



HAL
open science

Autour de lui, non en lui : qualités empruntées et avantages effectifs chez Pascal

Nicolas Fréry

► **To cite this version:**

Nicolas Fréry. Autour de lui, non en lui : qualités empruntées et avantages effectifs chez Pascal. Dix-septième siècle, 2021, 290, pp.125-140. hal-03978778

HAL Id: hal-03978778

<https://hal.science/hal-03978778>

Submitted on 8 Feb 2023

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.

« AUTOUR DE LUI, NON EN LUI » : QUALITES EMPRUNTEES ET AVANTAGES EFFECTIFS CHEZ PASCAL

Du fragment des *Pensées* intitulé « Qu'est-ce que le moi ? », saisissante quête d'un moi qui, une fois dépouillé des qualités « que je puis perdre sans me perdre moi », se révèle introuvable, beaucoup a été dit¹. Mais si l'on a commenté sa portée métaphysique (la disqualification de la prétention à assigner le moi), morale (la critique de l'aspiration du moi à être aimé pour lui-même) et apologétique (l'exhortation, en filigrane, à préférer l'amour divin à l'amour humain), rarement s'est-on interrogé sur le sens politique de ce texte, qui se termine pourtant par des considérations sur les « charges et [l]es offices ». Ayant montré, au terme d'un impitoyable enchaînement d'hypothèses, qu'il est impossible – autant qu'illégitime² – d'aimer personne (faute d'aimer la *personne* d'autrui³), Pascal tire de cette première conclusion une seconde conclusion, à teneur politique, que la question d'essence « qu'est-ce que le moi ? » ne laissait guère présager. Dès lors qu'on ne prise jamais que de contingentes qualités, à quoi bon, estime Pascal, railler ceux qui se font honorer pour des prérogatives sociales qui leur sont parfaitement extrinsèques ?

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices. Car on n'aime personne que pour des qualités empruntées⁴.

Le *moqueur* qu'il s'agit de réduire au silence, en une injonction typique du style pascalien⁵, est un personnage conceptuel que l'on identifie sans peine : le demi-habile, celui-là même qui, d'après la « gradation » esquissée dans la liasse « Raison des effets », méprise les Grands parce que « la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard⁶ ». L. Thirouin l'a bien souligné : « le demi-habile se moque. C'est le fondement même du personnage »⁷. Plus précisément, la cible première de Pascal, derrière l'indéfini *on*⁸, est l'auteur qui incarne par excellence la demi-habilité dans les *Pensées* : Montaigne⁹. Dans un chapitre des *Essais* admiré de Pascal (III. 8, « De l'art de conférer »), Montaigne ne trouve-t-il pas plaisant que les hommes jugent plus avantageusement d'un homme « à qui on donne tant de commissions,

¹ Pour ne citer que les études spécifiquement consacrées à ce fragment : Henri Birault, « Pascal et le problème du moi introuvable », *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Puf, 1983, p. 161-201 ; Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, Puf, 1992, p. 315-327 et *L'Invention du moi*, Paris, Puf, 2010, p. 28-41 ; Paulette Carrive, « Lecture d'une pensée de Pascal : 'qu'est-ce que le moi ?' », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1983, p. 353-356 ; Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986, §24 ; William Wood, « What is the self ? Imitation and subjectivity in Pascal's *Pensées* », *Modern Theology*, vol. 26, juin 2010, p. 417-436.

² « Cela ne se peut, et serait injuste » : il est illégitime de préférer un moi dépouillé de ses qualités à un autre moi. Rappelons que *l'injustice* est une des deux « qualités » du moi d'après l'autre grand fragment sur le moi (Sel. 494 / Laf. 597), dont V. Carraud a étudié les liens avec notre texte (*L'Invention du moi*, *op. cit.*, p. 31 sq.).

³ Pascal tire parti des deux emplois du mot *personne* : comme pronom indéfini et comme nom commun. On n'aime jamais personne au sens où ce n'est jamais une personne, mais seulement des qualités, que l'on aime.

⁴ *Pensées*, Sel. 567 / Laf. 688.

⁵ Sur ce type d'injonction sous la plume de Pascal, voir Sel. 122 / Laf. 88 (« Qu'on ne se pique donc pas de cette subtilité...») ou Sel. 260 / Laf. 228 (« Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté... »).

⁶ Sel. 124 / Laf. 90.

⁷ Laurent Thirouin, « Éclats de rire pascaliens », *Le Rire ou le Modèle ? Le dilemme du moraliste*, dir. Jean Dagen et Anne-Sophie Barrovecchio, Paris, H. Champion, 2010, p. 383.

⁸ Bernard Croquette note : « souvent lorsqu'il dénonce la courte vue du demi-habile Montaigne, Pascal le désigne par *on* » (*Pascal et Montaigne*, Genève, Droz, 1974, p. 151, n. 62).

⁹ Voir, sur cet aspect, Laurent Thirouin, « Montaigne, 'demi-habile' ? Fonction du recours à Montaigne dans les *Pensées* », dans *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, H. Champion, 2015, p. 157-175.

tant de charges », que de « cet autre, qui le salue de si loin »¹⁰ ? Les éditions actuelles des *Pensées*¹¹ relèvent que la fin de « Qu'est-ce que le moi ? », prend plus particulièrement le contrepied du chapitre I. 42 (« De l'inégalité qui est entre nous »), au seuil duquel Montaigne soulève un problème que Pascal, dans notre fragment, éclaire d'un jour nouveau : « pourquoi n'estimons-nous un homme par ce qui est sien ? ». Curieusement, les commentateurs de « Qu'est-ce que le moi ? » se sont très peu intéressés à ce dialogue avec les *Essais* : si l'on a le plus souvent remarqué – à juste titre – que l'interlocuteur premier de Pascal, dans ces lignes, est Descartes¹², c'est au prix d'une minoration de la référence à Montaigne. Or, le renversement, au seuil du texte, du dispositif cartésien ne doit pas faire négliger le renversement, en conclusion du texte, des analyses de Montaigne sur l'estime induite que l'on accorde aux avantages extrinsèques des Grands :

Mais à propos de l'estimation des hommes, c'est merveille, que sauf nous, aucune chose ne s'estime que par ses propres qualités. Nous louons un cheval de ce qu'il est vigoureux et adroit [...] non de son harnais : un lévrier de sa vitesse, non de son collier : un oiseau de son aile, non de ses longes et sonnettes. Pourquoi de même n'estimons-nous un homme par ce qui est sien ? Il a un grand train, un beau palais, tant de crédit, tant de rente : tout cela est autour de lui, non en lui. Vous n'achetez pas un chat en poche : Si vous marchandez un cheval, vous lui ôtez ses bardes, vous le voyez nu et à découvert. [...] Pourquoi estimant un homme l'estimez-vous tout enveloppé et empaqueté ? Il ne nous fait montre que des parties, qui ne sont aucunement siennes, et nous cache celles, par lesquelles seules on peut vraiment juger de son estimation. C'est le prix de l'épée que vous cherchez, non de la gaine : Vous n'en donnez à l'aventure pas un quatrain, si vous l'avez dépouillé. Il le faut juger par lui-même, non par ses atours¹³.

Tout se passe comme si Pascal s'était attaché à prendre Montaigne au mot en examinant ce qui resterait d'un homme dépouillé un à un des attributs extérieurs dont il est « enveloppé et empaqueté ». Cette tentative de régression jusqu'à la « substance de l'âme d'une personne » permet *in fine* de soutenir, contre la thèse que défend Montaigne (dans ce chapitre du moins¹⁴) qu'il n'est pas aberrant d'honorer autrui pour des « charges et des offices » qui sont « autour de lui, non en lui ». La conclusion de « Qu'est-ce que le moi ? » gagne ainsi à être lue à la lumière d'un leitmotiv de la liasse « Raison des effets » : la justification des distinctions reposant sur le « dehors » et non sur les « avantages de la personne »¹⁵. Mais s'il y a des liens entre la *visée* argumentative de « Qu'est-ce que le moi ? » et celle des fragments sur les « opinions du peuple saines¹⁶ », la *démarche* argumentative diffère. Point n'est besoin en effet dans notre fragment, pour s'élever au-delà du mépris du demi-habile pour les grandeurs établies, d'alléguer, comme ailleurs, la nécessité de sauvegarder l'ordre social. L'argument, tout autre, est que les qualités qui nous semblent intrinsèques – celles du corps et de l'esprit –

¹⁰ *Essais* III, éd. Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya, Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, 2009, p. 215. Montaigne note plus loin que « les dignités, les charges, se donnent nécessairement plus par fortune que par mérite » (*Ibidem*, p. 219). On connaît l'éloge, par Pascal, de « l'incomparable auteur de 'L'art de conférer' » (*Œuvres complètes*, III, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, p. 423).

¹¹ Michel Le Guern (Pléiade, p. 784), Gérard Ferreyrolles (Livres de Poche, p. 378), Philippe Sellier (Classiques Garnier, p. 438), Emmanuel Martineau (Fayard, p. 39). Léon Brunschwig notait déjà (Hachette, 1904, t. II, fragment 323, p. 241) : « on, c'est en particulier Montaigne », et renvoyait au chapitre I. 42.

¹² Sur la subversion de la seconde *Méditation*, voir les études classiques de Jean-Luc Marion et Vincent Carraud.

¹³ *Essais* I (éd. cit.), p. 468-469.

¹⁴ Bernard Sève a bien souligné que Pascal tend à omettre le début du chapitre I. 43, où Montaigne médite sur les « meilleures façons de nous distinguer extérieurement » (« Les 'vaines subtilitez' : Montaigne et le renversement du pour au contre », *Montaigne Studies*, vol. XVI, 2004, p. 195).

¹⁵ Sel. 124 / Laf. 90 ; Sel. 134 / Laf. 101. Charles-Olivier Stiker-Métral compte parmi les rares commentateurs à avoir souligné que la fin du fragment « correspond à la 'raison des effets' » (*Narcisse contrarié. L'amour-propre dans le discours moral français. 1650-1715*, Paris, H. Champion, 2007, p. 174).

¹⁶ Il n'est pas indifférent que Brunschwig ait placé « Qu'est-ce que le moi ? » immédiatement avant le fragment où Pascal cite des « opinions très saines du peuple », dont la distinction « par le dehors » (Sel. 134 / Laf. 101).

ne nous sont en définitive pas moins extérieures que les qualités sociales. Une saisissante équivalence est établie entre l'amour pour les qualités physiques et morales et les égards rendus aux attributs sociaux : que l'on aime autrui pour sa beauté ou sa mémoire ou que l'on honore un Grand pour ses titres, toujours est-il que ce sont des « qualités empruntées », et non le moi, que l'on considère.

Mais comment ne pas constater, sur ce point, une apparente tension entre « Qu'est-ce que le moi ? » et d'autres textes de Pascal, notamment les trois *Discours sur la condition des Grands* ? En conférant le même statut ontologique aux qualités corporelles et spirituelles d'une part et aux privilèges sociaux d'autre part, Pascal paraît annuler la distinction, au cœur des *Discours*, entre les « grandeurs naturelles », qui consistent dans des « qualités réelles et effectives de l'âme et du corps¹⁷ », et les « grandeurs d'établissement » (tels les « charges et les offices »). De qualités « réelles et effectives », il semble ne pas pouvoir être question dans le fragment « Qu'est-ce que le moi ? », où même les qualités de l'esprit sont ravalées au rang de « qualités empruntées » qui n'engagent en rien le moi. En se refusant à reconnaître un *continuum* entre des qualités extrinsèques (les attributs sociaux) détachées de la personne et des qualités intrinsèques (les « grandeurs naturelles ») qui s'enracinent davantage dans le moi, Pascal fait preuve dans « Qu'est-ce que le moi ? » d'une radicalité théorique sans équivalent dans son œuvre (ni dans les trois *Discours*, ni dans le reste des *Pensées*), dont il faut interroger le sens.

Or, la question est d'autant plus délicate que, dans la liasse « Raison des effets », le texte de Montaigne sur l'homme « tout enveloppé et empaqueté » est à deux reprises réfuté explicitement, mais à partir d'arguments tout autres que ceux qui lui sont opposés dans « Qu'est-ce que le moi ? ». « Cet habit, c'est une force. C'est bien de même qu'un cheval bien enharnaché à l'égard d'un autre¹⁸ » ; « ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnais d'avoir plusieurs bras¹⁹ », écrit Pascal, qui, minant de l'intérieur la comparaison montaignienne entre le harnais d'un cheval et le « grand train » des Grands, soutient que l'habit est tout sauf une apparence futile détachée de la personne. Autrement dit, au lieu d'objecter à Montaigne, comme dans « Qu'est-ce que le moi ? », que les qualités à première vue intrinsèques (la beauté, la mémoire) sont extrinsèques, il affirme, selon une logique inverse, que les attributs qui paraissent extrinsèques (l'habit) ne sont pas sans lien avec le moi. « Sa parure extrinsèque, c'est lui-même, et non une vaine superficie », commente Gérard Ferreyrolles²⁰.

Ainsi, le discours de Pascal sur les rapports entre le moi et les avantages extérieurs est-il complexe, tant sur le plan ontologique (les frontières entre la personne et ses alentours sont difficiles à déterminer, Pascal esquissant une réversibilité entre l'intrinsèque et l'extrinsèque) que sur le plan axiologique (Pascal se garde, en « habile », de penser qu'il est insensé d'accorder une valeur aux attributs extérieurs). Faut-il – et peut-on – considérer autrui pour ce qui lui est propre ? Pour étudier les réponses que Pascal donne, après et *contre* Montaigne, à cette épineuse question, nous montrerons comment, dans les textes pascaliens, s'articulent trois paradigmes. Il arrive que Pascal accrédite la distinction entre qualités internes et dehors sociaux, quoiqu'il refuse d'en conclure, à la façon de Montaigne, qu'il serait souhaitable d'honorer les premières aux dépens des seconds (I). Mais la frontière ontologique entre l'intrinsèque et l'extrinsèque est remise en cause ailleurs, soit que Pascal souligne que des attributs à première vue extérieurs, loin d'être une « simple superficie », ont des corollaires

¹⁷ *Discours sur la condition des Grands*, in *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 750.

¹⁸ Sel. 123 / Laf. 89.

¹⁹ Sel. 129 / Laf. 95.

²⁰ *Pascal et la raison du politique*, Paris, Puf, 1984, p. 126.

réels et effectifs (II), soit qu'il observe que même les qualités qui paraissent les plus attachées à notre être se révèlent, à l'examen, être des « qualités empruntées » (III).

I/ LES « QUALITÉS INTERNES » ET LES CIRCONSTANCES

À propos du texte (*Essais*, I. 42), fondamental pour Pascal, dans lequel Montaigne distingue les « propres qualités » (ou les « qualités internes²¹ »), des simples « atours », nous nous contenterons de quelques remarques. Sur le jeu prépositionnel, tout d'abord, qui résume l'enjeu de la page : on considère à tort en autrui ce qui est « autour de lui » (Montaigne tire parti de l'homophonie avec le mot *atour*²²) et « non en lui », c'est-à-dire les *circonstances* au sens étymologique du terme²³, plutôt que le mérite intrinsèque. Sur la richesse métaphorique, ensuite, du texte : l'image du chat, celle du cheval, celle de la gaine de l'épée, se succèdent, ayant en commun un contexte marchand (il s'agit d'« acheter un chat », « marchander » un cheval, chercher le « prix » de l'épée), à la faveur du double sens, économique et moral, du verbe *estimer*. Parmi cette série d'images, Pascal – comme d'autres auteurs, on le verra – retient la comparaison avec le cheval, qui est la plus développée²⁴. Or, cette image équestre, Montaigne l'a rencontrée chez Sénèque :

C'est agir en fou que de faire marché pour un cheval en regardant non à la bête, mais à la housse et au frein. La pire folie est de juger un homme soit sur l'habit, soit sur la condition, qui n'est qu'un habit jeté sur nous²⁵.

Avant d'acheter un cheval, tu fais déboucler son harnais [...] et tout autre homme tu le prises avec son enveloppe²⁶ !

De fait, la teneur stoïcienne de cette page des *Essais* est très marquée. « Quoi de plus absurde que de louer dans l'homme ce qui lui est étranger », dit ailleurs Sénèque²⁷, et Épictète invite à ne « s'enorgueillir d'aucun avantage étranger », avant de poser la question : « qu'est-ce donc qui est tien ?²⁸ ». Rien de surprenant à ce que Montaigne se souvienne des stoïciens quand il s'attache à distinguer le moi de ce qui lui est extérieur²⁹ : Pierre Hadot a bien souligné que « la délimitation du moi est au fond l'exercice fondamental du stoïcisme³⁰ ».

De cette volonté de circonscrire le moi³¹, de le « renfermer dans [s]es limites³² », on peut trouver la trace chez l'auteur des *Pensées*, bien qu'il déplace considérablement les enjeux

²¹ « [Plutarque] parle de la suffisance de l'âme et *qualités internes* » (*Essais*, I. 42, p. 468).

²² En Moyen Français, le mot *atour* signifiait « ce qui entoure », et non pas seulement « la parure » (*Dictionnaire du Moyen Français*). Dans l'article *Estime* de l'*Encyclopédie*, Jaucourt, après avoir cité cette page de Montaigne, parle d'« *alentours* [qui] n'ont aucune valeur réelle ».

²³ « Les dehors et les circonstances donnent souvent plus d'estime que le fonds et la réalité », écrit la Marquise de Sablé (Maxime 48, in *Moralistes du XVII^e siècle*, dir. Jean Lafond, Paris, R. Laffont, 1992, p. 251).

²⁴ Rappelons le goût de Montaigne pour l'univers équestre. « Mais le cheval tient vraiment la place de choix parmi les animaux de Montaigne », note Marcel Maupoint, « Le Bestiaire de Montaigne », *BSIAM*, 1963, p. 21.

²⁵ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Les Belles lettres, trad. Henri Noblot, t. II, Lettre 47, p. 21. C'est de cette page que Montaigne tire la formule « autour de lui, et non en lui » (« nihil horum in ipso est, sed circa ipsum »).

²⁶ *Ibidem*, t. III, Lettre 80, p. 89.

²⁷ *Ibidem*, t. I, Lettre 41, p. 170.

²⁸ Épictète, *Manuel*, VI (trad. Mario Meunier, Flammarion, 1992, p. 186).

²⁹ Voir à ce titre une remarque très montaignienne de La Bruyère : « tu te trompes, Philémon, si avec ce carrosse brillant, ce grand nombre de coquins qui te suivent, et ces six bêtes qui te traînent, tu penses que l'on t'en estime davantage : l'on écarte tout cet attirail, qui t'est étranger, pour pénétrer jusques à toi, qui n'es qu'un fat » (*Les Caractères*, « Du mérite personnel », 27).

³⁰ Pierre Hadot, *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 201.

³¹ P. Hadot (*Ibidem*, p. 190-208) intitule une section « circonscrire le moi ». L. Thirouin note que Pascal plusieurs fois « entreprend de décomposer une réalité, de l'« anatomiser », à la recherche de ce qui en constituerait le caractère essentiel, de la partie indivisible qui recèle l'être » (*Pascal ou le défaut de la méthode*, p. 92).

du problème. Il est des textes où Pascal montre sans ambages que les attributs sociaux (titres, richesses), loin de relever de l'être propre, dépendent de circonstances contingentes dont il est vain de s'enorgueillir. Tel est par excellence le cas des trois *Discours sur les conditions des Grands*, que l'on n'a pas toujours rapprochés de chapitres des *Essais* développant des thèmes proches³³. Nicole (scripteur, éditeur, premier commentateur de ce seul opuscule politique de Pascal³⁴), écrit que dans ses *Discours*, Pascal s'emploie à dessiller les Grands qui s'imaginent que « tous ces biens dont ils jouissent leur étaient dus, *et font comme partie de leur être*³⁵ ». La formule est évocatrice : alors que les prérogatives nobiliaires sont des attributs fortuits détachés de la personne, les Grands les croient inhérentes à leur essence. Cette confusion, dans l'esprit des Grands, entre l'être et les « choses étrangères à l'être » est analysée dans des lignes de la *Logique de Port Royal* qui rappellent étroitement les trois *Discours*³⁶ :

Tout cela vient encore de la même source, c'est-à-dire des fausses idées qu'ils ont de la grandeur, de leur noblesse et de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entièrement étrangères à leur être, qui les laissent dans une parfaite égalité avec tout le reste des hommes selon l'âme et selon le corps, et qui n'empêchent pas qu'ils aient le jugement aussi faible et aussi capable de se tromper que celui de tous les autres : ils incorporent en quelque manière dans leur essence toutes ces qualités de grand, de noble, de riche, de maître, de Seigneur, de Prince, ils en grossissent leur idée, et ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail et tout leur train³⁷.

L'image la plus remarquable est celle de *l'incorporation* : les Grands adjoignent à leur être ce qui n'est que pur accident. « L'orgueil est une enflure du cœur par laquelle l'homme s'étend et se grossit en quelque sorte lui-même », écrit Nicole au seuil des *Essais de morale*³⁸ : il s'agit bien ici de s'enfler en imagination en annexant à l'idée que l'on se fait de soi des avantages qui sont pourtant tout à fait extérieurs. Ce faisant, les Grands oublient que les titres et la pompe nobiliaire n'ont aucune incidence sur « l'égalité selon l'âme et selon le corps », qu'il y a *indifférence* réciproque entre l'être réel et les privilèges sociaux, comme Pascal l'écrit de façon toute similaire :

³² Expression issue de la lettre de janvier 1657 à Mlle de Roannez (*OC*, p. 1044) où Pascal développe le même thème que dans le célèbre fragment Sel. 80 / Laf. 47 (« nous ne nous tenons jamais au temps présent »). P. Hadot (*op. cit.*, p. 200), souligne la « liaison indissoluble », chez les stoïciens, « entre la délimitation du moi et la délimitation du moment présent ». De fait, la page de Montaigne dont Pascal s'inspire (*Essais*, I. 3) est une méditation sur les *Lettres à Lucilius* (XCVIII, 6).

³³ « Nous devons la sujétion et l'obéissance également à tous Rois, car elle regarde leur office ; mais l'estimation non plus que l'affection nous ne la devons qu'à leur vertu » (*Essais*, I. 3, p. 132) ; « je ne puis leur apprendre à distinguer les bonnetades qui les regardent de celles qui regardent leur commission, ou leur suite, ou leur mule » (*Essais*, III. 10, p. 327).

³⁴ Nicole, en publiant les trois *Discours* au sein de *De l'éducation d'un Prince* (1670) puis du second volume de ses *Essais de Morale*, les fait précéder d'un préambule où il assure que ces discours ont été mis par écrit par une « personne » qui a assisté à leur lecture ; selon J. Mesnard (*Œuvres complètes*, IV, p. 1013) et les autres critiques, il ne fait pas de doute que cette « personne » est Nicole lui-même.

³⁵ *Discours sur la condition des Grands*, in *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Philippe Sellier, 2011, p. 746.

³⁶ Le rapprochement est établi dans l'édition Vrin (p. 286, n. 374) et l'édition Champion (p. 500, n. 416). Antony McKenna émet prudemment l'hypothèse selon laquelle Nicole ou Arnaud « emprunte déjà aux notes et aux souvenirs de ces *Discours* lors de la rédaction de la *Logique* » (*Entre Descartes et Gassendi : la première édition des Pensées*, Paris, Universitas, 1993, p. 46).

³⁷ *La Logique, ou l'Art de penser*, éd. Dominique Descotes, Paris, H. Champion, p. 500.

³⁸ *Essais de morale*, Paris, Puf, 1999, p. 197-243, p. 27. L'expression a été commentée par la Marquise de Sévigné, qui écrit d'abord : « j'ai été blessée, comme vous, de *l'enflure du cœur* ; ce mot d'*enflure* me déplaît » (*Correspondance*, édition Roger Duchêne, Gallimard, « collection La Pléiade », vol. I, p. 326), avant d'admettre qu'« il n'y a point d'autre mot pour expliquer la vanité et l'orgueil, qui sont proprement le vent » (*Ibidem*, p. 351).

Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc ; et il n'y a nul lien naturel qui les lie à une condition plutôt qu'à une autre³⁹.

Mais si cette vérité, Pascal s'attache, non sans audace, à la révéler aux Grands, il ne juge pas nécessaire de la divulguer au peuple⁴⁰. Le risque est en effet selon Pascal qu'une fois dessillé, le peuple refuse de rendre aux Grands les « cérémonies extérieures » qu'il serait aussi « sot » de remettre en cause, que, pour un Grand, de s'imaginer qu'on récompense en lui quelque mérite authentique⁴¹. Sur ce point les *Discours* rejoignent des fragments de la liasse « Raison des effets », comme Sel. 126 : « il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non parce que la naissance est un avantage effectif » (on reconnaît l'adjectif *effectif*, employé dans les *Discours* au sujet des grandeurs naturelles⁴²). Tel est un des paradoxes constitutifs de la pensée politique de Pascal : la noblesse a beau ne pas être un « avantage de la personne », il faut lui rendre hommage. Mais n'est-ce pas, bien davantage, *parce que* la noblesse est extrinsèque qu'elle doit être honorée ? Selon Pascal, il est essentiel que les distinctions entre les hommes reposent sur un critère « incontestable⁴³ » afin d'éviter la guerre civile, « le plus grand des maux ». Or, les « avantages de la personne », liés au for intérieur de l'individu, donnent prise à la controverse (« tous diront qu'ils méritent⁴⁴ »), là où les avantages extrinsèques, en tant qu'ils sont offerts aux sens, qu'ils sont visibles et « palpables⁴⁵ », ne peuvent être contestés. Les éditeurs de Port-Royal ont analysé cet atout de « l'extérieur » par rapport aux « qualités intérieures » dans leur glose d'un des fragments les plus lapidaires de Pascal : « il a quatre laquais ».

Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités intérieures ! Qui passera de nous deux ? Qui cèdera la place à l'autre ? Le moins habile ? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un. Cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder ; et je suis un sot si je le conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, ce qui est le plus grand des biens⁴⁶.

« Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un » : le problème est ramené à une comparaison objective qui serait bien plus malaisée à propos de deux mérites⁴⁷. Alors que Montaigne s'étonne qu'on respecte un homme parce qu'il a « tant de crédit, tant de rente », Pascal soutient que le critère quantitatif a l'insigne mérite de mettre fin au débat.

Ainsi doit-on comprendre le fragment où Pascal, énumérant quatre « opinions très saines » du peuple, note :

³⁹ *Discours sur la condition des Grands*, p. 749.

⁴⁰ « Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez » (*Ibidem*). « Si la démystification du grand aux yeux du peuple est dangereuse, la démystification du grand à ses propres yeux ne saurait être que bénéfique » (Gérard Ferreyrolles, « Pascal : politique de la fantaisie », *De la morale à l'économie politique*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1996, p. 170).

⁴¹ Laurent Thirouin (*Le Hasard et les règles*, Vrin, 2011, p. 59) a remarqué que le même mot de *sottise* est employé à propos du roi qui se méconnaît lui-même et du demi-habile qui refuse les respects d'établissement.

⁴² « Les grandeurs naturelles [...] consistent dans les qualités *réelles et effectives* de l'âme et du corps » (Pascal, *Discours sur la condition des Grands*, *op. cit.*, p. 750).

⁴³ Sel. 786 / Laf. 977 ; ce texte est une glose de Nicole.

⁴⁴ Sel. 128 / Laf. 94.

⁴⁵ « La force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut » (Sel. 119 / Laf. 86).

⁴⁶ Port-Royal, XXIX, p. 293. L'expression de « qualités intérieures » rappelle celle de « qualités internes » dans le texte de Montaigne.

⁴⁷ Voir les analyses très éclairantes de Laurent Thirouin dans « La République et le nombre : Pascal, penseur de la pluralité », *Les Chroniques de Port-Royal*, n°68, 2018, p. 216-236.

2. D'avoir distingué les hommes par le dehors, comme par la noblesse ou le bien. Le monde triomphe encore à montrer combien cela est déraisonnable. Mais cela est très raisonnable. Cannibales, se rient d'un enfant roi⁴⁸.

Michel Le Guern⁴⁹ a remarqué que Pascal paraît répliquer de près à une page de Charron reposant elle aussi sur une structure énumérative (conformément au goût de l'auteur de *La Sagesse* pour les « divisions⁵⁰ »), où il s'agit non de faire la liste d'opinions saines, mais tout au contraire de « folles opinions » dont « le monde est abreuvé » :

5. Estimer les personnes par les biens, richesses, dignités, honneurs, et mépriser ceux qui n'en ont point, comme si l'on jugeait d'un cheval par la bride et la selle⁵¹.

L'on reconnaît bien sûr l'image du cheval et du harnais au chapitre I. 42 des *Essais*. C'est ainsi contre Charron et contre Montaigne que Pascal juge que les égards rendus aux biens extérieurs, tout déraisonnables qu'ils semblent être, se révèlent, compte tenu du « dérèglement des hommes⁵² », être fondés en raison.

II/ L'HABIT COMME FORCE

D'après le paradigme que nous venons d'étudier, Pascal reconnaît une distinction entre attributs sociaux qui gravitent « autour de nous » et qualités morales et physiques qui sont « en nous », quoiqu'il n'en déduise pas qu'il importe d'attacher les respects aux seconds aux dépens des premiers. Mais l'un des arguments les plus remarquables que Pascal oppose aux *Essais* consiste à fragiliser l'opposition entre l'intrinsèque et l'extrinsèque en montrant que les prérogatives sociales que Montaigne juge indépendantes du moi se révèlent être bien moins extérieures à la personne qu'il n'y paraît. Considérons à cet égard les deux textes où Pascal raille explicitement la fameuse analogie avec le harnais d'un cheval :

Cela est admirable : on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle, et suivi de sept ou huit laquais. Et quoi, il me fera donner les étrivières, si je ne le salue. Cet habit, c'est une force. C'est bien de même qu'un cheval bien enharnaché à l'égard d'un autre. Montaigne est plaisant de ne pas voir quelle différence il y a, et d'admirer qu'on y en trouve, et d'en demander la raison. De vrai, dit-il, d'où vient, etc.⁵³

Être brave n'est pas trop vain, car c'est montrer qu'un grand nombre de gens travaillent pour soi. C'est montrer par ses cheveux qu'on a un valet de chambre, un parfumeur, etc., par son rabat, le fil, le passement, etc. Or ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnais d'avoir plusieurs bras. Plus on a de bras, plus on est fort. Être brave c'est montrer sa force⁵⁴.

« Cela est admirable ». Incipit qui révèle un trait distinctif de « l'habile » pascalien : il est celui qui « rit d'un rire » (L. Thirouin⁵⁵), qui *s'étonne de l'étonnement d'autrui*. L'habile juge admirable que le demi-habile « admire » – c'est-à-dire trouve extravagant⁵⁶ – un usage qui se

⁴⁸ Sel. 134 / Laf. 101.

⁴⁹ *Œuvres complètes* de Pascal, t. II, éd. Michel Le Guern, Gallimard, « collection La Pléiade », 2000, p. 1346, n. 571.

⁵⁰ Voir Sel. 644 / Laf. 780.

⁵¹ Charron, *De la Sagesse*, chez David Douceur, 1607, p. 208.

⁵² Sel. 786 / Laf. 977.

⁵³ Sel. 123 / Laf. 89.

⁵⁴ Sel. 129 / Laf. 95.

⁵⁵ Laurent Thirouin, « Raison des effets : un concept pascalien », in *Le Défaut de la méthode (op. cit., p. 111)* ; nous suivons ces analyses.

⁵⁶ « Considérer avec surprise, avec étonnement, une chose qui est extraordinaire en quelque manière que ce soit », lit-on à l'art. ADMIRER du *Dictionnaire de l'Académie* en 1694. Tel est bien le sens de l'expression

révèle pourtant raisonnable (« Montaigne est *plaisant* [...] d'*admirer* qu'on y en trouve »). En l'occurrence, Pascal s'étonne qu'il paraisse aberrant à Montaigne d'accorder plus d'importance à l'habit d'un homme – ou, plus largement, à sa mise élégante (c'est le sens de l'adjectif *brave*⁵⁷), à ses « atours » – qu'au harnais d'un cheval. Tout l'objet de ces deux fragments est de récuser cette analogie entre les atours et le harnais, de montrer que les deux termes de la comparaison ne sauraient être rapprochés.

En effet, ce que Montaigne néglige, c'est d'abord la sanction inévitable qui résulterait d'un geste d'irrévérence : un Grand richement habillé que je n'honorerais pas, au contraire d'un cheval dont je déprécierais le harnais, « me fera donner des étrivières ». Si je m'incline, ce n'est pas par choix : « céder à la force est un acte de *nécessité*, non de volonté », comme l'écrira Rousseau⁵⁸. C'est que l'habit annonce chez l'homme qui le revêt un pouvoir effectif. Il est un signe – la répétition du verbe *montrer*, dans le deuxième fragment en témoigne⁵⁹ – qui, loin d'être trompeur, indique une force véritable. Car l'habit témoigne de ce qui est selon Pascal « l'essence même de la force » (Laurent Thirouin⁶⁰), à savoir la pluralité. Derrière l'ajustement, on devine des « bras » susceptibles à tout moment d'œuvrer pour le puissant. D'où la phrase essentielle : « ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnais d'avoir plusieurs bras ». Par *superficie*, il faut entendre ce qui relève de « l'extérieur, du dehors d'un corps »⁶¹, ce qui n'est qu'une périphérie (« autour de lui », dit Montaigne) sans lien avec la personne véritable. Or, « l'habit, la dentelle, les rubans, la perruque et ses boucles ne sont point une addition, un supplément, un ornement ou un décor du corps » (Louis Marin)⁶², car ils sont l'expression d'une force numérique dont les puissants sont réellement investis. « Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise », écrivait Montaigne⁶³ : contre cet appel à dissocier la personne de l'habit, à souligner que « l'habit ne fait pas le moine »⁶⁴, Pascal soutient que l'habit n'est pas cet extrinsèque absolu que le demi-habile se plaît à railler.

Deux précisions sont toutefois nécessaires. Premièrement, tout habit somptueux n'est pas selon Pascal le corollaire d'une force. Pure mascarade que les hermines dont « s'emmailotent » les magistrats⁶⁵ – on songe à l'homme « enveloppé et empaqueté » chez Montaigne – ou les « bonnets carrés » dont se coiffent les médecins. Ces habits qui subjuguent l'imagination sont des signes fallacieux (quoique nécessaires), une apparence qui ne recouvre pas plus un pouvoir réel qu'un savoir réel. Aussi Pascal oppose-t-il la « grimace » de ces graves personnages à la « force » des rois qui « n'ont pas l'habit seulement », mais

ironique « c'est merveille » au début du chapitre I. 42 (« *c'est merveille*, que sauf nous, aucune chose ne s'estime que par ses propres qualités »).

⁵⁷ Condorcet jugeait déjà nécessaire d'explicitier ce sens de l'adjectif *brave* (*Éloge et Pensées de Pascal* [1778], éd. Richard Parish, 2008, Voltaire Foundation, p. 247), en précisant en note : « bien mis ».

⁵⁸ *Du Contrat Social*, I. 3, « Du droit du plus fort » (*Œuvres Complètes* III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, « collection La Pléiade », 1964, p. 354). On songe bien sûr au fragment « Justice, force » : « il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi » (Sel. 135 / Laf. 103).

⁵⁹ Sur la question des signes sociaux chez Pascal, voir Pierre Force, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Paris, J. Vrin, 1989 (chapitre « Interprétation et raison des effets ») et Christian Lazzeri, *Force et Justice dans la politique de Pascal*, Paris, Paris, Puf, 1993 (le chapitre : « Imagination, croyance et politique »).

⁶⁰ « La République et le nombre : Pascal, penseur de la pluralité » (art. cit.).

⁶¹ Définition de *surface* dans le *Dictionnaire de l'Académie* (1694), *surface* et *superficie* étant synonymes selon Furetière.

⁶² Louis Marin, « Discours du pouvoir, pouvoir du discours : commentaires pascaliens », *Recherches et documents du Centre Thomas More*, 1981, n° 29, p. 18.

⁶³ III. 10, p. 327. Cette page de « De ménager la volonté » rappelle à bien des égards « De l'inégalité qui est entre nous » : la distinction entre l'être profond et l'apparence sociale s'appuie sur la métaphore du *theatrum mundi* en III.10 (« la plupart de nos vacations sont farcesques »), comme en I. 42 (« car comme les joueurs de comédie, vous les voyez sur l'échafaud faire une mine de Duc et d'Empereur », p. 471).

⁶⁴ On sait que le proverbe figure sous la plume de Rabelais et d'auteurs bien antérieurs.

⁶⁵ Sel. 78 / Laf. 44.

« ont la force »⁶⁶. Deuxièmement, la force dont les Grands et les rois sont investis, toute effective qu'elle soit, ne leur est pas naturellement constitutive. La force dont le fil, le rabat, le passément du Grand sont le signe, n'est pas celle qui compte parmi les « grandeurs naturelles » dans les trois *Discours*, aux côtés des sciences, de la lumière de l'esprit, de la vertu et de la santé⁶⁷. Elle est, au contraire, le fruit d'un établissement humain et c'est illusion de croire qu'elle est naturellement empreinte dans la personne⁶⁸. Si l'habit – et c'est en cela qu'il n'est pas une « simple superficie » – révèle une puissance effective de l'individu, cette puissance, ni extrinsèque ni proprement intrinsèque, n'est naturelle qu'au sens où la coutume est une « seconde nature ».

III/ DES QUALITES TOUTES EMPRUNTEES ?

C'est au fragment « Qu'est-ce que le moi ? » qu'il faut enfin revenir pour définir le troisième paradigme – le plus radical – selon lequel l'auteur des *Pensées* envisage les rapports entre l'intrinsèque et l'extrinsèque. D'après *l'analyse* (au sens étymologique du mot : il s'agit de décomposer l'objet de l'amour) à laquelle se livre Pascal, les qualités pour lesquelles on est aimé ne sont toutes que des « qualités empruntées ». Il importe de commenter le sens de cette conclusion, son lien argumentatif avec les lignes qui précèdent, et ses implications à l'échelle de l'œuvre de Pascal.

L'expression de « qualités empruntées » est à comprendre comme l'antonyme de celle qu'emploie Montaigne au début du chapitre I. 42 : les « propres qualités ». Est *emprunté* ce qui « n'est pas propre à la personne ou à la chose dont il s'agit⁶⁹ », ce qui « n'est pas sien⁷⁰ ». De fait, Montaigne, dans un passage de « Des Cannibales » centré lui aussi sur la question de « l'estimation et [du] prix d'un homme », écrit : « assez d'avantages gagnons-nous sur nos ennemis qui sont avantages *empruntés, non pas nôtres*⁷¹ ». A l'occasion d'une page déjà citée de « De ménager sa volonté », il assimile de même ce qui est *emprunté* et ce qui est *étranger*, pour les opposer à ce qui nous est *propre* :

Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence, il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre⁷².

Qualités étrangères donc que les qualités empruntées, et par là qualités « factices, fausses⁷³ », aussi illusoire que celles que nous nous efforçons, d'après le fragment 653 / 801, d'attacher à notre « être imaginaire ».

Disqualifier toutes les qualités aimées d'autrui comme « qualités empruntées », tel est le propos du fragment « Qu'est-ce que le moi ? ». S'il s'agit d'abord de qualités physiques (« celui qui aime quelqu'un à cause de sa *beauté*, l'aime-t-il ? »), Pascal envisage ensuite les qualités intellectuelles (« et si on m'aime pour mon *jugement*, ma *mémoire*, m'aime-t-on moi ? »). Autant rien n'est plus traditionnel que de dépendre la beauté comme un avantage

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Deuxième *Discours*, p. 750. Dans le troisième *Discours* on lit : « ce n'est point votre force et votre puissance naturelle qui vous assujettit toutes ces personnes » (*op. cit.*, p. 753).

⁶⁸ Sel. 59 / Laf. 25. Delphine Reguig commente ainsi ce fragment : « l'apparat fastueux qui accompagne le pouvoir politique conduit à une confusion imaginaire entre ce faste et la nature de celui qu'il recouvre artificiellement » (*Le Corps des Idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal*, Paris, H. Champion, 2007, p. 152-153).

⁶⁹ *Dictionnaire de l'Académie*, 1798. Cette acception n'est pas recensée dans les éditions antérieures, quoiqu'elle affleure bel et bien sous la plume de Pascal et de Montaigne.

⁷⁰ D'après Littré, qui cite des exemples chez Racine.

⁷¹ *Essais*, I. 31, p. 405. Il s'agit ici d'estimer la valeur des hommes en contexte militaire.

⁷² *Essais*, III. 10, p. 327.

⁷³ D'après Littré, qui cite Sévigné : « rien n'est faux ni emprunté chez elle ».

extérieur et périssable, autant l'équivalence entre la contingence des qualités du corps et la contingence des qualités de l'esprit prend le revers de l'opinion courante. Or, à cette première équivalence troublante, Pascal en adjoint une seconde dans le paragraphe final : les qualités du corps et de l'esprit sont aussi extrinsèques que les attributs sociaux (les charges et les offices). Il n'y a pas de privilège ontologique des qualités physiques et intellectuelles par rapport à *la qualité* (prise cette fois au sens de condition sociale)⁷⁴. Bien plus, en matière d'accès à l'essence d'autrui, il n'y a pas de privilège de l'amour par rapport aux égards sociaux. En glissant insensiblement de la question de l'amour vers celle des honneurs (« ceux qui se font honorer »), Pascal estime – contre le *topos* voulant que l'amour soit attachement à un être pour ce qui est authentiquement lui⁷⁵ – que l'on ne connaît et ne prise pas plus la *personne* de l'être aimé que celle du puissant devant lequel on lève son chapeau.

Que cette clause politique ait pu décontenancer, un indice en est que dans l'édition de Port-Royal elle a été remplacée par des propos interpolés, au risque d'obscurcir le sens du texte :

On n'aime donc jamais personne, mais seulement les qualités. *Ou si on aime la personne, il faut dire que c'est l'assemblage des qualités qui fait la personne*⁷⁶.

Plus aucune trace de réflexion politique dans cette phrase qui laisse croire que Pascal réduit finalement la personne à un « assemblage de qualités », alors qu'il n'a cessé de penser le moi en opposition avec la simple somme des qualités⁷⁷. C'est à bon droit que Condillac, après avoir cité la quasi-totalité du fragment « Qu'est-ce que le moi ? »⁷⁸ dans son *Traité des Sensations*, s'étonne de cette conclusion et s'attache à la réfuter, sans se douter qu'elle n'est pas de la plume de Pascal⁷⁹ :

Ce n'est pas l'assemblage des qualités qui fait la personne ; car le même homme, jeune ou vieux, beau ou laid, sage ou fou, serait autant de personnes distinctes ; et pour quelques qualités qu'on m'aime, c'est toujours moi qu'on aime ; car les qualités ne sont que moi modifié différemment⁸⁰.

⁷⁴ « *Qualité*, se dit aussi des titres qu'on prend à cause de sa naissance, de sa charge, de sa dignité », lit-on dans le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694. Dans « Qu'est-ce que le moi ? », le mot *qualités* est principalement à comprendre dans son sens d'inspiration scolastique (« on appelle dans l'École la qualité un accident », note Furetière), mais le sens moderne de « bonnes qualités » affleure également.

⁷⁵ Pascal prend entre autres le revers de l'illustre formule montaignienne « parce que c'était lui, parce que c'était moi » (I. 28, « De l'amitié », p. 373). Dans l'amitié parfaite que peint Montaigne, l'affection transcende des qualités auxquelles elle ne saurait être assignable. L'autre n'est pas aimé pour telle ou telle de ses déterminations mais *en tant qu'il est lui-même*.

⁷⁶ Absent de l'édition de 1670, ce fragment figure au chapitre « Pensées morales » (XXIX. 4) de l'édition de 1678 des *Pensées*.

⁷⁷ « En disant que le moi n'est ni dans le corps ni dans l'esprit, Pascal ne veut pas dire comme Hume que le moi n'est qu'un être fictif et qu'il n'existe que des qualités et des états. Au contraire même, car c'est bien parce que le moi n'est pas somme des qualités qu'il peut se plaindre de n'être pas aimé pour lui-même », dans « XV. Le moi et les qualités (Pascal) », *Le Regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, dir. Pierre Guenancia, Paris, Puf, 2009, p. 212-228.

⁷⁸ Fragment qui du reste avait dans l'édition de Port-Royal été amputé de son titre, l'interrogation éminemment métaphysique sur la quiddité (« Qu'est-ce que le moi ? »). Il est vrai que cette question avait de quoi surprendre, le développement qui suit n'y répondant, semble-t-il, qu'indirectement. Tout au long du texte, le propos de Pascal n'est en effet pas tant d'établir ce qu'est le moi que, de façon plus circonscrite, de montrer qu'autrui ne peut me considérer et m'aimer pour moi-même : il s'agit avant tout de réfléchir sur le moi-objet, le moi tel qu'il s'offre (ou, plutôt, ne peut pas s'offrir) à l'attention et à l'amour d'autrui.

⁷⁹ Voltaire, dans le « petit anti-Pascal » (selon son expression) sur lequel se concluent les *Lettres Philosophiques*, réagit de même régulièrement contre des expressions qui se révèlent être des interpolations des éditeurs.

⁸⁰ Condillac, *Traité des sensations* [1754], Paris, Fayard, 1984, Première Partie, chapitre VI, p. 56.

Dans le texte authentique de Pascal – auquel il faut maintenant revenir – le demi-habile est en somme réfuté à partir de ses propres armes. Il rit des Grands sous prétexte qu'ils se prévalent de titres empruntés, mais il ne s'avise pas que les qualités qu'il tient pour « propres » sont elles aussi étrangères. « Pourquoi n'estimons-nous personne pour ce qui est sien ? », demandait Montaigne. À cette question ironique, rhétorique, des *Essais*⁸¹, Pascal apporte une réponse inattendue : parce qu'il est impossible, et illégitime, d'estimer un être pour lui-même, pour « la substance de son âme⁸² ». Le « lien social et politique » se trouve dès lors « justifié »⁸³ malgré les railleries du demi-habile. N'est-ce pas là un des enjeux décisifs de la méditation pascalienne sur le moi et les qualités ? Si l'on juge que le dernier paragraphe est un simple corollaire de la conclusion première (« on n'aime jamais personne, mais seulement des qualités »), le fragment « Qu'est-ce que le moi ? » est avant tout à lire pour sa portée métaphysique et morale. Mais si l'on estime que le paragraphe final est, sinon l'horizon véritable du fragment, du moins le lieu où s'énonce l'une de ses conclusions majeures, alors « Qu'est-ce que le moi ? » doit être envisagé, bien plus que les commentateurs ne l'ont fait⁸⁴, à la lumière des analyses politiques de la liasse « Raison des effets ».

Reste une difficulté : en portant un regard analogue sur les qualités du corps et de l'âme et sur les dignités sociales, Pascal n'opère-t-il pas un geste radicalement différent de celui qui est le sien dans les *Discours sur la condition des Grands* ? Dans le deuxième *Discours*, Pascal ne se contente pas de dissocier les grandeurs d'établissement (tels les « charges et offices ») des grandeurs naturelles (comme « la lumière d'esprit », dont relèvent la mémoire et le jugement), il les présente comme deux ordres radicalement différents qu'il serait sot et tyrannique⁸⁵ de confondre. Les trois *Discours* – qui peuvent passer pour refléter le dernier état de la pensée politique de Pascal⁸⁶ – entreraient-ils en contradiction avec le fragment « Qu'est-ce que le moi ? » ? Derrière cette tension apparente entre les deux textes, c'est toute la complexité du concept pascalien de *nature* qui transparait : s'il y a des « grandeurs naturelles », cette nature peut, à l'examen, se révéler « sujette à être effacée »⁸⁷.

La diversité de perspective entre « Qu'est-ce que le moi ? » et les trois *Discours* tient d'abord, en réalité, à une différence de contexte argumentatif. La cible du premier texte n'est en rien celle du second. Dans les trois *Discours*, il s'agit, comme l'écrit Nicole, de démystifier les Grands qui « se méconnaissent eux-mêmes » en se croyant d'une autre étoffe que les autres hommes, et qui ne « tâchent point d'acquérir » des « qualités plus réelles et estimables » que les grandeurs d'établissement⁸⁸. Aussi Pascal, pour ôter toute valeur autre que conventionnelle aux grandeurs établies, et inviter à cultiver les grandeurs naturelles, est-il tout porté à opposer rigoureusement ces deux types de grandeurs, quitte à assumer une distinction entre qualités contingentes et qualités réelles qu'il aurait désavouée dans « Qu'est-ce que le moi ? ». A la fin du fragment des *Pensées*, au contraire, l'adversaire intellectuel est

⁸¹ Laurent Thirouin a commenté ce « faux *pourquoi*, rhétorique » de Montaigne (*Pascal ou le défaut de la méthode*, op. cit., p. 169).

⁸² En toute rigueur, Pascal ne dit pas que l'on n'estime jamais personne pour ce qui est « sien » (selon l'expression de Montaigne) ; il soutient qu'on n'estime jamais autrui pour ce qui est *lui*. Il ne répond pas à la question stoïcienne « qu'est-ce qui est tien ? » (*Manuel*, VI), mais à la question « qu'est-ce que le moi ? ».

⁸³ Charles-Olivier Stiker-Métral, *Narcisse contrarié*, op. cit., p. 175.

⁸⁴ C-O. Stiker-Métral remarque (*Ibidem*, p. 174) que V. Carraud ne tient pas compte de la clause de « Qu'est-ce que le moi ? », ce dont il s'explique ensuite dans *L'Invention du moi* : « je n'avais pas vu, dans *Pascal et la philosophie*, §21, la cohérence de cette conclusion morale, ou politique, de L XXV / 688 » (p. 32, n. 1).

⁸⁵ Rappelons la définition pascalienne : « un désir de domination universel et hors de son ordre » (Sel. 92 / Laf. 58). Pascal déclare dans le deuxième *Discours* que « comme [les deux sortes de grandeurs] sont d'une nature différente, nous leur devons aussi différents respects » (éd. cit., p. 751) à la façon dont il écrit dans l'un des fragments sur la tyrannie : « on rend différents devoirs aux différents mérites » (Sel. 91 / Laf. 58).

⁸⁶ Comme l'écrit Jean Mesnard (*Œuvres complètes*, p. 1025), qui estime que le texte date de 1660-1661.

⁸⁷ Sel. 159 / Laf. 126.

⁸⁸ *Discours sur la condition des Grands*, op. cit., p. 746.

le demi-habile qui se rit des respects d'établissement. Pascal s'attache donc à dissoudre la notion de « qualités réelles » pour légitimer les honneurs rendus aux « charges et aux offices ». Or, s'il n'y a pas contradiction entre les deux textes, c'est parce que Pascal se situe, avec « Qu'est-ce que le moi ? » à un niveau de radicalité dont il n'est pas question dans les trois *Discours*. Le propos, en effet, n'est pas dans les *Discours* de se référer à « la substance de l'âme d'une personne », alors que c'est à l'aune de cette quasi-abstraction – l'être enfoui, le moi véritable – que Pascal juge, dans « Qu'est-ce que le moi ? » que toutes les qualités sont « empruntées ». Non sans quelque ironie, c'est jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes que Pascal pousse, dans « Qu'est-ce que le moi ? », la logique du *dépouillement* qui était à l'œuvre au chapitre I. 42 des *Essais* de Montaigne⁸⁹.

*

De *dépouillement* il est explicitement question dans un texte pétri de souvenirs pascalien, où, moins de quinze ans après la parution des *Pensées* et des trois *Discours*, l'auteur s'interroge sur l'extension des « qualités empruntées » : à quel titre les grandeurs naturelles peuvent-elles être considérées comme des qualités empruntées au même titre que les grandeurs d'établissement ? Dans l'un de ses *Dialogues des morts* (1683), Fontenelle imagine une confrontation d'Érasme et de Charles Quint, l'homme de culture et l'homme de pouvoir. Or, Fontenelle commence par offrir une relecture amusée des analyses du premier *Discours* sur la parfaite contingence des grandeurs établies :

ERASME : Toute cette grandeur n'était, pour ainsi dire, qu'un composé de plusieurs hasards ; et qui désassemblerait toutes les parties dont elle était formée, vous le ferait voir bien clairement. Si Ferdinand votre grand-père eût été homme de parole, si d'autres princes que lui eussent l'esprit de croire qu'il y avait des Antipodes, Christophe Colomb ne se fût point adressé à lui, et l'Amérique n'était point au nombre de vos États [...] ; si Henri de Castille, frère de votre grand-mère Isabelle, n'eût point été en mauvaise réputation auprès des femmes, ou si sa femme n'eût point été d'une vertu assez douteuse, la fille de Henri eût passé pour être sa fille, et le royaume de Castille vous échappait. [...] Il n'y a pas jusqu'à l'impuissance de votre grand-oncle, ou jusqu'à la coquetterie de votre grand'tante, qui ne vous soient nécessaires. Voyez combien c'est un édifice délicat que celui qui est fondé sur tant de choses qui dépendent du hasard⁹⁰.

On reconnaît (aux allusions polissonnes près) Pascal énumérant, en un vertigineux effet de concaténation, les circonstances fortuites auxquelles les Grands doivent leurs privilèges : « vous ne vous trouvez au monde que par une infinité de hasards. Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais ces mariages, d'où dépendent-ils ? D'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues⁹¹ ». Face à cette succession d'hypothèses (« si... n'eût point »), Charles Quint fait mine de se rendre et de reconnaître que les avantages dont il jouit ne sont que le fruit du hasard :

CHARLES QUINT : En vérité, il n'y a pas moyen de soutenir un examen aussi sévère que le vôtre. J'avoue que vous faites disparaître toute ma grandeur et tous mes titres.

ÉRASME : Ce sont-là pourtant ces qualités dont vous prétendiez vous parer ; je vous en ai dépouillé sans peine.

⁸⁹ « Vous n'en donnerez d'aventure pas un quatrain, si vous l'avez *dépouillé* » (*Essais*, I, p. 469).

⁹⁰ *Nouveaux dialogues des morts*, Paris, chez C. Blageard, 1683, p. 191-195. Sur les liens entre Fontenelle et Pascal, voir le dossier de la *Revue Fontenelle* n° 11-12, 2014, intitulé *Fontenelle versus Pascal*. Alberto Frigo cite le dialogue entre Érasme et Charles Quint dans son article « 'Je m'incline devant un grand, mais mon esprit ne s'incline pas'. Remarques sur une pensée 'pascalienne' de Fontenelle », *Ibidem*, p. 105.

⁹¹ *Discours sur la condition des Grands*, *op. cit.*, p. 748.

L'effort de dépouillement ne s'interrompt pourtant pas là. En une contre-offensive inattendue, Charles Quint soutient que le « mérite personnel » (les sciences, l'esprit), qu'Érasme juge indépendant de la fortune, repose aussi sur le hasard. Les savants ne se prévalent-ils pas d'un savoir qu'ils ont hérité des Anciens de la même façon que les Grands s'enorgueillissent d'une terre qu'ils ont obtenue par voie de succession ? Surtout, « l'esprit ne consiste-t-il pas dans une certaine conformation du cerveau, et le hasard est-il moindre, de naître avec un cerveau bien disposé, que de naître d'un père qui serait roi⁹² ? ». Les circonstances qui auraient pu faire d'un duc un roturier ne sont pas plus nombreuses que celles qui auraient pu changer un « grand génie » en un être « stupide et hébété ». Érasme s'étonnant de cette analogie (« à votre compte, être riche, ou avoir de l'esprit, c'est de même »), Charles Quint lui répond :

Avoir de l'esprit est un hasard plus heureux ; mais c'est toujours un hasard. [...] Je vous laisse à juger si je n'ai pas dépouillé les hommes encore mieux que vous n'aviez fait ; vous ne leur ôtiez que les avantages de la naissance, et je leur ôte jusqu'à ceux de l'esprit. Si avant que de tirer vanité d'une chose, ils voulaient s'assurer bien qu'elle leur appartînt, il n'y aurait guère de vanité dans le monde⁹³.

Conclusion semi-ironique, par laquelle Fontenelle laisse entendre, à la suite de Pascal, qu'il n'est pas de qualité assez attachée à l'être pour pouvoir résister à une radicale entreprise de dépouillement. Si le moi n'est ni dans le masque social, ni dans le corps, ni dans l'esprit, « où est donc ce moi ?⁹⁴ ».

NICOLAS FRERY
(Sorbonne Université)

⁹² *Ibidem*, p. 199.

⁹³ *Ibidem*, p. 204-205 (fin du dialogue).

⁹⁴ Sel. 567 / Laf. 688.