : le prédicateur, voulant obéir à sa formation scolastique³⁷⁴, a, comme son auditoire, perdu de vue son objet. La Bruyère se moque ici de la propension à polir un édifice rhétorique parfaitement creux, dans une logique qui se rapproche des phénomènes de discours automatique étudiés précédemment au cours de ce travail.

L'ouvrage de La Bruyère n'obéira donc pas au didactisme pesant des mauvais sermons. Cela dit, si *Les Caractères* évitent les « partitions », ils sont néanmoins ordonnés en chapitres, à l'inverse des *Maximes*, où se succédaient les énoncés séparés les uns des autres par des blancs qui ne faisaient directement apparaître aucune architecture. Ici, le modèle est bien plutôt celui des *Pensées de M. Pascal*, divisées en chapitres, eux-mêmes composés de pensées séparées par des fleurons. La Bruyère s'inspire à l'évidence de cette organisation. Les remarques ne sont pas numérotées, et ne sont séparées que par un pied de mouche, seul signe qui permet de les distinguer d'un simple alinéa. Cette disposition, reproduite par Marc Escola dans son édition, s'est perdue dès le XVIII^e siècle, dans une logique d'uniformisation qui visait à présenter sur le même modèle les œuvres de La Bruyère, de Pascal et de La Rochefoucauld, dont chacune se caractérise pourtant par une conception bien particulière de l'ordre. Quoi qu'il en soit, il résulte de la disposition des *Caractères* que le discours occupe un statut intermédiaire : il n'est pas plus un discours suivi qu'une suite de fragments. Pour le dire avec Marc Escola, « le texte des chapitres n'est donc pas fragmentaire mais

³⁷³ *Les Caractères.*, p. 561 (remarque 15.5).

³⁷⁴ Le terme de « scolastique » est employé par La Bruyère, dans une remarque où il se félicite de son bannissement hors des villes autant qu'il s'inquiète de sa persistance auprès des moins instruits, qui sont justement les moins capables d'entendre de tels discours, déjà vains en eux-mêmes : « L'on a enfin banni la scolastique de toutes les chaires des grandes villes, et on l'a reléguée dans les bourgs et dans les villages pour l'instruction et pour le salut du laboureur et du vigneron » (*ibid.*, p. 562-563 ; remarque 15.7).

discontinu, sa cohérence n'est ni celle d'un traité ni celle d'une simple collection amorphe d'énoncés, mais bien celle d'un discours discontinu³⁷⁵ ».

Il existe donc trois niveaux d'organisation : l'alinéa, la remarque, et le chapitre. Comme l'a montré Marc Escola, l'ajout, la suppression ou le déplacement du pied de mouche ont pour effet de modifier l'unité textuelle de départ. Si le caractère malléable du discours discontinu invite à de constants remaniements, l'intitulé et la suite des chapitres demeurent néanmoins parfaitement stables de la première à la dernière édition. C'est à leur niveau, semble-t-il, qu'il faut chercher la clef de « l'économie des *Caractères* », pour le dire avec l'auteur lui-même, qui répond, dans la Préface à son « Discours de réception à l'Académie française », aux accusations de calomnie dirigées contre son ouvrage, en affirmant au contraire sa vocation apologétique :

Mais qui sont ceux qui, si tendres et si scrupuleux, ne peuvent même supporter que, sans blesser et sans nommer les vicieux, on se déclare contre le vice ? sont-ce des Chartreux et des Solitaires ? sont-ce des Jésuites, hommes pieux et éclairés ? sont-ce ces hommes religieux qui habitent en France les Cloîtres et les Abbayes ? Tous au contraire lisent ces sortes d'ouvrages, et en particulier, et en public, à leurs récréations ; ils en inspirent la lecture à leurs Pensionnaires, à leurs Élèves, ils en dépeuplent les boutiques, ils les conservent dans leurs Bibliothèques ; n'ont-ils pas les premiers reconnu le plan et l'économie du livre des *Caractères* ? n'ont-ils pas observé que de seize Chapitres qui les composent, il y en a quinze qui, s'attachant à découvrir le faux et le ridicule qui se rencontrent dans les objets des passions et des attachements humains, ne tendent qu'à ruiner tous les obstacles qui affaiblissent d'abord, et qui éteignent ensuite dans tous les hommes la connaissance de Dieu ; qu'ainsi ils ne sont que des préparations au seizième et dernier Chapitre, où l'Athéisme est attaqué, et peut-être confondu, où les preuves de Dieu, une partie du moins de celles que les faibles hommes sont capables de recevoir dans leur esprit, sont apportées, où la Providence de Dieu est défendue contre l'insulte et les plaintes des libertins [...] ³⁷⁶

Voilà qui devrait régler le problème de l'ordre des *Caractères*, au moins à l'échelle globale. Le propos, néanmoins, est loin d'être convaincant. Le plan présenté ici est pour le moins déséquilibré (quinze chapitres d'un côté, un seul de l'autre), et rien ne vient éclairer la succession des quinze chapitres regardés comme préparatoires, alors qu'ils constituent de très loin l'essentiel de l'ouvrage. De plus, l'affirmation est tardive, et contredit visiblement un passage déjà cité du *Discours sur Théophraste*, où *Les Caractères* sont distingués successivement de l'ouvrage de Pascal et de celui de La Rochefoucauld :

L'on ne suit aucune de ces routes dans l'ouvrage qui est joint à la traduction des *Caractères*, il est tout différent des deux autres que je viens de toucher ; moins sublime que le premier, et moins délicat que le second, il ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes, et en

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 20 (« Genèse des *Caractères* »).

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 614 (Préface au Discours de réception à l'Académie française).

l'examinant indifféremment, sans beaucoup de méthode, et selon que les divers chapitres y conduisent par les âges, les sexes et les conditions, et par les vices, les faibles et le ridicule qui y sont attachés³⁷⁷.

Les Caractères, qui se donnent d'abord comme un livre écrit « sans beaucoup de méthode », sont présentés, dans la Préface du Discours de réception, comme un ouvrage dont la composition résulte d'un dessein apologétique parfaitement clair. Non seulement les deux textes sont contradictoires, mais ce second extrait ne paraît pas plus convaincant que le premier : les chapitres ne répondent guère, sauf exception, à des distinctions d'âge, de sexe et de condition.

Faut-il en conclure que l'ordre affiché par La Bruyère est simplement absent de l'ouvrage ? Ce serait faire fausse route, bien entendu. Il n'existe aucune raison de douter de l'intention apologétique de l'ouvrage, dont témoigne notamment la forte croissance du chapitre « Des Esprits forts », qui double de volume entre la première et la huitième édition ; les attaques dirigées contre la fausse dévotion, qui se multiplient à partir de la cinquième édition, vont dans le même sens. Le propos tenu par La Bruyère dans la Préface à son Discours de réception est assez décevant si l'on croit y découvrir « le plan et l'économie des Caractères », mais il faut le replacer dans son contexte d'écriture, particulièrement houleux. L'essentiel est de rappeler le dessein poursuivi dans l'ouvrage, afin de le laver de l'accusation de calomnie. L'ordre n'est pas envisagé pour lui-même, mais seulement dans la mesure où il traduit une intention religieuse : si La Bruyère ne dit pas grand-chose, en définitive, du plan de son livre, il rappelle du moins que la situation finale du chapitre « Des Esprits forts » n'est pas le fruit du hasard, et que la défense du christianisme demeure l'horizon indépassable des *Caractères*. Une remarque du même ordre doit être faite à propos du *Discours sur Théophraste*, qui vise moins à définir une méthode (ou, en l'occurrence, une relative absence de méthode) qu'à se distinguer des ouvrages de Pascal et de La Rochefoucauld, « d'où faute d'attention, ou par un esprit de critique, quelques-uns pourraient penser que ces remarques sont imitées³⁷⁸ ». La visée du discours n'est plus de se laver du reproche de calomnie, mais de prévenir les critiques disposés à voir dans *Les Caractères* un ouvrage sans véritable originalité.

Envisagés d'après les circonstances qui leur donnent sens, les deux propos ne sont donc pas contradictoires. Le fait de conduire un ouvrage « sans beaucoup de méthode » ne revient pas à renoncer à une construction d'ensemble bien concertée. On retrouve bien plutôt la négligence vantée par La Rochefoucauld et par les lecteurs qui, les premiers, ont été

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 97.

sensibles au charme de sa manière d'écrire. Il s'agit de prévenir le reproche que La Bruyère formule lui-même à l'encontre des mauvais prédicateurs : si la suite des chapitres, qui aboutit à la condamnation des « esprits forts », fait clairement apparaître la vocation apologétique de l'ouvrage, on ne doit pas craindre d'y trouver « la régularité gênée d'un Docteur », pour reprendre les mots de La Chapelle-Bessé. Il existe donc une architecture et un dessein général de l'œuvre, mais l'ordre qui préside à la composition se caractérise par la souplesse et par la suggestion. De même qu'il était possible de distinguer un certain nombre de séries et d'échos entre les différentes pièces qui composent les *Maximes*, de même on repère, dans la succession des chapitres des *Caractères*, un certain nombre de groupes et de correspondances. Nombre de chapitres fonctionnent par paire : « Des Femmes » et « Du Cœur », « De la Mode » et « De Quelques Usages », mais aussi « De la Chaire » et « Des Esprits forts ». Enfin, la progression des chapitres 7 à 10, où l'on s'élève de la ville (Paris) au souverain, en passant par la cour et les Grands, ne peut guère échapper au lecteur. On ne peut prétendre, sans forcer le texte, que l'ouvrage de La Bruyère avance inexorablement, du début à la fin, vers le dernier chapitre qui entend confondre l'athéisme. L'ordre des chapitres n'est cependant pas laissé au hasard : le premier adopte une approche réflexive sur la production d'un ouvrage, et le dernier arrive au cœur du propos de l'auteur. Entre ces bornes extrêmes, des regroupements et des progressions apparaissent, mais c'est d'abord la souplesse qui caractérise l'arrangement des chapitres.

Cette disposition permet à son tour de jouer sur des effets de sens que la succession de maximes isolées adoptée par La Rochefoucauld ne permettait pas. L'inclusion d'une remarque dans un chapitre plutôt que dans un autre suggère déjà une certaine grille de lecture. Le voyage d'Irène en Épidaure est éloquent à cet égard :

Irène se transporte à grands frais en Épidaure, voit Esculape dans son Temple, et le consulte sur tous ses maux. D'abord elle se plaint qu'elle est lasse et recrue de fatigue ; et le Dieu prononce que cela lui arrive par la longueur du chemin qu'elle vient de faire : elle dit qu'elle est le soir sans appétit ; l'Oracle lui ordonne de dîner peu ; elle ajoute qu'elle est sujette à des insomnies ; et il lui prescrit de n'être au lit que pendant la nuit : elle lui demande pourquoi elle devient pesante, et quel remède ; l'oracle répond qu'elle doit se lever avant midi, et quelquefois se servir de ses jambes pour marcher : elle lui déclare que le vin lui est nuisible ; l'Oracle lui dit de boire de l'eau ; qu'elle a des indigestions, et il ajoute qu'elle fasse diète : ma vue s'affaiblit, dit Irène ; prenez des lunettes, dit Esculape : je m'affaiblis moi-même, continue-t-elle, et je ne suis ni si forte ni si saine que j'ai été ; c'est, dit le Dieu, que vous vieillissez : mais quel moyen de guérir de cette langueur ? Le plus court, Irène, c'est de mourir, comme ont fait votre mère et votre aïeule : Fils d'Apollon, s'écrie Irène, quel conseil me donnez-vous ? Est-ce là toute cette science que les hommes publient, et qui vous fait révéler sur toute la terre ? que m'apprenez-vous de rare et de mystérieux, et ne savais-je pas tous ces remèdes que vous

m'enseignez ? Que n'en usiez-vous donc, répond le dieu, sans venir me chercher de si loin, et abrégé vos jours par un long voyage ?³⁷⁹

On pourrait attendre que cette remarque prenne place dans le chapitre « Des Femmes » : Irène serait alors le type d'une dame fortunée accordant à sa personne une excessive attention, qui se traduirait à la fois par la coquetterie et par l'hypocondrie. Mais La Bruyère confère à cette remarque une tout autre portée en l'incluant dans le chapitre « De l'Homme », dans une longue série consacrée à la mort et à la vieillesse, qui couvre les remarques 32 à 49. Le ridicule d'une dame apparemment persuadée que sa fortune peut la préserver du vieillissement renvoie dès lors au tragique de la condition humaine, condamnée à une décrépitude que les remèdes, ici, ne font qu'aggraver. Cet apologue, par la place qu'il occupe dans la distribution des chapitres, est une attaque en règle contre l'espoir mis dans les choses qui n'appartiennent qu'au monde. En ce sens, il participe de l'ambition apologétique revendiquée par La Bruyère dans la préface à son Discours de réception. Irène, comme tant d'hommes et de femmes, place tout son espoir dans un objet dépourvu de transcendance : son corps, pour lequel elle demande l'assistance d'un dieu païen. La référence à l'Antiquité n'a pas seulement pour effet de préparer un effet burlesque, quand Esculape, de manière parfaitement anachronique, suggère à Irène de prendre des lunettes : Irène, en cherchant son salut dans des lieux et des temps lointains, s'obstine à vouloir trouver une assise ferme dans un monde qui n'en peut avoir ; c'est ce dont participe assurément le cadre païen de cette remarque. La disposition oriente considérablement la lecture et participe de la richesse sémantique du texte : la même remarque, en un autre lieu, n'aurait assurément pas la même portée.

C'est là le propre du discours discontinu, que ses éléments puissent être disposés avec infiniment plus de liberté que dans un discours suivi, tout en tirant une partie de leur sens du contexte dans lequel ils prennent place. Les déplacements auxquels n'a cessé de se livrer La Bruyère au fil des éditions témoignent combien il était attentif à de tels effets de sens³⁸⁰. L'auteur peut déplacer une remarque à l'intérieur d'un chapitre, la transposer dans un autre, l'échanger avec une autre remarque, lui adjoindre ou lui ôter un alinéa, ou se contenter de

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 413-414 (remarque 11.35).

³⁸⁰ Comme l'a montré Christophe Schuwey, le travail réalisé par La Bruyère au fil des rééditions de son ouvrage ne répond pas seulement à une recherche de perfection littéraire, mais également à une ambition de réussite éditoriale et mondaine (Christophe Schuwey, « L'Organe des Anciens ? Retour sur les rééditions des *Caractères* de La Bruyère », *French Studies*, n°75, 2021, p. 17-33). Une telle lecture n'est pas incompatible avec celle que nous proposons dans la suite de ce développement : il serait aussi caricatural de prétendre que l'auteur aurait oublié ses propres intérêts, ignorant superbement le contexte éditorial de son temps, que de ne voir dans son œuvre que le fruit d'une ambition de notoriété et de réussite financière. Les deux points de vue, loin d'être antagonistes, demandent à se compléter l'un et l'autre, comme le souligne Christophe Schuwey, soucieux de faire admettre que « l'intérêt et le talent pouvaient aller de pair » dans le cas de La Bruyère (*ibid.*, p. 19).

jouer avec les pieds de mouche, en les déplaçant, en les ajoutant ou en les supprimant, afin de modifier l'agencement des unités textuelles : autant de procédés qui ont fait l'objet d'une nomenclature et d'une description systématiques par Marc Escola dans son édition³⁸¹, et qui constituent pour l'éditeur un défi considérable, en raison des variantes introduites d'une impression ou même d'un exemplaire à l'autre, par l'utilisation de cartons et même de corrections manuscrites. Ainsi de deux remarques qui prennent place dans une série consacrée au désir et à l'insatisfaction, laquelle couvre les remarques 19 à 23 dans le chapitre « De l'Homme » :

21. Il est si ordinaire à l'homme de n'être pas heureux, et si essentiel à tout ce qui est un bien d'être acheté par mille peines, qu'une affaire qui se rend facile, devient suspecte : l'on comprend à peine, ou que ce qui coûte si peu, puisse nous être fort avantageux ; ou qu'avec des mesures justes, l'on doive si aisément parvenir à la fin que l'on se propose : l'on croit mériter les bons succès, mais n'y devoir compter que très rarement.

22. L'homme qui dit qu'il n'est pas né heureux, pourrait du moins le devenir par le bonheur de ses amis ou de ses proches. L'envie lui ôte cette dernière ressource³⁸².

La première remarque, présente depuis la première édition, se voit adjoindre, dans la quatrième, un second alinéa qui se donne à lire dans la perspective d'une réflexion sur le malheur (au sens de la malchance), dont deux modalités seraient la méfiance à l'égard de la chance elle-même, et l'envie à l'égard de ceux de nos amis que la fortune favorise mieux que nous. L'adjonction d'un pied de mouche dans la septième édition vient modifier la portée de ces réflexions. Toutes deux deviennent des réflexions autonomes, sur un pied d'égalité avec les autres textes de la série à laquelle elles appartiennent. Chacun des deux phénomènes est envisagé pour lui-même : notation psychologique d'une part, reproche moral de l'autre. La séparation à l'aide du pied de mouche permet ainsi de préserver la tonalité propre à chacun de ces deux textes : attention portée sur un paradoxe difficile à saisir, puis déploration d'une passion bien connue des observateurs du cœur humain, et que chacun s'accorde à condamner.

Ces effets de sens sont plus frappants encore dans des cas de transpositions multiples. Ainsi de la remarque 4.71, composée de neuf alinéas, que nous préférons citer intégralement pour plus de clarté :

Il y a autant de paresse que de faiblesse à se laisser gouverner.

Il ne faut pas penser à gouverner un homme tout d'un coup et sans autre préparation dans une affaire importante et qui serait capitale à lui ou aux siens ; il sentirait d'abord l'emprise et l'ascendant qu'on

³⁸¹ Pour la liste de ces procédés, voir l'introduction de Marc Escola (*Les Caractères*, p. 34). Pour la description systématique des déplacements d'une édition à l'autre, nous renvoyons aux précieuses Tables de concordance, outil de travail indispensable pour étudier la composition des *Caractères* (*ibid.*, p. 759-886).

³⁸² *Ibid.*, p. 410 (remarques 11.21-22).

veut prendre sur son esprit, et il secouerait le joug par honte ou par caprice : il faut tenter auprès de lui les petites choses, et de là le progrès jusqu'aux plus grandes est inmanquable : tel ne pouvait au plus dans les commencements qu'entreprendre de le faire partir pour la campagne ou retourner à la ville, qui finit par lui dicter un testament où il réduit son fils à la légitime.

Pour gouverner quelqu'un longtemps et absolument il faut avoir la main légère, et ne lui faire sentir que le moins qu'il se peut sa dépendance.

Tels se laissent gouverner jusqu'à un certain point, qui au-delà sont intraitables et ne se gouvernent plus ; on perd tout à coup la route de leur cœur et de leur esprit ; ni hauteur ni souplesse, ni force ni industrie ne les peuvent dompter ; avec cette différence que quelques-uns sont ainsi faits par raison et avec fondement, et quelques autres par tempérament et par humeur.

Il se trouve des hommes qui n'écoutent ni la raison ni les bons conseils, et qui s'égareront volontairement par la crainte qu'ils ont d'être gouvernés.

D'autres consentent d'être gouvernés par leurs amis en des choses presque indifférentes, et s'en font un droit de les gouverner à leur tour en des choses graves et de conséquence.

Drance veut passer pour gouverner son Maître, qui n'en croit rien, non plus que le public : parler sans cesse à un Grand que l'on sert, en des lieux et en des temps où il convient le moins, lui parler à l'oreille ou en des termes mystérieux, rire jusqu'à éclater en sa présence, lui couper la parole, se mettre entre lui et ceux qui lui parlent, dédaigner ceux qui viennent faire leur cour, ou attendre impatiemment qu'ils se retirent, se mettre proche de lui en une posture trop libre, figurer avec lui le dos appuyé à une cheminée, le tirer par son habit, lui marcher sur les talons, faire le familier, prendre des libertés, marquent mieux un fat qu'un favori.

Un homme sage ni ne se laisse gouverner, ni ne cherche à gouverner les autres : il veut que la raison gouverne seule et toujours.

Je ne haïrais pas d'être livré par la confiance à une personne raisonnable, et d'en être gouverné en toutes choses, et absolument, et toujours ; je serais sûr de bien faire sans avoir le soin de délibérer ; je jouirais de la tranquillité de celui qui est gouverné par la raison³⁸³.

La genèse de cette remarque est complexe : le premier paragraphe constituait dans la cinquième édition une remarque autonome du chapitre « De l'Homme », comprise entre les remarques 101 et 102 de la dernière édition : le thème est alors la paresse, ou le mauvais emploi de son temps et de ses forces. Placé en tête de cette longue remarque du chapitre « Du Cœur » dans la septième édition (où sont introduits les autres alinéas, à l'exception de l'avant-dernier qui fait l'objet d'une transposition depuis le chapitre « Des Jugements »), cet alinéa inaugure une réflexion sur le fait d'être gouverné, qui peut aussi bien être le fait de la paresse et de la faiblesse, que d'un « homme sage » reconnaissant celui qui peut le gouverner. Cette réflexion elle-même ne se présente pas comme un développement suivi, mais comme une série de notations qui peuvent quelquefois sembler contradictoires, au vu des appréciations portées au début et à la fin de la remarque. Le moraliste s'efforce de saisir son objet par de multiples approches, qui font largement écho à la méthode suivie par Montaigne dans les *Essais*. Le parallèle s'impose d'autant plus que le dernier alinéa en vient à une conclusion personnelle, comme si La Bruyère, à l'image de son prédécesseur, enregistrerait les différentes

³⁸³ *Ibid.*, p. 237-239 (remarque 4.71).

manières d'envisager un objet, afin d'en tirer un enseignement pour la conduite de sa propre vie. Ce qui apparaît comme une contradiction est bien plutôt la trace d'un cheminement, dont témoignent aussi les ajouts et les transpositions. En effet, le déplacement de l'avant-dernier paragraphe depuis le chapitre « Des Jugements », où il occupait le statut de remarque autonome, vers cette nouvelle remarque, est lui-même chargé de sens. Le fait de se laisser gouverner résulte moins d'une appréciation lucide que d'une certaine disposition du cœur. Conception typiquement pascalienne, qui est moins exprimée par le contenu du discours que par sa disposition, en l'occurrence par le déplacement, sous une forme largement augmentée, de cette remarque dans le chapitre « Du Cœur ». La transposition de ce paragraphe pose néanmoins problème, dans la mesure où elle confère à la conclusion un statut particulier, en la contredisant manifestement. Comment affirmer à la fois qu'un homme sage ne doit ni se laisser gouverner, ni gouverner autrui, tout en affirmant que l'on serait volontiers, quant à soi, gouverné par « une personne raisonnable » ? C'est manifestement qu'une telle personne, qui procurerait aux autres « la tranquillité de celui qui est gouverné par la raison », ne se rencontre jamais en pratique. La conclusion tirée relève donc purement de la fiction : seule la raison doit gouverner, et il faut se la figurer aussi absolue qu'une personne à laquelle on s'en serait remis pour toujours. L'anthropologie de La Bruyère, que nous avons tâché d'exposer dans la deuxième partie de ce travail, interdit de croire qu'un être humain puisse être aussi infaillible dans ses conseils que la raison même, à supposer que ses intentions soient toujours pures.

Ces quelques exemples témoignent de la façon dont le travail sur la disposition du texte offre à l'auteur l'occasion de l'enrichir sur le plan herméneutique : ces transpositions (d'autant plus quand nous y avons accès par la comparaison des éditions successives) sont autant de fécondations. La sens du texte s'enrichit d'un jeu sur la disposition, qui, sans même en altérer la lettre, suggère de nouveaux horizons de lecture par la combinaison avec d'autres éléments. On a vu, à propos du style, combien les corrections apportées par La Bruyère étaient rares. Le mouvement ne consiste pas, comme chez La Rochefoucauld, à polir les différentes pièces du recueil pour arriver à l'expression juste, mais à corriger bien plutôt la disposition, qui, tout en restant un objet de préoccupation majeur, faisait l'objet d'une attention plus relâchée dans les *Maximes*. La négligence affectée par La Bruyère, qui dit avoir traité son sujet « sans beaucoup de méthode », n'est certes pas une pure coquetterie d'auteur : on a vu l'importance que revêt pour lui le rejet du discours suivi. Cependant, elle témoigne d'un tout autre état d'esprit que chez La Rochefoucauld : l'« ouvrier », au meilleur sens du terme, a remplacé l'aristocrate.

Le travail sur la disposition du discours discontinu s'avère exceptionnellement fécond, mais cette puissance menace constamment de se retourner contre celui qui en use. En effet, le soin quasi-maniaque apporté par La Bruyère à retoucher son ouvrage d'édition en édition semble témoigner d'une quête interminable de ce que Pascal appellera « le véritable ordre ». Le discours discontinu, par la malléabilité de ses éléments, dont l'agencement est infiniment producteur de sens, porte en lui le risque d'une excessive fécondité, d'un déploiement impossible à maîtriser. Difficile, en voyant les remaniements incessants auquel se livre l'auteur, de ne pas penser à ce que lui-même écrit dans le premier chapitre de son œuvre :

Ceux qui écrivent par humeur sont sujets à retoucher à leurs ouvrages ; comme elle n'est pas toujours fixe, et qu'elle varie en eux selon les occasions, ils se refroidissent bientôt pour les termes qu'ils ont le plus aimés³⁸⁴.

Certes, il ne s'agit pas du choix des « termes » ici, mais de la seule disposition. Le parallèle avec l'auteur des *Caractères* n'en est pas moins troublant : transpositions, annexions, dissociations de remarques, ajouts et suppressions d'alinéas, introduction puis suppression d'apostilles et de « mains » pour signaler les remarques nouvellement ajoutées³⁸⁵ : il semble que la physionomie de l'ouvrage de La Bruyère, en dépit de la stabilité du plan garantie par l'ordre des chapitres, ne soit jamais définitive. La mort de l'auteur en 1696, quelques jours avant la parution de la neuvième édition des *Caractères*, rend aujourd'hui problématique le choix d'une édition de référence. Si l'absence de remarque ajoutée semble indiquer qu'il s'agit d'un état définitif du texte, les modifications apportées à la distribution des pieds de mouche³⁸⁶ sont la marque d'une œuvre qui n'a jamais cessé d'être en mouvement. Il est difficile de dire si la composition des *Dialogues sur le quiétisme* marquait pour La Bruyère la fin, ou seulement l'interruption temporaire, du travail sur *Les Caractères* (question que l'absence de documents ne permet pas de trancher). La préface montre combien l'auteur était lui-même conscient de la difficulté, sinon de l'impossibilité, d'achever un ouvrage de ce genre :

[V] J'avoue d'ailleurs que j'ai balancé dès l'année M.DCLXXXX et avant la cinquième édition, entre l'impatience de donner à mon livre plus de rondeur et une meilleure forme par de nouveaux caractères, et la crainte de faire dire à quelques-uns, ne finiront-ils point, ces Caractères, et ne verrons-nous jamais autre chose de cet Écrivain ? Des gens sages me disaient d'une part, la matière est solide, utile, agréable, inépuisable, vivez longtemps, et traitez-la sans interruption pendant que vous vivrez ; que pourriez-vous faire de mieux ? il n'y a point d'années que les folies des hommes ne puissent vous

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 163 (remarque 1.17).

³⁸⁵ Voir l'introduction de Marc Escola, *ibid.*, p. 52-53.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 53-54.

fournir un volume : d'autres avec beaucoup de raison me faisaient redouter les caprices de la multitude et la légèreté du public, de qui j'ai néanmoins de si grands sujets d'être content, et ne manquaient pas de me suggérer que personne presque depuis trente années ne lisant plus que pour lire, il fallait aux hommes, pour les amuser, de nouveaux chapitres et un nouveau titre : que cette indolence avait rempli les boutiques et peuplé le monde depuis tout ce temps de livres froids et ennuyeux, d'un mauvais style et de nulle ressource, sans règles et sans la moindre justesse, contraires aux mœurs et aux bienséances, écrits avec précipitation, et lus de même, seulement par leur nouveauté ; et que si je ne savais qu'augmenter un livre raisonnable, le mieux que je pouvais faire était de me reposer : je pris quelque chose de ces deux avis si opposés, et je gardai un tempérament qui les rapprochait ; je ne feignis point d'ajouter quelques nouvelles remarques à celles qui avaient déjà grossi du double la première édition de mon ouvrage : mais afin que le public ne fût point obligé de parcourir ce qui était ancien pour passer à ce qui était nouveau, et qu'il trouvât sous ses yeux ce qu'il avait seulement envie de lire, je pris soin de lui désigner cette seconde augmentation par une marque particulière : je crus aussi qu'il ne serait pas inutile de lui distinguer la première augmentation par une autre plus simple, qui servît à montrer le progrès de mes *Caractères*, et à aider son choix dans la lecture qu'il en voudrait faire : et comme il pouvait craindre que ce progrès n'allât à l'infini, j'ajoutais à toutes ces exactitudes une promesse sincère de ne plus rien hasarder de ce genre. [VI] Que si quelqu'un m'accuse d'avoir manqué à ma parole, en insérant dans les éditions qui ont suivi un assez grand nombre de nouvelles remarques ; il verra du moins qu'en les confondant avec les anciennes par la suppression entière de ces différences, qui se voient par apostille, j'ai moins pensé à lui faire lire rien de nouveau qu'à laisser peut-être un ouvrage de mœurs plus complet, plus fini et plus régulier à la postérité³⁸⁷.

Ce passage témoigne entre tous du mouvement perpétuellement à l'œuvre dans le texte de La Bruyère. La cinquième édition introduit des apostilles signalant l'ajout de nouvelles remarques (pied de mouche mis entre parenthèses pour les ajouts de la quatrième édition, et entre doubles parenthèses pour les ajouts de la cinquième), non seulement pour la commodité du lecteur, mais aussi pour lui rendre sensible « le progrès » des *Caractères* : c'est dire que les augmentations, aux yeux de La Bruyère, méritent d'être connues du lecteur, qui est invité à les prendre en compte dans son interprétation. La promesse de « ne plus rien hasarder de ce genre », c'est-à-dire de ne plus se livrer à de telles augmentations, n'est évidemment pas tenue par La Bruyère, qui s'en explique par le souci de parfaire son œuvre : on assiste pour le moins à un changement de dessein, et à une inflexion considérable de l'intention de plaire à un lectorat devenu frivole, vers le souci de la perfection pour la « postérité ». Cette revendication, qui apparaît avec la sixième édition, est néanmoins contredite par les augmentations qu'on observe dans les septième et huitième éditions, cette dernière signalant les ajouts par des « mains », que La Bruyère dit avoir été introduites par l'imprimeur³⁸⁸. L'auteur nourrit manifestement la crainte de ses lecteurs « que ce progrès n'allât à l'infini » ; on peut admirer le fait que La Bruyère ait conservé ce passage dans les éditions ultérieures,

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 155-156. Nous donnons, en gras et entre crochets, le numéro, en chiffres romains, de l'édition où apparaissent les phrases composant cet extrait. La Bruyère a seulement modifié les temps verbaux, qui étaient logiquement le présent et le passé composé lorsque ces phrases ont été introduites dans la préface.

³⁸⁸ La Bruyère se contente d'indiquer, à la première occurrence de ces « mains » en marge du texte : « Marque que l'on a exigée de moi ».

alors qu'il suggère manifestement une tension, pour ne pas dire une contradiction, dans sa démarche : d'une part, la volonté de laisser un ouvrage achevé, et de l'autre un dynamisme apparemment irrépressible qui conduit à des augmentations et à des modifications incessantes. Comme le signale en note Marc Escola, il est surprenant que La Bruyère, si scrupuleux dans la révision de son texte, ait conservé un développement relatif à des apostilles qui n'apparaissent plus dans le livre dès la sixième édition. Nous y voyons le souci de montrer le progrès de l'œuvre, et de déjouer l'apparente uniformité du texte qui se donne à lire à partir de la sixième édition, alors même que la suppression de ces « différences » semble être la condition d'une œuvre qui se donne comme achevée. Le souci de perfection et la volonté de faire apparaître le progrès de l'ouvrage entrent ainsi dans une tension qui ne sera jamais définitivement résolue. C'est aussi que l'ordre qui se donne à voir ne serait pas véritable s'il effaçait complètement le chemin qui a conduit jusqu'à lui. Par la conservation d'un passage qui n'a de pertinence que si l'on se réfère aux états antérieurs du texte, La Bruyère renonce à l'illusion d'un ordre parfait et inamovible : le texte, qui en synchronie apparaît comme intangible, est rendu à la vie par une approche diachronique. L'inertie du livre imprimé est en quelque sorte compensée par la référence aux éditions précédentes, qui n'existent plus qu'à l'état virtuel dans le texte que nous connaissons. Cette relation paradoxale à l'ordre participe d'une volonté de faire un livre vivant qui, à la suite de celui de Montaigne, donne à voir et à penser sa propre progression. L'œuvre n'est pas l'émanation d'un intellect affranchi du cours des choses, l'énonciation impersonnelle d'une vérité dégagée de toute contingence : son imperfection est une condition indispensable de sa vitalité, et la véridiction qui caractérise l'*ethos* du moraliste impose de restituer son mouvement au livre qui menace de se présenter comme un objet inerte aussitôt qu'imprimé. Si la vérité est indissociable de la stabilité, c'est pourtant une illusion de se croire capable de tenir un discours définitif et absolument vrai. Le travail que nous voyons à l'œuvre dans *Les Caractères* vise à trouver un ordre qui ne soit pas absolument fixe, qui fasse la part belle à la suggestion, aux effets de sens, et à une certaine forme de contingence. Les réagencements auxquels se livre La Bruyère, tout en attribuant à telle remarque ou à tel alinéa une place plus juste, nous rappelle en même temps que le texte que nous lisons aurait pu prendre place à un autre endroit, où sa signification aurait été différente : contingence qui rend le discours mieux susceptible d'être reçu par le lecteur, et qui refuse la position de l'auteur qui tiendrait un parfait discours de vérité.

3. Les *Pensées*, œuvre virtuelle

Le problème de l'ordre fait l'objet chez Pascal d'une attention plus soutenue encore, mais semble à jamais indécidable, en raison de l'inachèvement de l'œuvre. Si La Bruyère comme La Rochefoucauld ont donné de leur livre des éditions successives qui témoignent d'une poétique en mouvement, il n'existe pour les *Pensées* aucun ordre, même temporaire, résolument autorisé par Pascal, et susceptible répondre au moins en partie à nos interrogations. Ce manque est d'autant plus grave que c'est dans l'invention d'une disposition nouvelle que Pascal situe lui-même l'originalité de son travail :

Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.

J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par une différente disposition³⁸⁹.

Déclaration capitale, mais terriblement frustrante, puisque nous ignorons la disposition que Pascal aurait donnée à son ouvrage : la clef de l'œuvre est définitivement perdue au moment même où nous croyons l'apercevoir³⁹⁰.

Nous ne pouvons avoir accès, dans les *Pensées*, qu'à un ordre en cours d'élaboration. Le problème se pose manifestement tout au long de l'écriture. La première liasse classée est intitulée « Ordre », et Pascal affirme par ailleurs : « La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première³⁹¹ ». La conception ne précède pas la rédaction, mais toutes deux sont contemporaines, ou plutôt ne cessent d'influer l'une sur l'autre. C'est dire que l'ordre n'est pas figé dès le départ : il est au contraire essentiellement dynamique, et le demeure en quelque sorte à jamais, puisque nous n'avons pas accès à un ordre définitif. Nous disposons toutefois d'un classement, lui-même accessible grâce aux copies, dont Louis Lafuma fut le premier à tirer véritablement parti, procurant en 1954 une édition d'après la copie C1, qui restitue la distribution en liasses établie par Pascal. L'intérêt de ce classement n'avait pas retenu l'attention des pascalins, qui, eu égard aux attentes des

³⁸⁹ *Pensées*, p. 441 (fragment 575).

³⁹⁰ Les dernières lignes du fragment 681 provoquent chez le lecteur la même frustration. L'interruption du texte des copies à ce moment précis (l'autographe n'a pas été conservé) n'est pas loin de revêtir une dimension comique pour qui est à la recherche de l'ordre que Pascal voulait donner à son ouvrage : « Mais pour ceux qui apportent [à cette lecture] une sincérité parfaite et un véritable désir de rencontrer la vérité, j'espère qu'ils auront satisfaction, et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine, que j'ai ramassées ici, et dans lesquelles j'ai suivi à peu près cet ordre... » (*ibid.*, p. 518 ; fragment 681).

³⁹¹ *Ibid.*, p. 587 (fragment 740).

lecteurs, ne pouvaient envisager de publier tels quels les papiers qu'ils venaient de trouver. C'est ce que retrace la préface d'Étienne Périer à l'édition de Port-Royal :

Comme l'on savait le dessein qu'avait M. Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin après sa mort de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. On les trouva tous enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre et sans aucune suite, parce que, comme je l'ai déjà remarqué, ce n'était que les premières expressions de ses pensées qu'il écrivait sur de petits morceaux de papier à mesure qu'elles lui venaient dans l'esprit. Et tout cela était si imparfait et si mal écrit qu'on eut toutes les peines du monde à le déchiffrer.

La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient et dans la même confusion qu'on les avait trouvés. Mais lorsqu'on les vit en cet état, et qu'on eut plus de facilité de les lire et de les examiner que dans les originaux, ils parurent d'abord si informes, si peu suivis, et la plupart si peu expliqués, qu'on fut fort longtemps sans penser du tout à les faire imprimer, quoique plusieurs personnes de très grande considération le demandassent souvent avec des instances et des sollicitations fort pressantes ; parce que l'on jugeait bien que l'on ne pouvait pas remplir l'attente et l'idée que tout le monde avait de cet ouvrage, dont l'on avait déjà entendu parler, en donnant ces écrits en l'état qu'ils étaient³⁹².

Si l'on en croit Étienne Périer, c'eût été proposer au public « un amas confus, sans ordre, sans suite, et qui ne pouvait servir à rien³⁹³ ». Cette confusion n'était pourtant pas absolue, et le premier paragraphe cité semble contradictoire de ce point de vue : le classement en « diverses liasses » indique bien que ces papiers ne se trouvaient pas « sans aucun ordre et sans aucune suite ». Une partie de ces liasses est pourvue de titres et fait l'objet d'un classement qui se retrouve à l'identique dans les deux copies ; les autres liasses, non titrées (à l'exception de la liasse *Miscellanea*), sont visiblement constituées d'un certain nombre de groupes ou de séries, dont la succession varie d'une copie à l'autre³⁹⁴. C'est cette organisation qu'ont rendue perceptible les travaux de L. Lafuma et de ses successeurs, qu'ils retiennent la première copie (comme M. Le Guern, à la suite de Lafuma lui-même) ou la seconde (comme Philippe Sellier). Cet ordre, comme le rappelle Jean Mesnard, ne saurait être considéré comme un plan, mais seulement comme un classement ; il n'est rien de définitif, mais il est indispensable de le prendre en compte pour cerner au plus près les intentions de Pascal : « L'important n'est pas que la *Copie* nous permette de retrouver l'ordre définitif des *Pensées* – cette question est parfaitement oiseuse puisque Pascal est mort avant d'avoir achevé son œuvre – mais qu'elle

³⁹² *OC*, t. II, p. 908.

³⁹³ *Ibid.*, p. 909.

³⁹⁴ C1 donne successivement les liasses 1 à 27 (liasses titrées), puis les liasses I à XXXV (liasses non titrées). C2 propose le classement suivant, si l'on conserve la numérotation adoptée par C1 : I, 1 à 27, XXXV, XXXII à XXXIV, XXIII à XXXI, XXI à XXII, XX, et II à XIX. Pour une description plus exhaustive, nous renvoyons au travail de Jean Mesnard qui constitue à notre connaissance la meilleure synthèse sur la question : « Aux Origines des *Pensées* : les deux copies », *Les « Pensées » de Pascal ont trois cents ans*, Clermont-Ferrand, G. de Bussac, p. 1-30.

nous permette de retrouver un ordre pascalien³⁹⁵ ». Il ne s'agit pas ici de refaire la synthèse d'un bouleversement bien connu de l'histoire éditoriale des *Pensées*³⁹⁶, mais seulement de rappeler combien l'édition procurée par les pascalins, pour être motivée par des conceptions théologiques et littéraires tout à fait sûres, est éloignée sur ce plan du dessein de l'auteur. Ni La Rochefoucauld ni La Bruyère n'ont eu vraiment accès à la pratique pascalienne de l'ordre : c'est aussi pourquoi il nous semble légitime de terminer avec Pascal notre réflexion sur l'ordre, dans la mesure où, d'un point de vue chronologique, ses papiers, s'ils furent les premiers à être rédigés, ont été les derniers à être connus dans l'ordre qui leur avait été donné.

Quelle conception de l'ordre traduit donc le texte des *Pensées* tel que nous le connaissons aujourd'hui ?³⁹⁷ Les différentes liasses ne nous rapprochent guère du plan qui aurait été celui de Pascal, mais elles nous montrent la façon dont il envisage cette question dans le cours de son travail. Il s'agit de trouver « le véritable ordre », comme l'énonce un fragment de la liasse *Miscellanea* :

Pyrrhonisme.

J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même.

Je ferais trop d'honneur à mon sujet si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable³⁹⁸.

L'ordre est affaire de vérité, et cette vérité dépend à son tour de l'objet que l'on se propose : un être désordonné comme l'homme ne peut être traité « avec ordre ». Le fragment joue sur la polysémie de la notion d'« ordre », qui désigne à la fois la disposition quelle qu'elle soit, et une architecture parfaitement lisible, qu'on pourrait qualifier de bien ordonnée, et que seules les mathématiques sont capables de « garder » :

Ordre.

J'aurais bien pris ce discours d'ordre comme celui-ci, pour montrer la vanité de toutes sortes de conditions : montrer la vanité des vies communes, et puis la vanité des vies philosophiques, pyrrhoniennes, stoïques. Mais l'ordre n'y serait pas gardé. Je sais un peu ce que c'est, et combine peu de gens l'entendent. Nulle science humaine ne le peut garder. Saint Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur³⁹⁹.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁹⁶ Voir une nouvelle fois l'article de Jean Mesnard.

³⁹⁷ Cette connaissance doit beaucoup aux travaux de Pol Ernst, qui a proposé une description systématique des différentes liasses (*Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, 1970), et qui a surtout étudié les papiers originaux de Pascal, en s'efforçant, dans la mesure du possible, de les reconstituer (*Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996).

³⁹⁸ *Pensées*, p. 392 (fragment 457).

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 440 (fragment 573).

Comme l'a remarqué Laurent Thirouin, Pascal prend ici le parti de Montaigne contre Descartes, qui prétend appliquer aux sciences « humaines » la rigueur des mathématiques⁴⁰⁰. La méthode géométrique, consistant à tout définir et à tout prouver, conduirait par exemple à montrer successivement la vanité de toutes les sortes de vie. Pascal prétend alors que « l'ordre n'y serait pas gardé », ce qui peut s'entendre de deux manières : ou bien la profusion de la matière entraînerait nécessairement un débordement du cadre que l'on s'était fixé, ou bien le choix d'un tel ordre contredirait une autre forme d'ordre, qui commande avant tout l'adéquation du discours à son objet. C'est cette seconde lecture que nous privilégions, en nous appuyant sur le fragment 457, cité précédemment : le « véritable ordre » va jusqu'à épouser le désordre même de ce dont on parle. Si les mathématiques offrent le modèle d'un ordre parfait, ou du moins « le plus parfait entre les hommes⁴⁰¹ », leur incapacité à traiter la moindre « science humaine » invite à conclure que ce modèle trahit le « véritable ordre⁴⁰² », pour qui entend traiter de l'homme et de la religion.

S'agit-il donc d'écrire absolument « sans ordre » ? Il faut prendre garde au titre du fragment 457 : cette profession de désordre est à lire dans l'optique du « pyrrhonisme », qui lui-même est un moment de l'anthropologie pascalienne. L'homme est un composé de misère et de grandeur. Les pyrrhoniens n'ont de cesse de montrer qu'il est incapable de vrai et de bien, et, en l'occurrence, d'ordre, mais, ce faisant, ils oublient la vérité opposée. Le désordre n'est donc pas un choix qui vaut une fois pour toutes, mais un moment de la rhétorique de Pascal, de même que la misère est un moment de son anthropologie. Voilà qui complexifie le problème au lieu de le résoudre : le « véritable ordre », si l'on considère dans toute son étendue l'objet que le moraliste se propose, devrait être aussi contradictoire que l'homme lui-même, et concilier ainsi l'ordre et le désordre.

Comment réaliser ce tour de force ? Revenons à la polysémie que traduisait le fragment 457 : l'ordre est à la fois la disposition en général et un certain type de disposition, conforme autant que possible au modèle géométrique. Cependant, il existe encore pour Pascal une autre acception du terme, que nous avons déjà relevée au cours de ce travail, et qui ne peut échapper à la lecture des *Pensées* : ce sont les trois ordres du corps, de l'esprit et de la charité. Ce sont là des ordres de choses, qui font qu'il existe des rois de concupiscence, des savants éminents, et des saints. Toutefois, ces ordres de choses sont aussi des ordres de

⁴⁰⁰ « Le défaut d'une droite méthode », *Pascal ou le défaut de la méthode*, op. cit., p. 51-67, p. 59-60.

⁴⁰¹ *De l'Esprit géométrique*, OC, t. II, p. 157.

⁴⁰² L'expression est reprise dans *De l'Esprit géométrique*, où Pascal traite du « véritable ordre, qui consiste [...] à tout définir et à tout prouver » (*ibid.*, p. 157) ; méthode elle-même impraticable, dans la mesure où il est toujours nécessaire de recourir à des axiomes et à des définitions de nom.

discours. Revenons au fragment 339, déjà cité à propos de la beauté, mais dont l'enjeu essentiel est la question de l'ordre :

L'ordre – contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre.

Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule.

Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire.

Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours⁴⁰³.

En répondant à l'accusation de désordre dans l'Écriture, Pascal redéfinit immédiatement les termes du débat : si par ordre on entend la méthode géométrique, qui est « par principe et démonstration », alors l'objection est sans réplique. Mais la fin que se proposent les épîtres de saint Paul et les paroles de Jésus-Christ rapportées dans les évangiles requiert un autre type de discours, car « ils voulaient échauffer, non instruire » ; opposition de termes directement issue du *De Doctrina christiana*, et qui marque une très nette inspiration augustinienne. Le mouvement d'un tel discours n'est pas la ligne droite qui emprunte le chemin le plus court entre deux points : il s'agit apparemment de spirales ou de cercles concentriques, qui figurent autant de « digressions » autour des points qui ont « rapport à la fin ». Répétitions et digressions : deux choses que le discours démonstratif cherche en principe à éviter. Alors que chaque chose vient en sa place dans la démonstration, pour occuper le lieu qui lui convient (et celui-là seulement), il n'y a ici qu'un seul principe, qu'il s'agit de « montrer toujours ». Ce principe n'est autre que le Christ, comme invite à le penser le classement de ce fragment dans la liasse « Preuves de Jésus-Christ » : c'est lui qui triomphe absolument dans l'ordre de la charité. C'est là l'ubiquité qui caractérise l'ordre du cœur : Jésus-Christ doit être partout et toujours, et c'est là, selon Pascal, la clef de lecture de toute la Bible : « Jésus-Christ que les deux *Testaments* regardent, l'*Ancien* comme son attente, le *Nouveau* comme son modèle, tous deux comme leur centre⁴⁰⁴ ». Attribut divin par excellence, comme le souligne Pascal dans le fragment 680 :

Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? – Oui. – Je veux donc faire voir une chose infinie et indivisible : c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie.

Car il est en tous lieux, et est tout entier en chaque endroit⁴⁰⁵.

⁴⁰³ *Pensées*, p. 313 (fragment 329).

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 160 (fragment 7).

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 509 (fragment 680).

L'ordre du cœur commande donc un discours qui montre le Christ partout et simultanément : il ne peut donc être composé de parties successives, comme le traité ou la démonstration en général. Ce modèle d'ubiquité ne vaut pas seulement pour le discours, mais aussi pour la morale : « l'excès d'une vertu » n'est véritable que si elle se rencontre, de façon simultanée, avec « l'excès de la vertu opposée », comme l'écrit Pascal dans une réflexion qui mérite d'être citée dans son intégralité, tant les termes employés font écho à l'image de la divinité proposée dans le fragment 680, et à l'ordre du cœur dont participe l'Écriture :

Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Épaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux.

Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu. Soit, mais au moins cela marque l'agilité de l'âme, si cela n'en marque l'étendue⁴⁰⁶.

Le second paragraphe témoigne d'une certaine prudence : Dieu seul est véritablement présent partout et toujours ; l'âme humaine ne peut très certainement que passer d'un point à l'autre pour donner une illusion d'ubiquité, qui marque son « agilité », mais non son « étendue ». Le parallèle s'impose également avec la notion d'hérésie, dont nous avons traité à propos de la connaissance : est hérétique l'énonciation d'une vérité qui exclut la vérité contraire, sans laquelle elle ne peut exister. Vérité, vertu et discours de charité se rejoignent ainsi dans un modèle d'ubiquité qui lui-même est un attribut de Dieu.

Si l'on prend au sérieux cette ambition, on ne saurait être plus éloigné d'un discours linéaire, qui n'exprime jamais qu'une seule chose à la fois, dans une progression qui va d'un point vers un autre. L'ordre n'est plus successif, mais simultané. On trouve ici une réponse au problème que nous soulevions au début de notre questionnement sur l'ordre dans le discours. Nicole concluait du caractère limité de notre attention à l'impossibilité de nous approprier plus d'une page à la fois, et donc à la vanité des livres. Pascal, bien qu'il l'ait précédé de plusieurs années, répond, nous semble-t-il, point par point à la vision excessivement pessimiste de Nicole. Tout d'abord, dans les « réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie⁴⁰⁷ », c'est-à-dire pour ce qui touche à « la vraie nature de l'homme, son vrai

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 435 (fragment 560). Comme l'expose Hugo Friedrich, la mention du « tison de feu », sous la plume de Pascal, « fait allusion à l'expérience qu'une lumière agitée à toute vitesse dans un mouvement de va-et-vient produit l'illusion d'une ligne immobile » (« Le paradoxe de Pascal : l'expression linguistique d'une forme de pensée », *Courrier du CIBP*, 1995, n°17. Nous avons eu accès au texte grâce au site Open Editions Journals : <https://journals.openedition.org/ccibp/947> ; dernière consultation le 26/07/2023).

⁴⁰⁷ *De l'Esprit géométrique*, OC, t. II, p. 170.

bien, la vraie vertu et la vraie religion⁴⁰⁸ », il est possible d'écrire de telle sorte que toute partie du discours sur laquelle nous portons notre attention montre directement sa véritable fin. C'est ce qui fonde la pratique de la ruminatio. On a vu, à propos de la brièveté, combien fleurissaient, au XVII^e siècle, les « recueils pour tous les jours du mois », qui offrent au lecteur le support d'une méditation quotidienne, dont la répétition ne vise pas à la démultiplication des connaissances, mais au contraire au recentrement⁴⁰⁹. Si l'ouvrage médité par Pascal est évidemment d'une tout autre portée, on y retrouve toutefois l'invitation à une dynamique de lecture qui rencontrait largement les préoccupations de ses contemporains. Si l'ordre du cœur qui informe le discours de saint Paul et de Jésus-Christ commande « la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours », il s'agit là d'un mouvement que n'ont pas méconnu les recueils de piété au temps de Pascal : ces textes ne prétendent pas ouvrir à des mondes inconnus, mais reconduire, ramener vers le principe et la fin de tout. Le modèle du développement linéaire, de la flèche qui veut aller le plus loin possible, est résolument congédié : il s'agit de retour, de rassemblement, de ruminatio, c'est-à-dire de réflexion et non de prospection. C'est un mouvement que nous avons déjà mis en évidence dans *l'Abrégé de la vie de Jésus-Christ*. On est à l'inverse du mouvement centrifuge qui caractérise aussi bien l'ordre du corps que celui de l'esprit, et qui fait courir incessamment après de nouveaux biens, de nouveaux plaisirs, comme après de nouvelles connaissances. Ainsi, l'ordre du cœur commande un discours qui ne se déploie qu'en revenant *en même temps* à son principe, et qui, en montrant toujours la fin qu'il se propose (ou plutôt qui le fait se mouvoir, s'il est vrai qu'une telle fin n'est pas un objet que l'on vise, mais une puissance toujours présente qui informe le discours), dépasse l'antinomie que nous apercevions d'abord chez Pascal entre l'analyse et la synthèse, la première ramenant « la confusion naturelle », et la seconde demeurant « inutile si on ne l'explique ». Une nouvelle fois, aux yeux de Pascal, c'est par Jésus-Christ que les contradictions sont accordées, et que la vérité apparaît qui les réunit.

Ce modèle de la ruminatio met en jeu l'importance de la mémoire dans l'ordre du cœur : la répétition prend alors tout son sens. C'est ce dont témoigne une lettre écrite en 1648 par Blaise et Jacqueline à leur sœur Gilberte, texte que nous avons déjà mentionné à propos de

⁴⁰⁸ *Pensées*, p. 162 (fragment 12).

⁴⁰⁹ Marc Escola en donne pour exemple un extrait tout à fait limpide de *La Cour sainte ou Institution chrétienne des Grands*, publié en 1642 par le R. P. Nicolas Caussin : « Qu'avez-vous de si naturel en la vie animale que de respirer ? et qu'avez-vous de plus propre en la vie intellectuelle que de penser ? votre âme ne saurait faire d'autre métier, car jour et nuit, elle est dans cet exercice. Le soleil jette des rayons, et notre esprit des pensées. Ramassez seulement ces saillies vagabondes, qui s'épandent en tant d'objets, dans votre centre, qui est Dieu » (cité par Marc Escola, *La Bruyère II. Rhétorique du discontinu*, op. cit., p. 224).

la prédication, et dont Laurent Thirouin a montré l'importance dans une communication prononcée à l'occasion des journées célébrant le quadricentenaire de la naissance de Pascal⁴¹⁰. Cette réflexion sur la mémoire est entièrement fondée sur une théologie de la grâce. Le propos de la lettre est que nous ne possédons rien en propre. Gilberte remerciait son frère et sa sœur de lui avoir appris quelque chose, et s'excusait de le leur répéter, à eux qui la connaissaient déjà : deux attitudes qui sont dénoncées comme le fruit d'une même illusion⁴¹¹. Gilberte tient-elle une quelconque vérité de Blaise et de Jacqueline ? Son frère lui répond : « quand cela serait vrai, je craindrais que tu ne l'eusses retenu humainement, si tu n'avais oublié la personne dont tu l'avais appris pour ne te ressouvenir que de Dieu qui peut seul te l'avoir véritablement enseigné⁴¹² ». Le propos est strictement conforme à la conception du maître intérieur développée dans le *De Magistro*, et témoigne d'une lecture scrupuleuse de saint Augustin par Pascal à cette époque. Mais la suite est bien plus révélatrice encore, et articule la question de la compréhension à celle de la mémoire :

Le second [avertissement que tu nous donnes] est que tu dis qu'il n'est pas nécessaire de nous répéter ces choses, puisque nous les savons déjà bien ; ce qui nous fait craindre que tu ne mettes pas encore ici assez de différence entre les choses dont tu parles et celles dont le siècle parle, puisqu'il est sans doute qu'il suffit d'avoir appris une fois celles-ci et de les avoir bien retenues, pour n'avoir plus besoin d'en être instruit, au lieu qu'il ne suffit pas d'avoir une fois comprises celles de l'autre sorte, et de les avoir connues de la bonne manière, c'est-à-dire par le mouvement intérieur de Dieu, pour en conserver la connaissance de la même sorte, quoique l'on en conserve bien le souvenir. Ce n'est pas qu'on ne s'en puisse souvenir, et qu'on ne retienne aussi facilement une épître de Paul qu'un livre de Virgile ; mais les connaissances que nous acquérons de cette façon aussi bien que leur continuation, ne sont qu'un effet de la mémoire, au lieu que pour y entendre ce langage secret et étranger à ceux qui le sont du Ciel, il faut que la même grâce, qui peut seule en donner la première intelligence, la continue et la rende toujours présente en la retraçant sans cesse dans le cœur des fidèles pour la faire toujours revivre, comme dans les bienheureux Dieu renouvelle continuellement leur béatitude, qui est un effet et une suite de la grâce, et comme l'Église tient que le Père produit continuellement le Fils et maintient l'éternité de son essence par une effusion de sa substance qui est sans interruption aussi bien que sans fin⁴¹³.

Il n'est pas ici question des connaissances du « siècle », mais de celles qui s'acquièrent « par le mouvement intérieur de Dieu » : opposition que rendent sensibles respectivement « un livre de Virgile » et « une épître de Paul », et dans laquelle on reconnaît la distinction qui sera faite plus tard entre l'ordre de l'esprit et celui du cœur. Dans le premier, nous sommes capables de

⁴¹⁰ Les actes de ces journées, qui se sont tenues du 23 au 25 mars 2023, sont à paraître prochainement dans le *CIBP*, n°46, 2024.

⁴¹¹ La lettre de Gilberte n'ayant pas été conservée, nous en sommes réduits à des conjectures pour tenter d'en déterminer le contenu. Celui-ci est très certainement de nature religieuse, dans la mesure où Pascal dit craindre que Gilberte n'ait « retenu humainement » ce dont elle parle (Lettre à Gilberte du 5 novembre 1648, *OC*, t. II, p. 10). L'essentiel, pour nous, est bien plutôt dans le propos général auquel s'élève la réponse.

⁴¹² *Ibid.*, p. 10.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 11-12.

retenir nous-mêmes ce que nous avons une fois appris : souvenir et connaissance ne font qu'un. À l'inverse, dans le second, c'est la grâce qui produit aussi bien « la première intelligence » des choses que sa « continuation ». La mémoire n'est plus assimilable à un dépôt où l'on pourrait se servir au besoin : tout ce qui est de Dieu nous échappe aussitôt qu'il cesse de vivre dans le cœur ; conséquence nécessaire d'une théologie de la grâce dont le premier principe est « la dépendance perpétuelle où nous sommes de la miséricorde de Dieu⁴¹⁴ ».

Cette dépossession fondamentale intéresse directement notre questionnement sur l'ordre, dans la mesure où elle fonde, dix ans plus tard, une réflexion sur la bonne manière de prouver Dieu :

Préface. Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu. Et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration. Mais un quart d'heure après, ils craignent de s'être trompés.

*Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt*⁴¹⁵.

Le texte du fragment reprend les deux points évoqués dans la lettre à Gilberte : la compréhension de la vérité, et sa conservation. « Les preuves de Dieu métaphysiques » sont insuffisantes sur chacun de ces deux plans, puisqu'elles sont généralement incapables de frapper celui qui les entend, et ne demeurent jamais vives dans la mémoire : elles produisent une conviction faible, qui, en faisant place à la « [crainte] de s'être trompé », échoue à établir une certitude. La citation finale renvoie, comme le signale en note Philippe Sellier, au Sermon 141 de saint Augustin, ce qui est loin d'être sans importance. Le sermon commente les paroles du Christ : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (Jean 14.6). Son objet devient immédiatement la dénonciation des philosophes qui détiennent la vérité d'une mauvaise manière, en négligeant de la rapporter à son principe divin. Le propos est condensé dans les dernières lignes du deuxième point, d'où Pascal extrait la citation :

*Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum honorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Apostoli verba sunt, non mea: Et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Quod curiositate invenerunt, superbia perdidierunt. Dicentes se esse sapientes, id est, donum Dei sibi tribuentes, stulti facti sunt*⁴¹⁶.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹⁵ *Pensées*, p. 257 (fragment 222).

⁴¹⁶ Texte fourni par le site du Corpus corporum : <https://mlat.uzh.ch/> (dernière consultation : 26/07/2023). Traduction proposée : « [Ils sont inexcusables], car, lorsqu'ils ont connu Dieu, ils ne l'ont pas honoré comme Dieu, et ne lui ont pas non plus rendu grâces ; mais ils se sont dissipés dans leurs propres pensées, et leur cœur

On retrouve là le soupçon formulé par Pascal dans sa lettre à Gilberte : croire que l'on peut tenir la vérité de soi-même, ou d'un de ses semblables, revient à laisser échapper cette vérité, en ignorant le maître intérieur qui seul la dispense. C'est faire comme les philosophes dénoncés par Augustin, qui prétendent avoir la vérité sans suivre la voie (c'est-à-dire le Christ), et sont comme ceux qui marchent d'un bon pas, mais en-dehors du chemin⁴¹⁷. La reconnaissance de cette source de vérité commande un certain mode d'accès au savoir, et donc, aux yeux de Pascal, un certain type d'ordre. Le temps de la démonstration, que demandent les preuves « métaphysiques », suppose que l'on retienne chaque élément comme on retient « un livre de Virgile ». Mais il s'agit ici de la vivacité du sentiment de Dieu dans le cœur, et non de la présence à l'esprit d'une chaîne de raisons. La démonstration métaphysique est analytique, « impliquée », dans le sens où elle contient de multiples éléments qui demandent à être déployés dans le temps ; elle s'adresse à l'esprit capable d'embrasser d'une seule vue la somme des raisons et de les envisager dans le détail. Mais lorsqu'il s'agit de prouver Dieu, c'est-à-dire de le faire éprouver, de le rendre sensible (et c'est bien l'objet que se propose Pascal, comme l'indique le titre de la liasse « Excellence de cette manière de prouver Dieu »), un tout autre paradigme s'impose : l'inscription du sentiment dans le cœur prend place dans une temporalité différente, qui n'est pas celle du progrès démonstratif, mais celui de la réitération, puisque la grâce, ne pouvant être acquise définitivement, n'existe qu'à l'instant où elle est revivifiée. Il ne s'agit donc pas de découvrir de nouvelles choses comme dans l'ordre de l'esprit, mais, par un exercice continu, de « faire rentrer dans le cœur⁴¹⁸ », comme le dit la lettre à Gilberte, des vérités déjà bien connues. On est bien loin de la conception de la mémoire défendue par Nicole, qui ne voit en elle qu'une trace dégradée de l'original : ici l'inscription de la mémoire dans le temps, permettant un travail du texte dans le cœur, apporte au contraire un gain par rapport au moment de la lecture. Le même texte est plus riche lorsqu'il est gravé dans la mémoire que lorsqu'il est simplement déchiffré sur le papier.

est devenu obscur et déraisonnable. Ce sont là les mots de l'apôtre, et non les miens : Et leur cœur est devenu obscur et déraisonnable ; eux qui disaient sages, ils sont devenus fous. Car ce qu'ils ont trouvé par curiosité, ils l'ont perdu par orgueil. Eux qui se disaient sages, c'est-à-dire qui s'attribuaient ce que Dieu a donné, sont devenus fous ». On notera que Pascal altère les deux verbes en citant de mémoire, ce qui ne remet pas en cause, selon nous, l'identification de la source de ce fragment.

⁴¹⁷ « *Aliquando enim ipsi bene ambulantes, praeter viam currunt. Invenies quippe homines bene viventes, et non christianos. Bene currunt : sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant ; quia a via recedunt* » (*ibid.* ; 4^e point). Traduction proposée : « Il arrive en effet que ceux-là marchent bien, qui courent à côté du chemin. Tu trouveras bien sûr des hommes qui vivent bien, et qui ne sont pas chrétiens. Ils courent bien : mais ils ne courent pas sur le chemin. Et plus ils courent, plus ils errent ; car ils s'éloignent du chemin ».

⁴¹⁸ Lettre à Gilberte du 5 novembre 1648, *OC*, t. II, p. 12.

Le cœur humain est par nature instable, et ce qui lui est le plus cher doit être constamment ranimé : ce présupposé, d'ordre à la fois théologique et anthropologique, commande un certain type de « discours », où la nouveauté objective n'a plus sa place. Pour ce qui relève de l'ordre du cœur, il n'y a qu'un seul objet : la charité, incarnée par le Christ. De ce point de vue, le discours ne vaut que par sa capacité à rendre sensible une vérité déjà bien connue. Toutes les qualités prêtées à l'ordre démonstratif sont hors de saison : digression et répétition permettent au contraire de rendre toujours nouvelle une vérité qui par elle-même est éternelle et immuable. Le mouvement de réitération conjugue ainsi la mobilité du cœur humain et la permanence de la vérité⁴¹⁹.

L'Écriture, et particulièrement le Nouveau Testament, sont donc un modèle d'ordre dans le discours, si « le véritable ordre » pour traiter de l'homme est bien celui du cœur. Mais qui peut prétendre imiter ce modèle ? L'idéal défini par Pascal est, on le voit, d'une extraordinaire puissance herméneutique. Mais on est en droit de se demander dans quelle mesure une œuvre qui s'assignerait vraiment les impératifs d'ubiquité et de simultanéité n'était pas condamnée à demeurer idéale, c'est-à-dire précisément dans l'état où nous la connaissons aujourd'hui, riche d'une infinité de potentialités en raison justement de son absence de forme définitive. On ne peut que se faire une idée de ce qu'eût été, pour Pascal, le « véritable ordre ». Nous ne connaissons qu'une œuvre virtuelle, dans un sens bien plus fort que pour les *Maximes* ou les *Caractères*. L'essentiel, toutefois, est que ces matériaux, qui n'ont pu recevoir d'ordre définitif, nous permettent d'apercevoir dans son jaillissement et dans sa complexité la pensée de Pascal, dont l'œuvre finie (si toutefois elle eût été menée à bien) eût nécessairement effacé bien des aspérités pour pouvoir prendre une forme. Les *Pensées* ne se trouvent aucunement limitées par la nécessité de renoncer à toutes les formes possibles pour n'en réaliser qu'une seule. Cet état de choses amène à tirer une conclusion paradoxale. La réflexion de Pascal sur « le véritable ordre » l'amène à récuser les notions de progrès et de nouveauté, au profit de la digression et de la réitération. Pourtant, la disposition tout à fait virtuelle dans laquelle nous trouvons aujourd'hui ses papiers est elle-même d'une originalité des plus frappantes, et des plus fécondes pour la réflexion. Nous sommes en présence d'un livre qui nous en apprend d'autant plus sur l'œuvre et le discours qu'il n'est pas un livre à proprement parler.

⁴¹⁹ On sait combien ce phénomène intéressera plus tard Kierkegaard dans *La Reprise*.

Pour chacun des trois auteurs, une réflexion sur ce qu'est « le véritable ordre », pour reprendre l'expression de Pascal, conduit à assumer une certaine forme de dispersion, et à refuser un certain type d'organisation du discours. Ce refus est lui-même adossé à une anthropologie et à une réflexion sur la nature et les pouvoirs du langage : jamais la composition de l'œuvre n'est considérée indépendamment d'une réflexion sur l'homme et sur sa condition. La poétique des moralistes que nous avons étudiés ne se définit pas en amont ni en aval de leur réflexion : elle en participe à tout moment, et ses principes sont toujours *à la fois* moraux et littéraires.

Conclusion

Il semble bien que nous ayons rencontré du faux partout. Dans le monde tout d'abord, mais aussi chez l'observateur qui ne peut demeurer en retrait, et se voit forcé de faire réflexion pour découvrir en soi la même fausseté, le même défaut d'être qu'à l'extérieur ; enfin, dans cet acte même de dénonciation, qui ne peut échapper à la fausseté de toute parole humaine. Dans cette radicalisation progressive du questionnement, le faux a manifestement toujours un temps d'avance : de même que l'amour-propre va jusqu'à triompher dans sa propre défaite, de même il semble qu'une fausseté ne soit dénoncée que pour laisser place à une autre plus fondamentale encore. La spirale est apparemment sans fin. Dans ces conditions, c'est l'entreprise même de recherche de la vérité qui peut apparaître comme illusoire, dans la mesure où elle serait disproportionnée à notre état. Comme l'écrit Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou, par un autre tour de folie, que de n'être pas fou¹ ». Il est un point où la traque se retourne contre elle-même : la prétention à nous débarrasser absolument de toute fausseté revient à vouloir être ce que nous ne sommes pas et ne pouvons pas être, et donc à être emportés encore par une autre sorte de fausseté.

La voie suivie par les moralistes, chacun à sa manière, est ici particulièrement originale. Il ne s'agit pas de se laisser aspirer par un « vertige du néant », pour reprendre l'expression de Roland Barthes ; mais il n'est pas question non plus de renoncer à connaître et à dire la vérité, ni d'abandonner la recherche de vertus authentiques. La progression de chacune des parties de ce travail a contribué à le montrer : les trois auteurs arrivent toujours à un compromis entre la volonté de pourchasser toute espèce de facticité, et la nécessité où nous sommes, parce que nous ne trouvons rien de pur, de l'accepter au moins en partie. Aucun des trois auteurs ne fait le choix définitif de la retraite, aucun ne se croit capable d'échapper à l'erreur et à la vanité, et tous trois acceptent dans une certaine mesure la part d'artifice que comporte forcément l'élaboration d'une œuvre littéraire, et même, au bout du compte, tout acte de langage. Il n'est donc pas question de rejeter absolument tout ce où l'on découvre de

¹ *Pensées*, p. 167 (fragment 31).

la fausseté : au terme d'une telle entreprise, sans doute ne resterait-il rien de tout ce qui fait le tissu du monde et de la vie que nous y menons. L'objet de la recherche ne saurait être un dénigrement systématique, mais plutôt une juste appréciation. Ainsi, les biens du monde ne peuvent être purement et simplement rejetés : ils doivent faire l'objet d'un usage proportionné. La notion d'idolâtrie joue ici un rôle fondamental. Argent, pouvoir, réputation, individu (qu'il s'agisse de soi-même ou des autres), livre considéré comme discours *parfait*, au sens propre du terme : autant d'objets que l'on ne peut, aux yeux des trois moralistes étudiés, tenir pour des absolus, sans s'exposer à la plus cruelle déception.

Les positions des trois auteurs ne sont évidemment pas les mêmes à cet égard : l'exigence de vérité n'a pas pour chacun les mêmes conséquences dans les différents domaines de la réflexion. Pascal prône la soumission à l'ordre établi, qu'il nous paraisse juste ou non, pourvu qu'il demeure dans les limites de l'ordre du corps : la justice, de même que la vérité, ne pouvant venir que de Dieu, et non des hommes, on ne saurait attendre que ces valeurs triomphent dans le domaine politique. Il n'en va pas de même pour La Bruyère, qui n'hésite pas à dénoncer les suites funestes du règne de l'argent et d'un pouvoir exercé dans l'oubli de son fondement divin, ni de La Rochefoucauld, qui, dans une perspective encore bien différente, orientée par son appartenance à la plus haute aristocratie, oppose à l'absolutisme royal une farouche résistance lors de la Fronde. La réflexion sur le moi conduit à dresser un constat semblable. La position de Pascal participe essentiellement d'un questionnement de nature théologique, inscrit dans une tradition héritée de saint Augustin, qui met au premier plan le problème de la grâce. Cette tradition joue également un rôle essentiel chez La Bruyère et La Rochefoucauld, mais sur des modes bien différents : l'auteur des *Maximes* se garde systématiquement de donner à ses réflexions un aspect directement théologique, bien que l'anthropologie augustinienne exerce sur lui une influence déterminante. La Bruyère, quant à lui, ne fait pas mystère de ses intentions apologétiques et de l'adoption dans son ouvrage d'une perspective essentiellement religieuse, mais il ne manifeste pas directement d'intérêt pour la question de la grâce, et l'on ne trouve pas trace, dans les fragments des *Caractères*, de la méditation qui imprègne si fortement la spiritualité pascalienne. On reconnaît de même, dans la pensée et dans la pratique du discours, un substrat augustinien commun, bien que les trois auteurs ne soient pas sensibles aux mêmes phénomènes, et ne convoquent pas les mêmes paradigmes : c'est avant tout dans le cadre de la polémique religieuse que Pascal fait l'expérience de la falsification du discours, tandis que La Bruyère et La Rochefoucauld se penchent plus volontiers sur la conversation mondaine et sur la parole politique (c'est notamment le cas pour le second, du fait de sa participation à la

Fronde). Des différences sensibles se rencontrent également à propos de l'Écriture et de la prédication, absentes de la réflexion de La Rochefoucauld, et absolument fondamentales pour La Bruyère, et plus encore pour Pascal. Cependant, ces différences sont autant de développements d'une anthropologie commune, qui avait présidé à la réflexion sur le moi : continuité permise par une pensée du discours en termes d'action, qui conduit à envisager la nature existentielle de l'acte de langage en général, et de l'œuvre littéraire en particulier. Ce dernier prolongement amène à une réflexion poétique éminemment paradoxale : l'œuvre ne peut être vraie que si elle convient à notre nature, qui est elle-même marquée par une fausseté essentielle. La pratique d'écriture de chacun des moralistes étudiés apparaît ainsi comme une tentative pour résoudre ce paradoxe. Il s'agit là, bien sûr, d'une approche possible parmi bien d'autres : il ne s'agit pas de prétendre que le questionnement sur la puissance du faux conduit à découvrir ce qui serait le véritable principe de leur poétique, mais seulement de montrer qu'il aboutit à l'interrogation, par chacun des trois auteurs, de sa propre pratique discursive, interrogation qui se concrétise dans la recherche d'un mode original d'expression rendant possible l'avènement d'une parole authentique.

Certaines distances ont été prises, dès l'introduction de ce travail, avec l'appellation de « moralistes classiques ». La formule est problématique, puisqu'aucun des auteurs désignés sous ce titre ne se percevait comme moraliste ni comme classique. Du reste, la constitution, au XVIII^e et plus encore au XIX^e siècle, d'un corpus autour de La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère, a largement contribué à effacer la singularité de leurs œuvres respectives. Comme l'a montré Marc Escola, la présentation uniformisée des *Pensées*, des *Caractères* et des *Maximes* sur le modèle de la collection de fragments isolés et séparés par un blanc, a contribué à produire une assimilation trompeuse, en effaçant notamment l'originalité du discours discontinu pratiqué par La Bruyère². Il est vrai que ce dernier, en voulant défendre, dans son *Discours sur Théophraste*, la singularité de son ouvrage vis-à-vis des *Pensées* et des *Maximes*, trahissait justement l'existence d'une filiation, et encourageait ainsi le rapprochement qui a donné lieu plus tard à la constitution d'un corpus canonique. Pourtant, une entreprise qui voudrait *a priori* donner une consistance précise à l'appellation de « moraliste classique » serait sans doute vouée à l'échec : la clef de ces œuvres ne saurait être cherchée dans la définition d'un terme postérieur à la réalité qu'il désigne. Cela étant dit, la

² « Cette pratique éditoriale est [...] contemporaine de l'institution d'un corpus de "moralistes classiques" : la présentation des œuvres de Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère est uniformisée sur le modèle des *Maximes* » (Marc Escola, *La Bruyère II. Rhétorique du discontinu*, *op. cit.*, p. 28).

notion de moraliste, en dépit de son imperfection, permet d'attirer l'attention sur l'apparition d'une littérature nouvelle à l'époque moderne, où la dimension personnelle de la réflexion va de pair avec l'invention d'un mode d'expression, littérature qui se définit avant tout par une attitude, et non seulement par un contenu de pensée ou par la pratique de certaines formes. Dans cette perspective, l'étude conjointe de La Rochefoucauld, de Pascal et de La Bruyère apporte de précieux éléments de compréhension, pourvu qu'elle ne cherche pas à préserver artificiellement l'unité d'un corpus de « moralistes » du XVII^e siècle. Ce n'est pas en tant que « moralistes classiques » que le présent travail les a confrontés, mais en tant qu'auteurs témoignant d'une préoccupation commune, celle de la puissance du faux, qui ne se présente pas comme un simple objet de réflexion, mais comme une inquiétude fondamentale contribuant à la définition d'un rapport au monde, à soi-même et à l'œuvre littéraire.

La notion de faux possède une indéniable puissance herméneutique, qui, en raison probablement d'une familiarité trompeuse, n'a peut-être pas été suffisamment aperçue jusqu'à présent. Envisagée du seul point de vue de la connaissance, la notion de faux ne semble pas mériter une attention spécifique, une fois qu'on l'a définie comme le contraire de la vérité : c'est bien plutôt à cette seconde notion que l'on s'intéresse alors. Et, si le faux en matière artistique ne manque pas aujourd'hui de susciter l'intérêt de la critique, la portée morale de la notion échappe le plus souvent à l'analyse. Une définition du faux en termes d'instabilité, commandée par une étude lexicale, permet de restituer à la notion toute sa complexité. La réflexion sur le faux au XVII^e siècle participe d'une incertitude et d'une inquiétude générales, plus que d'une quelconque obsession de « l'âge classique » pour la clarté. Cette volonté de vérité, plutôt que d'être admise comme une évidence, doit être replacée dans un contexte de crises multiples, qui rendent urgent l'établissement d'un point fixe et assuré. Le faux est, à l'inverse, ce qui glisse et qui échappe : il se définit avant tout par sa puissance de déstabilisation. La mise en évidence des multiples visages du faux participe ainsi d'une démarche de recherche de la vérité, essentiellement motivée par une exigence morale, et inscrite elle-même dans un contexte historique et intellectuel.

La perspective adoptée dans cette étude n'est pas seulement pertinente pour les trois auteurs étudiés. L'importance reconnue de la notion de faux au XVII^e siècle invite à une relecture de nombreux textes contemporains : on a vu plus d'une fois l'usage fécond que pouvait en faire Bossuet, et plus encore Nicole. Au siècle suivant, Vauvenargues apparaît à bien des égards comme un héritier des trois moralistes, non seulement pour sa pratique de la

maxime, largement héritée de La Rochefoucauld, mais surtout pour la vigilance avec laquelle sont dénoncées toutes les espèces de fausseté, principalement dans le rapport à soi-même et dans la pratique du discours. Toutefois, c'est surtout la figure de Rousseau qui s'impose, tant l'auteur de l'*Émile* et des *Confessions* se montre hanté par tout ce qui éloigne l'homme d'une authenticité perdue, aussi bien dans les institutions sociales que dans le rapport à soi et à l'autre. L'obsession de la véridiction apparaît chez lui comme un enjeu essentiel de l'écriture, et prolonge à bien des égards les questionnements rencontrés à la lecture des œuvres de Pascal, de La Rochefoucauld et de La Bruyère. Leur exemple, comme celui de Rousseau, conduit à cette question radicale : jusqu'à quel point la volonté de se garder de toute fausseté peut-elle se développer sans installer un soupçon universel qui risque lui-même d'anéantir les conditions de la vérité ? Il existe manifestement une attirance pour le vertige provoqué par la démultiplication apparemment indéfinie des faussetés, attirance qui doit beaucoup à la virtuosité de celui qui les dénonce ; mais c'est peut-être à l'inverse dans la recherche d'un équilibre à partir de ce constat, que réside la plus grande originalité d'une réflexion morale.

Bibliographie

I. Sources primaires

A. Corpus d'étude

1. Éditions de référence

LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères* [1688-1696], Paris, Champion, 1999.

___, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1935 (pour les *Dialogues sur le quiétisme*).

LA ROCHEFOUCAULD François VI de, *Réflexions ou Sentences et maximes morales* [1665-1678], Paris, Champion, 2005.

___, *Mémoires*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2006.

___, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957 (pour la correspondance et les documents).

PASCAL Blaise, *Pensées, opuscules et lettres* [1670 posth.], Paris, Classiques Garnier, 2011.

___, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998-2000, 2 volumes (pour les œuvres autres que les *Pensées*).

2. Autres éditions consultées

LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères*, Paris, LGF, « Le Livre de poche », 1995.

___, *Œuvres de La Bruyère*, Paris, Hachette, coll. « Grands Écrivains de la France », 1865, 4 volumes.

LA ROCHEFOUCAULD François VI de, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Barbin, 1665.

___, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Barbin, 1666.

- ___, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Barbin, 1671.
- ___, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Barbin, 1672.
- ___, *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, Paris, Barbin, 1678.
- ___, *Œuvres de La Rochefoucauld*, éd. Jules Gourdauld Paris, Hachette, 4 tomes en 5 volumes, 1923.
- Moralistes du XVII^e siècle*, éd. Jean Lafond, Paris, Laffont, « Bouquins », 1992.
- PASAL Blaise, *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées dans ses papiers après sa mort*, Paris, Desprez, 1670.
- ___, *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, 4 volumes parus sur 7.
- ___, *Les Provinciales. Pensées*, éd. Louis Cognet revue par Gérard Ferreyrolles, Paris, LGF, « Le livre de poche », 2004.
- ___, *L'Œuvre*, éd. Pierre Lyraud et Laurence Plazenet, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2023.

B. Autres œuvres

1. Œuvres antérieures à 1500

- ARISTOTE, *La Politique*, Paris, Vrin, trad. Jules Tricot, 1995.
- ___, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, « GF », trad. Pierre Chiron, 2007.
- ___, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, trad. Jules Tricot, 2017.
- ___, *Métaphysique*, Paris, Vrin, trad. Jules Tricot, 2000.
- AUGUSTIN (Saint), *Confessions*, Paris, Gallimard, « Folio classique », trad. Arnauld d'Andilly, 1993.
- ___, *Confessions*, Paris, Les Belles Lettres, trad. Pierre de Labriolle, 1956.
- ___, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, 3 volumes.
- ___, *De Magistro*, Paris, Klincksieck, trad. Bernard Jolibert, 1988.
- ___, *La Cité de Dieu*, Paris, Le Petit, trad. Ceriziers, 1655.

La Bible, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », trad. Lemaître de Sacy, 1990.

La Bible. Traduction œcuménique, Cerf, 2015.

Biblia sacra vulgata, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, 5^e édition.

Écrits spirituels du Moyen Âge, trad. et éd. Cédric Giraud, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2019.

HORACE, *Satires*, trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, « Classiques en poche », 2002.

PLATON, *Hippias mineur*, Paris, Les Belles Lettres, « Classiques en poche », trad. Maurice Croiset, 2002.

_____, *Théétète*, Paris, Flammarion, « GF », trad. Michel Narcy, 2016.

_____, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion, « GF », trad. Néstor-Luis Cordero, 2006.

SALLUSTE, *Catilina Iugurtha ex historiis orationes et epistulae*, Lipse, Teubner, 1900.

THOMAS D'AQUIN (Saint), *Summa theologica*, in *Patrologiae cursus completus. Series secunda*, Paris, Migne, t. I-IV, 1845.

2. Œuvres postérieures à 1500

ARENDDT Hannah, « Vérité et politique », *La Crise de la culture* [1961-1968], Paris, Gallimard, « Folio essais », 1972, p. 289-336.

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'art de penser* [1662], Paris, Gallimard, 1992.

L'Art de l'insolence. Rivarol. Chamfort. Vauvenargues, éd. Maxence Caron, Paris, Laffont, « Bouquins », 2016.

BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Leers, 1697, 3 tomes en 4 volumes.

BELLINZAGA Isabelle, *Abrégé de la perfection chrétienne*, Paris, Corbon, trad. Binet, 1604.

BÉRULLE (Cardinal de), *Bref Discours de l'abnégation intérieure*, Paris, Regnault Chaudière, 1597.

BOILEAU Nicolas, *Satires, Épîtres, Art poétiques*, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966.

- BOSSUET Jacques-Bénigne, *Œuvres*, Paris Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.
- ___, *Sermons. Le Carême du Louvre* [1662], Paris, Gallimard, 2001.
- ___, « Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église », *Œuvres oratoires*, t. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1891, p. 117-135.
- ___, *Oraisons funèbres*, Paris, Gallimard, 1998.
- BOUHOURS Dominique, *La Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*, Paris, Cramoisy, 1687.
- ___, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, Cramoisy, 1671.
- CHARRON Pierre, *De la Sagesse* [1604], Paris, Fayard, 1986.
- CORNEILLE Pierre, *Théâtre*, Paris, Flammarion, « GF », 2006, 3 volumes.
- DEBORD Guy, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2006.
- DELEUZE Gilles, *L'Image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode* [1637], Paris, Flammarion, « GF », 2000.
- ___, *Méditations métaphysiques* [1641], Paris, Flammarion, « GF », 2011.
- ___, *Les Passions de l'âme* [1649], Paris, Flammarion, « GF », 1996.
- DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Démons*, in *Œuvres romanesques 1869-1874*, Paris, Actes sud, « Thesaurus », trad. André Markowicz, 2016.
- ÉRASME, *Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1992.
- ESPRIT Jacques, *La Fausseté des vertus humaines* [1678], précédée de « Traité sur Esprit » par P. Quignard, Paris, Aubier, 1996.
- FARET Nicolas, *L'Honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, Paris, Toussaints du Bray, 1630.
- FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- ___, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- GRACIAN Balthasar, *L'Homme de cour* [1647], Paris, Gallimard, « Folio classique », trad. Amelot de la Houssaie, 2010.

- GUEZ DE BALZAC Jean-Louis, *Les Œuvres de monsieur de Balzac, divisées en deux tomes*, Paris, Jolly, 1665, 2 volumes.
- HOBBS Thomas, *Du Citoyen* [1642], trad. Philippe Crignon, Paris, Flammarion, « GF », 2010.
- _____, *Léviathan* [1651], trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000.
- JANSÉNIUS, *Cornelii Jansenii episcopi Iprensis Augustinus*, Paris, Solly et Guillemot, 1641 [posth.]
- LA BOÉTIE Étienne de, *Discours de la servitude volontaire* [1576 posth.], Paris, Flammarion, « GF », 1983.
- LAFAYETTE Marie-Madeleine de, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.
- LA FONTAINE Jean de, *Fables* [1668-1694], Paris, LGF, « Le livre de poche », 2002.
- LA MOTHE LE VAYER François, *De la vertu des païens in Libertins du XVIIe siècle*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, 2 volumes.
- LOYOLA Ignace de, *Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, traduits du Latin en Français, par un père de la même Compagnie*, Anvers, Cnobbaert, 1673.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince et autres textes* [1513], Paris, Gallimard, « Folio classique », trad. Gohory, 1980.
- MALEBRANCHE Nicolas de, *De la Recherche de la Vérité* [1674], Paris, Vrin, 2006, 2 volumes.
- MARX Karl, *Le Capital* [1867-1885], éd. Maximilien Rubel, trad. Jean Roy revue par l'auteur, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1963, 2 volumes.
- Mémoires de Mlle de Montpensier*, t. II, Paris, Foucault, « Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France », 1825.
- MONTAIGNE Michel de, *Essais* [1580-1588], éd. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009, 3 volumes.
- Moralistes du XVII^e siècle*, éd. Jean Lafond, Paris, Laffont, « Bouquins », 1992.

- MUSIL Robert, *L'Homme sans qualités* [1952 posth.], Paris, Seuil, « Points », trad. Philippe Jaccottet, 2004, 2 volumes.
- NICOLE Pierre, *Essais de morale* [1671-1678], Paris, Desprez, 1730, 14 volumes.
- ___, *Essais de morale*, éd. Laurent Thirouin, Paris, Les Belles Lettres, « Encre marine », 2016.
- ___, *La Vraie Beauté et son fantôme* [1659], éd. et trad. Béatrice Guion, Paris, Champion, 1996.
- NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, trad. Julien Hervier, 1989.
- ___, *Le Gai Savoir* [1882], Paris, Gallimard, « Folio essais », trad. Pierre Klossowski, 1989.
- ___, *Par-delà bien et mal* [1886], Paris, Flammarion, « GF », trad. Patrick Wotling, 2000.
- ___, *La Généalogie de la morale* [1887], Paris, Gallimard, « Folio essais », trad. I. Hildebrand et J. Gatien, 1971.
- ORWELL George, *Nineteen Eighty-Four* [1949], Londres, Penguin Books, 2000.
- Port-Royal*, éd. Laurence Plazenet, Paris, Flammarion, 2012.
- QUIGNARD Pascal, *Une gêne technique à l'égard des fragments*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- RACINE Jean, *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1983, 2 volumes.
- ___, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Paris, La Table ronde, 1994.
- RETZ Jean François Paul de Gondi (cardinal de), *Mémoires* [1717 posth.], Paris, Le livre de poche/Classiques Garnier, 2010.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1973.
- ___, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Flammarion, « GF », 1997.
- SAINT-CYRAN Jean Duvergier de Hauranne (abbé de), *Lettres chrétiennes et spirituelles*, Paris, Jean Le Mire, 1645-1647 [posth.].
- SALES François de, *Introduction à la vie dévote*, Lyon, Rigaud, 1609.
- SPINOZA Baruch, *Éthique* [1677 posth.], Paris, Seuil, « Points », trad. Bernard Pautrat, 1999.
- VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV* [1751], Paris, Gallimard, « Folio classique », 2015.
- WEIL Simone, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1949 [posth.].

II. Sources secondaires

A. Études littéraires et philosophiques

1. Études consacrées à La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère

a) Pascal

ALPHANT Marianne, *Pascal. Tombeau pour un ordre*, Paris, P.O.L., 2023.

AUPETIT Hubert, « Pour en finir avec l'apologie : us et abus d'une hypothèse de lecture », *Chroniques de Port-Royal*, n°63, 2013, p. 27-44.

_____, *Pascal ou la pensée figurative*, Paris, Fayard, 2023.

BOUCHILLOUX Hélène, « Vérité phénoménale et vérité essentielle chez Pascal », in PÉCHARMAN Martine (dir.), *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF, 2000, p. 63-88.

CARRAUD Vincent, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010.

CHRÉTIEN Jean-Louis, « L'énormité de la miséricorde selon Pascal », *XVII^e siècle*, n°261, 2013, p. 651-670.

CLÉRO Jean-Pierre, « La temporalité du vrai et de la vérité dans les *Pensées* », in PÉCHARMAN Martine (dir.), *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, op. cit., p. 29-62.

COUSIN DE RAVEL Agnès, *Blaise Pascal, un autre visage*, Paris, L'Harmattan, 2020.

DESCOTES Dominique, *L'Argumentation chez Pascal*, Paris, PUF, 1993.

_____, « Pascal et la lumière », in Christian Biet et Vincent Jullien (dir.), *Le Siècle de la lumière (1600-1715)*, Fontenay Saint-Cloud, ENS Éditions, 1997, p. 165-181.

_____, *Blaise Pascal. Littérature et géométrie*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal, 2001.

_____ (dir.), *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Champion, 2006.

_____, « L'éloquence ecclésiastique dans les *Écrits des curés de Paris* composés par Pascal », in Monique Vénuat Christian Jérémie (éd.), *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Champion, 2015, p. 351-374.

- DUCHÊNE Roger, *L'Imposture littéraire dans les Provinciales*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1985.
- ERNST Pol, *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, 1970.
- ___, *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
- FERREYROLLES Gérard, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.
- ___, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995.
- ___, « Compendium sur l'imagination dans les *Pensées* », *Littératures classiques*, n°45, printemps 2002, p. 139-154.
- ___ (dir.), *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996.
- FRIEDRICH Hugo, « Le paradoxe de Pascal : l'expression linguistique d'une forme de pensée », *Courrier du CIBP*, n°17, 1995, p. 6-31.
- FRIGO Alberto, « Pascal et les membres pensants », *Courrier international Blaise Pascal*, n°32, 2010.
- ___, *L'Évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignan, PU de Rouen et du Havre, 2015.
- GHEERAERT Tony, « “Les accidents de la vie”. Maladie, traumatisme et création chez Blaise Pascal », *XVIIe siècle*, n°255, 2012, p. 285-308.
- ___, « Cet obscur objet de la poésie », *Courrier du CIBP*, n°39, 2018, p. 87-105.
- GOUHIER Henri, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966.
- ___, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986.
- GOUNELLE André, « La Bible selon Pascal », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 49^e année n°2, 1973, p. 113-134 et 229-256.
- KAMBOUCHNER Denis, « Amour propre et passions du moi, de Pascal à Nicole », in Maria Vita Romeo (dir.), *Il Moderno fra Prometeo i Narcisso, Atti delle Giornate Pascal 22 e 23 ottobre 2005*, *Dialogos*, n°12, Catania, 2007, p. 65-89.
- LAZZERI Christian, « Pascal et l'impératif de complémentarité », in PÉCHARMAN Martine (dir.), *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, *op. cit.*, p. 89-113.

- LE GUERN Michel, « Sur les variations d'écriture dans les *Pensées* », *Littératures*, n°55, 2006, p. 11-18.
- LYRAUD Pierre, *Figures de la finitude chez Pascal. La fin et le passage*, Paris, Champion, 2022.
- MERLIN-KAJMAN Hélène, « Sentir, ressentir : émotion privée, langage public », *Littératures classiques*, n°68, 2009/1, p. 335-354.
- MÉCHOULAN Éric, « La force de la vérité et l'institution d'une subjectivité », *La Campagne des Provinciales, 1656-1658. Chroniques de Port-Royal*, Paris, Bibliothèque Mazarine, 2007, p. 153-164.
- MESNARD Jean, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 (2 volumes).
- ___, « Aux Origines des *Pensées* : les deux copies », *Les « Pensées » de Pascal ont trois cents ans*, Clermont-Ferrand, G. de Bussac, 1970, p. 1-30.
- ___, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1976.
- ___, « Pascal et la justice à Port-Royal », *Commentaire*, n°121, 2008/1, p. 163-174.
- ___, « Pascal ou la maîtrise de l'esprit », *Bulletin de la société française de philosophie*, t. CII, 2008.
- MICHON Hélène, *L'Ordre du cœur : philosophie, théologie et mystique dans les « Pensées » de Pascal*, Paris, Champion, 1996.
- Pascal a-t-il écrit les « Pensées » ?*, *Littératures*, n°55, 2007.
- Pascal, l'exercice de l'esprit*, *Revue des sciences humaines*, n°244, octobre-décembre 1996.
- PÉCHARMAN Martine, « Pascal et la définition de l'homme », *XVIIe siècle*, n°185, 1994, p. 657-667.
- ___ (dir.), *Pascal : qu'est-ce que la vérité ?*, PUF, 2000.
- PÉROUSE Marie, *L'Invention des Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 2009.
- PLAZENET Laurence, « Sordes et trivialités dans les *Pensées* : pour un Pascal écrivain », *Chroniques de Port-Royal*, n°63, 2013, p. 83-99.
- ___, « Pascal dramaturge ? », *Courrier du CIBP*, n°44, 2022, 53-76.
- Relire l'apologie pascalienne. 350^e anniversaire de la mort de Blaise Pascal*, *Chroniques de Port-Royal*, n°63, 2013.

- SELLIER Philippe, *Pascal et la liturgie*, Paris, PUF, 1966.
- ___, *Pascal et saint Augustin* [1970], Paris, Albin Michel, 1995.
- ___, *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, Champion, 2010.
- ___, *Port-Royal et la littérature III. De Cassien à Pascal*, Paris, Champion, 2019.
- SIOUFFI Gilles, « Le souci de définition chez quelques philosophes classiques du langage : Bacon, Hobbes, Pascal, Leibniz », *Littératures classiques*, n°50, printemps 2004, p. 25-50.
- ___, « Entre souci de définition et pouvoir des mots : Pascal sémanticien ambigu dans *Les Provinciales* », *Chroniques de Port-Royal*, n°57, 2007, p. 91-104.
- ___, « Pouvoir des mots et émotions publiques au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, n°68, 2009/1, p. 117-130.
- SUSINI Laurent, « L'éloquence du "vrai combat" dans *Les Provinciales* », *La Campagne des Provinciales, 1656-1658. Chroniques de Port-Royal*, n°57, 2007, p. 121-135.
- ___, « Pascal, Montaigne et la Bible : un faux pastiche peut en cacher un vrai », *Littératures classiques*, n°74, 2011/1, p. 91-106.
- THIROUIN Laurent, *Le Hasard et les règles. Le Modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.
- ___, « Le réalisme de Pascal », in *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 347-363.
- ___, « Raison des effets : un bilan sémantique », *Courrier du CIBP*, n°20, 1999, p. 8-15.
- ___, *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Champion, 2015.
- ___, « Quand il est parlé de Dieu à la manière des hommes : l'irritation de Dieu chez Pascal », in Chrystel Bernat et Frédéric Gabriel (éd.), *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Brepols, 2019, p. 131-153.
- ___, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "apologie" ? », *Quaderni LEIF*, n°19, 2021, p. 43-57.

b) La Rochefoucauld

- ABROUGUI Mohamed Anis, « La synergie entre forme brève et écriture longue dans les *Maximes* de La Rochefoucauld », in VOISIN Patrick, *Réinventer la brachylogie, entre dialectique, rhétorique et poétique*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 165-174.
- BARTHES Roland, « La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et Maximes », *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, « Points », 1972, p. 69-88.
- BEAUJOT Jean-Pierre, « Le travail de définition dans quelques maximes de LR », *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu*, Paris, Vrin, 1984, p.95-100.
- BÉNICHOU Paul, « La démolition du héros », *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948.
- ___, « L'intention des *Maximes* », *L'Écrivain et ses travaux*, Paris, Corti, 1967, p. 3-37.
- BERTIÈRE André, « À propos du portrait du cardinal de Retz par La Rochefoucauld : l'intérêt d'une version peu connue », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1959, p. 313-341.
- BRUNN Alain, « La perspective morale des *Réflexions diverses* : sur la confiance, le langage et la vérité », *XVIIe siècle*, n°267, 2015/2, p. 253-264.
- BURY Emmanuel, « La Rochefoucauld et la tentation cynique », in DARMON Jean-Charles et STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier (dir.), *Penser par maximes. La Rochefoucauld dans la République des Lettres*, Paris, Hermann, 2022, p. 172-183.
- COULET Henri, « La Rochefoucauld ou la peur d'être dupe », in *Hommage au doyen Étienne Gros*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, Gap, Imprimerie Louis-Jean, 1959, p.105-112.
- COUSIN Victor, *Madame de Sablé*, Paris, Didier, 1882.
- DAGEN Jean, « Le Piège de la maxime », *Dix-septième siècle*, n°186, 1995/1.
- ___, « La Rochefoucauld, un esprit libre », in DARMON Jean-Charles et STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier (dir.), *Penser par maximes. La Rochefoucauld dans la République des Lettres*, 2022, p. 133-151.

- DARMON Jean-Charles et STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier (dir.), *Penser par maximes. La Rochefoucauld dans la République des Lettres*, Paris, Hermann, 2022.
- GOYET Francis, « L'origine logique du mot *Maxime* », in *Logique et littérature à la renaissance*, actes du colloque de la Baume-lès-Aix, 16-18 sept. 1991, éd. Marie-Luce Demonet et André Tournon, Paris, Champion, p. 27-49.
- GRUBBS Henry A., « La genèse des Maximes de La Rochefoucauld », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1932 (p. 481-499) et 1933 (p.17-37).
- HIPPEAU Louis, « Montaigne et La Rochefoucauld », *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, juillet-septembre 1967, p. 41-50.
- LAFOND Jean, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Klincksieck, 1986.
- ___, « La correspondance de La Rochefoucauld, l'édition hollandaise et le manuscrit Liancourt », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, avril- juin 1966, p. 296-305.
- ___, « Dix ans d'étude sur les *Maximes* de La Rochefoucauld », *Information Littéraire*, janv.-fév. 1987, p. 11-16.
- LAFOND Jean et MESNARD Jean (dir.), *Images de La Rochefoucauld. Actes du tricentenaire, 1680-1980*, Paris, PUF, 1984.
- La Rochefoucauld, Maximes et Réflexions et diverses*, *Littératures classiques*, n°35, janvier 1999.
- LERAT Pierre, « Le distinguo dans les Maximes de LR », *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu*, Paris, Vrin, 1984, p.91-94.
- LESAULNIER Jean, « Les Liancourt, leur hôtel et leurs hôtes », *Images de La Rochefoucauld. Actes du tricentenaire*, Paris, PUF, 1984, p. 167-200.
- ___, « L'inventaire des livres de la bibliothèque de Liancourt », in *Images de La Rochefoucauld. Actes du tricentenaire*, Paris, PUF, 1984, p. 209-255.
- LESNE Emmanuèle, « Maximes et mémoires : continuité ou conflit ? », in *Penser par maximes, op. cit.*, p. 78-97.
- MAGNE Émile, *Le Vrai visage de La Rochefoucauld*, Paris, Ollendorff, 1923.
- MAZÈRE Alain, *La Rochefoucauld. Le duc rebelle*, Saintes, Le Croît vif, 2007.

- MELCHIOR-BONNET Sabine, « La Rochefoucauld et la duchesse de Longueville », in *Les Revers de l'amour. Une histoire de la rupture*, Paris, PUF, 2019, p. 117-143.
- NORMAND Maxime, « Les *Maximes* de La Rochefoucauld sont-elles des apophtegmes ? », *Littératures classiques*, n°184, 2014/2, p. 197-211.
- PLAZENET Laurence, « Mourir chez La Rochefoucauld : une fausse insignifiance », *XVII^e siècle*, n°267, 2015/2, p. 229-252.
- ROSSO Corrado, *Procès à La Rochefoucauld et à la maxime*, Paris, Nizet, 1986.
- STAROBINSKI Jean, « La Rochefoucauld ou l'oubli des secrets », *Médecine de France*, n°107, 1959, p. 34-40.
- ___, « Complexité de La Rochefoucauld », *Preuves*, n°135, mai 1962, p. 33-40.
- ___, « La Rochefoucauld et les morales substitutives », *Nouvelle Revue Française*, juillet 1966 (p. 16-34) et août 1966 (p. 211-229).
- THIROUIN Laurent, « La pensée du hasard chez Gracián et La Rochefoucauld », *Revue des Langues néo-latines*, n°273, avril-juin 1990, 84^e année, fascicule 2, p. 17-40.
- ___, « Réflexions sur un titre », *Littératures classiques*, n°35, 1999, p. 93-108.
- ___, « Le commerce du monde. Le prisme économique dans l'œuvre de La Rochefoucauld », Actes du Colloque de Verteuil pour le 400^e anniversaire de la naissance de l'auteur des *Maximes*, *Bulletins et mémoires de la société archéologique et historique de la Charente*, 2013, 169^e année, p. 18-33.
- TOURRETTE Éric, « De l'égologie selon La Rochefoucauld », *Littérature*, n°265, 2012/1, p. 3-15.
- ___, « L'argument de l'hostilité prévisible. La Rochefoucauld et Freud », *Poétique*, n°176, 2014/2, p. 243-260.
- ___, « La métamorphose dans les *Maximes* de La Rochefoucauld », *XVII^e siècle*, n°267, 2015/2, p. 281-306.
- ___, « La part du roman dans les *Mémoires* de La Rochefoucauld », in HERSANT Marc et TOURRETTE Éric, *La Fronde des Mémoires (1648-1750)*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 275-289.
- TRIBOUT Bruno, « Les Mémoires d'Ancien Régime au carrefour des disciplines. Autour de La Rochefoucauld », *Poétique*, n°186, 2019/2, p. 215-231.

TRUCHET Jacques, « Le succès des *Maximes* de La Rochefoucauld au XVII^e siècle », *Cahier de l'Association internationale des études françaises*, n°18, 1966, p. 125-137.

VAN DELFT Louis, « Du théâtre du monde à l'anatomie », in *La Rochefoucauld, Mithridate, Frères et sœurs, Les Muses sœurs*, Actes du 29^e congrès annuel de la *North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, University of Victoria, 3-5 avril 1997, Tübingen, Günter Narr Verlag, n°111, 1998, p. 57-62.

c) La Bruyère

BOKOBZA Benjamin, « La Bruyère imitateur des *Pensées* dans *Les Caractères* », *Courrier du CIBP*, n°43, 2021, p. 17-43.

BRODY Jules, « Le style d'un moraliste », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°30, 1978, p. 139-153.

___, *Du style à la pensée : trois études sur « Les Caractères » de La Bruyère*, Lexington, French Forum, 1980.

BURY Emmanuel, « La Bruyère et la tradition des “Caractères” », *Littératures classiques*, supplément au n°13, janvier 1991, p. 7-23.

CORGNET Cédric, « La Bruyère contre l'équivoque : “Parlons clairement je vous prie, et sans équivoque” », *Carnets*, Première série – 2, 2009, p. 35-57.

___, « Esquisse d'une histoire de l'artifice au XVII^e siècle : La Bruyère et ses prédécesseurs », in LAVEZZI Élisabeth et PICARD Timothée, *L'Artifice dans les lettres et les arts*, Rennes, PU de Rennes, 2019, p. 219-230.

CUCHE François-Xavier, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Cerf, 1991.

___, « La Bruyère et le Petit Concile », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1992, n°44, p. 323-340.

___, *L'Absolu et le monde. Études sur les écrits du Petit Concile*, Paris, Champion, 2017.

DAGEN Jean, « Ce qui s'appelle penser, pour La Bruyère », *Littératures*, n°23, automne 1990, p. 55-68.

DELACOMPTÉE Jean-Michel, *La Bruyère, portrait de nous-mêmes*, Paris, Perrin, 2022.

- ESCOLA Marc, « L'œil à la serrure. Rhétorique et herméneutique dans *Les Caractères* de La Bruyère », *XVII^e siècle*, n°118 1995, p. 505-515.
- _____, *La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique*, Paris, Champion, 2001.
- _____, *La Bruyère II. Rhétorique du discontinu*, Paris, Champion, 2001.
- _____, « Espace textuel, espace social : les chapitres des *Caractères* de La Bruyère », *Espaces classiques*, vol. 34, n°1-2, hiver 2002, p. 103-113.
- _____, « Portrait, caractère, type : essai de mise au point », *Poétique*, n°286, 2019/2, p. 233-241.
- FORCE Pierre, « Différence temporelle, différence culturelle et style dans *Les Caractères* de La Bruyère », *Dix-septième siècle*, n°258, 2013/1, p. 35-44.
- GALLARD Pierre-Yves, « Du paradoxe au style paradoxal : l'exemple des *Caractères* de La Bruyère », *Pratiques*, n°165-166, 2015, p. 1-12.
- GRAY Floyd, *La Bruyère amateur de caractères*, Paris, Nizet, 1986.
- GOYET Thérèse, « La composition d'ensemble du livre de La Bruyère », *L'Information littéraire*, janvier-février 1955, p. 1-9.
- HELLEGOUARC'H Jacqueline, « Quelques armes stylistiques de La Bruyère », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°44, 1992, p. 261-275.
- La Bruyère. Les Caractères, Littératures classiques*, Supplément au n°13, janvier 1991.
- LANGE Maurice, *La Bruyère critique des conditions et des institutions sociales*, Paris, Hachette, 1909.
- MORIARTY Michael, « La Parole dans *Les Caractères* », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°144, 1992, p. 277-290.
- PARMENTIER Bérengère, « Le droit à écrire : La Bruyère, *Les Caractères* et la critique », *Littératures classiques*, n°86, 2015/1, p. 169-184.
- PICARDI Emmanuel, « La Bruyère parrésiasite ? "Vérité" et constitution éthique dans et par le texte des *Caractères* », *Littératures classiques*, n°94, 2017/3, p. 49-59.
- RICHARD Pierre, *La Bruyère et ses « caractères » : essai biographique et critique*, Paris, Nizet, 1965.

ROUKHOMOVSKY Bernard, « Du bien voir au bien dire, et vice versa : *Les Caractères de La Bruyère* ou les exercices du regard », in DIRCKX Paul, *La Vision comme opérateur scriptural*, Rennes, PU de Rennes, 2019, p. 101-113.

___, *Lire La Bruyère : morale et littérature dans Les Caractères*, Rennes, PU de Rennes, 2019.

SCHUWEY Christophe, « L'Organe des Anciens ? Retour sur les rééditions des *Caractères de La Bruyère* », *French Studies*, n°75, 2021, p. 17-33.

SOLER Patrice, *Jean de La Bruyère*, Paris, PUF, 1994.

STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier, *L'Expérience des mœurs. Étude sur Les Caractères de La Bruyère*, Mont-Saint-Aignan, PU de Rouen et du Havre, 2019.

TOURRETTE Éric, « La Bruyère ou la science des détails », in *Cahiers du GADGES*, n°6, 2008, p. 353-372.

___, « Le Discours quiétiste selon La Bruyère », in *Cahiers du GADGES*, n°7, 2009, p. 263-286.

VAN DELFT Louis, *La Bruyère moraliste. Quatre études sur Les Caractères*, Genève, Droz, 1971.

2. Autres études

AUDIDIÈRE Sophie, « Helvétius : la vertu de l'intérêt. Introduction », in Sophie Audidière, Jean-Claude BOURDIN, Jean-Marie Lardic, Francine Markovits et Yves-Charles Zarka, *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, p. 101-108.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

BÉNICHOU Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1948.

BEUGNOT Bernard, *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

BOURGEOIS-COURTOIS Muriel, « Réflexion morale et culture mondaine », *Dix-septième siècle*, n°202, 1999/1, p. 9-19.

BURY Emmanuel, « Style et période », *Littératures classiques*, n°28, automne 1996, p. 275-283.

- ___, « L'écriture à l'épreuve de la pensée : essais, maximes et aphorismes à l'âge baroque », *Littératures classiques*, n°36, printemps 1999, p. 307-325.
- CAGNAT-DEBŒUF Constance, PLAZENET Laurence et RÉGENT-SUSINI Anne (dir.), « *Je ne vois qu'infini* ». *Littérature et théologie à l'âge classique. Mélanges en l'honneur de Gérard Ferreyrolles*, Paris, Champion, 2022.
- CRAVERI Benedetta, *L'Âge de la conversation*, Paris, Gallimard, 2002.
- DAGEN Jean, « Le XVII^e siècle, siècle de saint Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°3-5, 1953, p. 31-38.
- DESSONS Gérard, *La Voix juste. Essai sur le bref*, Paris, Manucius, 2015.
- Discours et enjeux de la vanité*, *Littératures classiques*, n°56, 2005/1.
- ESCOLA Marc, « Une singularité d'esprit et conséquemment de style : de Montaigne à La Bruyère et de Pascal à Marivaux », *Littérature*, n°137, 2005, p. 93-107.
- FERREYROLLES, *De Pascal à Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie*, Paris, Champion, 2020.
- FRIEDRICH Hugo, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.
- FUMAROLI Marc, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et "res litteraria", de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Droz, 1980.
- ___, « La parole vive au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, n°12, 1990, p. 7-11.
- ___, « La conversation », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, 1992, t. III, vol. 2, p. 3617-3675.
- ___, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, Paris, PUF, 1999.
- GHEERAERT Tony, *Saturne aux deux visages. Introduction à l'Astrée d'Honoré d'Urfé*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2006.
- GRIFFEJOEN-CAVATORTA Constance, *Noblesse et Franchise. La valeur de liberté dans les écrits des aristocrates au Grand Siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- GUILLAUME Gaston, *Guez de Balzac et la prose française*, Paris, Picard, 1927.
- GUION Béatrice, « Du Sublime chez les Modernes », in MAROT Patrick (dir.), *La Littérature et le sublime*, Toulouse, PU du Mirail, 2007, p. 183-203.

- HACHE Sophie, *La Langue du ciel. Le sublime en France au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2000.
- HERMAN DE FRANCESCHI Silvio, « L'Empire thomiste dans les querelles doctrinales de l'âge classique. Le statut théologique de saint Thomas d'Aquin au XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, n°247, 2010/2, p. 313-334.
- JAOUËN Françoise, *De l'Art de plaire en petits morceaux. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1996.
- LAFOND Jean, *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Champion, 1996.
- ___, « De la morale à l'économie politique, ou de La Rochefoucauld et des moralistes jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville », in *De la morale à l'économie politique*, textes réunis par Pierre Force et David Morgan, Presse Universitaires de Pau, *Revue Op. cit.*, n°6, printemps 1996, p. 187-196.
- ___, « Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles », *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu : XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Vrin, 1984, p. 101-122.
- LANSON Gustave, « Les "formes fixes" de la prose, portraits et maximes », *L'Art de la prose*, Paris, Librairie des Annales politiques et littéraires, 1909, p. 126-139.
- LE GUERN Olivier, « Voix, parole, langage », *Littératures classiques*, 12, 1990, p. 77-91.
- LEONI Sylviane, « Plaisir des mots et plaisir des sens chez Pierre Nicole », *Eros in Francia nel Seicento*, Bari, Adriatica, Paris, Nizet, 1987, p. 279-289.
- LESNE Emmanuèle, *La Poétique des mémoires : 1650-1685*, Paris, Champion, 1996.
- LESTRINGANT Franck, « *Je suis moi-même la matière de mon livre* ». *Lecture du livre III des Essais*, Mont-Saint-Aignan, PU de Rouen et du Havre/CNED, 2016.
- MAINGUENEAU Dominique, *Discours et analyse du discours*, Paris, Armand Colin, 2021.
- MARIN Louis, *La Critique du discours*, Paris, Minuit, 1975.
- ___, « Le sublime dans les années 1670 : un je ne sais quoi ? », *Actes de Bâton Rouge*, Tübingen, Günter Narr, Biblio 17, 1986, p. 185-201.
- ___, *Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF, 1997.

- McKENNA Anthony (dir.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Champion, 2004.
- MESNARD Jean, *La Culture du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992.
- MEYNARD Cécile et THOMAS Karima, *L'Ultra-bref. Le temps de la fulgurance*, Tours, PU François Rabelais, 2021.
- MOLINO Jean, « Qu'est-ce que le style au XVII^e siècle ? », *Critique et création littéraires en France au XVII^e siècle*, Paris, CNRS, 1977, p. 337-356.
- MONTANDON Alain, *Les Formes brèves*, Paris, Classiques Garnier, 2018.
- PAPASOGLI Benedetta, *Le « fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2000.
- PARMENTIER Bérengère, *Le Siècle des moralistes*, Paris, Seuil, 2000.
- PLAZENET Laurence, *La Littérature baroque*, Paris, Seuil, 2000.
- RAYMOND Marcel, « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », *Mercure de France*, juin 1957, p. 238-255.
- REGUIG Delphine, « Les contrariétés du langage à Port-Royal », *Littératures classiques*, n°50, printemps 2004, p. 51-62.
- ___, *Le Corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal*, Paris, Champion, 2007.
- ___, « Réécrire Montaigne au XVII^e siècle : remarques sur les enjeux de la réécriture de l'imitation linguistique des *Essais* », *Littératures classiques*, n°74, 2011, p. 49-69.
- ___, *Boileau poète. « De la voix et des yeux... »*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- ROBINET André, *Le langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978.
- ROUKHOMOVSKY Bernard, *Lire les formes brèves*, Paris Armand Colin, 2005.
- ROUSSET Jean, *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, Corti, 1953.
- SAINT GIRONS Baldine, *Le Sublime, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquières, 2005.
- SELLIER Philippe, *Port-Royal et la littérature II. Le Siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, M^{me} de Lafayette, M^{me} de Sévigné, Sacy, Racine*, Paris, Champion, 2012.
- ___, *Essais sur l'imaginaire classique*, Paris, Champion, 2003.

___, « Éléments de chronologie », *Chroniques de Port-Royal*, 37, 1997, « Port-Royal et la vie monastique », p. 7-14.

SIOUFFI Gilles, *Penser le langage à l'âge classique*, Paris, Armand Collin, 2010.

___, « Le souci de définition chez quelques philosophes classiques du langage : Bacon, Hobbes, Pascal et Leibniz », *Littératures classiques*, 50, 2004, p. 25-50.

STAROBINSKI Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1993.

STUVERAS Roger, *Le Putto dans l'art romain*, Bruxelles, Latomus – Revue d'études latines, 1969.

TARDIVEL Émilie, « Pouvoir et bien commun. Lecture non théologico-politique de Rm 13.1 », *Transversalités*, mars 2014, n°131.

TEYSSANDIER Bernard, « Vanité vaine et vanité vaniteuse : glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de “vanité” à l'âge classique », *Littératures classiques*, 2005/1, n°56, p. 39-48.

THIROUIN Laurent, « Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVII^e siècle », in *De la morale à l'économie politique*, textes réunis par Pierre Force et David Morgan, Presse Universitaires de Pau, *Revue Op. cit.*, n° 6, printemps 1996, p. 19-30.

___, « À la recherche du vrai saint-Augustin », *Les écoles de pensée religieuse*, textes réunis par Y. Krumenacker et Laurent Thirouin, coll. « Chrétiens et sociétés », Documents et Mémoires n°5, Lyon, RESEA, 2006, p. 25-64.

___, « Quand il est parlé de Dieu à la manière des hommes : l'irritation de Dieu chez Pascal », in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Brepols, dir. C. Bernat et F. Gabriel, p. 163-185.

___, « La Raison de la princesse », in Constance Cagnat-Debœuf, Laurence Plazenet et Anne Régent-Susini (dir.), « *Je ne vois qu'infini* ». *Littérature et théologie à l'âge classique. Mélanges en l'honneur de Gérard Ferreyrolles*, Paris, Champion, 2022, p. 91-108.

THOUIN-DIEUAIDE Christabelle, *La Vanité et la rhétorique de la prédication au XVII^e siècle*, Limoges, 2019 (thèse de doctorat).

TOCANNE Bernard, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978.

VAN DELFT Louis, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982.

_____, *Littérature et anthropologie*, Paris, PUF, 1993.

_____, « Morale, anthropologie, anatomie », in DAGEN Jean (dir.), *La Morale des moralistes*, Paris, Champion, 1999, p. 123-137.

_____, *Les Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Québec, PU de Laval, 2005.

_____, *Les Moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2008.

WAGNER Marie-France et VILLANCOURT Pierre-Louis, *De la grâce et des vertus*, Paris, L'Harmattan, 1998.

WÖRTHER Frédérique, « Aux origines de la notion grecque d'éthos », *Revue d'études grecques*, n° 118, janvier-juin 2005, p. 79-116.

ZUBER Roger, « Atticisme et classicisme », *Les Émerveillements de la raison*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 139-149.

B. Études historiques

1. Dictionnaires, encyclopédies et histoires générales

ARMOGATHE Jean-Robert et HILAIRE Yves-Marie (dir.), *Histoire générale du christianisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 2010, 2 volumes.

BÉLY Lucien, *Dictionnaire Louis XIV*, Paris, Laffont, « Bouquins », 2015.

_____, *Dictionnaire de l'Ancien Régime* [1996], Paris, PUF, 2002, 2^e édition.

Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain, Paris, Letouzey, 1947-2000, 15 volumes.

Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Paris, Beauchesne, 1935-1995, 17 tomes.

2. Livres et articles

BÉLY Lucien, *La France au XVII^e s, puissance de l'État, contrôle de la société*, Paris, PUF, 2009.

BLUCHE François, *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990.

- CHAUNU Pierre, *Le Temps des réformes*, Paris, Fayard, 1975.
- CONSTANT Jean-Marie, *C'était la Fronde*, Paris, Flammarion, 2016.
- _____, *La Noblesse française, XVI-XVII^e s.*, Paris, Hachette, « La vie quotidienne », 1985.
- COTTRET Monique, *Histoire du jansénisme : XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2016.
- COUSIN Victor, *Madame de Sablé*, Paris, Didier, 1882.
- DELUMEAU Jean et COTTRET Monique, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971.
- DESSERT Daniel, *Argent, pouvoir et société au Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1984.
- DRÉVILLON Hervé, *Les Rois Absolus (1629-1715)*, Paris, Belin, « Histoire de France », 2011.
- GINGRAS Yves, KEATING Peter et LIMOGES Camille, *Du Scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Paris, PUF, 2000.
- GOUBERT Pierre, *Splendeurs et misères du XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- KOYRÉ Alexandre, *Du Monde clos à l'univers infini* [1957], Paris, Gallimard, « Tel », 1973.
- JOUANNA Arlette, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989.
- MAZAURIC Simone, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.
- _____, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Collin, 2009.
- MOUSNIER Roland, *Les XVI^e et XVII^e siècles. La grande mutation intellectuelle de l'humanité. L'avènement de la science moderne et l'expansion de l'Europe*, Paris, PUF, 1953.
- PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004.
- PETITFILS Jean-Christian, *Louis XIV*, Paris, Perrin, 1995.
- _____, *Louis XIII*, Paris, Perrin, 2008.
- SAINTE-BEUVE Charles-Augustin, *Port-Royal* [1840-1859], Paris, Laffont, « Bouquins », 2004, 2 volumes.

_____, *Portraits de femmes*, Paris, Garnier, 1862.

SOLNON Jean-François, *La Cour de France*, Fayard, 1987.

C. Usuels

1. Dictionnaires des XVI^e et XVII^e siècles

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et contenant les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, Leers, 3 volumes, 1690.

Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roi, Paris, Coignard, 2 volumes, 1694.

MÉNAGE Gilles, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Anisson, 1694.

_____, *Observations de M. Ménage sur la langue française*, Paris, Barbin, 1672.

NICOT Jean, *Dictionnaire français-latin*, Paris, Dupuis, 1584.

RICHELET Pierre, *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française, ses expressions propres, figurées et burlesques, la prononciation des mots les plus difficiles, le genre des noms, le régime des verbes, avec les termes les plus connus des arts et des sciences, le tout tiré de l'usage et des bons auteurs de la langue française*, Genève, Wiederhold, 1680.

2. Dictionnaires modernes

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français* [1895], Paris, Hachette, 26^e édition, 2000.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* [1968-1980], Paris, Klincksieck, 2^e édition, 2009.

DE VAAN Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2008.

ERNOUT Alfred et MEILLET Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1951], Paris, Klincksieck, 2001.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 3^e édition, 2000.

REY Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 4^e édition, 2016.

D. Sitographie

Bibliothèque monastique : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/>

Corpus corporum : <https://mlat.uzh.ch/>

Édition électronique des *Pensées* de Pascal : <http://www.penseesdepascal.fr/>

Minutes de Port-Royal : <https://www.youtube.com/user/AmisDePortRoyal/videos>

Table des matières

Remerciements	3
Note sur les abréviations et sur les éditions de référence	5
Introduction	7
La crise de la vérité	8
La crise institutionnelle	8
La crise du signe.....	12
Le faux et le vrai	16
Étude lexicale	16
Enjeux moraux et théologiques	23
Choix du corpus	25
Première partie. Le monde	37
Introduction	37
Chapitre 1. Apparences	40
A. L'obsession du dévoilement.....	40
B. Une vérité cachée.....	45
1. L'homme dissimulé	45
2. Le Dieu caché.....	49
Chapitre 2. Ordre	56
A. Origines et fondements.....	56
1. La société.....	56
2. L'État.....	59
3. Les rangs et les places	63
B. Mécanismes	69
1. Argent.....	69
2. Crédit.....	75
3. Pouvoir	78
C. Permanences	86
1. Les « anciens fondements » de l'État (La Rochefoucauld).....	86
2. L'Église (Pascal)	96

3. La « compensation » (La Bruyère)	107
Chapitre 3. Biens	116
A. Le désir	116
B. La déception.....	125
C. La retraite	131
Deuxième partie. Le moi	139
Introduction	139
Chapitre 1. Illusions	146
A. Circé.....	147
1. Tromper les autres	148
2. Se tromper.....	154
B. Protée	161
1. Le déguisement	162
2. La fuite	167
Chapitre 2. Vanité	172
A. Définition et situation	172
1. Définition et histoire.....	172
2. Situation	177
B. Que suis-je ?.....	184
1. Un être sans propriété... ..	184
2. ... et sans substance ?.....	193
C. Que sais-je ?.....	207
1. Pourquoi savoir ?	207
a) <i>Uti</i>	207
b) <i>Frui</i>	211
2. Comment savoir ?.....	217
a) Du règne de l'incertitude... ..	217
b) ... à une vérité inquiète	222
D. Que faire ?	230
1. La vertu	230
2. L'amour.....	240
Troisième partie. Le discours	253
Introduction	253
Chapitre 1. Représentation	256
A. La parole humaine : un langage faussé	257

1. Raisonnements	257
2. Désignations	260
a) La distance du mot à la pensée	260
b) L'idolâtrie des signes	264
B. La parole divine : au-delà de la représentation	273
1. L'Écriture	273
2. La prédication	278
Chapitre 2. Action	285
A. Discours et imagination	287
1. L'impression	288
2. La rumeur ou le travail des « bruits »	295
3. La création de l'objet par le discours	297
B. Discours et amour-propre	302
C. Discours et force	308
Chapitre 3. Poétique	320
A. Le livre vivant	322
1. Éthos du moraliste et éthique du lecteur	322
2. Montaigne ou l'idéal du livre-homme	330
3. L'honnêteté et le modèle de la conversation	333
B. Le style	342
1. Entre nature et surnature	344
a) Naturel	344
b) Sublime	348
c) Beauté	353
2. « L'éloquence continue ennue »	371
a) Variété	371
b) Brièveté	382
i. Brièveté ou formes brèves ?	382
ii. Vivacité	387
iii. Condensation	392
iv. Exercice spirituel	406
C. L'ordre	415
1. Le parcours des <i>Maximes</i>	417
2. L'ordre vivant des <i>Caractères</i>	430
3. Les <i>Pensées</i>, œuvre virtuelle	443
Conclusion	455

Bibliographie	461
I. Sources primaires	461
A. Corpus d'étude.....	461
1. Éditions de référence.....	461
2. Autres éditions consultées.....	461
B. Autres œuvres	462
1. Œuvres antérieures à 1500	462
2. Œuvres postérieures à 1500.....	463
II. Sources secondaires	467
A. Études littéraires et philosophiques.....	467
1. Études consacrées à La Rochefoucauld, Pascal et La Bruyère	467
a) Pascal.....	467
b) La Rochefoucauld	471
c) La Bruyère.....	474
2. Autres études	476
B. Études historiques	481
1. Dictionnaires, encyclopédies et histoires générales	481
2. Livres et articles	481
C. Usuels.....	483
1. Dictionnaires des XVI ^e et XVII ^e siècles	483
2. Dictionnaires modernes	483
D. Sitographie.....	484
Table des matières	485

