



HAL
open science

Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVII e siècle

Laurent Thirouin

► **To cite this version:**

Laurent Thirouin. Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVII e siècle. Op. Cit. Revue des littératures et des arts, 1996, De la morale à l'économie politique, textes réunis par Pierre Force et David Morgan, 6, pp.19-30. halshs-02158167

HAL Id: halshs-02158167

<https://shs.hal.science/halshs-02158167>

Submitted on 17 Jun 2019

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.

Paradoxe et contradiction dans le discours des moralistes français du XVII^e siècle

De la morale à l'économie politique, textes réunis par
Pierre Force et David Morgan, Presses Universitaires de
Pau, *Op. cit.*, n°6, printemps 1996, p. 19-30.

Nous aurions toutes les raisons de ne plus nous intéresser aujourd'hui aux moralistes classiques français. Si l'on prend le terme de *morale* dans un sens prescriptif (« science qui enseigne à conduire sa vie » – Furetière), étant bien entendu que dans la France du XVII^e siècle la norme qui permet de prescrire est celle du christianisme, le moraliste est assimilable à un donneur de leçons, fonction qui semble à la plupart surannée et partisane. Si, avec plus de vraisemblance, on suit Jean Lafond, quand il interprète cette notion de morale selon l'étymologie (*mores*), c'est-à-dire comme la description de comportements¹, l'œuvre du moraliste classique s'apparente à ce que nous rangerions aujourd'hui sous l'étiquette de sociologie, ou d'anthropologie. Il faut néanmoins convenir que de nos modernes sciences humaines, elle ne saurait représenter qu'un balbutiement archaïque. Quant à la forme même que prennent le plus souvent ces textes, elle entraîne davantage l'adhésion ; elle peut provoquer une certaine satisfaction verbale, de l'ordre du poétique, mais si elle ambitionne une réelle connaissance, on finit par l'incriminer, comme structurellement inapte à rendre compte de la complexité du réel. C'est-à-dire plus exactement qu'en choisissant – comme on le fait souvent aujourd'hui – de s'intéresser aux moralistes classiques pour des raisons esthétiques et rhétoriques, pour leur maniement de la forme brève, pour le rôle qu'ils ont eu dans l'émergence du « discours discontinu² », on leur dénie implicitement la fonction morale (quel que soit le sens donné au terme de *morale*) qui a longtemps fait leur réputation.

Je voudrais poser ici, après tant d'autres, cette question simple, banale et ambitieuse : quelle est la spécificité, s'il en est une, du moraliste classique français ? Pourquoi, en dépit de mes observations préliminaires, exerce-t-il un attrait moral persistant ? De quelle forme de savoir sur l'homme est-il détenteur ? Je fais l'hypothèse qu'il existe bel et bien, derrière l'œuvre de La Rochefoucauld, comme celle de Pascal ou de La Bruyère, une posture mentale qui sous-tend l'ensemble de leur travail, et qui apparente, dans une certaine mesure, des auteurs par ailleurs si différents.

C'est cette posture mentale que je souhaiterais ici dégager. Le titre de ma communication indique sans détour la proposition que j'entends soutenir : le discours moral classique tire sa spécificité d'une pratique du paradoxe et de la contradiction. Avant d'explicitier et de justifier cette affirmation, je ne ferai cependant pas l'économie d'une mise au point terminologique.

¹. « Le moraliste classique est l'homme d'une morale qui est d'abord essentiellement descriptive. » (*Moralistes du XVII^e siècle. De Pibrac à Dufresny*. Édition établie sous la direction de Jean Lafond, Robert Laffont, 1992, p. I).

². J'emprunte cette notion à Marc Escola, « Ceci n'est pas un livre. Prolégomènes à une rhétorique du discontinu », *XVII^e siècle* (182), janv.-mars 1994, p.71-82. Toute la teneur de cette fine étude est représentative d'une telle mise entre parenthèses de la fonction morale chez les moralistes.

I - Terminologie

Derrière le terme de *paradoxe*, se confondent au moins trois acceptions, que l'on gagnerait à distinguer avec netteté.

1. La définition que l'on pourrait qualifier d'usuelle est celle qui ressort de l'étymologie (para-doxa : opposé à la doxa) : un paradoxe est une opinion contraire à l'opinion commune. C'est en ce sens que Jean Lafond qualifie La Rochefoucauld de « penseur paradoxal »³, qui s'illustre dans la forme la plus courante du paradoxe, à savoir « le retournement d'une notion admise »⁴. Ainsi entendu, le paradoxe est de l'ordre du jeu, ou du tour de force intellectuel : il ne faut pas lui prêter une postulation de vérité trop étroite ; la fonction du paradoxe, quand on accepte de lui en reconnaître une qui vaille, est moins dans l'opinion qu'il soutient que dans le tour paradoxal lui-même, dans ce qu'il représente quant à la question du rapport de l'homme à la vérité.

2. Il existe, de la notion de paradoxe, une définition technique, qui appartient au champ de la logique, et dont on trouve dans l'*Encyclopedia Britannica* une formulation particulièrement condensée : *apparently self-contradictory statement*. Le paradoxe est le résultat notoirement faux d'un raisonnement qui semble rigoureux, ou encore – comme l'indique le Trésor de la Langue Française : « un raisonnement dont l'erreur, non apparente, est déduite du fait que sa validité détruirait tout le savoir ». C'est à cette espèce qu'appartiennent les paradoxes de Zénon d'Élée (Achille, la flèche) ou le fameux Épiménide (variante du paradoxe du menteur). Cette pratique du paradoxe a une justification stratégique : elle veut mettre en évidence une faille du discours de l'autre.

3. Il existe une troisième acception du terme de *paradoxe*, que les dictionnaires français réfèrent explicitement à Pascal : « Être, chose ou fait qui paraissent défier la logique parce qu'ils présentent en eux-mêmes des aspects contradictoires » (*Grand Larousse de la Langue française*). Ce sens, qui ne se réduit à aucun des deux précédents, est bien illustré par la pensée 164 : « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! » (fr.164)⁵. Hugo Friedrich, tentant de rendre compte de l'œuvre pascalienne à partir précisément de la notion de paradoxe, propose cette définition : « Le paradoxe est donc la formule par laquelle l'union de deux incompatibilités en un même sujet ou objet peut être pensée et exprimée comme réalisée dans la simultanéité⁶. »

Étant ainsi distinguées ces diverses virtualités signifiantes du « paradoxe », le fragment 163 des *Pensées*, qui articule les deux notions de paradoxe et de contradiction, peut fournir un point de départ à la réflexion.

S'il se vante, je l'abaisse
S'il s'abaisse, je le vante
Et le *contredis* toujours
Jusqu'à ce qu'il comprenne
Qu'il est un *monstre* incompréhensible.

³ J. Lafond, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Klincksieck, 1986 [3^e éd. rev. et augm.], p.131.

⁴ *Ibid.*, p.132.

⁵ Les *Pensées* sont citées d'après l'édition de Philippe Sellier (Classiques Garnier ou Robert Laffont [« Bouquins »]).

⁶ H. Friedrich, « Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform », *Zeitschrift für romanische Philologie*, LVI, 1936, p.322-370. Traduit par Peter Weinmann sous le titre « Le paradoxe de Pascal. L'expression linguistique d'une forme de pensée », *Courrier du CIBP* (17), 1995. La citation vient de la partie II.

À des degrés divers, on perçoit dans ce texte-poème les trois aspects du paradoxe, tels qu'ils ont été définis précédemment. Pascal, esprit de contradiction, avoue effrontément son désir de tout contredire, de ne laisser indemne aucune *doxa*. La contradiction apparaît ici sous une forme active : elle s'incarne dans une stratégie rhétorique. Mais ce quintil représente en lui-même un paradoxe logique. Comprendre qu'il n'est pas possible de comprendre, qu'il n'y a rien à comprendre, c'est manifester sa faculté de compréhension au moment même où elle se dérobe, se comporter en somme comme le Crétois qui fait preuve de sa sincérité quand il se dit menteur. Si Pascal apologiste poursuit une stratégie, le terme donc de celle-ci est inconcevable selon nos catégories de pensées usuelles. Il implique de récuser l'opération mentale que nous désignons sous le verbe *comprendre*. Le troisième état du paradoxe illustré par ce texte, en est, bien entendu, la forme spécifiquement pascalienne : c'est l'homme qui constitue le paradoxe, par la coexistence en lui de qualités incompatibles. Pascal traduit cette dimension paradoxale par le terme de *monstre*. La notion de « monstre » et de « monstruosité » est une des expressions fréquentes que prend, dans les *Pensées*, l'analyse en termes de paradoxe ; c'en est une des formes, pourrait-on dire, affective, qui souligne le mixte d'admiration et de mépris, voire d'horreur, suscité par le paradoxe⁷.

Toute cette constellation de sens tient en fait dans le titre de la liasse d'où est tiré le fragment 163. Paradoxe et contradiction sont les deux faces d'une même réalité, que Pascal synthétise sous la notion polyvalente de « contrariété » : les choses se contredisent, l'auteur contredit le lecteur. L'homme est à la fois pour Pascal objet et sujet de contradiction : objet parce que sujet.

Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, *quel sujet de contradiction*, quel prodige [...] Qui démêlera cet embrouillement ? (fr.164)

Pascal ne contredit que celui qui déjà, en lui-même, se contredit. C'est la raison pour laquelle je me sens forcé de maintenir ce couple de termes paradoxe/contradiction, qui indique l'indissociable liaison d'une conduite rhétorique (la contradiction) et d'une qualité essentielle à l'homme (le paradoxe, la monstruosité).

Que, comme j'en fais l'hypothèse, le moraliste classique travaille sur le mode de la contrariété (adoptons ce vocable pascalien, le plus apte à exprimer le couple paradoxe/contradiction), il est facile d'en produire de multiples illustrations, tirées des œuvres majeures. La tâche a été maintes fois menée. Le point qui me semble essentiel cependant, et qui va m'arrêter dorénavant, est de comprendre l'origine de cette attitude. Elle tient pour moi à une double tension structurelle, qu'affrontent, presque comme une aporie, les moralistes classiques ; une contradiction qui est celle de leur projet lui-même :

- épris de généralité morale, ils refusent le jugement général ;
- épris de connaissance, ils refusent le caractère connaissable de l'homme.

La « contrariété », qui s'exprime dans chacune des œuvres de façon très différente et qui est mise au service de convictions disparates, correspond en profondeur à une discordance qui réunit ceux que nous nommons les moralistes classiques. Leurs principes méthodologiques se trouvent en féconde contradiction avec cet objet spécifique d'études : l'homme.

⁷. Il faudrait analyser plus attentivement cette notion de monstre, dont je me contente de signaler ici l'importance dans les *Pensées* : frS.163, 164, 240 [« confusion monstrueuse »], 681 [2x], 682, 712.

II - Loi générale et savoir du particulier

Tous les moralistes classiques français subissent, avec plus ou moins de bonne grâce, l'influence de Montaigne. Ce n'est pas qu'ils adhèrent tous, tant s'en faut, au projet, aux valeurs, à la manière de Montaigne. Sans même évoquer la franche et sommaire condamnation de Nicole, il suffit de penser à l'étrange fascination-répulsion manifestée par Pascal. Mais quelles que soient les distances prises explicitement à l'égard des *Essais*, on peut dire que cette œuvre reste pour tout le XVII^e siècle, en matière de morale, une référence obligée et le modèle épistémologique essentiel. Peu de textes ont, sur ce dernier point, exercé davantage d'influence que « L'art de conférer » (III, 8), essai dont Pascal souligne l'ambition théorique, en en reconnaissant le caractère incomparable⁸. Bien loin du simple manuel de conversation qu'on a voulu en faire, il s'agit en quelque sorte du 'Discours de la méthode' de Montaigne. On ne manquerait pas d'arguments pour soutenir que le thème véritable de cet essai, riche et touffu, est le rapport entre le général et le particulier⁹. La question y apparaît explicitement

Ces jugements universels que je vois si ordinaires ne disent rien. Ce sont gens qui saluent tout un peuple en foule et en troupe. Ceux qui ont vraie connaissance le saluent et remarquent nommément et particulièrement.¹⁰

L'essai s'achève sur une ultime attaque contre la généralité, comme une synthèse de toutes les analyses précédentes – proposition nette et concise :

Tous jugements en gros sont lâches et imparfaits.¹¹

Cette prise de position dont on voit très bien les conséquences dans l'écriture montaignienne, exprime un soupçon fondateur qui s'imposera à toute la descendance de l'auteur des *Essais*. La vérité ne saurait être générale. Plus un savoir se donne comme universel, moins il y a de chance qu'il rencontre effectivement une parcelle de réalité. C'est à une telle conviction méthodologique, qu'il faudrait, à mon sens, rattacher le texte suivant de Pascal :

À mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent point de différence entre les hommes. (fr.669)

Cette remarque provient du premier des deux dossiers « Géométrie/finesse », c'est-à-dire d'une série de textes à visée théorique. On est donc fondé à la lire, non pas comme une notation psychologique, mais comme une réflexion d'ordre méthodologique. En caractérisant des esprits, Pascal ne cherche pas tant (comme la tradition scolaire se plaît à le croire) à répartir des compétences selon les qualités naturelles de chacun, mais à définir des opérations intellectuelles. Or, dans le fr.669, il se situe encore en amont de ce travail. Il ne considère pas ici un esprit spécifique (de finesse, de justesse, de géométrie), mais l'esprit en général, indépendamment de sa catégorisation. Pascal donne comme marque de la qualité spirituelle d'une personne son aptitude à reconnaître la particularité des êtres qui l'entourent.

Les « gens du commun » sont ceux qui n'ont qu'une intelligence ordinaire ; mais si l'on accorde à cette expression son sens plein, on doit convenir qu'ils sont communs

⁸. *De l'esprit géométrique*, O.C. t. III (éd. J. Mesnard), p.423.

⁹. Pour une analyse plus détaillée de cet essai de Montaigne et de la lecture qu'en fait Pascal, voir : L. Thirouin, « Pascal et l'art de conférer », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* (40), mai 1988, p.199-218.

¹⁰. *Essais*, III,8, « Art de conférer », éd. Villey-Saulnier, p.936

¹¹. *Ibid.*, p.943.

précisément parce que tout leur apparaît commun, parce qu'ils ne discernent pas l'irréductible originalité de chaque individu, parce qu'ils vivent dans un univers de la généralité, sans percevoir les différences. Ils sont communs parce qu'ils voient la réalité sous la forme du commun. L'esprit hors du commun, selon Pascal, est donc celui pour qui rien n'est commun, qui entre deux réalités similaires aperçoit toujours des particularités. Puisqu'en prenant de l'esprit, on découvre de l'originalité autour de soi, l'aboutissement de ce progrès, l'esprit suprême, consisterait à ne voir que des hommes originaux. Mais n'est-ce pas un des attributs divins que cette connaissance individuelle de chaque homme jusqu'au dernier de ses cheveux¹². Toujours est-il que ce progrès du moraliste dans la subtilité détruit son objet : si le moraliste cesse d'être commun, et de considérer le commun, il perd peu à peu la possibilité de formuler un savoir général sur l'homme – ce qui semblait bien la justification de son travail.

Un autre passage des *Pensées*, tiré de la liasse « contrariétés », frappe par la proximité de l'expression.

... à mesure que les hommes ont de lumière, ils trouvent et grandeur et misère en l'homme... (fr.155)

Même perspective de progression, de lente découverte, qui s'exprime dans les mêmes termes (*à mesure que... trouver*). L'aboutissement de ce processus de connaissance n'est cependant pas le savoir du particulier comme précédemment, mais le savoir de la contradiction. Les deux en fait ne s'opposent pas ; ils se complètent et permettent d'énoncer un principe de connaissance idéale : un individu est pleinement connu quand on le perçoit comme un être particulier et contradictoire, dont aucune qualité générale ne rend compte, mais à qui aucune qualité spécifique ne conviendrait non plus exactement.

Sous une formulation approchante, la même problématique se retrouve dans une maxime écartée de La Rochefoucauld :

Il est difficile de comprendre combien est grande la ressemblance et la différence qu'il y a entre tous les hommes. (M.E.16)

La « différence entre les hommes », pierre de touche de l'esprit pour Pascal, est donc aussi un point crucial pour La Rochefoucauld. Cette maxime, qui porte le numéro 241 dans le manuscrit de Liancourt, a été écartée avant la première édition, comme une inquiétude méthodologique inopportune. Mais dans la 5^e et dernière édition des *Maximes*, l'auteur revient sur la question de la connaissance du particulier : la maxime 436, dont la première version figure dans une lettre à Mme de Sablé (2 août 1675), fait écho à cette inquiétude liminaire, que La Rochefoucauld n'avait point retenue dans son recueil :

Il est plus aisé de connaître l'homme en général que de connaître un homme en particulier. (Mx.436)

Les *Maximes* sont conscientes de ce cercle : il n'y a de science que du général, mais la connaissance est souhaitable essentiellement dans la mesure où elle peut s'appliquer au particulier. Or le particulier échappe. Les *Maximes* paraissent une forme éprise de généralité, mais c'est par une sorte d'illusion stylistique : les marques de l'énonciation s'y font si discrètes qu'elles semblent éliminées (à première vue du moins). L'énoncé se présente sous la forme d'une vérité incontestable, universelle et intemporelle, alors qu'il est singulier et subversif. La Rochefoucauld contredit des stéréotypes idéologiques en revêtant sa position personnelle de la forme même dans laquelle s'expriment ces stéréotypes¹³.

¹². « Vos cheveux même sont tous comptés » (Mt 10,30).

¹³. Sur la pseudo-universalité de la maxime, cf. J. Lafond, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, p.138.

Aucune loi n'a de force, si elle ne sait se décliner dans la multiplicité des cas. De même qu'au XVII^e siècle, les théologiens se sont affrontés à cette nécessité de la casuistique, le moraliste proclame la prééminence du détail :

Pour bien savoir les choses, il en faut savoir le détail ; et comme il est presque infini, nos connaissances sont toujours superficielles et imparfaites. (Mx.106)

Si le détail est inaccessible, c'est toute la connaissance qui s'avoue superficielle. Cette inquiétude de La Rochefoucauld est celle de Pascal dans le fr.99, intitulé « Diversité » :

Une ville, une campagne, de loin c'est une ville et une campagne, mais à *mesure* qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne.

Dans l'objet à connaître, Pascal met en évidence l'infini grâce à des effets d'échelle (comme dans le fameux fragment « Disproportion de l'homme »). Le détail infini apparaît à mesure qu'on s'approche et avec lui la révélation que la connaissance est impossible. De loin, c'est-à-dire quand on s'en tient à une appréciation générale, il semble que l'on possède une définition satisfaisante. Mais l'on rencontre pour la troisième fois ce progrès dans l'affinement de la connaissance, que Pascal préconise par une mise en cause du général, avec la même expression « à mesure que » (*à mesure* qu'on a plus d'esprit ; *à mesure* que les hommes ont de lumière ; *à mesure* qu'on s'approche).

Le maître mot de Pascal en la matière est celui de *diversité* : une diversité essentielle, qui est la qualité constitutive du réel, et qui implique l'échec inéluctable de toute tentative de généralisation.

La diversité est si ample que tous les tons de voix, tous les marchers, toussers, mouchers, éternuers [sont différents]. On distingue des fruits les raisins, et entre ceux-là les muscats, et puis Condrieux, et puis Desargues, et puis cette ente. Est-ce tout ? En a-t-elle jamais produit deux grappes pareilles ? Et une grappe a-t-elle deux grains pareils ? etc. (fr.465)

Chaque notion générale s'opère au détriment d'une distinction possible, se fait par simplification, et au bout du compte manque la réalité. Cette insistance sur la diversité aboutit à un nominalisme absolu, le langage et les outils nécessaires à la connaissance n'étant que des facilités que l'esprit se donne pour échapper au particulier. Faire, comme Montaigne, de la diversité « la plus universelle qualité¹⁴ », c'est s'interdire de connaître la réalité.

Plus tard venu, et sans s'attacher aux implications philosophiques de la chose, La Bruyère établit d'emblée son œuvre sur un renoncement à la généralité. La notion même de *caractère*, qu'il prend pour titre de ses remarques, indique l'humilité théorique de son projet : un caractère est un signe spécifique, ce qui permet de distinguer, de reconnaître et non de réunir dans des catégories. Se mettre en quête de caractères, c'est-à-dire repérer des particularités, c'est en quelque sorte renoncer à organiser la réalité en fonction de significations générales. Mais cette tâche modeste se révèle encore trop ambitieuse.

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. (« De l'homme », 147)

Cette remarque a frappé la critique en ce qu'elle semble invalider le projet manifeste du livre. L'intérêt du caractère tient précisément à sa persistance et surtout à sa nature « reconnais-

¹⁴. « Et ne fut jamais au Monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils, ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité. » (II,37 - p.786).

sable ». Par un paradoxe comparable à celui de Montaigne et Pascal plaçant le seul universel dans la différence, La Bruyère est-il réduit à retenir pour seul *caractère* l'absence de caractères ? Plutôt qu'à une déchirante remise en cause de toute la perspective de l'œuvre, la remarque précédente incite à préciser la notion de caractère et à en donner une conception encore plus fragile et prudente : le caractère n'est pas une qualité essentielle, mais un indice à la valeur toujours problématique ; par sa définition même, il n'est sensible qu'au superficiel – un superficiel dont on peut toujours espérer qu'il correspond à une réalité profonde et définitoire, mais l'espoir est souvent déçu. La Bruyère compense par une attention aux détails, aux mines, aux particularités, le renoncement à atteindre les qualités essentielles de l'homme.

C'est précisément par le recours au portrait que La Bruyère échappe à la généralité, à la position de savoir dogmatique sur l'homme : dans la plupart des cas, le portrait de La Bruyère présente un particulier irréductible à toute appellation générale, et si la tradition a privilégié certains portraits, ceux qu'elle réussissait à étiqueter (Ménalque, le distrait – mais La Bruyère prend la peine de préciser dans une note que « ceci est moins un caractère particulier qu'un recueil de faits de distractions » ; Gnathon, l'égoïste), les plus nombreux tiennent leur valeur de l'impossibilité qu'il y aurait à les définir par une qualité. Qui sont Ruffin (« De l'homme », 123), Glycère (« Des femmes », 73) ? Des individus insolubles, qui peuvent au mieux *évoquer*¹⁵ d'autres individus de notre connaissance ; mais qui ne sauraient constituer une espèce, encore moins une classe. On compose des portraits faute de découvrir des types.

Le long chapitre « De l'homme » s'achève sur une remarque capitale, qui résume la tension méthodologique de l'œuvre de La Bruyère.

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 personne. (« De l'homme », 158)

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.

Le défi que relèvent les moralistes classiques est de peindre l'individuel et l'inconstant (instable) sous la forme de lois générales et permanentes. S'ils croient certes tous en l'existence d'une nature humaine – et en ceci on peut en effet parler d'un essentialisme classique – il s'agit d'une nature problématique, reconnue en théorie, mais que l'on ne parvient jamais à définir ni à rencontrer, et qui se manifeste par un rapport des causes aux effets imprévisible et fluctuant.

¹⁵. Ainsi l'obsession de trouver des clefs, si forte dès la parution de l'ouvrage, ne s'explique pas seulement par un goût du scandale et de la médisance : elle tient à l'insatisfaction structurelle produite par ces textes. Ils sont si particuliers qu'on ne sait qu'en faire, à moins de les référer à un particulier.

III - La connaissance de soi-même

Le moraliste est censé apporter une connaissance sur l'homme. Et cette connaissance, d'ordre général, est censée nous éclairer chacun sur nous-mêmes, notre comportement, nos motivations, sur nos forces et sur nos limites ; nous permettre dans le meilleur des cas de tirer profit de cette nouvelle lucidité pour agir de façon plus conforme à nos principes. Le précepte socratique du *connais-toi toi-même* est bien l'objectif naturel du moraliste, le sens de tout son travail. Il n'y a d'œuvre possible pour un moraliste que s'il pense que l'homme doit être connu et que le moyen existe de faire progresser cette connaissance. Cette notion même qui est la notion cardinale, la définition la plus élémentaire de la tâche du moraliste, est le lieu originel où se lit la contradiction. Car pour le penseur imprégné d'augustinisme, la perspective de la connaissance de soi-même est suspecte à un double titre : tant la possibilité technique que le bien fondé moral du projet sont remis en cause.

Sur le plan moral, Pascal est le plus net :

Orgueil, contrepesant toutes les misères. Ou il cache ses misères, ou s'il les découvre il se glorifie de les connaître. (fr.105)

L'alternative proposée par cette réflexion correspond précisément à un dilemme, au sens logique du terme. Soit l'homme, soucieux de présenter une façade qui satisfasse son orgueil, jette un voile pudique sur ses misères : il cache ce qu'il connaît et s'abstient de chercher les faiblesses qu'il ignore. Soit, considérant que la connaissance de ces misères atteste une admirable lucidité, il en fait état. Dans les deux cas, l'orgueil y trouve son compte et la connaissance de soi-même tout comme le refus de se connaître mènent à sa satisfaction. La misère de l'homme engendre fatalement un comportement orgueilleux. Notons que les verbes « cacher » et « découvrir » sont ici ambivalents : ils signifient à la fois le rapport de l'homme à son entourage (dissimulation ou exposition) et le rapport de l'homme à lui-même (aveuglement ou lucidité) : découvrir, c'est à la fois résoudre et exhiber. Pour Pascal, la connaissance de soi-même ne représente aucunement cet objectif moral absolu que certains voudraient en faire (Montaigne notamment). L'amour-propre, dont La Rochefoucauld remarque qu'il peut fort bien se concilier avec l'auto-dépréciation (« On aime mieux dire du mal de soi-même que de n'en point parler » Mx.138), trouve dans l'introspection, si cruelle soit-elle, de puissants motifs de satisfaction.

Les *Pensées*, dont une partie considérable est à teneur anthropologique, n'excluent pas le travail de connaissance de soi-même. Mais elles lui donnent une justification dégradée, d'ordre technique.

Il faut se connaître soi-même. Quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert au moins à régler sa vie. Et il n'y a rien de plus juste. (fr.106)

Il s'agit d'une activité qui n'est pas en soi-même une finalité, mais qui est utile (« cela sert »), qui mérite une forme de réhabilitation au terme d'un échec principal (« cela sert *au moins* »). L'usage que l'on peut faire de cette pseudo-connaissance tient à un terme, *régler*, dont le pragmatisme de Pascal fait une mission à la fois essentielle et humiliante¹⁶. « Rien de plus juste » ne signifie pas une suprême justice, un superlatif de la justice, mais une résignation à une insatisfaisante justice.

¹⁶. Sur le sens de ce verbe régler chez Pascal, voir L. Thirouin, *Le Hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris : Vrin, 1991, p.68-71.

Pour Nicole, qui a intitulé un des ses essais de morale *De la connaissance de soi-même* (*Essais de morale*, t. III), le premier pas que nous faisons dans la connaissance de nous-mêmes, c'est « d'avouer sincèrement l'opposition que nous sentons en nous » à cette connaissance. Se connaître, c'est connaître d'abord que l'on ne veut pas se connaître¹⁷. Jouant sur l'ambivalence de l'adjectif *vain*, Nicole fonde son traité sur une aporie morale, un paradoxe structurel.

L'homme veut se voir, parce qu'il est vain. Il évite de se voir, parce qu'étant vain, il ne peut souffrir la vue de ses défauts et de ses misères.¹⁸

Ou dans une formulation plus synthétique :

On voudrait avoir la gloire d'aimer la vérité et la satisfaction de ne l'entendre jamais.¹⁹

Désir de se voir, gloire : Nicole souligne la motivation trouble qui préside au travail d'introspection. Il consacre la plus grande partie de son traité à examiner les stratégies perverses qui consistent à acquérir de soi une image fausse, à satisfaire le désir mauvais de connaissance de soi sans risquer d'être confronté à son être véritable, à construire un reflet fantasmatique. Nicole ne porte pas sur la connaissance de soi-même un jugement moral aussi globalement négatif que celui de Pascal, et dans son long essai consacré à ce sujet, il s'attarde sur les avantages qu'il y aurait à se connaître ; mais comme Pascal, il met en garde contre l'ambiguïté morale de l'introspection.

Quand bien même le précepte socratique ne subirait pas ce soupçon moral que nous venons d'évoquer, il buterait contre une conviction, qui est peut-être, au XVII^e siècle, le point central de l'anthropologie augustinienne : l'homme est mû par un désir profond, qui est la seule cause effective de tous ses actes, qui échappe à sa conscience, et qui l'emporte invariablement sur sa raison. C'est ce désir profond qui correspond chez Pascal à la *volonté* : « un des principaux organes de la créance » (fr.458), équivalant à l'amour (« La volonté aime naturellement » fr.544). Pour reprendre la belle formule de J.-L. Marion, la volonté est le nom que prend « l'instance de la décision ultime²⁰ ».

La volonté est force pure, que l'on ne saurait réduire à un fonctionnement rationnel, à un calcul. En ce sens, le désir d'être heureux – qui dans l'anthropologie augustinienne est généralement pris comme le mobile ultime et indépassable – n'est qu'une transcription psychologique de cette instance de désir absolu, irréductible en fait à aucune finalité compréhensible. Ce que la volonté se fixe comme vouloir, et qui devient par là même son bonheur, ne peut pas être défini en dehors d'elle-même. Il ressort que l'on reste incapable de rendre compte de ses mouvements, qui demeurent fatalement incompréhensibles, puisque c'est au moment même où elle semblerait se démentir que la volonté manifeste le plus nettement sa suprématie.

[La volonté peut vouloir davantage] marquer sa puissance que de vouloir le bien qu'elle quitte, de sorte que, quand elle s'efforce de fuir ce qui lui plaît, ce n'est que pour faire ce qui lui plaît, étant impossible qu'elle veuille autre chose que ce qui lui plaît de vouloir.²¹

¹⁷. *Essais de morale*, t. III : *De la connaissance de soi-même*, 2^e partie, chap.2.

¹⁸. *Ibid.*, I, 2.

¹⁹. *Ibid.*, I, 5.

²⁰. J.-L. Marion, « L'évidence et l'éblouissement », in : *Prolégomènes à la charité*, Paris : Éditions de la Différence, 1986, p.77.

²¹. *Écrits sur la grâce*, O.C. t. III, p.704.

Cette tautologie, où l'on peut voir une des expressions les plus abouties de l'anthropologie augustinienne, indique la clôture logique du système. Il est interdit de ce fait qu'une instance extérieure puisse en rendre compte. La volonté ne peut être perçue qu'*a posteriori* et en aucune façon définie ni prévue : cause réelle de l'acte, elle apparaît par l'acte lui-même, et ne ressortit à aucune logique extrinsèque.

La tâche du moraliste consiste alors à montrer l'incompréhensibilité, à développer rationnellement l'inexistence d'une rationalité dans le comportement de l'homme. D'où l'intérêt marqué, dans toute la sphère augustinienne, pour les situations qui attestent un conflit entre le cœur et l'esprit. Le raisonnement latent, qui sous-tend et structure bien des observations, se développe en deux temps, permettant une conclusion syllogistique :

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, puisque on est voué à ignorer de lui la dimension essentielle.

La supériorité causale du cœur est un des motifs obstinés des moralistes classiques, qui ne se lassent pas, jusque dans les romans, d'explorer comment « l'esprit est toujours la dupe du cœur » (Mx.102). Je ne multiplierai pas les exemples de ce thème, qui forme pour ainsi dire une des marques de fabrique des textes qui nous intéressent. Mais cette première maxime ne prend tout son sens que quand on la rapproche des affirmations parallèles que le cœur est inaccessible, qu'il se dérobe obstinément à la connaissance. Rappporter ainsi les desseins de l'homme et ses actes à l'ultime et déterminante impulsion de son cœur équivaut à soutenir qu'on ne saurait se connaître et que ses propres desseins sont pour chacun un insondable mystère. Nicole le reconnaît sans ambages :

Nous avons si peu de lumière pour pénétrer le fond de notre cœur, que nous ne distinguons point avec certitude par quel principe nous agissons, et si c'est par cupidité ou par charité. [...] On peut désirer par amour-propre d'être délivré de l'amour-propre, comme l'on peut souhaiter l'humilité par orgueil. Il se fait un cercle infini de retours sur retours, de réflexions sur réflexions dans ces actions de l'âme, et il y a toujours en nous un certain fond, et une certaine racine qui nous demeure inconnue durant toute notre vie.²²

La racine même, la cause de la cause, est vouée à nous échapper.

À tous les arguments précédents s'ajoutent les analyses plus techniques qui visent à montrer l'impossibilité pour un observateur de rendre compte de son objet sans le modifier de par sa propre intrusion. Apercevoir, c'est dénaturer. J'en donnerai pour seul exemple la maxime 69 de La Rochefoucauld :

S'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est caché au fond du cœur, et que nous ignorons nous-mêmes.

L'amour pur est indiscernable. Le simple fait d'en prendre conscience suffirait à le contaminer, à en faire un objet de satisfaction pour l'amour-propre. On ne peut faire plus qu'en postuler l'existence, mais on ne saurait l'observer. Il est structurellement interdit à la connaissance.

Est-ce donc à un pur scepticisme que nous invitent au bout du compte les moralistes classiques ? Ce serait la conclusion naturelle des réflexions précédentes. L'homme est impossible à connaître, le travail de l'observateur est toujours biaisé : il faut donc se résigner

²². *Essais de morale*, t. III : *Des diverses manières dont on tente Dieu*, chap.5.

à rester un mystère pour soi-même. Mais un tel aboutissement, dont Montaigne et surtout ses disciples se satisfont volontiers, ne restitue pas la position d'hommes fondamentalement religieux, tel Pascal, et à ce titre convaincus de posséder de l'homme une réelle connaissance. Le péché originel est ainsi donné, dans les *Pensées*, comme la clef de la connaissance de soi-même.

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 !

Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. (fr.164)

Nous avons donc la possibilité de nous connaître : marque essentielle que la position de Pascal ne nous entraîne pas vers les rivages du scepticisme. Il s'agit d'une connaissance réelle et solide, mais frustrante et paradoxale à deux titres :

- cette connaissance s'obtient par le biais d'une révélation extérieure : ce n'est pas par nous-mêmes que nous avons connaissance de nous-mêmes ;

- le moyen de connaissance échappe lui-même à la connaissance : c'est un mystère. Il faut prendre au sérieux cette position sur le péché originel et ses implications théoriques. Le péché originel n'est pas une manière commode de réduire des contradictions observées dans la réalité : il est la plus contradictoire des croyances et la plus insatisfaisante pour la raison. L'homme n'atteint à la connaissance qu'en se résignant à une méconnaissance essentielle.

L'homme passe infiniment l'homme. (fr.164)

IV - L'autodestruction : une maîtrise intenable

Le discours des moralistes classiques se développe de la sorte dans un étrange espace. Pris dans une double aporie – le refus impossible de la généralité ; la prépondérance inaccessible du cœur de l'homme – il persiste à se donner comme un discours de savoir. C'est dans ce rejet paradoxal du scepticisme que réside peut-être la troublante et séduisante originalité des œuvres morales du XVII^e siècle. Nous sommes habitués aujourd'hui à des discours de doute qui s'expriment sous une forme assez dogmatique : à des maîtres à penser, confortablement installés dans leur maîtrise, mais dont l'enseignement consiste essentiellement à rejeter toute adhésion trop entière à des valeurs. Le moraliste classique procède à l'inverse : attaché à des valeurs, parlant au nom d'une connaissance qui lui semble précieuse et universelle, c'est à sa propre maîtrise qu'il est conduit à s'attaquer. Le projet du moraliste augustinien implique, en dernier ressort, qu'il sape sa propre autorité. Il faudrait le montrer à travers de multiples exemples ; je limiterai ici la démonstration au cas de La Rochefoucauld.

L'auteur des *Maximes* est d'autant plus intéressant pour mon propos qu'il indispose souvent le lecteur novice par sa brutalité, par l'inébranlable assurance qui semble se dégager de la forme d'écriture qu'il a choisie. Esprit de système, enfermé dans un soupçon mécanique, il ne fournirait pas à première vue le meilleur exemple de mise en cause de soi-même. Bien des maximes cependant ouvrent des failles dans le dispositif de l'œuvre. Toutes les dénonciations ne laissent pas l'auteur indemne.

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 fautive ou ils lui supposent des crimes. (Mx.489)

On pourrait, dans un premier temps, se contenter de voir ici une variation sur le thème de l'hypocrisie comme hommage rendu à la vertu et la rapprocher de la Mx.218 : la vertu obtient une certaine forme de respect, même de la part des plus corrompus. Mais il faut bien convenir que cette réflexion introduit un doute sur la motivation exacte du moraliste lui-même, et sur toute son entreprise. Un dessein majeur des *Maximes* n'est-il pas de dénoncer des crimes derrière des apparences de vertu ? de ne jamais croire finalement à la vérité de la vertu ? Cette entreprise ne serait-elle pas le masque commode adopté par la méchanceté, une simple hostilité à la vertu ?

Plus grave et plus complexe est la maxime 282, qui mérite un commentaire attentif :

Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper. (Mx.282)

Les bons juges sont ceux qui tombent dans le piège. Cette maxime est évidemment gênante, au point que certains critiques ont voulu y voir comme un repentir de La Rochefoucauld, l'émergence d'une sagesse ultime, revenue des charmes de l'extrémisme moral et comprenant que l'idéal suprême consiste à s'accommoder à l'hypocrisie, à l'extravagance morale ambiante. Une telle analyse ne satisfait pas Jean Lafond qui souligne combien cette position serait aux antipodes de toute la perspective de l'œuvre : on voit mal l'auteur des *Maximes* prendre ici le parti de l'hypocrisie et des fausses vertus, qui « par ailleurs, font l'objet de sa constante critique²³ ». Ce serait donc, pour J. Lafond, un cas exemplaire de fonctionnement ironique d'une maxime : La Rochefoucauld ne livre pas ici son sentiment réel, mais il se moque de l'opinion commune, en feignant d'y adhérer ; il raille tous ceux pour qui « c'est "mal juger" que de ne pas prendre l'apparence adroitement présentée pour la vérité²⁴ ». Autrement dit, si quelque moraliste perspicace démasque des faussetés particulièrement bien imitées, c'est lui qui aux yeux de la multitude passe pour manquer de jugement. Ironie du sort, qui fait incriminer le juge au moment où il est le meilleur.

Je ne crois pas pour ma part que la dimension ironique soit si sûre et que dans cette maxime 282, le moraliste affiche une telle confiance en ses propres capacités. Par un raffinement de subtilité, La Rochefoucauld met l'accent sur un problème logique et jette le soupçon sur la défiance elle-même. La lucidité, la finesse du moraliste deviennent une accusation à son propre endroit. Le raisonnement me semble le suivant : une contrefaçon parfaite parvient à tromper des observateurs très habiles, à condition du moins qu'ils aient une bonne connaissance du modèle contrefait ; l'imitation ne produit aucun effet sur des personnes qui ignorent ce que l'on a cherché à imiter (comme l'imitateur d'un homme politique que l'on n'a jamais vu ne saurait, pour des raisons purement logiques, nous paraître un bon imitateur). Ainsi la lucidité du moraliste, dans sa dénonciation des fausses vertus, d'une imitation de vertus, peut provenir d'une authentique perspicacité ; mais elle peut être aussi l'effet d'une méconnaissance du modèle : il repère la falsification parce que les signes trompeurs ne font pas sens pour lui. Ou, pour jouer sur les deux sens du verbe *confondre* : on confond un imitateur, parce qu'on confond soi-même les objets d'imitation.

Raisonnons à partir d'un exemple. En face d'un comportement d'apparence généreuse, un naïf tombera dans le piège et ne verra pas que cette générosité masque en fait une ambition retardée et supérieure, ce que La Rochefoucauld vient lui révéler (Mx.246). Mais quelqu'un qui n'a de la générosité qu'une notion très approximative peut déceler l'hypocrisie parce que manquant lui-même de générosité, il n'est pas sensible aux affectations

²³. J. Lafond, *La Rochefoucauld...*, p.141.

²⁴. *Ibid.*

de générosité : l'attitude pseudo-généreuse ne lui paraît tout simplement pas généreuse. Si une imitation est parfaite, les chances deviennent de plus en plus grandes que les connaisseurs s'y laissent prendre et que ceux qui résistent à la duperie le fassent par un défaut spirituel, plutôt que par clairvoyance. Ainsi, parmi toutes les vertus apparentes qui peuvent n'être que « des vices déguisés », il faut compter le discernement qu'affiche l'auteur de *Maximes* détrompées – signe éventuel et paradoxal d'un jugement vicieux.

Les *Maximes* de La Rochefoucauld portent en elles les germes de leur propre destitution – et cela non pas certes par inadvertance, mais « par un dessein premier et principal », pour reprendre une formule pascalienne. Si cette présentation paraît excessive, on m'accordera au moins que La Rochefoucauld se met lui-même en difficulté. Il concède que si les *Maximes* parviennent à nous détromper, ce peut être un mauvais service (Mx.92), qui nous serait rendu par manque de discernement (Mx.282), par vanité (Mx.425), ou purement et simplement par malignité (Mx.489). Le discours se sape lui-même, se prend comme ultime adversaire et pratique la dénonciation avec une telle frénésie, que semblable au catoblépas qui dévore sa propre substance, il en vient à se dénoncer lui-même.

CONCLUSION

Le moraliste classique accompagne toujours ses résultats d'une remise en cause de sa méthode et de leur portée. Le savoir sur l'homme, qui se trouve ainsi construit, n'est pas un *essentialisme*, mais une forme de savoir humble du particulier – un savoir qui ne peut se constituer en doctrine (lors même qu'il prend la forme suprêmement assertive de la maxime) – mais un savoir pourtant (qui ne saurait se réfugier dans une posture confortablement sceptique). Le désir fondamental de déstabilisation, qui apparaît dans l'œuvre de La Rochefoucauld ou de Pascal, ne vise pas à promouvoir relativisme ou scepticisme. Le paradoxe est pour Pascal le lieu d'un ébranlement, qui produit un déplacement : non pas un mode de savoir (et encore moins le degré ultime du savoir comme le voudraient, chacun à leur manière, Friedrich et Goldman²⁵), mais une mise en scène de l'impossibilité d'une certaine forme de savoir. Autrement dit, l'homme n'est pas exprimé plus justement par le paradoxe, c'est son incompréhensibilité qui est exprimée plus justement.

Chacune des œuvres considérées ici, et dont je ne voudrais aucunement masquer les différences (parfois inconciliables), a des raisons particulières d'adopter la forme du paradoxe : le phénoménisme de La Bruyère ; l'opposition au proverbe, qui constitue la maxime en tant que genre ; la pensée pascalienne de la monstruosité, qui est un soubassement essentiel de la stratégie apologétique des *Pensées*. Mais par delà l'originalité de chaque vision, de chaque analyse, la tradition a bien senti qu'elles partageaient les traits spécifiques d'un même genre. Le paradoxe et la contradiction correspondent en profondeur à une même vision du monde, qui est celle héritée de saint Augustin. On pourrait ainsi soutenir que ce qui caractérise les moralistes classiques français en tant que représentants d'un genre, c'est leur augustinisme. Ce qui rend la notion de *moraliste classique* aussi fuyante, aussi difficile à définir, c'est qu'elle implique une position idéologique (religieuse) intimement solidaire d'une forme ; d'où les résultats parfois décevants de réflexions comme celle de L. Van Delft

²⁵. Lucien Goldman, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Réimpression [1^{re} éd. 1959], Gallimard (coll. « TEL »), 1979. Le chapitre 9, « Le paradoxe et le fragment », analyse la forme paradoxale dans les *Pensées*, comme le mode d'écriture particulièrement adapté à la vision « tragique » de Pascal.

qui tentent de procurer une définition abstraite et générale²⁶ (à l'intérieur de laquelle l'augustinisme constituerait éventuellement une famille). Voilà un cas encore où la considération disjointe des questions formelles et des questions de fond mène à l'impasse. La forme, la manière qui font le moraliste classique sont une composante et une manifestation de ses convictions morales. Il n'y a de moraliste classique qu'augustinien.

Concluons de façon moins brutale. Les moralistes classiques français tiennent leur spécificité de s'être trouvés au confluent de deux traditions ; d'essayer la synthèse entre une analyse laïque²⁷ (celle de Montaigne), qui refuse la possibilité de fixer les mouvements de l'homme dans une définition généralisante et une analyse spirituelle (celle de saint Augustin), qui conteste la possibilité de pénétrer les mouvements intimes du cœur. Rien que de bien connu dans une telle conclusion. Mais ce qu'il m'importait de souligner, c'est combien ce double héritage installe le moraliste dans une étrange situation, proprement intenable ; combien il modèle son œuvre. Convaincu, bien plus que nous ne le sommes, de la nécessité de tenir un discours sur l'homme, il construit une œuvre qui rend compte principalement de l'impossibilité d'une telle tâche. Personnification conjointement d'une ambition et d'une impuissance, le moraliste classique garde pour nous une attitude exemplaire.

²⁶ L. Van Delft, « La spécificité du moraliste classique », *Revue d'Histoire Littéraire de la France* (4), juillet-août 1980, p.540-553.

²⁷ Par « laïc », je n'entends pas gommer la dimension religieuse de la pensée de Montaigne, mais marquer que celle-ci n'était guère perçue au siècle classique, où Montaigne, maître des libertins, passe pour un auteur foncièrement irréligieux.