

DIT ET NON-DIT DANS LES

MAXIMES

Image bien connue du frontispice de 1665 :Sénèque y est représenté pour avoir pensé, écrit et *dit* que la vertu de constance confère au sage une parfaite impassibilité devant tout ce que lui destine la Fortune. Si «l'Amour de la vérité» lui ôte ce masque d'impassibilité, c'est que le *dit* de Sénèque est mensonger, et cache mal un *non-dit*, la douleur de la souffrance et l'angoisse devant la mort, l'histoire des moralistes comme l'aventure sans cesse renouvelée du démasqueur démasqué.

Problème de toute brachylogie, de toute forme brève: quel sens donner à un texte dont le contexte est omis ou n'est pas assez étendu pour être suffisamment éclairant?

Rapport du dit au non-dit : pour cerner plus exactement ce rapport, les données objectives qui nous permettent de préciser ce que *dit* l'œuvre, en rappelant ce que nous apprend l'architecture du livre, et en interrogeant la rhétorique et la poétique qui sont les siennes.

Les *Maximes* supposent une visée, et d'abord, par la logique de l'argumentation et la rhétorique du discours, la recherche d'une adhésion du lecteur. Or, à première vue, forme éclatée, qui interdit le recours aux techniques argumentatives et rhétoriques habituelles, + multiplicité des thèmes abordés. De cette caractéristique, on peut peut-être comprendre les conflits qui ont divisé la critique depuis la première rencontre du texte avec le public, lors de la consultation de 1663 : ce qui s'entendait jusqu'alors à demi-mot s'est heurté aux limites de la compétence culturelle d'un public plus vaste et moins informé des desseins du ou des auteurs. La publication qui a suivi ne pouvait qu'aggraver la situation, et les malentendus ont été se multipliant à mesure que l'œuvre était annexée à diverses fins, contradictoires bien souvent, à mesure aussi que le lecteur s'est trouvé de plus en plus en état d'incompétence à l'égard des idéologies et des structures mentales du XVIIème siècle. Le non-dit d'un texte qui s'interdit le commentaire s'est offert dès lors comme un vide appelant et autorisant en quelque sorte toutes les interprétations. La Rochefoucauld renonce plutôt à retenir une maxime qu'à lui donner un commentaire.

La difficulté qui se présente dans le cas de l'unité formelle constituée par la maxime n'est pas levée lorsqu'on envisage l'ensemble des maximes. La fragmentation interdit toute argumentation construite et met sur le même plan la réflexion essentielle et celle qui ne l'est pas, l'affirmation à prendre à la lettre et le trait ironique. Dès lors, recours à l'interprétation, peu d'œuvres sont aussi portées à offrir un sens pluriel.

Mais marques objectives d'une architecture concertée. Les deux temps forts du livre - ouverture et clôture - sont, dans la première édition, consacrés à l'amour-propre, qui donne lieu aux deux seules très longues réflexions du livre. Pages en écho, puisque consacrées à la vie et à la mort de cette puissance démonique qui commande dans le tréfonds de la psyché le comportement humain. La suppression, dans la seconde édition, de la maxime 1 et l'ouverture sur le thème des fausses vertus ne modifie pas pour autant la place des maximes suivantes, toujours vouées à l'amour-propre, et pas davantage le sens du livre. C'est que l'amour-propre est en

l'homme «la cause de la fausseté de toutes ses vertus». Cette dénonciation de l'amour-propre et des fausses vertus ne prend tout son sens et ne fait système que dans et par l'augustinisme.

L'organisation des *Maximes* implique également que les maximes les plus importantes se trouvent placées dans la partie du recueil qui est soumise à un classement thématique assez net. C'est ce qu'on constate dans la première édition, où des groupes sont bien constitués, et très facilement repérables jusqu'à la maxime 249. La fin du livre n'est en revanche l'objet d'aucun classement (250 à 316), cette pratique subsistera dans toutes les éditions. A côté de ces éléments, qui autorisent à distinguer ce qui est mis en valeur de ce qui ne l'est pas, il faut faire sa place, non plus à l'ordre, mais au désordre qu'introduit le hasard du report à partir des manuscrits. Ce désordre affecte essentiellement la fin du livre, et cette fin, qui ne concernait en 1665 qu'une soixantaine de maximes en compte plus de deux cents en 1678. Cette inégalité dans le statut qui est donné aux différentes couches du texte est là encore une donnée tout objective et qui mérite d'être prise en considération. Le désordre ne relève pas de ce que Vigneul-Marville appelle «le système de l'amour-propre». Les *Maximes* sont mondaines sans s'interdire pour autant de porter le lecteur à réfléchir sur une notion augustinienne tout à fait centrale. Le public qu'il s'agit d'atteindre se montre peu favorable à une trop grande régularité. Art de plaire plus subtil. Préfaçant les *Maximes*, La Chapelle insistera dès la première page sur ce désordre qui «a ses grâces», et sur la préférence qu'en doit accorder à «la manière d'écrire négligée d'un courtisan qui a de l'esprit» sur «la régularité gênée d'un docteur qui n'a jamais rien vu que ses livres». Six ans plus tard, Nicole, que rien, dans sa formation intellectuelle et dans son origine sociale, ne prédisposait à prendre le même parti, croira nécessaire au succès de ses premiers essais de morale de critiquer les «livres méthodiques». Sur lequel des écrivains classiques cette pression ne s'exerce-t-elle pas alors? «la quasi-totalité des auteurs admet que les normes du goût littéraire s'alignent sur les normes du goût mondain. Racine et La Fontaine, Molière et même Boileau, ne sont pas moins *mondains*» que Mme de Sévigné, Mme de Lafayette, La Rochefoucauld et Retz. Cette littérature sur des riens, ces «colifichets» n'ont guère laissé d'autres traces dans les *Maximes* que certains traits sur l'amour et sur les femmes. Encore l'auteur ne les a-t-il accueillis pour une part qu'aux confins du livre. Et si leur nombre s'accroît à partir de la 3^{ème} édition, c'est pour la simple raison que l'essentiel est dit sur le thème fondateur, et que La Rochefoucauld n'entend pas tomber par avance dans le travers qui sera de prétendre à l'exhaustivité en traitant systématiquement de toutes les vertus. Traces d'une subtilité un peu gratuite, formules faites pour la pointe, goût de l'épigramme et du mot d'esprit, mais cela n'autorise pas à considérer l'œuvre comme un jeu frivole, et, au sens le plus léger et critique du terme, «mondain».

Pour les contemporains, pas d'incompatibilité entre le brillant du goût mondain et le sérieux de l'attaque portée contre l'amour-propre et les fausses vertus. Mais de La Chapelle à Arnauld d'Andilly, ce n'est pas même au «monde», c'est-à-dire aux honnêtes gens de la Cour et de la Ville, que l'œuvre est prioritairement destinée, mais au «grand monde». Dans la société hiérarchisée du XVII^{ème} siècle, s'adresser au «grand monde» n'exige pas seulement qu'on évite le pédantisme, ou qu'on ait dans l'expression «le tour [...] noble», et «un certain air de qualité». Il est utile pour les convaincre de partager avec ceux à qui on s'adresse certaine communauté de vues et, au plein sens du mot, *certain style*. La grande noblesse a gardé de l'éthique féodale le

sentiment aigu de ses droits à cette liberté hautaine, à cette «franchise». L'orgueil de caste interdit à un duc et pair, et j'oserais dire à un La Rochefoucauld surtout, de donner à sa pensée un tour banal ou conformiste. La maxime est aristocratique. Il me semble que la destination de l'œuvre peut seule faire comprendre, sinon justifier, la rémanence dans les *Maximes* de traits relevant plus encore que du goût mondain de la morale aristocratique, y compris dans le sens de l'honneur et de la fidélité à la parole donnée dont s'inspire la sixième des *Réflexions diverses*, *De la confiance*. Mais, en ce domaine, La Rochefoucauld va bien au-delà d'une définition purement mondaine ou aristocratique de l'honnêteté pour défendre une transparence et une authenticité qui, comme chez Montaigne, ressortissent à l'ordre d'une éthique plus exigeante que celle du « Grand monde».

Les *Maximes* sont le lieu de rencontre de plusieurs discours, discours conciliables ? On peut faire une critique de la forme brève, dangereuse dans la mesure où elle ne retient que la quintessence de la pensée, et risque d'être mal interprétée ou mal utilisée ne porte pas sur les seules *Maximes*, puisqu'on la retrouve en 1671, sous la plume de l'abbé de Villars, dirigée cette fois contre les *Pensées* de Pascal. Pour ce qui est de l'avant-texte, on aimerait par exemple savoir si la critique de l'amour-propre implique ou non l'existence d'un amour de soi légitime, et quel serait dans ce cas son rapport avec l'amour-propre: les ambiguïtés qu'a signalées avec raison la critique s'en trouveraient sans doute éclairées. Pour ce qui concerne l'après-texte, la question se pose de savoir pourquoi n'a pas été dit ce que nous apprend l'auteur en hors-texte: les vertus humaines ne deviennent vertus vraies que si elles sont chrétiennes, c'est-à-dire authentifiées par la foi et donc par la grâce divine. Que signifie ce silence sur les conclusions à tirer d'une anthropologie qui semble s'ingénier à ne laisser à l'homme aucun espoir d'échapper aux divers déterminisme de l'amour-propre, de l'humeur et de la fortune? Une première réponse, et partielle, nous est donnée dans la lettre de La Rochefoucauld au P. Thomas Esprit: la difficulté qu'on éprouve à ruiner l'amour-propre exige et justifie une stratégie particulière du discours. Les noirs du tableau seront donc, de l'aveu de l'auteur, foncés et forcés pour que l'homme n'ait d'autre issue que celle qui lui sera suggérée, dans la déroute du stoïcisme et, plus généralement, de la philosophie morale traditionnelle. Mais cette issue ne sera jamais vraiment exposée, jamais vraiment dite.

C'est là encore cependant un problème de rhétorique. Traitant de la conversation, La Rochefoucauld écrit, on le sait, qu'il y a «de l'habileté à n'épuiser pas les sujets qu'on traite, et à laisser toujours aux autres quelque chose à penser...» Et ce n'est pas là conseil de convenance et de simple honnêteté, puisque sa raison profonde est la nécessité où nous sommes de ménager l'amour-propre des autres si nous souhaitons être entendus. En littérature, il ne peut qu'en être de même: le moraliste qui veut obtenir l'adhésion du public doit dans un premier temps produire tous les arguments susceptibles d'emporter la conviction -d'où cette stratégie du discours qui noircit délibérément l'image de la condition humaine - mais il doit *ne pas tout* dire, et, en faisant confiance à la force et à la cohérence de son propos, laisser au lecteur le soin d'en tirer les conclusions. La bonne argumentation, qui maintient dans l'implicite ce que le lecteur aura plaisir et profit à expliciter lui-même, et cette pratique ne fait en réalité qu'étendre au livre le procès de lecture qui est celui de la maxime.

La maxime préserve un non-dit que le lecteur actif se doit de charger de sens, s'il veut, dans le vocabulaire du temps, «achever» la maximes, en mettant en rapport chaque maxime avec l'ensemble : un sens, quel qu'il soit, n'apparaît en effet qu'avec la prise en compte du tout, c'est-à-dire du livre dans sa structure, selon les «intentions objectives» qu'on y décèle : son code de lecture.

Le champ couvert par les *Maximes* est celui de la réflexion morale, (cf. les titres successifs de 1663 et 1665), et, à prendre le mot *réflexion* dans son sens premier, c'est bien un miroir que tend l'auteur à son lecteur. Comme le veut le socratisme chrétien, dont l'augustinisme est l'une des expressions majeures, la première tâche est pour l'homme de se connaître soi-même pour prendre conscience de l'infirmité d'une nature blessée par le péché. C'est le point de départ et de passage obligé. Pour accéder ou espérer d'accéder aux valeurs vraies, il faut impérativement reconnaître en soi toutes les illusions sur nous-mêmes qui nous en détournent. Le champ d'enquête que s'impose l'auteur des *Maximes* n'exige donc de lui, s'il s'en tient à son objet propre, la connaissance du «cœur de l'homme», aucun développement d'ordre parénétiq ue ou apologétique. Une telle prise de conscience n'est pas seulement ni exclusivement psychologique, mais authentiquement morale, puisqu'elle a le pouvoir de modifier le rapport que l'homme entretient avec lui-même. À elle seule la prise de conscience peut être et doit être, dans le retour sur soi qu'exige le socratisme chrétien, la voie d'accès par excellence au vrai. La Rochefoucauld ne cesse, dans les *Réflexions diverses* en particulier, de défendre la vertu du vrai et de l'être vrai. Ce n'est pas qu'il croie détenir la vérité, telle une chose qu'il pourrait posséder: c'est « l'Amour de la vérité » qui démasque Sénèque, et non la Vérité, que le dogmatique J. Esprit croira bon de mettre en scène au frontispice de la *Fausseté des vertus humaines*. Si ses lecteurs jansénistes parlent de «préparation à l'Évangile», tout comme Pascal parlait de Platon pour «disposer au christianisme», c'est qu'ils donnent à l'œuvre le statut, pour le destinataire mondain en particulier, d'une étude critique et d'un travail sur soi propédeutique à tout christianisme véritable.

Que le lecteur qui ne dispose pas de la clé de lecture augustinienne, ou qui en récuse le bien-fondé, les considère comme un livre inquiétant n'est pas non plus pour surprendre. Mme de Schomberg réduit la critique des vertus à l'idée «qu'il n'y a ni vice ni vertu à rien et que l'on fait nécessairement toutes les actions de la vie». «S'il est ainsi, ajoute-t-elle, que nous ne nous puissions empêcher de faire tout ce que nous désirons, nous sommes excusables, et vous jugez de là combien ces maximes sont dangereuses». Pour «les personnes libertines ou qui auraient de la pente aux opinions nouvelles», écrit un correspondant anonyme, «cet écrit les pourrait confirmer dans leur erreur», et, en leur faisant «croire qu'il n'y a point du tout de vertu», «jeter ainsi le monde dans l'indifférence et dans l'oisiveté». La doctrine de la prédestination a «détriqué» les courtisans et les mondains et les a portés à croire que «tout cela sont fariboles», puisque qui a la grâce est sauvé, qui ne l'a pas est perdu. Ainsi, déterminisme nécessitariste pour Mme de Schomberg ou fatalisme pour Mme de Choisy sont les conséquences désastreuses d'une théologie et d'une anthropologie trop rigoureusement antihumanistes. Lorsque l'abbé de Villars lance en 1671 contre les *Pensées* de Pascal la première attaque venant de milieux hostiles à Port-Royal, ce sont les mêmes arguments. Le débat porte bien sur la conception que se fait

l'augustinisme de la *nature*, et, comme le dit excellemment Henri Gouhier, «ce n'est point par hasard que la notion de nature a toujours semblé fondamentale dans les humanismes». A. McKenna a pu montrer, lors d'une récente table ronde, combien *Maximes* et *Pensées* étaient proches sur l'essentiel, et combien les accusations portées contre certaines formulations du naturalisme des *Maximes* étaient loin d'atteindre leur but, puisqu'elles tombaient également à plein contre les *Pensées*.

Liberté laissée au public de donner plus ou moins de consistance à une image de l'homme cohérente dans sa rigueur. Cette liberté ne tient pas à un flottement du texte qui autoriserait toutes les interprétations, mais rapport entre clôture sur ce qui est dit, et ouverture sur ce qui n'est pas dit, de la maxime en elle-même au livre des *Maximes*. La poétique de La Rochefoucauld use de l'implicite et du non-dit comme d'une absence productrice, appel à construire un sens satisfaisant et plein. Le jeu qui en résulte entre le dit, volontiers paradoxal, ironique, déceptif, et le non-dit est sans doute l'une des marques les plus significatives de ce qu'est l'écriture littéraire.

La Rochefoucauld arrive relativement tard à l'écriture, et il n'a jamais fait métier d'écrire. Il n'a publié que ce qu'il ne pouvait pas, pour diverses raisons, ne pas publier, et il serait à peine excessif de dire que son œuvre est de circonstance.

L'Apologie de Monsieur le Prince de Marillac, restée inédite jusqu'en 1855, est un pamphlet écrit à l'aube de la Fronde par un homme blessé dans son amour-propre par le mépris où le tient Mazarin. Un des premiers modèles de la prose classique. Dans l'opposition très concertée du *je* au *il*, l'ouverture de *L'Apologie* affiche une ironie d'une belle violence. Dans ce langage manié comme une arme, se délivre une agressivité pleinement assumée qui ne tend qu'à la mise à mort de l'adversaire. Un personnage et une voix s'imposent, une voix et un moi construits sur le dédain des faux-semblants et des justifications moralisantes. Ce n'est pas pour autant que la pensée soit indifférente: apparaissent ici même le thème de l'intérêt comme moteur du comportement et celui de la vertu définie comme ce qui s'oppose à l'intérêt, sans parler de l'attrait pour l'analyse psychologique - toutes caractéristiques qu'on retrouvera dans les *Maximes*.

Les *Mémoires* sont, comme *L'Apologie*, liés à la Fronde. Les *Mémoires* apportent le témoignage d'un vaincu. Intentions : prise de conscience des raisons de l'échec, apologie indirecte d'une conduite, le désir peut-être d'entrer en concurrence avec l'histoire. Deux modes de narration s'y rencontrent : livres III à VI composés dans le style impersonnel de la chronique qui vise à faire croire à l'objectivité et à la véracité du récit (ce n'est qu'une feinte : l'histoire ne se conçoit pas sans l'historien, les mémoires sans la présence du mémorialiste), livres I et II, récit à la première personne : le *je* a perdu la charge d'agressivité de *L'Apologie* au profit d'un rythme plus détendu et il s'affirme, à l'*incipit* de chacune de ces parties, comme le point de vue qui en régit à présent la perspective. Dans ce livre en devenir l'autobiographie à la première personne, complétant l'autoportrait de 1659, l'emporte ainsi de plus en plus nettement sur la distance qu'imposait primitivement la contrainte du témoignage historique.

Le dire impersonnel reprend apparemment tous ses droits avec les *Maximes*. Là encore, l'auteur s'absente, ou feint de s'absenter. Il n'est donné de voir la maxime qu'à celui qui s'est placé en attente de la voir, et s'est préparé à la reconnaître. L'auteur de maximes n'est pas soumis aux contraintes qui font l'écrivain de profession mais le travail opéré sur le texte en font un homme de lettres. La Rochefoucauld et Mme de Sablé ont beau traiter avec désinvolture l'activité littéraire cela ne les empêche pas de prendre note des sentences, d'en faire échange par lettres, de les communiquer aux amis du cercle dans une consultation qui est un véritable sondage d'opinion, de les publier enfin pour opposer à l'édition de Hollande, qui falsifie le texte d'origine, une édition conforme au manuscrit. La publication ne sera du reste pas cette publication collective qu'ils envisageaient tout d'abord: un auteur s'est peu à peu imposé, qui, s'il n'apparaît pas en clair au titre, accepte de laisser deviner qui il est, dans la préface qu'il a commandée à un homme de lettres.

Ce livre, on le sait, grossira régulièrement, après le nettoyage opéré avec la seconde édition (1666), et s'augmentera de quelque deux cents maximes auxquelles s'ajoutent les *Réflexions diverses*, qu'il gardera en

portefeuille : La Rochefoucauld a de l'écrivain les exigences et les soucis, l'inquiète susceptibilité, l'obstination, et cette continuité dans le projet, cette longue patience qui font œuvre.

La situation diminuée, inactive, qui est la sienne après la Fronde ne pouvait qu'engager L. R. à prendre sa revanche et à compenser son échec par la littérature. L'action se fraie une issue, indirecte, dans le livre. Les *Maximes* sont en effet, par beaucoup de côtés, le livre d'un grand seigneur qui déteste penser et écrire sans danger: plaisir de l'acte, + audace et provocation. L'aphorisme est alors, dans certains milieux, considéré comme l'expression par excellence de l'homme d'action. La maxime n'est cependant que rarement l'aphorisme, qui tombe de la bouche du maître comme la parole sacrée de la bouche des dieux. Sans doute La Rochefoucauld n'aurait gêné personne s'il s'en était tenu aux lieux communs de la morale. La liberté que lui confère sa condition de duc et pair + liberté de jugement due au fait qu'il n'est pas un homme de lettres, un professionnel de l'écriture, le situe, après Montaigne et plus encore que lui, dans la préhistoire de ce qu'on nommera au XIX^e siècle *l'intellectuel*.

Le clerc a longtemps servi la cause du prince ou du roi. Ainsi en est-il des Grands Rhétoriciens ou de Rabelais. Au XVIII^e siècle, le problème de son rapport à l'action politique se pose en des termes plus complexes. Le ralliement pur et simple à la politique de Richelieu, de Mazarin, puis de Louis XIV, est sans doute la solution la plus avantageuse qui s'offre à l'intellectuel. Il n'a dès lors pour fonction que de «renvoyer son image à l'élite qui [1] entretient», comme le dit Sartre, qui applique la formule à l'écrivain classique. Quiconque supporte mal le dirigisme officiel ne trouve pas sans peine à délimiter le champ de sa liberté. La Rochefoucauld échappait en apparence à ce genre de contrainte. Il n'avait à flatter personne et surtout pas les Ministres, qui engagent la monarchie dans une voie qu'il réproche. Quant au domaine qu'il abordait avec les *Maximes*, l'étude des vertus et des passions humaines, il était bien l'un de ceux où la recherche fût la plus libre. Et pourtant les *Maximes* soulevèrent des indignations vertueuses et elles desservirent sans doute leur auteur plutôt qu'elles ne le servirent dans sa candidature au poste de gouverneur du Dauphin. Médire ainsi des vertus, c'était, aux yeux du commun comme du pouvoir, dégrader l'être humain, fait à l'image de Dieu, en ravalant ses aspirations les plus nobles à l'intérêt et à l'égoïsme. Sous ce regard froid, la morale courante perdait toute crédibilité. **L'homme agi par son corps (les humeurs), par son destin (la fortune), par l'amour qu'il se porte à lui-même (amour-propre)** ne pouvait plus que désespérer d'atteindre au Vrai, au Grand et au Bien. Toutes valeurs auxquelles l'homme d'action, le politique doivent croire, ou, pour le moins, faire semblant de croire. La démystification à laquelle procède la critique des fausses vertus et de l'amour-propre ressemble à celle, sur le terrain de la pensée politique, d'un Machiavel. Pour tous les conformismes, La Rochefoucauld = Machiavel du monde moral, même réprobation que le penseur italien. Car la société « ne demande pas qu'on lui révèle ce qu'elle est mais qu'on lui reflète ce qu'elle croit être ». L'anthropologie des *Maximes* n'est cependant pas celle du *Prince* et leur éthique ne l'est pas davantage : la morale du *Prince* est toute pragmatique, puisqu'elle ne connaît d'autre loi que celle du succès, de la fin qui se subordonne les moyens/la morale des *Maximes* est une morale de l'intention. Si nos vertus sont fausses, ce n'est pas parce qu'elles échouent, c'est parce que notre intérêt les commande secrètement. Ce qui est commun, c'est une même attitude face aux idées

reçues, déjà, celle de l'intellectuel qui, prenant distance critique, dévoile les déterminismes qui nous régissent, dénonce les illusions de la conscience et la mauvaise foi qui leur est associée et qui met ainsi en question l'image de la société et de l'homme. L'idéalisme naïf du bon sens et de la tradition voudrait que la morale soit contiguë au réel, et que le droit se situât dans le prolongement du fait. Or la pratique sociale effective, la réalité humaine effective n'autorisent pas une interprétation aussi favorable: elles ne sont pas ce qu'on en dit ni ce qu'on voudrait qu'elles fussent. La vérité est autre et inverse de l'idée que l'homme s'en fait. Après Machiavel et comme lui, La Rochefoucauld opère une manière de révolution copernicienne: l'apparence n'est pas la réalité, l'homme n'est pas ce qu'il s'imagine être, le monde vrai est l'envers celui qui se donne pour tel. Écrire, c'est dès lors retourner les apparences, en les dénonçant comme apparences afin de dissiper toute confusion entre les valeurs telles qu'elles sont vécues et les valeurs telles qu'elles sont en elles-mêmes dans leur authenticité, et séparer ainsi, radicalement, réalité de fait et vérité de droit. Cette séparation radicale et ce retournement paradoxal, La Rochefoucauld n'avait pas besoin de Machiavel pour les découvrir. On les rencontre dans le «jansénisme» des milieux qu'il fréquente à son retour à Paris en 1656. La théologie augustinienne implique une anthropologie originale, qu'il était possible, sinon facile, de systématiser: la solution de continuité que l'augustinisme instaure entre le plan de la nature et le plan de la grâce disqualifie la volonté, centrale dans la pédagogie et la morale courantes, et valorise la connaissance de soi = conscience de notre faiblesse profonde. Pessimisme touchant l'exercice de la volonté et l'effort moral / confiance placée dans l'intelligence: l'esprit permet à l'homme de se connaître, et c'est même là son premier devoir. La Fontaine, rendant hommage au moraliste, n'a pas cru pouvoir mieux exprimer la vertu des *Maximes* qu'en réécrivant, dans *L'homme et son image* (I, 11), le mythe de Narcisse. Narcisse n'est sauvé que parce qu'il trouve dans le beau et vrai miroir qu'elles constituent le moyen de se voir tel qu'il est, dépouillé des illusions de l'amour de soi. Les réflexions réfléchissent un être vrai et si Narcisse refuse d'abord de s'y reconnaître, la beauté du miroir aura raison de ce refus. **Seule en effet la beauté de l'écriture peut triompher de la résistance de l'amour-propre à ce qui vise à le détruire: le plaisir du texte contrebalance, compense, la douleur de se connaître.**

Car la conscience de soi n'est pas donnée, et il y a loin du désir de la transparence à la transparence effective. L'esprit, «dupe du cœur», a ses zones d'ombre, ses secrets, ses profondeurs et ses jeux de masque. La pensée claire n'est que de surface, et cette surface est trompeuse. Le «cœur» échappe à nos prises, alors que c'est là que se situe le vouloir profond, le vouloir hypersensible à ses intérêts et prêt à tous les déguisements pour les satisfaire. Approche par avance très intéressante de l'inconscient (malgré la formulation substantialiste qui lui est donnée). Mais comment l'écriture pourrait-elle donner une représentation, fût-ce un *analogon*, de ce qui n'est pas accessible à la conscience?

Ainsi de l'amour véritable dont La Rochefoucauld affirme à la fois la réalité et l'inaccessibilité: «Il n'y a que d'une sorte d'amour, mais il y en a mille différentes copies» (m. 74), et surtout: «S'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est au fond du cœur, et que nous ignorons nous-mêmes» (m. 69). Dans l'écart, qu'on peut signaler mais non expliciter, entre le sentiment vrai et la connaissance qu'on en prend, il en est comme de la grandeur, dont Henri Coulet dit qu'elle n'est plus perçue

dans les *Maximes* que par son absence. Ainsi que de Dieu dans la théologie négative, on peut dire ce que ne sont pas les valeurs, ou ce que n'est pas l'être en sa vérité, on ne peut pas les atteindre ni leur donner un contenu positif. Inaptitude de l'homme à se rejoindre comme à rejoindre les valeurs -> irréductible nostalgie de l'être, pour emprunter sa terminologie à Ferdinand Alquié. Les valeurs et essences ont été placées par lui très haut, et peut-être hors de la portée de l'être humain et La Rochefoucauld ne peut ensuite que déplorer leur absence ici et maintenant. Ce platonisme nostalgique, qui sous-tend également la *Princesse de Clèves*, se trahit suffisamment dans le fait qu'à en croire l'abbé de Longuerue, La Rochefoucauld a été «toute sa vie fidèle aux romans» et grand lecteur de *Astrée*. Comment n'être pas déçu et mal à l'aise quand on a rêvé et perdu les verts paradis de *Astrée*? La mélancolie dont fait état l'autoportrait n'est pas une simple pose (même s'il est toujours possible d'exploiter un sentiment vrai) : sentiment d'incompatibilité au réel, d'inadéquation à vivre dans un univers où l'action n'est pas, ou n'est plus, la sœur du rêve. À quoi bon agir, si l'essentiel est hors de portée ou si, comme le dit Ponge, «nous sommes trop loin de compte»? Il ne reste qu'à dire l'irrationalité du monde et l'insuffisance de l'homme. À chercher à compenser non plus la blessure, comme dans *l'Apologie*, ou l'échec, comme dans les *Mémoires*, mais un certain manque à être, qui n'est pas jugé, à tort ou à raison, strictement personnel. Qui au reste, à l'époque classique, se dit ou peut se dire autrement que sous le couvert du général ou de l'impersonnel?

La clôture de la maxime appelle comme sa contrepartie nécessaire l'ouverture vers un horizon du discours, sans lequel la maxime n'est plus que proverbe ou sentence, dit parfaitement impersonnel et sans «auteur». Même si la presque totalité des *Réflexions* se présente sous la forme d'un énoncé général, c'est que telle est la loi du genre, dont La Chapelle-Bessé dans son discours-préface rappelle les exigences. L'exception : la maxime finale de toutes les éditions, sur la fausseté du mépris de la mort. Le *je* y apparaît à trois reprises, et il est relayé par un *nous* qui l'inclut manifestement. Or, par sa fonction rhétorique de conclusion à l'ensemble du livre, clairement annoncée par la liaison qu'assure la première phrase - «Après avoir parlé de la fausseté de tant de vertus apparentes, il est raisonnable de dire quelque chose de la fausseté du mépris de la mort» -, ce texte révèle l'implicite des maximes-sentences qui le précèdent et, par retour sur elles, par *feed-back*, les situe dans la perspective du discours personnel. Tout discours religieux, moral ou philosophique, tout discours «dogmatique», comme on disait au XVIIe siècle, qui s'en tient au raisonnement discursif élimine les traces du sujet sans pour autant relever du modèle de l'histoire: l'Éthique de Spinoza n'a rien d'un récit.

À l'occasion de la maxime 504, j'ai rappelé que le moraliste n'est pas aussi absent des *Maximes* qu'on le dit habituellement. Le *nous* ou le *on*, c'est-à-dire les hommes ou l'homme en général, qui sont visés et mis en cause par tant de maximes, ne laissent pas en dehors de leur champ le *moi* du moraliste, l'épigraphe renvoie «nos vertus» à des «vices déguisés»: il ne faut pas dissocier les vertus de l'auteur de l'épigraphe des vertus de ses lecteurs. L'intention «meurtrière» de L. R. peut impliquer «le suicide du meurtrier, ambiguïté de l'ironie à l'œuvre dans les *Maximes*. Comme le montrent les deux premiers livres des *Mémoires*, l'échec de sa conduite politique est expliqué par François VI comme la conséquence d'une éducation qui le vouait à un idéalisme chevaleresque totalement périmé. C'est contre cette éthique de la «belle âme» qu'il écrit les *Maximes*. Il y règle

ses comptes avec lui-même autant et plus qu'avec les autres, et sa «méchanceté» est sans doute d'abord tournée contre les illusions de sa jeunesse. Très probable sentiment de culpabilité d'où l'agressivité dont l'œuvre est chargée. Dans cette logique, la condamnation de l'amour de soi pourrait n'être qu'un avatar subtil de la haine de soi - avatar qui transmuerait un rapport à soi négatif en un rapport désormais très positif à la connaissance intellectuelle de soi et d'autrui.

Quant à la maxime, elle n'est parole d'autorité que dans les limites où elle est dictée par l'esprit de sérieux, par la conviction qui ne prend pas distance à l'endroit de son propos. La multiplication des effets littéraires - hyperboles, tours paradoxaux, métaphores inattendues, mots d'esprit - interdit au lecteur de s'en tenir à une lecture de premier niveau. La théorie de la maxime comme dit oraculaire ne se rencontre au demeurant pas chez La Rochefoucauld ni chez son préfacier. Pierre Kuentz mettait déjà en garde contre «une lecture partielle», maxime par maxime. «Or, ajoutait-il, pour reprendre un jeu de mots de Victor Hugo, si la maxime est solitaire, elle est aussi solidaire». Solidaire d'un ensemble dont elle se détache dans la lecture discontinue, mais auquel elle renvoie, lorsque, à l'instar de La Fontaine, on considère l'ensemble comme un livre plus organisé qu'il n'y paraît d'abord. La maxime n'est plus dès lors «faux oracle», et son auteur ne se prend pas pour un dieu, ni pour Dieu. Il n'écrase pas son lecteur sous l'énoncé d'une vérité absolue, puisqu'il ne croit pas qu'on puisse atteindre les essences. L'absolu de l'assertion ne tient qu'au «court-circuit» (P. Kuentz) provoqué par l'élimination des traces du cheminement de la pensée. Souci esthétique et intention éthique se conjuguent, comme l'a bien La Fontaine, pour ébranler les certitudes du lecteur et, en le réveillant de son sommeil dogmatique, ou en l'arrachant à un narcissisme élémentaire, le provoquer à la réflexion. L'important est moins ainsi l'adhésion totale et sans réserve au texte, fût-ce celle de l'auteur lui-même à sa propre thèse, que la salutaire remise en cause provoquée, dans le traitement de la réflexion, par le passage à la limite. Cette pédagogie du vrai ne peut être réduite à l'exercice d'une maîtrise hautaine que si l'on pratique une lecture partielle, qui ne désacralise finalement que ce qu'elle a, dans un premier temps, secrètement sacralisé. Les marques littéraires du discours sont presque toujours suffisamment apparentes pour que l'auteur y signe sa présence, invitant par là même le lecteur à reprendre distance, et liberté.

L'impersonnalité apparente de la forme ne trompe en vérité personne. Le bon usage des *Maximes* nous est à cet égard donné par l'*Avis* au lecteur de la première édition: «le meilleur parti que le lecteur ait à prendre est de se mettre d'abord dans l'esprit qu'il n'y a aucune de ces maximes qui le regarde en particulier, et qu'il en est seul excepté, bien qu'elles paraissent générales» La généralité du propos sert ainsi, dans un premier temps, à faire passer la condamnation de l'amour-propre. Elle est donc moins le masque grâce à quoi l'auteur n'aurait pas à se constituer en sujet du discours, et le lieu d'une profération oraculaire de la vérité, que le lieu, le terrain neutre - mais cette neutralité est avouée pour pure apparence - où la résistance au propos a chance d'être la moins active. La machine textuelle est source de plaisir parce que le plaisir seul lui permet de fonctionner, en rémunérant la blessure de la critique par la gratification qu'apporte la forme. Et l'amour-propre ne se trouve donc inscrit dans le texte que pour autant qu'il sert à le produire. Mais, dans la spécificité des problèmes qu'elles posent en raison des jeux de miroir toujours possibles de l'amour-propre, les *Maximes* ne sont qu'un

cas particulier de cette activité mensongère et vraie coupable et non coupable, que nous appelons la littérature.

Le finale de la maxime 504 est étrangement ouvert, pour un auteur qu'on voudrait accuser de faire subir à son lecteur une violence inacceptable. Cette maxime est à la fois clôture et ouverture. Clôture du livre et ouverture, par le finale, de la réflexion sur la mort. Elle ferme la série des maximes sans conclure autrement que par l'impossibilité de regarder en face un vécu invivable, le soleil noir de l'aphorisme. Une perspective ainsi se ferme, cependant qu'une autre s'ouvre. Il en est de même de la maxime telle que l'invente La Rochefoucauld: même quand elle se présente comme pur énoncé sentencieux, elle ne garde de la sentence que l'absolu de l'assertion. Et cet absolu est en fait l'hyperbole où s'inscrivent une stratégie et un effet littéraire. Stratégie de provocation à la lecture et à la remise en question des certitudes qui servent à couvrir les agissements du moi, effet littéraire commandé par les exigences internes d'une forme. Énoncé qui implique la référence à un vécu, qui se donne à imaginer comme la faille ou l'horizon du texte. À oublier cette ouverture, ou cet effet d'ouverture, qui troue l'absolu du propos, on risque de manquer ce qui fait la nouveauté et la spécificité des *Maximes*, et de ne condamner, sous leur nom, que leur modèle périmé, la sentence.

MORALE ARISTOCRATIQUE ET AUGUSTINISME DANS L'OEUVRE DE LA ROCHEFOUCAULD

«La démolition du héros» : nouvelle orientation que prennent les morales, après 1660, «démolition des vertus». «L'avènement de Louis XIV marqua l'échec définitif de la morale héroïque». La tension et la rigueur de L.R. =son caractère le plus frappant, «Un effort hautain» s'y applique à «sauver la grandeur de l'homme», la lucidité d'un regard sans illusion devient pour La Rochefoucauld le moyen «de se prouver par elle la supériorité de sa nature aristocratique».

Rencontre, dans une même œuvre, de la critique, d'inspiration augustinienne, du héros, et du maintien plus ou moins apparent des valeurs aristocratiques. double discours, dont l'ambiguïté ou l'inconséquence porterait atteinte au sérieux du propos?

L'auteur des *Réflexions morales* et des *Réflexions diverses* est un duc et pair de France, au plus haut de la hiérarchie d'une noblesse qui est elle-même «considérée comme une élite sociale» et «une humanité supérieure», la duché-pairie place François VI après le roi, les princes du sang et les princes étrangers. En 1649 son entrée dans la Fronde tient au refus de Mazarin de satisfaire cette revendication de préséance. Sa première œuvre, *L'Apologie du prince de Marillac*, est un témoignage typique de «la conscience de prééminence» caractéristique de la haute noblesse.

Les *Mémoires* et la Correspondance de La Rochefoucauld manifestent tout autant la prégnance de l'éthique dans laquelle il fut élevé. L'orgueil d'appartenir à une des plus vieilles familles de France lui fait «justifier qu'il y a trois cents ans que les Rois n'ont point dédaigné de nous traiter de parents». Voué, comme tous les aînés, à la carrière militaire, il fait ses premières armes en Italie, à seize ans, et ses dernières au siège de Lille à cinquante-quatre. Il y est blessé à trois reprises, et son courage n'est contesté par personne. Homme de cour, il le fut également assez pour regretter dans les *Mémoires* d'y avoir nourri des rêves un peu fous. A l'éblouissement qu'il connaît, à vingt-deux ans, lorsqu'il devient le confident d'Aine d'Autriche, succédera une «longue suite de disgrâces». Serviteur de la reine et son «martyr», il joue les chevaliers par fidélité à un suzerain, le roi, dont il est légitime d'attendre en retour la défense du lignage, de la «race», et la promotion individuelle sous forme de fonctions à la cour et au service de l'État. Réduits dans leurs ambitions et «abattus» par Richelieu, les nobles estimaient alors, écrit La Rochefoucauld, «avoir passé de la liberté à la servitude». L'honneur de la noblesse veut qu'elle n'accepte pas cet abaissement, et la Fronde des Princes exprimera le même refus.

Le modèle culturel auquel un La Rochefoucauld s'est ainsi très tôt conformé, même s'il a été mis à mal par la conscience lentement acquise que le monde réel ne se prêtait guère au rêve chevaleresque, ce modèle a été suffisamment intériorisé . Il est un parfait homme de cour, parfait honnête homme.

Le courage militaire, dont l'affirmation suprême consiste toujours à affronter la mort, tient une place éminente dans la conscience de la noblesse d'épée : le moraliste donne à ses analyses de la «valeur» les caractéristiques que nous constatons dans toute son évaluation des vertus. Dans la série qui en traite (max. 213 à 217, 219 à 221), la valeur n'est que «cette valeur si célèbre parmi les hommes» (213), à laquelle «la crainte de la mort ôte [inévitablement, dirions-nous] quelque chose» (215), et la peur est à nouveau évoquée dans les

max. 219 et 221. La parfaite valeur et la parfaite poltronnerie sont des extrémités où l'on arrive rarement (215). La maxime 217 va plus loin, qui affirme l'existence de ces êtres d'exception que sont les héros. L'éthique noble n'est donc pas totalement écartée et la démolition du héros s'en tient à dénoncer ce que trop souvent les hommes considèrent à tort comme héroïsme véritable.

Thomisme sur ce point? Ce qui distingue les *Maximes des Passions de l'âme* et de la *Somme théologique*, c'est l'inspiration augustinienne d'un recueil attaché à ruiner les fausses vertus et à dénoncer l'amour-propre. Il est inutile de revenir sur la spécificité de cet «anti-Dieu» qu'est, selon le mot de Saint-Cyran l'amour-propre. Sa dominance en chaque individu interdit aux vertus des païens, mais aussi à toute vertu purement humaine, d'être des vertus. Toute nature est désormais marquée par une indigence, une corruption intimes, et l'humanité s'en trouve unifiée dans une égale propension à la faiblesse et au mal. Au cœur de tout être humain, l'orgueil, «qui est inséparable de l'amour-propre» «est égal dans tous les hommes, et [qu'] il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre en œuvre» (max. 35). La dernière des maximes (max. 504) montrera, contre le stoïcisme, qu'il est irréaliste de prétendre fonder une éthique sur le mépris de la mort. En réalité, «c'est mal connaître les effets de l'amour-propre que de penser qu'il puisse nous aider à compter pour rien ce qui doit nécessairement le détruire». Qu'ils soient soutenus par «l'amour de la gloire» ou par «leur peu de lumière», philosophes ou laquais, grands hommes ou gens du commun connaissent la même angoisse et reçoivent «la mort d'un même visage».

La négation de ce qui fait la différence entre les hommes, et par là indirectement, de la hiérarchie sociale, Pascal en donnera l'une des meilleures formules dans le premier des Discours sur la condition des Grands: «Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une *parfaite égalité avec tous les hommes*, car c'est votre état naturel.» Paul Bénichou, citant ce texte, y voit la source active de «la lutte contre la prétention aristocratique», et il décèle dans le jansénisme un effort «pour tout niveler au plus bas». Mais chez Pascal, il y a existence d'une hiérarchie sociale et le devoir de la respecter. L'égalité ne porte donc que sur la nature humaine, entendue dans toute sa généralité. Mais un certain rigorisme moral est venu «troubler l'harmonieuse ordonnance de la pensée aristocratique», progrès sensible dans le statut du serviteur, bien que l'égalité de tous les hommes ne soit encore reconnue du maître que dans le secret du for intérieur.

Dans le même esprit, la reconnaissance d'une égalité morale des individus, quelle que soit leur position sociale, trouve dans la première des *Réflexions diverses* une expression originale. Le critère de l'acte moral y est défini par sa «vérité», son authenticité. Le dévoilement des motivations profondes, qui discriminerait les vraies ou fausses selon leur composition et leur origine, s'articule ici à une prise en compte du rapport qui lie la personne concrète et son acte. Des actes objectivement différents peuvent ainsi être considérés comme identiques dans l'échelle des vertus et des vices. La Rochefoucauld reprend ce thème en l'adaptant pour en tirer une conclusion qui rappelle curieusement les analyses de Thomas d'Aquin sur la magnificence. (qualitatif > quantitatif)

L'intérêt de la position de La Rochefoucauld tient, par la notion de vérité, à l'équilibre des valeurs entre ce qui relève, dans le vocabulaire de saint Thomas, des grandeurs absolues et des grandeurs relatives. Dans l'ordre du mal, le même jugement prévaut, qui met sur un pied d'égalité deux types de cruauté, celle de Philippe il à l'endroit de son fils et celle d'un enfant qui crève les yeux d'un oiseau. Et le thème est assez fondamental dans la pensée du moraliste pour s'élargir à d'autres domaines (art de la guerre / art du poète)

On ne peut pas, semble-t-il, ne pas voir dans ces pages de la *Réflexion diverse I* un effort très remarquable pour concilier l'éthique aristocratique, avec sa hiérarchie de valeurs «extérieures» - puissance, grandeur, noblesse - et l'éthique augustinienne, qui donne une place éminente à l'intériorité et à l'égalité des êtres humains devant les valeurs morales. Et s'il ne peut être question de sous-estimer la tension qui reste sensible entre l'éthique aristocratique et la visée chrétienne, il ne serait pas moins excessif de penser que cette tension n'est propre qu'à l'œuvre de La Rochefoucauld et qu'elle y est la marque ou l'indice d'un double discours.

La Rochefoucauld n'avait pas à opposer la plume à l'épée. Sa première production, *l'Apologie de M. le prince de Marcillac* (1649), est déjà d'un écrivain, bien qu'elle veuille n'être qu'un acte, la mise à mort de Mazarin par le verbe. La qualité littéraire tient à la belle violence d'un style *-facit indignatio versus* -qui ne trouve de repos que dans la ponctuation d'une ironie plus blessante que ne sera celle des *Provinciales*. De l'énergie qui donne son mouvement et sa logique passionnée à ce pamphlet, il subsistera sans doute quelque chose après l'échec de l'action, puisqu'on retrouvera alors le même usage de l'ironie, le même plaisir de tuer les faux-semblants, la même aptitude à l'analyse et le même sens du grand style.

Ainsi s'ouvre une carrière qui est loin d'être celle d'un homme de lettres. Ce sont les mondains d'après la Fronde qui, sacrifiant Balzac à Voiture, imposeront une littérature répondant à leur goût pour le «galant,» le «délicat,» la finesse plus que la force. Pascal les initie à la théologie de la grâce en exploitant le naturel et la complicité que permet la lecture familière. La société mondaine, où dominant les femmes, rompt avec la tradition humaniste et préfère les modernes aux anciens. Le savant passe pour un pédant, les mondains sont appelés à prendre la plume et ils le font avec la conscience de leur valeur. La Rochefoucauld n'est pas mécontent de pouvoir dire: «j'écris bien en prose, je fais bien en vers, et, si j'étais sensible à la gloire qui vient de ce côté-là, je pense qu'avec un peu de travail je pourrais m'acquérir assez de réputation.»

De la crise des grands genres à laquelle on assiste dans ces années-là, la *Clymène* de La Fontaine est, pour la poésie, le témoignage le plus précis. Comme il faut «du nouveau, n'en fût-il plus au monde,» on sait la solution inattendue qu'adopte La Fontaine: faire revivre le petit genre de la fable pour lui conférer toute la charge poétique qui ne trouve plus à s'investir ailleurs. La prose connaît des choix très comparables: les formes brèves de la nouvelle et de la maxime vont remplacer les interminables romans héroïques et les traités moraux tels que les pratiquaient les clercs. En fait, si nous laissons de côté l'opposition des libertins - indifférents en matière de religion bien plus qu'athées - et des dévots, l'équilibre, vers 1660, est rompu en faveur des cavaliers, c'est-à-dire des nobles, et des femmes. Le milieu mondain est majoritairement aristocratique et féminin. «Pour bien juger d'une pièce galante, il faut être galant,» soit, selon la définition du dictionnaire de l'Académie (1694), «honnête, civil, sociable, de bonne compagnie, de conversation agréable.» Loin de s'enfermer dans une contre-culture, les gens du monde qui n'ont pas été formés par l'École ne dédaignent pas d'appeler auprès d'eux ces abbés de salon qui leur servent de précepteurs et de médiateurs, d'introducteurs à la culture classique. Madame de Lafayette a recours à Ménage, à Segrain, à Huet au besoin. Mademoiselle de Montpensier a pris longtemps Segrain pour secrétaire et La Rochefoucauld fait de Jacques Esprit son intendant et, plus encore, son initiateur à la pensée augustiniennne.

Aux yeux de Madame de Sablé, les *Maximes* sont parfaitement conformes à l'esprit du projet commun, étant appelées, dans l'augustinisme qui les inspire, à apporter aux hommes «la vraie lumière.» (cf. «Un fond commun »)

La critique de l'amour-propre n'est pas en elle-même une nouveauté absolue, mais c'est dans l'œuvre de La Rochefoucauld qu'elle devient une notion éclairante, productive, ouvrant à une psychologie subtile et

complexe, qui est déjà une psychologie des profondeurs.

La culture savante est nettement circonscrite: produit d'une institution, l'École, elle implique l'imprégnation par la culture antique de l'homme qui a de la «littérature.» La culture mondaine ne réfère pas à une institution, mais à un type de société, le mot «culture» prenant ici un sens foncièrement sociologique ou ethnologique: tout homme du monde est porteur d'une culture qui se définit, non par un savoir livresque, mais par un savoir-faire, un savoir-vivre, un tour d'esprit et un goût particuliers. L'antithèse culture savante/ culture mondaine en perd beaucoup de sa valeur opératoire, même si l'usage s'est établi de parler de «culture mondaine» à l'occasion de toute œuvre dont l'auteur a participé à la société mondaine de son temps, eût-il été formé par une expérience qui déborde largement celle du monde."

Qu'est-ce qu'un artiste et pourquoi un mondain ne pourrait-il pas l'être?

Ils furent des hommes d'action, bons soldats et mauvais politiques, et que cette double expérience leur a assez apporté sur eux-mêmes et sur les êtres humains pour que leur vue du monde ait pu se former au seul contact de la société mondaine. Saint-Evremond et La Rochefoucauld ont également ceci de commun que, quelle que fût leur formation première, c'est à la lecture qu'ils doivent le meilleur de leur culture. Les témoignages contemporains disent la passion du duc et pair pour l'histoire et il parle lui-même, dans son autoportrait de 1659, de son intérêt pour «la lecture en général» et, tout spécialement, pour «celle où il se trouve quelque chose qui peut façonner l'esprit et fortifier l'orne.» Ces lectures, il aime y associer «une personne d'esprit,» ce qui donne lieu à «des réflexions» et à la «conversation la plus agréable du monde et la plus utile.» Ces lectures morales ont nourri les *Maximes*, même si nous ne parvenons plus toujours à les situer exactement. Au-delà de ce savoir, l'œuvre prouve que leur auteur fut «un homme de réflexion et d'analyse.»

Les milieux qu'il fréquente assidûment après la Fronde sont du reste loin d'être frivoles et légers, qu'il s'agisse de l'hôtel de Liancourt, où il réside à partir de 1653, ou du cercle de Madame de Sablé. La Rochefoucauld assiste à des réunions où dominant les hommes d'Église et il participe ainsi, vers 1670-1671, à un débat où il est question de la prédication. Les intérêts divers de Madame de Sablé et de ses amis, dont était Pascal, non seulement pour la littérature morale mais pour tout ce qui touche à l'actualité philosophique, scientifique et littéraire. Ces mondains refusent l'ennui, l'esprit lourd et didactique des pédants, même dans les sujets les plus graves. L'esprit, l'enjouement, l'ironie ne sont pas, dans ce milieu et à cette époque, la marque d'un retrait tel à l'égard du sérieux qu'on doive en conclure «que le péché n'est pas mortel, que notre situation n'est pas si tragique» Dans sa lettre au Père Thomas Esprit, La Rochefoucauld défend l'emploi, dans les maximes, de formulations qu'on pouvait juger excessives. L'excès est à ses yeux justifié par la nécessité «d'humilier l'orgueil ridicule» dont l'homme est rempli, cet orgueil «qui, à ce que j'ai ouï dire, n'est pas nécessaire à salut.» Le trait qui vient faire la clôture de la phrase touche à l'un des thèmes les plus importants de la morale chrétienne, la condamnation de l'orgueil, source première du péché. Or, là où l'évidence de l'argument s'impose d'autant plus qu'il serait absurde d'admettre que l'orgueil fût «nécessaire à salut,» ni le destinataire ni le destinataire de la lettre ne pouvaient voir dans l'ironie de la litote une plaisanterie attentatoire à la religion.

Littérature et philosophie sont dès lors a priori suspectes. Pascal maintiendra qu'il est bon de tirer de

l'opposition de Montaigne et d'Épictète un enseignement qui conclue à la nécessité du christianisme. La philosophie n'est pas la théologie et elle a sa place et son rôle à jouer dans une apologétique moderne. Liberté de traiter de la morale indépendamment de tout prolongement religieux. C'est pourtant l'absence de ce prolongement dans les *Maximes* qu'on a pu considérer comme la preuve d'une distance prise par l'auteur à l'endroit du christianisme. Le dessein apologétique demeure sans doute implicite, mais il est conforme à la logique de la condamnation des vertus humaines. L'auteur n'a du reste éliminé certaines maximes de tonalité religieuse qu'à partir de la seconde édition, pour en réintroduire dans la quatrième. Il s'est de toute façon refusé à donner un ouvrage édifiant, par souci de laisser ouvert un livre qui laisse à penser. Le respect du public - et de soi-même - est l'un des aspects trop souvent méconnus de l'honnêteté classique.

Pascal ne parle pas différemment de l'honnêteté. Si, sous l'angle de la foi la plus exigeante, elle ne sert pas à assurer son salut, elle n'en est pas moins bonne et nécessaire dans son ordre, qui est celui de notre simple humanité. Si, pour Pascal, l'honnêteté demeure une valeur, relative sans doute, mais une valeur à respecter, l'auteur des *Réflexions diverses* ne pouvait, par l'attention qu'il accorde aux rapports sociaux, qu'être porté à prêter à l'honnêteté une vertu toute particulière. En cela il est homme du monde, ou plus exactement il est l'homme d'une société, celle du XVII^e siècle, qui, à la suite d'Aristote, fait entrer la sociabilité dans la définition de l'être humain.

Cette sociabilité constitue-t-elle, en elle-même, une morale, et, comme on l'a naguère avancé, «l'aboutissement de la pensée de l'auteur»? Bernard Tocanne ne le pensait pas, qui y voyait «un art de vivre dans la société qui ne récuse pas pour autant le point de vue de la morale.» La critique de l'amour-propre est toujours présente, et l'honnêteté doit en tenir compte. Ce qu'il y a de plus remarquable dans la position du moraliste, c'est que le sens moral du terme y soutient presque toujours le sens «mondain.» La maxime 202 définit les honnêtes gens par leur attitude à l'égard de leurs défauts : ils doivent les reconnaître et les avouer pour être dignes d'être reconnus pour tels. Et même la maxime 203 concerne une vertu; ne se piquer de rien, ce n'est pas seulement, par politesse, ne pas se faire un mérite de ses qualités, c'est n'en pas parler pour ne rien accorder à cet amour-propre qui dégrade toutes les vertus. La sociabilité prend le pas sur la morale dans la maxime 353 et dans deux passages des *Réflexions diverses* (II et IV), mais la pensée est plus complexe que ne le laisserait entendre la référence à la société mondaine dans les *Réflexions diverses* I et XII: toute une réflexion sur le vrai et sur le faux conduit à définir ces valeurs indépendamment du milieu social, et, par allusion à la veuve de l'Évangile, en faveur de la seule intention. Le monde exige sans doute le respect du *quod decet*, de la convenance, encore faut-il comme le dit Jean Rohou, restituer à un terme à présent usé «une plénitude de sens,» qui conjugue vérité, respect de ce qu'on doit aux autres et à soi-même, harmonie de l'être et du paraître. Une tension subsiste, il faut l'admettre, entre l'ascèse, qui s'attache à réduire en nous un amour de soi détestable et l'acceptation des compromis à passer entre nous et autrui pour que soit possible la vie de société. Une notion est ici avancée, dont nous oublions trop facilement l'importance qui lui est conférée au XVII^e siècle, la notion d'état et de devoir d'état : la convenance a toutes chances d'être intervenu pour déconseiller à François VI, duc et pair, de donner aux *Maximes* le prolongement édifiant dont l'absence a pu faire penser qu'il était l'indice d'une laïcité suspecte.

L'honnêteté n'en est pas moins universelle aux yeux de La Rochefoucauld, non dans sa «matière» mais dans sa «forme,» puisque Segrais nous rapporte qu'il la considérait comme n'étant «d'aucun état en particulier, mais de tous les états en général.» C'est du reste à l'honnête homme pris dans son universalité que s'adresse un moraliste qui ne se donne pas davantage l'autorité du spécialiste et ne fait pas métier d'auteur. Le public mondain pouvait s'étonner de ne pas retrouver là le style des traités de morale auxquels il était habitué. Le problème est typiquement celui d'un horizon d'attente, mais d'attente trompée, et la déception n'est pas telle qu'elle emporte condamnation.

Si le moraliste classique ne joue pas le jeu de l'autorité, prise au double sens du terme, il n'est pas le seul à se situer dans cette position. Descartes fait de même dans le *Discours de la méthode* et dans *La recherche de la vérité*, où ce n'est pas un technicien de la philosophie qui parle, mais un honnête homme s'adressant à d'honnêtes gens. La stratégie qui commande ce choix présente l'avantage de prendre pour destinataires, non pas des spécialistes de la philosophie, mais des lecteurs non prévenus, non préoccupés par un savoir antérieur. Qu'il soit philosophe ou moraliste, l'auteur se fait simple particulier auprès de simples particuliers. C'est sur cette figure du simple particulier, de l'Idiot - de l'esclave du Ménon au personnage de Nicolas de Cues - que s'arrêtent Deleuze et Guattari pour la constituer en «figure conceptuelle,» c'est-à-dire en «intermédiaire entre le concept et le plan pré-conceptuel, allant de l'un à l'autre.» Dans le *cogito*, «c'est l'Idiot qui dit *Je*, c'est lui qui [le] lance.» Car «l'Idiot, c'est le penseur privé par opposition au professeur public (le scolastique).» Le professeur «ne cesse de renvoyer à des concepts enseignés,» alors que le penseur privé veut penser et pense par lui-même, par la «lumière naturelle.» Le penseur privé, libéré de l'institution, qu'elle soit scolaire ou ecclésiastique, crée de nouveaux concepts, cependant que le docte, le savant, ne font que répéter ce qu'ils ont appris eux-mêmes. Cette opposition du penseur public au penseur privé rappelle celle dont nous sommes partis, de la culture savante et de la culture trop rapidement dite «mondaine.» Le moraliste n'est en fait que cet honnête homme qui ose penser, ou repenser par lui-même, des thèmes qu'il exploite avec plus de bonheur que ne le font et ne peuvent le faire les doctes.

Sans doute l'Idiot ne peut-il pas se désintéresser totalement des réactions des savants, qui font toujours autorité. Descartes leur destinera plusieurs ouvrages en latin, dont les *Méditations*. La Rochefoucauld modifie le titre de son œuvre après qu'il a eu consulté Huet, qui conseille «réflexions» plutôt que «sentences» et «maximes.» De même il dit, dans *L'Avis au lecteur*, son regret que les maximes n'aient pas été plus nettement organisées et que chacune n'eût pas «un titre du sujet qu'elle traite.» Ce sont là des scrupules qui signalent le poids de la tradition morale, didactique par destination. La forme éclatée du livre est aussi l'objet d'attaques qui font apparaître la prégnance tout au long du siècle du discours continu. Dans son *Traité de la délicatesse* (1671), l'abbé de Villars porte une critique contre les *Pensées*. Un dialogue réunit trois personnages, dont Pascal, sous le nom de Paschase, qu'attaque Aliton. Moins agressif, Ménippe estime néanmoins que l'écriture «en pensées détachées» est «propre à cacher une doctrine dangereuse, en ce qu'on peut détacher les propositions et ne laisser pas voir la dépendance qu'elles ont les unes des autres.» et donc «qu'il est nécessaire de faire un dessein et de le suivre pied à pied». «Cette façon d'écrire qu'on veut mettre à la mode» est ainsi

soupçonnée de faire l'économie d'une argumentation en forme, et tout le discours d'Aliton ne tend qu'à dénoncer une démarche apte à faire «plus de pyrrhoniens que de chrétiens et plus de libertins que de dévots.» *Pensées* et *Maximes* scandalisent ainsi des lecteurs qui accusent la forme discontinue de favoriser, volontairement ou non, la déviance du sens et la parole du moraliste. Il tire sa force de son indépendance à l'égard de toute institution, de toute spécialisation reconnue. Il n'est ni théologien, ni philosophe attitré, ni davantage amuseur public, comme se doit de l'être le dramaturge. C'est prioritairement à ce monde des honnêtes gens, et non à celui des doctes, que s'adresse tout écrivain qui publie à partir de 1660. Roger Zuber dit à juste titre que parler, pour cette période, «d'écrivains mondains est un pléonasme,» Racine et La Fontaine, Molière et Boileau lui-même ne l'étant pas moins que ceux qu'il regroupe sous le titre de «Grands mondains»: Madame de Sévigné, Madame de Lafayette, La Rochefoucauld et Retz. Cette précaution de style n'évite pas la contradiction et l'équivoque, ne serait-ce que du fait de la connotation péjorative, nous la signalions plus haut, que porte avec lui le terme de «mondain.» Connotation qui n'est pas étrangère à l'emploi du mot dans cette partie de la critique qui entend réserver à l'œuvre de La Rochefoucauld le statut d'œuvre mondaine, c'est-à-dire mineure. «On ramasse beaucoup de sens en peu de paroles, on dit tout ce qu'il faut dire et on ne dit précisément que ce qu'il faut dire. Un vrai bel esprit songe plus aux choses qu'aux mots,» non qu'il méprise les ornements du langage, mais «il ne les recherche pas aussi. La politesse de son style n'en diminue pas la force.» Propos qui, partant d'une réminiscence de la maxime 250, pourrait facilement s'appliquer au style des *Maximes*, dans leur équilibre entre la délicatesse et la force. Encore faut-il ne pas tomber dans le défaut de «ces esprits raffinés qui, à force de subtiliser, s'évaporent en des imaginations vaines et chimériques» (115). C'est assez dire que le commerce du monde ne suffit pas, à lui seul, à faire cet esprit de justesse délicate qui, tout compte fait, définit plus exactement le moraliste classique que l'esprit mondain. A prendre certain recul, l'entrée en littérature de gens qui, tel l'auteur des *Maximes*, n'avaient guère de titres à devenir des auteurs, témoigne de la valorisation, qui survient alors, du non-spécialiste, de l'individu privé dont aucune institution ne cautionne la parole. Pour reprendre le thème de Deleuze et Guattari, c'est l'Idiot qui se trouve promu comme le destinataire et le destinataire de l'œuvre.

Dans le cas des moralistes, et d'abord pour celui qui ouvrit la voie, une parole est délivrée par des individus sans mandat, qui, en cette période de reflux qui succède à l'échec de la Fronde, s'emparent de la position de maîtrise occupée jusqu'ici par les doctes, qu'ils soient clercs (ce sont les plus nombreux) ou laïques. Un des grands vaincus de la Fronde, ce duc et pair qui n'a reçu aucune formation proprement scolaire, va faire de la maxime l'instrument de cette maîtrise, puisqu'elle joue sur la parole d'autorité, alors même qu'elle n'est, comme le dira Huet, qu'une vue individuelle dépourvue de cette généralité qui fait la maxime. Serait-ce du commerce du monde que La Rochefoucauld tient cette position de maîtrise? Il peut être intéressant de le situer parmi les figures qui servent à construire cet ouvrage destiné au grand public qu'est *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* Descartes s'y donne trois personnages. A Epistémon, qui est le philosophe scolastique, soit, le penseur public, s'oppose Eudoxe, qui a reçu dans sa jeunesse l'enseignement de l'École, mais il a voyagé, rencontré des savants, et s'en est détaché. Eudoxe est le porte-parole de Descartes, sinon Descartes lui-même. En face d'eux, Poliandre est l'honnête homme qui n'a pas étudié mais qui a

fréquenté, dès sa jeunesse, «la Cour et les armées.» Il est défini par Eudoxe comme «un homme illettré et sans études.» Non pour l'accabler, puisque c'est au contraire l'absence de toute culture préalable qui lui confère une ouverture d'esprit dont Epistémon est incapable et le dispose mieux que personne à recevoir l'enseignement qui va lui être dispensé. Dès l'ouverture du texte, Descartes fait du reste l'éloge de l'honnête homme qui n'a pas «vu tous les livres» ni «appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles.» La Rochefoucauld est aussi honnête homme que Poliandre, et n'a pas plus que lui suivi l'enseignement de l'École. S'il est par là un homme qui n'a pas étudié, il n'est toutefois pas «illettré»: il a beaucoup lu et s'est formé par ces entretiens entre amis dont fait état son autoportrait. La conversation mondaine lui a sans doute donné certain tour d'esprit, ironique et caustique, avec le goût du trait ou du mot.

Comme Poliandre et comme Descartes il connaît la Cour et l'armée. Il a ainsi pratiqué ce que l'auteur du Discours de la méthode appelle «le grand livre du monde.» Comme Descartes, il y a sans doute acquis «quelque expérience» de soi et des autres et peut-être même, la retraite qui l'éloigne de la Cour après 1653 l'y aidant, a-t-il pris, comme Descartes, la résolution «d'étudier en soi-même.» Si l'on excepte le caractère typiquement volontariste de la démarche cartésienne, le parcours du moraliste n'est pas sans rapport avec celui du philosophe.

Que reste-t-il dès lors du La Rochefoucauld mondain? Essentiellement une situation d'énonciation, celle de l'honnête homme, devenu à force de travail un «penseur privé.» A l'instar de Poliandre et d'Eudoxe, il est l'Idiot qui entreprend de faire le «portrait du cœur de l'homme» pour inciter le lecteur à se connaître dans sa dignité, mais aussi et surtout dans sa misère, dans son intime faiblesse, puisque c'est là ce qu'il refuse de voir. Il dit son expérience de la vie et de l'esprit comme le mystique «sauvage» dit son expérience de «l'homme intérieur,» et comme Descartes dit son expérience d'un esprit conduit par la seule lumière naturelle. Or, ce qui fait l'originalité de ces différentes paroles, c'est qu'en se détournant du savoir établi, figé, parfois mort, les uns et les autres découvrent, comme l'avait fait Montaigne, ce savoir nouveau qui s'autorise bien moins de la culture savante que de l'expérience personnelle. Et c'est en cela renouer non seulement avec le «connais-toi toi-même,» mais avec l'ignorance socratique - Socrate ayant le premier adopté la position philosophique de l'Idiot - qui est esprit de liberté et quête d'une vérité donnée à tous.