



HAL
open science

Le moi haïssable, une formule équivoque

Laurent Thirouin

► **To cite this version:**

Laurent Thirouin. Le moi haïssable, une formule équivoque. Les Pensées de Pascal. Croisements d'anthropologies, Mar 2002, Wolfenbüttel, Allemagne. pp.217-247. halshs-01804834

HAL Id: halshs-01804834

<https://shs.hal.science/halshs-01804834>

Submitted on 1 Jun 2018

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.

Le moi haïssable, une formule équivoque

[in : *Croisements d'anthropologies.. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*, herausgegeben von Rudolf Behrens, Andreas Gipper, Viviane Mellinshoff-Bourgerie; Universitätsverlag WINTER, Heidelberg, 2005; pp. 217-247.]

“Le moi est haïssable”. La formule est célèbre. Elle constitue, avec le “roseau pensant”, un de ces quelques lieux emblématiques qui font la célébrité de Pascal: on les cite périodiquement; on les assène pour eux-mêmes, comme parfaitement explicites, représentatifs d’une pensée définitive, et que l’on n’entend pas approfondir davantage.

En faisant du “moi haïssable” une sorte de slogan autonome, on néglige cependant deux points essentiels:

1. Ce jugement sur le moi intervient au cours d’un dialogue - un de ces dialogues fictifs auxquels Pascal semblait disposé à recourir largement dans l’Apologie. Ce n’est pas une maxime énoncée de façon péremptoire, donnée pour elle-même, mais le moment d’une polémique. Contre qui ? À quelle fin ? Il faut resituer la formule dans son statut d’argument, qui prend sens à travers son choc contre d’autres arguments.
2. Les termes ne sont pas aussi clairs qu’on veut bien le croire. Ils n’étaient pas en tout cas originellement sentis comme tels. L’expression est suffisamment problématique pour avoir suscité le besoin d’une glose, dans la première édition des *Pensées*.

“Le mot de *moi* dont l’auteur se sert dans la pensée suivante ne signifie que l’amour-propre. C’est un terme dont il avait accoutumé de se servir avec quelques-uns de ses amis.”¹

Pour les premiers lecteurs, la formule ne relève pas de l’évidence, mais pose problème. Et d’ailleurs, dans la *Logique de Port-Royal*, la teneur du propos pascalien est évoquée, comme une position originale — un quasi idiolecte:

“Feu M. Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle jusques à prétendre qu’un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi*, et il avait accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété humaine anéantit le *moi* humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime.”²

Avant d’affronter directement le texte, un rappel idéologique s’impose encore. C’est une conviction liée à l’augustinisme, que tout homme cherche son propre bonheur, qu’il ne

¹ *Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets*, Paris, Guillaume Desprez, 1670, p. 278 (chap. XXIX, “Pensées morales”).

² Arnauld et Nicole, *La Logique ou L’Art de penser*, 3e partie, chap. 20, § 6 — Paris, Flammarion (coll. “Champs”), 1970, p. 329.

peut agir autrement, et qu'il est parfaitement fondé à le faire. "Nous voulons absolument tous être heureux", proclame ainsi l'auteur des *Confessions*³ — lequel principe est rappelé tout au long de son œuvre. On trouvera dans les *Pensées* maints échos de cette conviction⁴. Mais si la recherche du bonheur définit le cadre légitime de l'existence, et forme pour chacun un objectif ultime, il s'ensuit, en d'autres termes, qu'on ne peut aimer que pour soi-même et qu'on ne peut rien préférer à soi-même. "Chaque chose s'aime plus que tout", remarque Pascal⁵, dans un développement que je commenterai ultérieurement, mais qui frappe d'emblée par la sérénité de la formulation. Cela ne souffre pas de débat moral et n'inspire à l'auteur des *Pensées* aucune amertume: c'est une pure donnée anthropologique. La formule pascalienne sur le *moi haïssable* ne peut prendre sens que dans ce cadre. Il est entendu *a priori* que le sujet, quelque nom qu'on lui donne, ne peut être mû que par un souci ultime de son propre bonheur. Les convictions augustinienne de l'auteur, auxquelles il marque explicitement son assentiment, suffiraient à interdire les lectures sommaires les plus habituelles de la formule qui nous retient.

Je l'examinerai sous trois angles, essayant d'abord de faire l'inventaire des problèmes d'ordre philologique qu'elle pose, avant de considérer ses applications psychologiques, sur le plan des rapports interindividuels, et enfin les conséquences proprement théologiques auxquelles elle conduit.

I - Philologie

"Le moi est haïssable. Vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela: vous êtes donc toujours haïssable.

Point. Car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr.

Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient.

Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours.

³ "*Beati prorsus omnes esse volumus.*" (*Confessions* X, 21)

⁴ "Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but..." , constate ainsi Pascal, au début du fr. 181, qui constitue l'essentiel de la liasse "Souverain bien".

Les *Pensées* de Pascal sont citées dans l'édition de Philippe Sellier, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, Paris 2000.

⁵ *Pensées*, fr. 404.

En un mot le moi a deux qualités: il est injuste en soi, en ce 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. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice.

Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes." (fr.494)

1) la question de la modalité

Si l'on réduit la pensée de Pascal aux quatre mots qui l'introduisent, on est confronté à un certain nombre d'ambiguïtés: la difficile question, certes, de ce que recouvre pour Pascal ce terme de *moi* dont il assume la paternité, mais aussi — quoique de façon moins flagrante — le sens du mot qui porte le jugement de prédication.

Que veut dire *haïssable* ? Cet adjectif s'applique-t-il à une réalité qui *suscite* la haine (qui est haïe), ou bien qui *mérite* la haine (qui doit être haïe) ? En termes plus grammaticaux, sa modalité est-elle celle de l'assertion ou de l'injonction ? La définition de Littré alimente notre embarras, en mêlant les deux acceptions contradictoires.

"Haïssable: qui mérite d'être haï, qui inspire la haine, en parlant soit des personnes, soit des choses."

Les deux modalités de la haine ainsi juxtaposées sont cependant loin de s'équivaloir. Tout ce qui recueille la haine ne la mérite pas de ce simple fait, et l'on pourrait inversement imaginer bien des réalités qui mériteraient d'être haïes sans subir pour autant un tel traitement. Que recouvre donc l'adjectif *haïssable* ?

Selon Grevisse, le suffixe -able sert (en concurrence avec -ible) à former, à partir d'un infinitif, des "adjectifs exprimant une possibilité passive"⁶. Ainsi, est *faisable* ce qui *peut* être fait (sans qu'aucune idée ne soit suggérée que cela *doive* être fait); est *mangeable*, ce qui *peut* être mangé, etc. Qualifier le *moi* de haïssable n'aurait alors pas d'autre sens que de signaler qu'il suscite la haine.

Le vocabulaire de Pascal n'est cependant pas homogène, et les quelques occurrences dont on dispose obligent à être plus nuancé. Outre le fragment 494 qui nous retient, l'adjectif *haïssable* apparaît à deux autres reprises dans les *Pensées*: à la fin du fragment 680, où le mot fait l'objet d'une correction, et au fragment 471. Dans cette dernière pensée, le contexte permet de trancher:

"La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est *haïssable* par sa concupiscence..." (fr. 471 — je souligne)

⁶ Maurice Grevisse: *Le Bon Usage*, Paris-Louvain-la-Neuve 1986, § 168 (1) p.225.

La concupiscence, retenue comme caractère de l’homme, crée à son endroit un devoir de haine. Si la vertu est de se haïr, c’est parce que l’on est *haïssable*. La modalité de l’adjectif est ici clairement déontique.

Dans la rédaction du fragment 680 en revanche, l’hésitation de Pascal et sa correction ultime jettent un autre éclairage sur le sens qu’il donne à l’adjectif *haïssable*.⁷ Après avoir écrit: “Il n’y a que la religion chrétienne qui rende l’homme aimable et heureux tout ensemble”, Pascal entend résumer en quoi la solution incarnée par l’honnête homme est insatisfaisante. Le manuscrit montre une première rédaction pour caractériser l’honnêteté: “dans l’honnêteté, il faut être ou haïssable ou malheureux”. Mais l’écrivain se corrige, et préfère finalement une deuxième formulation — “dans l’honnêteté, on ne peut être aimable et heureux ensemble” —, qui manifeste le parallélisme avec la solution chrétienne par une reprise exacte des mêmes termes (*aimable, heureux*). Mais la première rédaction, en désignant les antonymes, laisse clairement apparaître la symétrie des notions pour Pascal: comme *heureux* et *malheureux*, *aimable* et *haïssable* forment dans son esprit un couple de termes symétriques.

L’honnête homme, qui met tous ses efforts à contenter autrui, ne saurait être dit *haïssable*, en cela, tout simplement, qu’il ne suscite plus aucune haine. L’adjectif désigne ici un état de fait, une donnée objective, hors de tout jugement de valeur. C’est dans ce sens, me semble-t-il, que doit être compris le fragment 494. La logique de l’observation sous-jacente est celle que l’on trouve par exemple dans ces remarques de Pierre Nicole, où l’état de haine ne relève d’aucune incitation morale, mais du simple jeu des amours-propres:

“Mais si nous aimons [l’amour-propre] dans nous-mêmes, il s’en faut bien que nous ne le trahissions de même quand nous l’apercevons dans les autres. Il nous paraît alors au contraire sous sa forme naturelle, et nous le *haïssons* même d’autant plus que nous nous aimons, parce que l’amour-propre des autres hommes s’oppose à tous les désirs du nôtre. Nous voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, pliassent sous nous; qu’ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire. Et non seulement ils n’en ont aucune envie; mais ils nous trouvent ridicules de le prétendre, et ils sont prêts de tout faire, non seulement pour nous empêcher de réussir dans nos désirs, mais pour nous assujettir aux leurs, et pour exiger les mêmes choses de nous.”⁸

Évoquer le moi haïssable, dans un tel contexte, c’est tout simplement renvoyer à une haine spontanée, tenue, dans le milieu de Port-Royal, comme constitutive de la cité humaine — ce

⁷ L’autographe de Pascal figure à la page 8 du Recueil Original; on en trouve la transcription dans l’édition paléographique de Tourneur, p. 312.

⁸ Pierre Nicole: *De la Charité et de l’amour-propre* [sigle: CAP], chap. 1, in: *Essais de morale*, choix d’essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris 1999, p. 382.

que Pascal répète sous une forme légèrement différente, au fragment 243: “Tous les hommes se haïssent naturellement l’un l’autre”.

Le dictionnaire de Furetière nous donne en fait une indication précieuse, dans la neutralité même des définitions qu’il propose: “Haïssable. Qui a de mauvaises qualités qui nous portent à le haïr. Il se dit des personnes et des choses.” — “Aimable. Qui a des qualités qui attirent l’amour, ou l’amitié de quelqu’un.” Le lexicographe s’en tient très étroitement au champ de la description. Tout ce qui est haï prouve, de ce fait, qu’il est *haïssable*, de même que tout ce qui est aimé se révèle a posteriori *aimable*. Comme le souligne très clairement J. Mesnard, au départ de sa réflexion sur le *moi haïssable*:

“C’est d’abord en ce qu’il est «incommode» que le moi est haïssable. En son premier sens, cet adjectif désigne, non une situation de droit, mais une situation de fait. Il s’oppose rigoureusement à «aimable». Est aimable ce qui se fait aimer; est haïssable ce qui se fait haïr.”⁹

La déclaration de Pascal qui ouvre le fragment 494 est ainsi fortement gauchie quand on la transforme en mot d’ordre. Désigner le moi comme haïssable n’est pas assumer une position morale forte, mais énoncer une vérité d’expérience. Évidemment, l’un n’empêche pas l’autre. Que le moi excite naturellement la haine (qu’il se fasse haïr) n’interdit pas de penser et de dire qu’il mérite la haine (qu’on doive le haïr). Le fait et le droit, pour garder le vocabulaire cher à Port-Royal, sont parfaitement convergents. On n’a pas totalement tort, dans cette perspective, de glisser spontanément d’une acception de *haïssable* à l’autre, et d’interpréter la formule pascalienne — “Le moi est haïssable” — comme un appel à haïr le moi. Il reste que c’est sortir trop vite et trop tôt du cadre de réflexion qu’instaure ce fragment 494. Il importe que le débat soit mené d’abord sur le plan technique, où il nous installe.

La haine de soi est un thème central des *Pensées*. Elle est évoquée tantôt comme un objectif, un devoir (“donc nous devons nous haïr nous-mêmes” - fr. 511); tantôt comme un fait (“Qui ne hait en soi son amour-propre [...] est bien aveuglé” - fr. 510. “Nulle autre religion ne peut donc plaire à ceux qui se haïssent” - fr. 253). Pascal passe imperceptiblement d’une modalité à l’autre. Mais s’agit-il d’emblée de haine de soi dans le fragment 494 ? Notre analyse de l’adjectif *haïssable* invite à répondre par la négative. L’examen direct et global de la question corrobore ce premier résultat.

2) la question de la perspective

Qui parle dans ce dialogue ? Comment se distribuent les rôles ? Que représentent par exemple le *nous* et le *on*, dans la formule: “*On* n’a plus sujet de *nous* haïr” ? Qui sont les protagonistes de ce conflit évité ? Ou, pour dire les choses plus brutalement: qui hait qui ?

⁹ Jean Mesnard: *Pascal et le “moi haïssable”*, in: *La Culture du XVIIe siècle*, Paris 1992, p. 406.

Face à cette série de questions, une remarque élémentaire s'impose, mais dont l'oubli habituel ouvre la porte à tous les contresens: le *moi* qui fait l'objet du débat n'est pas le mien, mais celui de l'autre. Vous êtes haïssable, dit l'apologiste à Miton: votre moi est haïssable. Non! répond Miton, pour son propre compte et pour celui de ses amis, "on n'a plus sujet de nous haïr": notre moi n'est plus haïssable.

Il ne s'agit en rien ici d'une interrogation sur la haine que l'on se porterait, ou que l'on ne se porterait pas à soi-même. Dire "le moi est haïssable" signifie très strictement "votre moi est haïssable". C'est une constatation concernant le moi d'autrui.

Il y a en fait deux *nous* dans le texte, deux instances qui utilisent tour à tour le même pronom personnel, au risque de susciter une certaine confusion:

- les éventuels *objets* de haine, qui se défendent, par la bouche de Miton, de continuer à encourir la haine. "En agissant comme *nous* faisons [...] on n'a plus sujet de *nous* haïr". Le nous est celui de Miton et des gens qu'il représente — les honnêtes gens.
- le nous qui hait, et que l'on entend dans le troisième paragraphe: "Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui *nous* en revient." Cette dernière remarque prouve bien au demeurant que le *moi* désigne strictement dans toute la pensée le moi d'autrui et non le propre moi du locuteur. Il ne saurait être question ici d'un déplaisir que nous nous causerions à nous-mêmes. Seul le moi d'autrui provoque en nous un *déplaisir*, auquel nous répondons très normalement par un sentiment de haine.

Le second *nous* — le nous haïsseur — connaît quelques avatars au fil du texte. Il figure d'abord sous la forme hybride d'un nous/on (*on* hait le déplaisir qui *nous* revient), lequel se transforme peu à peu en un *je* ("si *je* le hais parce que [...] *je* le haïrai toujours"). Pour Miton, cette instance haïssante est invariablement tenue par le *on*, un *on* abstrait et bienveillant: *on* n'a plus sujet de *nous* haïr. Mais l'apologiste remplace ce *on* trop arrangeant, trop désincarné, par son propre *je*, inflexible: *je* le haïrai toujours. Pascal endosse lui-même la haine, pour les besoins de la démonstration.

Le travail philologique, pointilleux et étroit, nous a donc déjà conduits à un double résultat, élémentaire et néanmoins crucial. Il nous impose d'opérer d'emblée un double déplacement dans la perception habituelle de notre formule: 1) il ne s'agit pas d'une incitation à la haine, mais de la constatation d'une haine; 2) il ne s'agit pas de la haine de son moi, mais de la haine du moi des autres. En résumé, la formule pascalienne *le moi est haïssable* pourrait se traduire ainsi: *ce que je hais dans les autres, c'est leur moi*.

3) la notion de moi

Reste le problème du *moi*. Il n'est pas question, à ce stade de l'analyse, de proposer une définition d'une notion qui condense une large part de l'anthropologie et de la théologie pascalienne. Contentons-nous, pour l'instant, de quelques remarques générales.

Nous avons déjà évoqué le commentaire de Port-Royal: “Le mot de *moi* [...] ne signifie que l’amour-propre...” Cette note même, aux sources de l’histoire de la réception du texte, prouve qu’il fait d’emblée problème. Comme l’a finement vu Christian Meurillon, la formule restrictive, “calmant une inquiétude sur le sens, la révèle”¹⁰. Ramener le *moi* à l’amour-propre, et le faire de cette façon “rassurante”, c’est ramener l’inconnu au connu, une réalité humaine dont les frontières sont incertaines, à une catégorie théologique et morale sûre, bien identifiée — un des cadres de pensée de l’augustinisme.

Si la notion de haine est relativement ambiguë, celle de *moi* reste en fait pleinement problématique. Traduire la formule (“le moi est haïssable”) par “il faut *se* haïr”, se révèle d’autant plus contestable: tant en ce qui concerne la modalité de la haine, que l’objet de cette haine. Sous le terme de *moi*, Pascal entend en tout cas une réalité bien spécifique, qui ne saurait se confondre avec l’*ego* cartésien — un *ego cogitans* —, et qu’il serait plus juste de définir comme un *ego amans*, un sujet aimant.

Le fragment 494 semble se fonder sur une connaissance préalable du *moi*, indiscutable et partagée par les interlocuteurs (*le moi est* de telle sorte) — comme si, dans ce jugement initial, tant le thème que le prédicat relevaient d’un savoir commun. En fait, la détermination de l’objet considéré — le *moi* — est un des aboutissements du dialogue (“En un mot le moi a deux qualités”). Par un renversement logique déroutant, le fragment a pour résultat essentiel de définir ce qu’il prétendait prendre au départ comme objet familier.

4) le dialogue avec Miton

Cette pensée se présente sous forme de dialogue; elle est une des réalisations de cet “ordre par dialogues” que Pascal envisage au fragment 38. Pour évaluer le poids et la portée de chaque thèse, il faut donc reconstituer la syntaxe du dialogue, affecter convenablement chacun des arguments. Cela ne pose pas de problème majeur.

Trois répliques constituent cet échange entre un raisonneur anonyme, que l’on identifie à Pascal (appelons-le: *l’apologiste*) et son interlocuteur, qu’il apostrophe par son nom — Miton.

I] L’apologiste prend la parole d’abord, en attaquant Miton, sous la forme d’un raisonnement syllogistique. MAJEURE: Le moi est haïssable. MINEURE: Miton maintient le moi (Miton est un moi). CONCLUSION: Miton est haïssable.

II] Miton répond en écartant l’argument: “Point. Car...” C’est le deuxième paragraphe du fragment.

¹⁰ Christian Meurillon: *Un concept problématique dans les Pensées: le moi*, in: *Méthodes chez Pascal*, Paris 1979, p. 269.

III] L'apologiste reprend la parole, pour une réponse en deux temps, qui constitue les troisième et quatrième paragraphes: 1) concession ("cela est vrai") - 2) formulation définitive de l'objection initiale ("mais si..."), qui permet de répéter et de maintenir le *toujours* initial. En dépit de ses efforts et de ses raisonnements, Miton est *toujours* haïssable.

La réflexion de Pascal porte sur une persistance de la haine, en dépit des mesures prises pour l'annuler. La problématique du fragment est intimement liée au *toujours*. Les paragraphes 5 et 6 élaborent enfin la synthèse théorique de l'échange, en proposant une double caractérisation du moi.

Ce dialogue en trois temps illustre la structure de la fausse solution — mode d'argumentation dont on pourrait donner d'autres exemples dans les *Pensées*. Ainsi, sur la question du divertissement:

“Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. — Oui. Mais n'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ? — Non. Car il vient d'ailleurs et de dehors et ainsi il est dépendant et partant sujet à être troublé par mille accidents qui font les afflictions inévitables.” (fr. 165)

Le raisonnement passe par les trois mêmes étapes: 1) objection; 2) solution technique; 3) rejet de la solution technique et maintien de l'objection initiale. Le divertissement est présenté comme une solution techniquement satisfaisante — du moins en apparence — mais que l'analyse contraint à écarter en ultime ressort. On voit que le passage par une fausse solution technique n'est cependant pas sans bénéfice, puisqu'il permet d'affiner une opposition notionnelle. Ainsi le fragment précédent élabore-t-il l'opposition entre bonheur et divertissement, en intégrant un nouvel élément (celui de dépendance). De la même manière, le débat avec Miton aboutit à caractériser plus exactement le *moi*.

Damien Miton (1618-1690), ami mondain de Pascal, auteur de *Pensées sur l'honnêteté*, est un des rares “personnages” des *Pensées*. Il y tient un rôle symbolique. On le rencontre à deux autres occasions, où se manifeste son inconséquence. Non convaincu lui-même par ses propres thèses, il figure le théoricien de l'honnêteté paradoxalement conscient de l'impossibilité de l'honnêteté.

“Miton voit bien que la nature est corrompue et que les hommes sont contraires à l'honnêteté. Mais il ne sait pas pourquoi ils ne peuvent voler plus haut.” (fr. 529 bis)

Miton incarne donc systématiquement le rôle d'un penseur intermédiaire, qui s'interrompt sur la voie des conséquences, de ceux qui voient mieux que beaucoup d'autres, mais jamais assez loin¹¹, et qui portent souvent dans les *Pensées* le nom de demi-habiles.

¹¹ L'autre passage des *Pensées* où intervient Miton est le fragment 433: “Reprocher à Miton de ne point se remuer. Quand Dieu le reprochera”. L'accent porte ici encore sur l'inconséquence du prétendu théoricien.

5) un débat technique sur l'honnêteté

L'apostrophe à Miton en est un indice sans équivoque: la logique de cette pensée, sa portée première se situent dans le cadre d'un débat autour de l'honnêteté, qui en constitue l'horizon implicite. Le moi couvert mérite-t-il et suscite-t-il la haine ? L'objet de la polémique est d'abord l'idéal d'honnêteté, et sa valeur comme solution technique. Pour un lecteur trop peu familier de l'univers mental de Pascal et des problématiques morales de l'époque classique, cet aspect essentiel du texte peut rester invisible, et ce n'est pas là le moindre piège dressé par ce fragment célèbre, que le terme clef qui est en cause — l'*honnêteté* — ne soit jamais prononcé, et doive être restitué, si l'on veut comprendre le raisonnement.

Les positions en présence n'ont du reste rien d'étonnant, et les termes du débat sont bien ceux qui ont cours à Port-Royal, comme le prouve, une fois encore, la proximité avec les analyses de Nicole. Pour l'auteur des *Essais de morale*, amour-propre et honnêteté sont des notions équivalentes, au point que le moraliste emploie les mots comme deux synonymes:

“Ainsi cette honnêteté qui a été l'idole des sages païens, n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins, et qui tend à son but — qui est l'estime et l'amour des hommes — par une voie plus droite et plus raisonnable.”¹²

Cette démythification de l'honnêteté est le fil directeur de l'essai de Nicole “De la charité et de l'amour-propre”, dont le quatrième chapitre s'intitule de façon très explicite: *Que l'amour-propre suit la charité en plusieurs choses, et particulièrement en se cachant. En quoi consiste l'honnêteté humaine*. L'honnêteté n'est autre chose qu'une certaine forme de l'amour de soi, “plus intelligent et adroit”. Et le moraliste s'ingénie, en multipliant les exemples et les analyses paradoxales, à vider de sa substance l'idéal social et humain élaboré par Miton et ses amis.

Le dialogue qui s'engage sur le *moi haïssable* prend ainsi son sens dans une polémique autour de la notion d'honnêteté. Il introduit cependant un autre débat, beaucoup plus complexe et essentiel, sur le bon amour de soi. La polémique initiale n'est donc pas l'enjeu ultime du fragment. Il importe de le comprendre d'abord dans le cadre technique qui est originellement le sien, avant d'opérer le déplacement de perspective auquel invite Pascal lui-même. Autrement dit, ce texte nous fait passer d'un problème technique, qui est proprement la question de l'honnêteté — comment accorder les moi qui se haïssent ? — à un problème philosophico-théologique: quel est l'amour et la haine que l'on se doit ? La solution au problème technique (l'inconfort) permet de poser le problème philosophique (l'injustice). J'emprunterai successivement ces deux voies.

¹² Pierre Nicole: CAP, chap. 4, p. 389.

II - Psychologie

1) *Couvrir*

Comment faire aimer par les autres, et aimer soi-même, un objet “plein de défauts et de misère”¹³ ? L’embarras causé par la différence entre le moi réel et le moi fantasmé conduit l’homme à une manœuvre de dénégation symbolique, une tentative de dérober la vérité gênante:

“Il désirerait de l’anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu’il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres; c’est-à-dire qu’il met tout son soin à *couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même*, et qu’il ne peut souffrir qu’on les lui fasse voir ni qu’on les voie” (fr. 743 - je souligne)

On retrouve le même verbe *couvrir*, par lequel Pascal apostrophait Miton (“Vous, Miton, le couvrez...”). Loin d’être une métaphore isolée dans les *Pensées*, ce verbe doit être pris dans toute sa valeur conceptuelle. Il synthétise la solution imaginée par les théoriciens de l’honnêteté — une solution qui est proprement cosmétique. L’honnêteté est ainsi une stratégie cohérente et systématique du déguisement de soi, de la couverture de ses passions. *Couvrir* consiste à donner l’impression que cesse d’être, qu’a disparu, quelque chose qui continue à posséder la même existence. On couvre quand on se refuse à ôter. C’est bien ce dont est accusé Miton.

Un tel comportement relève du maquillage, s’il n’est pas directement inspiré par une attitude magique de “suppression”. Le verbe couvrir est en effet complété par le verbe supprimer, dans les termes notamment que prend la *Logique de Port-Royal* (en l’occurrence Nicole) pour rapporter la thèse de Pascal:

“Il avait accoutumé de dire [...], que la piété humaine anéantit le *moi* humain, et que la civilité humaine le cache et le *supprime*.”¹⁴

Que l’on ne se méprenne pas: supprimer, en l’occurrence, ne signifie aucunement ôter; c’est au contraire une façon de ne pas anéantir, conformément à la définition de Furetière (“*Supprimer*, signifie aussi, Cacher, dérober, empêcher qu’une chose ne vienne à la connaissance des autres.”) De son étymologie, le verbe tire l’image d’une force contre laquelle on exerce une pression équivalente, mais sans la détruire, ni la faire en rien diminuer d’intensité; une sorte de “refoulement”. *Sub-premere* signifie: faire enfoncer (sous l’eau

¹³ La question est celle que pose Pascal en ouverture du grand fragment 743 sur l’amour-propre, d’où provient l’expression citée.

¹⁴ Loc. cit. [n. 2] — je souligne.

notamment); contenir l'ennemi, l'arrêter. Art de la ruse, de la négociation, de l'équilibre, la civilité humaine ne lutte pas contre les pulsions mauvaises: elle "fait avec".

L'essai de Nicole déjà évoqué — "De la charité et de l'amour-propre" — analyse l'honnêteté selon ces mêmes catégories, du déguisement et de la suppression.

"C'est ce qui porte ceux qui sont sensibles à la haine des hommes et qui n'aiment pas à s'y exposer, à tâcher de soustraire autant qu'il leur est possible leur amour-propre à la vue des autres, à le déguiser, à ne le montrer jamais sous sa forme naturelle, et à imiter la conduite de ceux qui en seraient entièrement exempts — c'est-à-dire des personnes animées de l'esprit de charité, et qui n'agiraient que par charité. Cette *suppression* de l'amour-propre est proprement ce qui fait l'honnêteté humaine, et en quoi elle consiste."¹⁵

Et Nicole prend aussitôt pour exemple Pascal — "et c'est ce qui a donné lieu à un grand esprit de ce siècle..." — dans les mêmes termes que la *Logique de Port-Royal*.

À la suite de ces considérations liminaires, l'essai de Nicole détaille les manières dont l'amour-propre se couvre, avec une telle efficacité qu'il en devient impossible de le distinguer de la charité. Le déguisement est parfait; l'observateur le mieux averti ne peut le lever. Et le moraliste nous démontre successivement: *Comment l'amour-propre imite l'humilité* (chap. 5); que *L'honnêteté et la charité nous éloignent de l'affectation, et principalement de celle des choses qui ne conviennent pas à notre état* (chap. 6); *Que l'amour-propre fait les mêmes réponses que la charité sur la plupart des questions qu'on lui peut faire* (chap. 7); *Que l'amour-propre se conduit de la même manière que la charité à l'égard des soupçons injustes et des ennemis* (chap. 8).

Le jeu social de l'honnêteté se développe ainsi entre deux pôles, comme une tension entre l'effort permanent qui consiste à *couvrir* et le risque symétrique de *découvrir*. Les deux notions forment en effet un couple logique. La crainte de l'honnête homme est très naturellement d'apparaître à découvert¹⁶. Découvrir le moi signifie à la fois pour Nicole exposer son propre moi, et percer à jour celui des autres: c'est l'opération par laquelle on ôte le masque qui dérobe à nos yeux l'amour-propre d'autrui.

"...rien n'attire tant l'aversion que l'amour-propre, et [...] il ne saurait se montrer sans l'exciter. Nous l'éprouvons nous-mêmes à l'égard de l'amour-propre des autres. Nous ne le saurions souffrir sitôt que nous le *découvrons*; et il nous est aisé de juger par là qu'ils ne sont pas plus favorables au nôtre quand ils le *découvrent*."¹⁷

¹⁵ Pierre Nicole: CAP, chap. 4, p. 389.

¹⁶ "Quand on vient néanmoins à considérer l'effet qu'on ferait sur l'esprit des autres si l'on montrait ces mouvements à *découvert*, on conclut tout d'un coup à les cacher." (Pierre Nicole: CAP, chap. 9, p. 402)

¹⁷ Pierre Nicole: CAP, chap. 4, p. 389 — je souligne le verbe.

Pascal oppose quant à lui la stratégie sociale qui consiste à couvrir, et l'invitation à *découvrir* qui s'exprime — de façon très limitée — avec la pratique catholique de la confession.

“La religion catholique n’oblige pas à *découvrir* ses péchés indifféremment à tout le monde. Elle souffre qu’on demeure caché à tous les autres hommes; mais elle en excepte un seul, à qui elle demande de *découvrir le fond de son cœur*, et de se faire voir tel que l’on est. Il n’y a que ce seul homme au monde qu’elle nous ordonne de désabuser...” (fr. 743)

Le débat que nous esquissons ici à grands traits, à partir de quelques lignes de Pascal et de Nicole, dépasse en fait largement ces deux auteurs. Il s’inscrit dans un mouvement d’ensemble. Avec leurs inflexions propres, La Rochefoucauld ou La Bruyère participent à cette controverse autour de l’honnêteté qui se développe dans la deuxième partie du siècle, et qui, à bien des égards, correspond à un procès de l’honnêteté. Il n’est pas inutile d’évoquer rapidement ces deux auteurs, au moins pour montrer la consistance des notions mises en jeu.

La Rochefoucauld semble partager avec Pascal et Nicole les mêmes principes d’analyse. Il raisonne lui aussi en termes de “couverture” et de “déguisement”.

“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-mêmes.”¹⁸

Mais cette problématique du masque qu’impose la question de l’honnêteté, rejoint chez l’auteur des *Maximes* un projet littéraire propre, la préoccupation, à la fois esthétique et éthique, de faire tomber les masques, comme l’illustre le frontispice de la première édition, qui nous présente un angelot démasquant le buste de Sénèque, et découvrant de la sorte le vrai visage du philosophe. Plus qu’une démystification de l’honnêteté, ce qui importe à l’auteur des *Maximes*, c’est de montrer que les masques ne parviennent jamais à masquer absolument. Il tient — à la différence de Nicole — que l’on ne saurait jamais se couvrir parfaitement.

“Quelque soin que l’on prenne de *couvrir* ses passions par des apparences de piété et d’honneur, elles paraissent toujours au travers de ces voiles.” (Mx 12) “L’usage ordinaire de la finesse est la marque d’un petit esprit, et il arrive presque toujours que celui qui s’en sert pour se *couvrir* en un endroit, se *découvre* en un autre.” (Mx 125)

Le moraliste en vient à développer un idéal alternatif d’honnêteté, fondé sur le refus du déguisement, exaltant l’exposition de soi — une sorte d’idéal héroïque de l’honnêteté, qui

¹⁸ La Rochefoucauld: *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* [sigle: Mx], édition présentée, établie et annotée par Jean Lafond, Paris 1976, maxime 358.

prend le contre-pied de la définition traditionnelle, en opposant un vrai et un faux honnête homme¹⁹.

La Bruyère est quant à lui beaucoup plus définitivement critique. Il analyse les effets de la simple “couverture” du moi sous la notion de *modestie* (qu’il oppose à 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 rien.”²⁰

C’est La Bruyère qui formule le plus nettement la condamnation morale de l’honnête homme, à travers un système de distinction à trois termes:

“L’honnête homme tient le milieu entre l’habile homme et l’homme de bien, quoique dans une distance inégale de ces deux extrêmes.”²¹

L’honnêteté est clairement définie comme une forme d’habileté, qui ne correspondrait à aucune qualité morale.

“La distance qu’il y a de l’honnête homme à l’habile homme s’affaiblit de jour à autre, et est sur le point de disparaître. [...] On connaît assez qu’un homme de bien est honnête homme; mais il est plaisant d’imaginer que tout honnête homme n’est pas homme de bien.”²²

Ce rapide panorama montre combien le débat de Pascal avec Miton, dans sa substance, comme dans les termes employés, appartient intimement à une controverse morale de l’époque.

2) *Le fond*

Il s’agit donc, pour Miton et ses amis, de *couvrir*. Mais peut-on désigner plus précisément la réalité à couvrir, celle que s’emploie à déguiser l’opération cosmétique ? Pascal partage, avec les moralistes classiques, une même conception de l’homme, reposant sur l’idée d’une stratification. L’être profond, l’être réel, est enfoui. Il est susceptible d’affleurer plus ou moins, mais se dérobe principalement, à l’expérience du sujet autant qu’à

¹⁹ On trouvera la marque de cette tentative paradoxale de surpasser l’honnêteté, dans de telles maximes: “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 confessent.” (Mx 202). “C’est être véritablement honnête homme que de vouloir être toujours exposé à la vue des honnêtes gens.” (Mx 206).

²⁰ La Bruyère: *Les Caractères*, introduction et notes d’Emmanuel Bury, Paris 1995; “De l’Homme” § 69.

²¹ *Ibid.*, “Des Jugements” § 55.

²² *Ibid.*

la pénétration de son entourage. C'est cette réalité ultime, la seule authentique, que les *Pensées* nomment le “fond du cœur”²³ — instance essentielle et insaisissable, qui s'ouvre assez naturellement à la notion moderne d'inconscient. Derrière tous les faux-fuyants, si on lève toutes les hypocrisies, le *fond du cœur* marque l'identité véritable de l'être; il donne la clef des actions d'un homme et révèle son désir agissant. Ainsi un débat en apparence de pure exégèse — les diverses manières dont s'interprètent les prophéties de l'Ancien Testament — recouvre en fait cette même loi anthropologique:

“Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur.” (fr. 738)

Ce fond de l'homme, que le péché originel a transformé selon les chrétiens en un vilain fond, reçoit dans un fragment des *Pensées* l'étrange appellation de *figmentum*.

“On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice. Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce FIGMENTUM MALUM n'est que couvert, il n'est pas ôté.” (fr. 244)

L'expression latine provient du livre de la Genèse (chap. VIII, v. 21), mais non pas dans les termes habituels de la Vulgate. C'est à la Bible de l'humaniste hébraïsant Vatable que Pascal emprunte cette formule, qui lui importe visiblement (“*Figmentum enim humani cordis malum est ab adolescentia sua*”²⁴); il en donne lui-même une traduction, dans un autre lieu des *Pensées*: “la composition du cœur de l'homme est mauvaise dès son enfance” (fr. 309). Dérivé du verbe latin *figere* (fabriquer, façonner), le *figmentum* désigne pour Pascal la structuration profonde de notre psyché, la composition originelle de l'homme, autrement dit son matériau constitutif.

Outre le caractère technique de la notion, insolite sous la plume de Pascal, et son origine singulière, on est frappé par le parallélisme du fragment 244 avec la pensée sur le moi haïssable. Les deux textes relèvent d'une même logique, exprimée dans les mêmes termes. Cette dialectique du fond et de la couverture, du déguisement au lieu de l'éradication, est très exactement celle que Pascal oppose à Miton. Couvrir au lieu d'ôter, c'est renoncer à transformer l'homme, prendre son parti d'un mal radical. Car, si le politique habile peut faire

²³ La notion n'est pas spécifiquement pascalienne, ni la géographie spirituelle qu'elle représente, comme l'atteste l'importante étude de Benedetta Papasogli, *Le «fond du cœur». Figures de l'espace intérieur au XVIIe siècle*, Champion, 2000.

²⁴ La Vulgate porte quant à elle: “*Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua*” (ce que la Bible de Sacy traduit ainsi: “L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portées au mal dès sa jeunesse.”). Le terme seul de *figmentum* (et non *figmentum malum*) se trouve cependant dans la Vulgate, au Psaume 102, v. 14: “*ipse [Dominus] cognovit figmentum nostrum*” (il connaît lui-même la fragilité de notre origine — trad. Sacy).

fond sur le mal, pour tirer “des règles admirables” qui assurent le fonctionnement harmonieux de la cité, le fond en tant que tel reste inchangé et sa puissance destructrice intacte. Ce *figmentum* maléfique, ce fond structurant, peut être domestiqué, au plus grand bénéfice de la communauté; mais pour chaque homme, il est source de mort spirituelle. Dieu fait sentir à l’âme “qu’elle a ce fond d’amour-propre qui la perd”. (fr. 699)

Couvert ou découvert, modéré ou perturbateur, le fond du cœur représente pour les moralistes d’inspiration augustinienne la vérité de chaque être, la seule source concevable d’un jugement moral. Sauf conversion radicale, que la grâce divine peut seule accomplir, ce *fond* se réduit à l’amour-propre. Sur ces bases communes et bien connues, se distinguent les sensibilités individuelles des analystes. Nicole s’écarte ainsi d’une certaine vulgate augustinienne, en se montrant particulièrement sensible à la composante “amoureuse” de l’*amor sui*. Plus que par la haine de l’autre, l’amour-propre se manifeste aux yeux de l’auteur des *Essais de morale* par la recherche effrénée de l’amour d’autrui:

“Si le désir d’être aimé n’est donc pas la plus forte passion qui naisse de l’amour-propre, elle est au moins la plus générale. Les vues d’intérêt, d’ambition, de plaisir en arrêtent souvent les effets, mais ils ne l’étouffent jamais entièrement. Elle est toujours vivante *au fond du cœur*, et dès qu’elle se trouve en liberté, elle ne manque pas d’agir, et de nous porter à tout ce qui nous peut procurer l’amour des hommes, comme elle nous fait éviter tout ce que nous nous imaginons qui nous peut attirer leur aversion.”²⁵

Pour Pascal, en revanche, c’est la haine qui est structurante. L’amour de soi se traduit par une pulsion fondamentale de haine. Le fond se réduit à la haine.

“Tous les hommes se haïssent naturellement l’un l’autre. On s’est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n’est que feindre et une fausse image de la charité. Car *au fond ce n’est que haine.*” (fr. 243 - je souligne)

3) *L’honnêteté, forme de stoïcisme*

Refouler la part de haine de l’autre qui structure chaque moi, l’enterrer si profond qu’elle soit parfaitement couverte, et ne paraisse plus au dehors: l’objectif de Miton et de ses amis ne manque pas d’ambition, ni de difficulté. L’honnêteté est une véritable discipline, que s’imposent à eux-mêmes quelques individus forts, au nom d’une conception de l’harmonie sociale et de la paix intérieure. Elle représente une maîtrise de soi, une domestication de ses pulsions, et à ce titre, se laisse tout naturellement analyser en termes de stoïcisme. L’homme qui fait taire ses désirs immédiats, dans l’intérêt d’une sociabilité dont il bénéficiera lui aussi, est très exactement dans la situation du banquet qu’évoque le *Manuel* d’Épictète:

²⁵ Pierre Nicole: CAP, chap. 3, p. 387 (je souligne).

“Choisir la plus grande part, que cela ait de la valeur pour le corps, soit, mais pour préserver la sociabilité nécessaire dans un banquet, cela n’est d’aucune valeur. Quand donc tu prends part au banquet d’un autre, rappelle-toi: ne regarde pas seulement à la valeur pour ton corps de ce qui est servi, mais garde aussi le respect pour ton hôte.”²⁶

L’image du *Manuel* impose de prendre en considération *conjointement* (Épictète parle d’une “proposition conjonctive”) une double contrainte: choisir la plus grande part, pour la satisfaction de son corps; préserver la sociabilité nécessaire dans un banquet. Elle redit très simplement cette vérité fondamentale, que les valeurs sont multiples et difficiles à concilier. Le philosophe stoïcien définit ici, sous forme métaphorique, le dilemme que le XVII^e siècle tente de régler par l’idéal de l’honnêteté. Il consiste à se faire aimer des hommes en réprimant par intérêt ses propres pulsions qui s’opposent à cet amour - à s’imposer une ascèse en vue d’un bénéfice supérieur. La violence avec laquelle Pascal condamne ce projet n’est ainsi qu’une application particulière de l’animosité, proche parfois du dégoût, que ressent l’auteur des *Pensées* pour l’idéal stoïcien.

La liasse “Philosophes”, sous un titre d’apparence très générale, regroupe les critiques réservées par Pascal au stoïcisme (“si difficile et si vain” fr.177). La perfection que poursuit cette philosophie y est incriminée non seulement pour l’orgueil qui la sous-tend et les illusions anthropologiques qui la nourrissent, mais plus radicalement encore, en tant que telle, dans l’idéal qui est le sien.

“S’ils n’ont aucune pente qu’à se vouloir établir dans l’estime des hommes et que pour toute perfection ils fassent seulement que, sans forcer les hommes, ils leur fassent trouver leur bonheur à les aimer, je dirai que cette perfection est horrible.” (fr. 175)

On reconnaît là encore le projet de l’honnêteté: ce qui constitue sa forme particulière de perfection, c’est de se satisfaire par une satisfaction d’autrui, se faire aimer, s’établir en autrui de telle manière qu’on devienne pour autrui un objet de satisfaction. C’est-à-dire, dans les termes synthétiques qui concluent le même fragment 175: se rendre “l’objet du bonheur volontaire des hommes”.²⁷

L’extraordinaire de la transaction est qu’elle respecte parfaitement la liberté d’autrui, qu’elle garantisse le profit de l’un sans exercer sur l’autre aucune violence. Il s’agit en fait d’une manipulation: “faire croire une fausseté, quoique je la persuadasse doucement et qu’on la crût avec plaisir et qu’en cela on me fît plaisir” (fr. 15). La stratégie de l’honnêteté réalise ainsi une rencontre merveilleuse d’intérêts antagonistes: elle consiste à 1) faire plaisir à l’autre 2) tout en se faisant plaisir à soi-même 3) et sans exercer aucune forme de contrainte

²⁶ *Manuel d’Épictète*, traduction d’Emmanuel Cattin, Paris 1997; n. 36.

²⁷ Cf. fr. 15: “Il est injuste qu’on s’attache à moi, quoiqu’on le fasse avec plaisir et volontairement.”

(“doucement”). Mais toute la transaction repose sur une imposture, une tromperie essentielle que Pascal résume en ces termes :

“je ne suis la fin de personne et n’ai pas de quoi les satisfaire” (fr. 15)

La douceur de la méthode et la satisfaction qu’elle entraîne ne doivent pas masquer les principes sur lesquels elle repose. Au même titre que l’idéal des stoïciens, et pour des raisons très voisines, le projet de l’honnêteté représente ainsi, aux yeux de Pascal, une machine anti-chrétienne, une alternative horrible à la charité — d’autant plus horrible qu’elle paraît d’abord presque équivalente.

4) De l’inconfort à l’injustice

Il est *injuste* que nous voulions nous faire aimer des autres, soutient Pascal au terme du fragment 680 (“Infini rien”). La perspective a ainsi subrepticement changé, par rapport au débat qui s’était engagé avec Miton sur l’inconfort du moi. De technique qu’elle était initialement, l’objection a pris un tour moral : le projet de Miton serait non seulement illusoire, mais encore pernicieux.

L’injustice de Miton apparaît d’abord sur un simple plan logique, parce que la demande implicite que formule l’honnêteté est incohérente, structurellement impossible à exaucer.

“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, puisque tous demandent la même chose...” (fr. 509)

L’amour-propre — c’est-à-dire chaque amour-propre — prétend s’ériger en principe absolu. Cette prétention heurte d’une part la vérité en ce qu’elle se fonde sur une qualification contestable du moi, de ses “mérites” : le moi proclame à tort mériter l’amour. Cette prétention heurte d’autre part la justice, car sa généralisation est exclue. La demande de chaque amour-propre n’est concevable que si elle ne s’accompagne pas de demandes similaires des autres moi. Chaque moi se comporte comme s’il devait obtenir pour lui ce qui doit être refusé aux autres. “Tous demandent la même chose.” L’injustice de la demande est immédiatement dénoncée par son illogisme et son irréalisme.

C’est donc sous le titre “Injustice”, qu’un fragment de la liasse “Misère” propose cette nouvelle définition de l’honnêteté :

“Ils n’ont point trouvé d’autres moyens de satisfaire leur concupiscence sans faire tort aux autres.” (fr. 108)

L’injustice se révèle ici dans toute sa dimension ontologique, ou religieuse. La question du tort fait à autrui est celle que traitent et que résolvent à leur manière les partisans de

l'honnêteté. La satisfaction de la concupiscence est d'un autre ordre. Elle est la motivation profonde, l'enjeu véritable de toutes les retraites et des sacrifices apparents.

Le fragment 494 élabore ainsi une distinction très ferme entre incommodité et injustice. Il dissocie deux raisons de haïr le moi: 1] “le déplaisir qui nous en revient”: son incommodité. 2] son injustice: “parce qu’il est injuste”. La première raison est éliminée par le comportement de l'honnêteté; la seconde seule est maintenue. Mais, si la première raison cantonne le débat dans la question des rapports sociaux (mon propre moi ne saurait m’être incommode à moi-même; il n’est pas susceptible de chercher à m’asservir), la deuxième raison intègre dans le procès mon propre moi. La première qualité qui rend le moi haïssable est une qualité *relative* (en ce qu’elle dépend d’un rapport de relation entre divers moi); la seconde qualité est essentielle: elle concerne le moi *en soi* (“il est injuste *en soi*”).

Le déplacement du débat, de l’incommodité à l’injustice, déplace aussi la scène: d’autrui, à moi-même; d’une incommodité aux autres, à une injustice en soi. Ce fragment 494 opère la transition entre une méditation sur les moi conçus comme extérieurs (chaque moi dans son rapport avec tous les autres) et le moi que j’héberge en moi-même — le moi comme lieu intrinsèque d’injustice. D’une question de psychologie politique, qui trouve un début de solution chez les théoriciens mondains de son époque, Pascal passe à des considérations qui relèvent pleinement de la théologie.

III - Théologie

Dans quelle mesure peut-on soutenir, sur ce nouveau plan, que le moi est haïssable ? Comment comprendre cette invitation à haïr son propre moi, alors même que l’on est plus ou moins parvenu à s’accommoder de celui des autres ? La réponse qu’apporte Pascal à ces questions dépend très étroitement de deux convictions qui sont les siennes — je parlerais volontiers d'*axiomes* — concernant une anthropologie de l’amour. Où aime-t-on ? Qui aime-t-on ? Sur chacun de ces points, les *Pensées* tiennent un discours très ferme, et qui semble de prime abord incompatible avec toute forme de haine de soi.

1) Premier axiome: le lieu de l'amour

La question de lieu se pose déjà chez Pascal au sujet du moi, car cette notion — nous l’avons déjà signalé — est éminemment problématique. Au point que le célèbre fragment 567 (“Qu’est-ce que le moi ?”) se déclare finalement impuissant à assigner le moi, à le définir ou à le situer de façon précise. “Où est donc ce moi, s’il n’est ni dans le corps, ni dans l’âme ?”, demande l’apologiste en désespoir de cause, après avoir dû progressivement dépouiller la notion et, renoncer à toutes les hypothèses qui se présentaient.

De cette tentative infructueuse, il ressort du moins que le moi occupe un lieu vaste et passablement complexe; en fait, qu'il est lui-même un lieu vaste et complexe — *objet* d'affections en même temps que *théâtre* de ces affections. Que l'on parle de haine, ou que l'on parle d'amour, il faut pour comprendre les analyses de Pascal imaginer le sujet (l'*ego*) sous la forme d'un théâtre vaste, d'un lieu étendu et parcouru de mouvements contradictoires. La haine de *son* amour-propre, préconisée à chaque homme par le fragment 510, se situe bien *en soi*:

“Qui ne hait en soi son amour-propre [...] est bien aveuglé...” (fr.510)

Dans le fragment immédiatement précédent, Pascal énonce, au sujet de Dieu, deux affirmations paradoxales touchant au lieu:

“Où est Dieu ? Où vous n'êtes pas. Et *Le royaume de Dieu est dans vous.*” (fr. 509)

La formule en italique est une citation de saint Luc (chap. 17, v. 21), qui soulève quelques difficultés. Le texte de la Vulgate²⁸ recèle en effet une certaine ambiguïté et principalement les derniers mots — *intra vos* —, ceux que retient Pascal, qui acceptent deux interprétations. L'une est celle que semblent communément admettre les Bibles modernes (la Bible de Jérusalem, par exemple): “Le Royaume de Dieu est parmi vous”, ou encore “au milieu de vous”. Mais Lemaistre de Sacy, au XVIIIe siècle, traduit très différemment dans la Bible dite “de Port-Royal”: “Car dès à présent, le Royaume de Dieu est au-dedans de vous.”. Il s'agit peut-être là d'un faux sens, mais qui restitue mieux la logique d'ensemble du verset, et s'accorde de façon plus satisfaisante avec le début de la phrase: on ne voit pas le royaume de Dieu, car il est intérieur.

Pascal comprend le texte de saint Luc comme le traduira Sacy et énonce donc, dans le fragment 509, deux propositions apparemment incompatibles: 1. Dieu est où vous n'êtes pas. 2. Dieu est en vous, nécessairement, comme objet possible d'amour. Dieu serait donc dans vous, mais en l'absence de vous.

Pour Pascal en fait, l'amour de Dieu (comprendre: celui que l'on porte à Dieu) ne saurait être opposé simplement à l'amour de soi. Au contraire, il est nécessairement une forme de l'amour de soi, selon la règle fondamentale énoncée au fragment 471: “NOUS NE POUVONS AIMER CE QUI EST HORS DE NOUS”. Ce principe, en lequel je verrais le premier axiome anthropologique, modifie à lui seul considérablement le sens de la formule en débat (le moi haïssable). Il exclut a priori une haine de soi qui se traduirait par un déplacement de l'amour hors de soi. Si le moi est un *lieu*, il est le seul lieu ouvert à l'amour, et cela serait tout simplement incohérent de proposer à l'homme de convertir son amour vers une extériorité,

²⁸ *Non venit regnum Dei cum observatione* [= d'une manière observable, d'une manière qui le fasse remarquer]: *neque dicent: Ecce hic aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est.*

puisqu'il n'y a pas, pour l'homme, possibilité d'aimer hors de soi. Que peut signifier se haïr, selon de tels principes ? Non pas certes une haine globale de soi — structurellement exclue — mais une haine plus mesurée et plus précise, que l'on pourra nommer *la haine du moi en soi*. En cela réside la seule solution pour rendre son moi authentiquement aimable, et même le fondement à terme d'une apothéose du moi.

Ce premier axiome pose cependant un double problème de logique, que Pascal s'applique à soulever aussitôt et à expliciter. À un niveau individuel tout d'abord: comment "aimer un être qui soit en nous et qui ne soit pas nous" (fr. 471); comment conjuguer ce refus et cette acceptation contradictoires de l'intimité ? À un niveau général ensuite, car la règle est universelle ("cela est vrai d'un chacun de tous les hommes"), comment ériger en idéal de bonheur un bien qui semble aussi dépendant d'une intimité ? Il faut définir un objet d'amour qui soit non seulement intérieur/extérieur à l'individu, mais qui le soit conjointement et simultanément pour tous les individus. À cette exigence impossible, Pascal répond, dans le même fragment 471, en citant à nouveau le passage de saint Luc. "Le Royaume de Dieu est en nous." Dieu seul, comme "être universel" peut satisfaire à cette conjonction paradoxale. Cette intériorité/extériorité, qui est la marque même de Dieu, porte comme conséquence, ou comme corollaire, la définition du bonheur, donnée au fragment 26: "Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous. Il est en Dieu, et hors et dans nous."

Ainsi quand Pascal définit le Dieu des chrétiens comme un Dieu qui s'unit "*au fond de l'âme*"²⁹, il est difficile d'interpréter exactement le préposition: introduit-elle un lieu (le lieu où se produit l'union) ou un objet (l'être particulier qu'héberge mon intimité, et qui est seul capable de cette rencontre avec Dieu) ? Dieu est bien, pour l'auteur des *Pensées*, cet *interior intimo meo*, dont parle saint Augustin — "plus intérieur à mon âme que ce qu'elle a de plus caché au-dedans d'elle", traduit Arnauld d'Andilly³⁰.

2) Deuxième axiome: l'objet de l'amour

C'est dans la liasse *Morale chrétienne* que l'on trouvera ce deuxième axiome de l'amour, complémentaire du précédent: "CHAQUE CHOSE S'AIME PLUS QUE TOUT" (fr. 404). Et Pascal précise que cette donnée fondamentale procède de la nature même de l'homme ("par sa nature"). C'est cet axiome, dans le fragment évoqué, qui permet de borner exactement la justice de l'amour que l'on sent pour soi — amour qui doit être strictement équivalent à l'amour du tout pour la partie ou de la partie pour le tout: "Tout amour qui va au-delà est injuste". Mais il reste que la propension à aimer toute chose "pour soi-même" est ici

²⁹ Fragment 690 (Préface à la seconde partie), p. 488.

³⁰ Saint Augustin, *Confessions* (livre III, chap. 6, 11); traduction d'Arnauld d'Andilly, édition présentée par Philippe Sellier, Paris 1993.

tenue pour fondamentalement juste — constitutive en fait de la capacité de l’homme à aimer, qui relève toujours — selon Pascal — d’une forme d’*asservissement* du monde.

Cet axiome étant acquis, comment peut-on s’opposer au *moi*, comment peut-on engager à le haïr ? Une seule réponse s’offre: parce qu’aimer le moi, ce ne serait pas “s’aimer plus que tout”; *aimer le moi*, ce ne serait pas *s’aimer soi-même*. Malgré la proximité des formules, qu’il est facile d’assimiler, elles désignent, dans la pensée de Pascal, deux choix existentiels et religieux strictement incompatibles, et même antithétiques. Que va-t-on donc fixer comme objet d’amour ? Quelque chose en soi, selon le premier axiome, mais qui ne soit pas le moi. Y a-t-il plus que le moi en soi ?

Il ne saurait être question de condamner l’amour de soi, qui est légitime. Le fragment 401, tiré de la même liasse *Morale chrétienne*, imagine un moyen “pour régler l’amour *qu’on se doit* à soi-même”. Il y a donc, pour chaque sujet, un devoir d’amour à son propre égard. Ce bon amour de soi (l’amour de soi comme devoir) caractérise la situation de l’homme avant la chute:

“L’homme en cet état non seulement s’aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s’aimer sans péché.”³¹

La chute représente ainsi une dénaturation de l’amour-propre. Elle rend problématique ce qui était originellement simple, naturel. La métaphore du membre, reprise par Pascal aux épîtres pauliniennes, permet de penser ce qui est devenu paradoxal et de concevoir une forme d’amour de soi, qui soit compatible avec la haine du moi³². Le péché se définit dans cette optique comme une “concupiscence des membres”, dont la mort vient délivrer l’homme³³.

On oppose traditionnellement un *mauvais amour-propre* à un *bon amour de soi*.³⁴ Pascal jette dans les *Pensées* les fondements d’une autre distinction: entre la haine du moi et la haine de soi. Transcrites sous la forme d’un verbe, l’une et l’autre notion sont rendues par le même pronominal *se haïr* — ce qui n’est certes pas sans engendrer quelques ambiguïtés. La différence n’en est pas moins cruciale. Non seulement la haine du moi n’est pas incompatible pour Pascal avec un amour de soi, mais elle est le seul fondement d’un véritable amour de soi. Elle est d’ailleurs explicitement rapportée dans les *Pensées* au souci de bonheur, dont elle est la condition, et finalement l’équivalence.

“Jésus-Christ n’a fait autre chose qu’apprendre aux hommes qu’ils s’aimaient eux-mêmes, qu’ils étaient esclaves, aveugles, malades, malheureux et pécheurs, qu’il fallait qu’il les

³¹ *Lettre sur la mort de son père* [sigle: LMP]. In Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. Mesnard, t. II, p. 857.

³² C’est le sujet de toute la liasse *Morale chrétienne*. Voir notamment le fragment 405.

³³ LMP, p. 853.

³⁴ Sans même attendre Rousseau. Voir par exemple: Jean Lafond, “Avatars de l’humanisme chrétien. Amour de soi et amour-propre”, in: *L’homme et son image*, Paris 1996, pp. 423-440.

délivrât, éclairât, béatifiât et guérît, que cela se ferait en se haïssant soi-même et en le suivant par la misère et la mort de la croix.” (fr. 302)

Une double équivalence est ici constituée: 1) celle du malheur et de l’amour des hommes pour eux-mêmes (“ils s’aimaient eux-mêmes” / “ils étaient malheureux”). 2) celle du bonheur et de la haine de soi-même (“il fallait qu’il les béatifiât” / “cela se ferait en se haïssant soi-même”). En ce sens, la haine de soi, au sens de la haine de son amour-propre, est véritablement l’objet d’un don, d’une grâce spéciale: “Dieu leur donne l’amour de soi [i.e. de Dieu] et la haine d’eux-mêmes” (fragment 412)

Aussi la *haine de soi* ne doit-elle être comprise, chez Pascal, que dans une relation dialectique avec l’*amour de soi*. La véritable religion est présentée conjointement comme une école d’amour et de haine de soi. La préface développée de ce qui aurait pu être la seconde partie de l’Apologie s’achève sur cette double requête préalable:

“Il faudrait que la véritable religion enseignât la grandeur, la misère, portât à l’estime et au mépris de soi, à l’amour et à la haine.” (fr. 690)

Ou, de façon encore plus brutalement synthétique, un passage de la liasse *Contrariétés* formule l’injonction paradoxale: “Qu’il se haïsse, qu’il s’aime” (fragment 151).

Comme l’a fort bien dégagé Vincent Carraud dans une analyse de la “destruction de l’égologie”³⁵, ce qui est proposé à la haine par Pascal, ce n’est pas le *moi*, mais l’*amour du moi*. Le grand fragment sur l’amour-propre assimile d’emblée le moi et l’amour-propre:

“La nature de l’amour-propre et de ce moi humain est de n’aimer que soi et de ne considérer que soi...” (fr. 743)

À travers cette notion récurrente de *haïr en soi*³⁶, se construit ainsi la thèse d’une intrusion dans notre être profond, de la présence d’un pseudo-moi — imposteur — qui a nom amour-propre, et détourne l’amour que l’homme se doit à lui-même, le confisque et le pervertit.

Nous ne ferons donc point nôtre l’hypothèse de J. Mesnard, qui ayant parfaitement perçu dans les *Pensées* cette double et paradoxale postulation d’amour et de haine, tente d’en rendre raison en invoquant un souci pascalien de “l’humanité essentielle”³⁷. Le moi serait haïssable, pour Pascal, tant qu’il est l’émanation restreinte et réductrice d’un individu. Il redeviendrait respectable en revanche, et même aimable, quand, purifié des contingences égocentriques, il prend une valeur générale et représentative de l’humanité. “Le passage du

³⁵ Vincent Carraud: *Pascal et la philosophie*, Paris 1992 — plus particulièrement § 22 b “Haïr l’amour de soi” (pp. 337-338).

³⁶ “Qui ne *haït en soi* son amour-propre” (fr. 510); “Je voudrais bien qu’il *haït en soi* la concupiscence, qui se détermine d’elle-même.” (fr. 151)

³⁷ Jean Mesnard: *Pascal et le “moi haïssable”*, p. 410.

haïssable à l'aimable s'opère par le passage de l'individu à l'homme en tant qu'échantillon de l'humanité."³⁸ Ce Pascal réhabilitant le sujet individuel dès lors qu'il révèle la "forme entière de l'humaine condition" a des accents par trop montaigniens³⁹ !

Que l'on considère plutôt l'ambivalence que présenterait une formule, issue de l'enseignement des *Pensées*, telle que celle-ci: *je hais mon moi*. N'atteste-t-elle pas l'éclatement d'un *je* et d'un *moi*, et n'opère-t-elle pas la réhabilitation du premier, au moment même où est exclu le second ? Si le *moi* est donné à haïr par le *je*, subsiste un *je* aimable: l'opérateur de haine — d'autant plus aimable qu'il prend ses distances du moi. En mettant la haine du moi au service d'un véritable amour de soi, Pascal ne fait rien d'autre, au demeurant, que de s'inscrire dans la parfaite filiation de son maître Augustin⁴⁰, pour qui il est une façon de s'aimer qui équivaut de fait à se haïr, et une façon de refuser en apparence son amour à soi-même, qui est une vraie marque d'amour. "*Disce amare te, non amando te*", exhorte l'évêque d'Hippone dans une prédication: "Apprends à t'aimer, en ne t'aimant pas"⁴¹. C'est ce que demande Pascal à son tour en soutenant que l'*amour de soi* est indissociable de la *haine de l'amour-propre en soi*.

3) *Le christianisme, école d'honnêteté*

Nous avons vu Miton accepter le *moi* et tenter d'organiser une coexistence harmonieuse des *moi* haineux. Pascal lui répond essentiellement en mettant en cause le principe moral et théologique qui fonde sa démarche: le parti pris de l'amour-propre. Il dénonce l'imposture d'un moi qui fait passer sa satisfaction pour un gage de bonheur. Si l'on écarte à sa suite le souci du moi, c'est tout l'idéal classique de l'honnêteté qui est sapé dans ce qui fait son originalité. Mais le débat connaît une certaine forme de prolongement, dans les *Pensées*. Par un ultime renversement, Pascal consent à adopter la perspective de Miton et de ses amis, et à poser dans leurs termes le problème de la coexistence des amours-propres. Il en ressort cette conséquence inattendue, que la religion chrétienne dispose, de façon accessoire, des clefs que l'honnêteté prétendait détenir. Après l'avoir exclue au nom d'un idéal chrétien, Pascal accepte l'honnêteté comme une valeur transitoire, mais dont l'identité authentique relève du christianisme. Cette reformulation se fait en trois temps.

Le premier acte est celui d'une réhabilitation mondaine de la quête religieuse. À défaut de conduire à Dieu, la recherche spirituelle, par elle-même, est indiquée par les *Pensées*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Montaigne, *Essais* III, 2 ("Du repentir").

⁴⁰ Philippe Sellier (*Pascal et saint Augustin*, Paris 1970, p. 146 sq.) relève ainsi une série de lieux augustiniens où s'articulent, dans un apparent paradoxe, la haine et l'amour de soi: "*qui enim se aliter diligit, potius se odisse dicendus est.*" (Epist. 155), etc.

⁴¹ Sermon 96, cité par Philippe Sellier, p. 147, n.34.

comme la véritable voie de l'honnêteté. Ou plutôt, l'attitude contraire est stigmatisée au nom de l'idéal de Miton et des siens: l'incroyance (ou surtout l'insouciance religieuse) n'est pas *honnête*. Indépendamment de sa signification proprement métaphysique, l'irréligion comporte une dimension de forfanterie ou de nonchalance qui n'est pas compatible avec l'honnêteté. L'argument prend tout son poids dans ce développement liminaire qu'est la *Lettre pour porter à rechercher Dieu*, où après avoir laissé la parole au libertin, Pascal achève de la sorte:

“Ce n'est pas le moyen d'acquérir [de l'estime], je dis même parmi les personnes du monde... [...] S'ils y pensaient sérieusement, ils verraient que cela est si mal pris, si contraire au bon sens, si opposé à l'honnêteté et si éloigné en toutes manières de ce bon air qu'ils cherchent...” (fr. 681)

Le raisonnement du pari rejoint à terme le même ordre de préoccupations. Le recours à la *machine*, qui en est l'aboutissement, ne garantit aucunement l'irruption de la grâce, ni la conversion. Au nombre des bénéfiques qu'il assure, figurent en revanche un certain nombre de qualités d'ordre social.

“Fin de ce discours. Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable.” (fr. 680)

L'incroyant inquiet et respectueux, en d'autres termes le lecteur de l'apologie pascalienne, réalise ainsi l'idéal dont Miton, réduit à ses propres principes, devait bien avouer la faillite. “Miton voit bien [...] que les hommes sont contraires à l'honnêteté” (fragment 529 bis). La solution technique (superficielle, exempte de toute considération métaphysique) que prône Miton, bute sur une résistance structurelle de l'homme. Une théorie a-religieuse de l'honnêteté échoue dans son ambition d'installer l'harmonie dans la cité.

La seconde thèse dérive directement de l'intuition précédente. Si la démarche religieuse est une composante de l'honnête comportement, la tentation est grande d'assimiler tout simplement christianisme et honnêteté. C'est ce à quoi est conduit Pascal, en soutenant que la seule vraie honnêteté est chrétienne.

“Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble” (fr. 680)

Christianisme et honnêteté sont deux façons (une bonne et une mauvaise) de répondre à une même question. Le premier réussit à rendre compatible deux prétentions antagonistes — être aimable *et* heureux — tandis que l'honnêteté échoue à les accorder. L'amabilité qu'elle établit est en effet un faux semblant. Laissant subsister le caractère fondamentalement haïssable du moi, on peut dire qu'elle fonde le bonheur sur la haine. Et surtout, elle est bâtie sur un désordre: la *pente vers soi* — qui en tant que désordre, n'est pas susceptible d'assurer le bonheur. L'amour de soi au détriment du bien général est, pour Pascal, une formulation du péché originel. C'est un ferment de malheur que l'on porte en soi-même.

“Nous naissons [...] injuste. Car tout tend à soi: cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre: en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l’homme.” (fr. 680)

À cette pente naturelle, s’oppose une inclination spécifique, qui est l’effet de la grâce divine: cette inclination du cœur, qu’évoque notamment le fragment 412 en citant le Psaume (*Inclina cor meum, Deus*). Seul ce bouleversement intérieur, cette conversion qui rectifie la pente, ouvre la possibilité authentique de se conduire en honnête homme. Pascal annonce ici une thèse essentielle des *Essais de morale* de Nicole, pour qui la charité est la vraie maîtresse d’honnêteté, la seule capable de réconcilier les comportements avec leur source effective, la seule qui puisse donc assurer cette concorde extérieure recherchée par les théoriciens mondains:

“Il n’y a aussi que la charité qui nous fournisse des raisons générales d’aimer tous les hommes, et de nous soumettre à eux. [...] Elle possède [...] en elle les vraies sources de la civilité, qui sont un amour et une soumission intérieure envers les autres: et quand elle les fait paraître au dehors, ce n’est qu’une effusion toute naturelle des mouvements qu’elle imprime dans le cœur.”⁴²

L’idéal de Miton et de ses amis contient implicitement un défi au christianisme, l’ambition sous-jacente de régler la cité sans la charité, et peut-être même mieux qu’avec la charité. Cela explique l’acharnement de Pascal à déconsidérer un système qui entend se substituer à sa propre foi. Mais son échec une fois patent, l’honnêteté cesse d’être à ses yeux une alternative polémique au christianisme et l’idéal de réconciliation mondaine qu’elle incarne devient même, pour l’auteur des *Pensées*, une sorte de propédeutique à la vraie foi. “Qu’ils soient au moins honnêtes gens, s’ils ne peuvent être chrétiens !”, lance la *Lettre pour porter à rechercher Dieu* (fragment 681). L’honnêteté représente ainsi un *au moins* du christianisme, dans une provocante invitation à “au moins se perdre en honnête homme”⁴³.

Mais ce serait une bien piètre réhabilitation de l’honnêteté que cette exhortation ironique à une honnête damnation (“Il y a des gens qui se damnent si sottement...”). La même *Lettre pour porter à rechercher Dieu* formule un principe d’une autre portée, qui inspire toute l’entreprise apologétique:

⁴² Pierre Nicole: *De la Civilité chrétienne*, chap. 3, in: *Essais de morale*, p. 188.

⁴³ Tels sont les termes du 3^e *Discours sur la Condition des Grands*: “Ce que je vous dis ne va pas bien loin; et, si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme. Il y a des gens qui se damnent si sottement...” (3^e *Discours sur la Condition des Grands*, *Œuvres Complètes*, éd. Mesnard, t. IV, p. 1034)

“Pour ceux qui vivent sans connaître [Dieu] et sans le chercher [...] il faut avoir toute la charité de la religion qu’ils méprisent pour ne les pas mépriser jusqu’à les abandonner dans leur folie. Mais, parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu’ils seront en cette vie, comme capables de la grâce qui peut les éclairer [...] il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu’on fît pour nous si nous étions à leur place...” (fr. 681)

L’amour pour autrui, dans sa dimension la plus haute, se révèle en ces lignes fondé sur un amour de soi-même: c’est le souci du secours de soi-même qui nous pousse à secourir des incroyants qui n’ont aucun souci de leur salut. Le zèle apologétique des *Pensées* transporte sur un plan religieux l’idée d’une corrélation entre son propre bonheur et la sollicitude pour autrui — ce sentiment d’interdépendance qui fait le cœur même des analyses de l’honnêteté.

Conclusion

D’un problème technique — cantonné à une approche technique par des stratèges de l’harmonie sociale (les théoriciens de l’honnêteté) — la méditation pascalienne sur le moi haïssable nous fait passer à un problème métaphysique: l’amour de soi. D’une haine conjoncturelle et remédiable, à une haine constitutive et nécessaire; du moi accidentellement haïssable par les autres, au moi digne de sa propre haine

Au bout du compte, Miton fait doublement erreur (outre les difficultés soulevées par sa solution et l’échec technique qu’elle rencontre). 1) Dans son projet d’amour: il pousse à aimer ce qui mérite la haine. Il croit avoir rendu aimable ce qui reste haïssable. 2) Dans son projet de haine: il bâtit sur la haine, là où l’on pouvait bâtir sur l’amour. Pascal revient finalement sur le problème technique, et soutient l’idée d’une honnêteté chrétienne, fondée sur une conversion du moi, ayant réorienté son amour dans une juste direction. Nicole systématisera cette idée, érigeant l’Évangile en fondement d’une nouvelle *civilité chrétienne*.

Dans quelle mesure le fragment 494 est-il donc victime d’une méprise ? Ou, pour présenter le problème en d’autres termes, l’usage habituel qui est fait de ces lignes célèbres traduit-il un contresens sur un texte, ou sur la pensée même de Pascal ? Le contresens sur le texte est indéniable, parce que la formule invoquée — le moi est haïssable... — ne concerne pas la haine de soi par soi, mais la haine du moi par l’autre: le moi cause de la haine d’autrui. Ce déplacement du sens n’entraîne peut-être pas un contresens sur une doctrine, dans la mesure où la question de la haine de soi est bien présente dans les *Pensées*; dans la mesure surtout où ce texte est effectivement celui qui opère le passage entre la question de l’inconfort et la question de l’injustice (de la haine inter-personnelle des moi à la haine intra-personnelle du moi).

Pascal ne soutient pas ce qu’on lui fait dire à l’endroit où on le lui fait dire. Cela ne porterait pas trop à conséquence. De fait, il ne le soutient exactement à aucun endroit, même

s'il est des lieux dans les *Pensées* où la question se pose avec une autre acuité. Car l'idée d'un moi haïssable ne saurait être disjointe, dans les *Pensées*, d'une interrogation sur l'amour qu'on se doit à soi-même. C'est au nom de l'amour de soi que le moi est haïssable. Il faut se haïr pour s'aimer convenablement, pour placer l'amour de soi là où l'amour peut réellement se développer, où le moi peut être aimé.

La haine du moi est pour Pascal l'expression d'un véritable amour de soi. Voilà, me semble-t-il, l'objet paradoxal de ce fragment des *Pensées*, éminemment paradoxal.

Laurent THIROUIN