



HAL
open science

“ Pascal : grammaire de la vie sociale ”, *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 2020, n°120, p. 907-926.

Pierre Lyraud

► **To cite this version:**

Pierre Lyraud. “ Pascal : grammaire de la vie sociale ”, *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 2020, n°120, p. 907-926.. *Revue d’histoire littéraire de la France*, 2020, 120 (4), pp.907-926. hal-03981527

HAL Id: hal-03981527

<https://hal.science/hal-03981527>

Submitted on 9 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.

PASCAL : GRAMMAIRE DE LA VIE SOCIALE

Pierre LYRAUD¹

RÉSUMÉ

Nombreuses sont les *Pensées* qui s'attachent à décrire la vie de l'homme social, et à mettre au jour les soubassements ontologiques de ses actions. Loin d'emblée d'accuser l'homme, Pascal le décrit : il trace la figure d'un « moi » qui, ne parvenant à se prédiquer comme il le voudrait, doit ruser pour devenir ce qu'il ne peut être, quitte à s'exproprier totalement de soi pour s'accrocher à la vie des autres. C'est ce phénomène invariant que nous aimerions étudier, en repérant l'investissement, de la part de Pascal, d'une grammaire chargée d'épouser au plus près les tactiques du « moi » : la diathèse passive, exemplairement, devient ainsi un vrai philosophème figurant ce qu'est l'existence sociale.

MOTS-CLÉS

Pascal, Montaigne, aliénation, amour-propre, moi, gloire, imagination, grammaire, stylistique.

Grand spectateur de la mondanité, des effets d'un amour-propre conquérant autant que du « savoir-vivre² » de l'honnête homme qui tente de socialiser ses désirs sans parvenir à en couper la racine, Pascal décrit plusieurs fois dans ses *Pensées* les motivations ontologiques qui président à l'existence sociale. Derrière toutes les tentatives pour *paraître*, se cache, semble-t-il, une conscience aliénée et se disposant elle-même à son aliénation : comme chez Montaigne, un « maléfice³ » exproprie le « propre être⁴ » de l'homme et l'attache, non sans conséquences, à la vie d'un autre que soi. Suivant au plus près le trajet de ses vies absentes et séparées d'elles-mêmes, Pascal repère dans ces descriptions un phénomène invariant : car il y va là d'une dimension constitutive de tout homme qui, en dehors de l'horizon de Dieu, vit *d'abord* dans le monde de l'imagination sociale.

La description de cette attitude va de pair avec l'engagement d'une *forme* d'écriture : et c'est en particulier les verbes et leurs diathèses qu'il faut suivre pour repérer la somme des altérations que l'homme opère en lui-même pour vivre socialement, ou le devenir du nom propre, quand il est ce à quoi on s'attache le plus pour entretenir le fantasme d'une vie « comme si on pouvait y être toujours⁵ ». Nous essaierons dès lors, en nous concentrant sur quelques fragments décrivant l'existence sociale sous l'angle de la gloire qu'on y recherche, et en écartant provisoirement l'enjeu apologétique des fragments commentés, de tracer les contours à la fois verbaux et ontologiques de la vie mondaine telle que la conçoit Pascal : le procès de l'amour-propre, le contact d'une conscience et d'une autre, la vie imaginaire qu'on aime à se construire construisent tour à tour une grammaire de la co-existence, déployée par celui qui tente d'écrire ces phénomènes imaginaires et très effectifs.

¹ Sorbonne Université.

² Laurent Thirouin, « Pascal et le savoir-vivre », dans *Pascal, Port-Royal, Orient, Occident*, Actes du colloque de l'Université de Tokyo (27-29 septembre 1988), Paris, Klincksieck, 1991, p. 269-281.

³ Le mot est de Merleau-Ponty, voir *Signes* [1960], Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2001, p. 332.

⁴ Fr. 653. Toutes les références aux *Pensées*, aux *Provinciales* et aux *Écrits des curés de Paris* sont données dans l'édition Sellier-Ferreyrolles telle que reproduite au Livre du Poche, coll. La Pochothèque, 2004. Les autres œuvres sont données dans l'édition des *Œuvres complètes* par Jean Mesnard (abrégée *OC* et suivie du n° de tome correspondant), Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992. Les *Essais* sont cités d'après l'édition Folio, Gallimard, 2009.

⁵ Fr. 187.

Mais nous écarterons provisoirement seulement la question de la *portée* argumentative de ces analyses. Car s'il est difficile de préciser la place qu'elles auraient eue dans le projet de Pascal – ni même, à vrai dire, si de telles analyses se seraient retrouvées telles quelles intégrées à l'œuvre achevée – il est au moins possible de repérer, pensons-nous, à quel point *deux* images de la gloire se retrouvent en Pascal, l'une parfaitement antithétique de l'autre, suscitant chacune leur grammaire, leur écriture, et emportant progressivement l'homme du tableau de sa corruption, au tableau autrement plus admirable de l'ordre de la charité.

TACTIQUES DE L'AMOUR-PROPRE : LE FRAGMENT 743

Au commencement de la vie sociale était l'amour-propre. Se lit ainsi dans le fragment 743⁶ l'exclusivité de l'amour et de la considération de soi, renvoyant à la tension *totalisante* de l'amour-propre. C'est que l'amour-propre n'est pas un objet, mais davantage un processus, un effort, comme semble l'affirmer la première phrase du fragment, qui explicite sa nature non par un substantif mais par deux verbes : sa nature est « n'aimer que soi et [...] ne considérer que soi ». Notons le redoublement de la négation exceptive : le rapport à autrui s'en trouve initialement grevé, puisque c'est moi que je vise en l'autre.

Et de fait, l'amour-propre veut s'aimer. Mais infléchissant la réflexion d'une lettre de 1651, qui avait décrit « l'origine de l'amour-propre » en y voyant le débordement de « l'amour pour soi-même » « dans le vide que l'amour de Dieu a laissé » pour s'y « aimer infiniment »⁷, Pascal perçoit désormais dans cette forme réfléchie – « s'aimer » – une contradiction dans les termes. Tout le début du fragment repose sur une explicitation de l'impossibilité de maintenir telle quelle cette forme réfléchie. Une falsification doit en effet s'exercer de la part de l'amour-propre sur lui-même :

Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère ; il veut être grand, et il se voit petit ; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris.

L'amour-propre se définit dans la contradiction entre son désir propre, et l'objet de son désir⁸ : il n'est pas l'objet qu'il aime, mais le désir contrarié pour son objet. La contradiction s'expose sous la forme allitérative d'une antithèse entre « vouloir » et « voir » et vient de ce que l'amour-propre est à lui-même objet de répulsion plutôt qu'objet d'amour ; originellement, il veut s'aimer, et ne peut accomplir l'objet de son vouloir en ce qu'il sent l'insuffisance causale de son amour, ou la dissidence entre son vouloir et l'état de fait. La vérité est première en quelque sorte, devant laquelle il est impossible de se défaire : la série des membres antithétiques indique assez l'antinomie sentie entre le réquisit d'une qualification (être tel) et la spontanéité avec laquelle l'amour-propre lui-même invalide la possibilité de cette qualification. On prêtera attention à la différence, dans chaque membre antithétique, entre la construction attributive d'une part (être tel), et la construction réfléchie d'autre part (se voir tel) qui indique le gouffre qu'il n'arrive pas à franchir : l'impossibilité initiale de se prédiquer comme on le voudrait, de s'attribuer les qualifications souhaitées. Le moi se veut sujet de sa propre phrase, mais il ne parvient pas à bâtir *sa* grammaire.

Assailli par une vérité qui ne peut le quitter (« cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts »), l'amour-propre doit ruser avec sa propre volonté qui sait mais ne fait pas. Tout en connaissant la réalité des choses, la volonté la « détruit », c'est-à-dire la

⁶ Sur l'édition de cette pièce, voir Charles-Olivier Stiker-Métral, *Narcisse contrarié*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 154, note 21. Toutes les citations non référencées renvoient à ce fragment.

⁷ *Lettre sur la mort de son père*, OC, t. II, p. 858.

⁸ Alberto Frigo dit très bien : « Le 'moi humain' vit pourtant de et dans ce paradoxe, en faisant de cette attitude intenable d'un point de vue théorique sa posture fondamentale. » (*L'esprit du corps*, Paris, Vrin, 2016, p. 214).

supprime, au sens de la *Logique*⁹ bien mis en évidence par Laurent Thirouin¹⁰, et cette suppression dit bien l'*impossibilité* pour la volonté d'anéantir la connaissance indéradicable de sa misère qu'elle refuse de « reconnaître », et qui la conduit à l'oblitérer. La mauvaise foi est totale¹¹ : elle consistera à soutenir malgré tout l'amabilité d'un objet qu'on sait pourtant être haïssable. La haine lucide envers soi, ou davantage, la haine de la lucidité elle-même envers soi, précède ainsi toute autre forme de haine. Ainsi, haïssant « l'haïssabilité » du moi (la « haine mortelle contre cette vérité »¹²), l'homme non seulement tente de faire ignorer sa défektivité en couvrant ses défauts pour les autres, mais, pire encore, fait en sorte de croire lui-même qu'il en est ainsi. Falsifiant non pas la réalité des choses, mais la conscience qu'il a de la réalité des choses, il se convainc que ce qu'il voit comme primordial n'est rien. À défaut d'anéantir, il néantise. Telle est l'essence de « l'illusion volontaire » : l'opération par laquelle la volonté, s'aidant de l'imagination, néantise ce qui dans la conscience de soi empêche son bonheur ; l'acte magique¹³ par lequel elle tente de faire coïncider ce qui est et ce qu'elle veut.

Règne donc la plus grande injustice, envers soi, comme envers les autres :

Nous ne voulons pas que les autres nous trompent ; et nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne méritent : il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons.

Le désir de vérité est à géométrie variable¹⁴ – comprenons : pour autant qu'il ne nous concerne pas. Détruisant toute considération de mérite et trafiquant sa valeur, l'homme se donne pour

⁹ Voir Arnauld et Nicole, *La Logique ou L'art de penser*, 3ème partie, chap. XIX (1664), éd. Descotes, Paris, Champion Classiques, 2014, p. 464 : « [Pascal] avait accoutumé de dire sur ce sujet que la pitié humaine anéantit le moi humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime. »

¹⁰ Voir Laurent Thirouin, « Le moi haïssable, une formule équivoque », dans Behrens Rudolf, Gipper Andreas, Mellinghoff-Bourgerie Viviane (dir.), *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*, Universitätsverlag, Heidelberg, 2005, p. 227 : « supprimer, en l'occurrence, ne signifie aucunement ôté ; c'est au contraire une façon de ne pas anéantir, conformément à la définition de Furetière. »

¹¹ Sur la mauvaise foi, voir Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, rééd. Le Livre de Poche, 2004, p. 99-101, qui l'analyse comme un stade de la « haine de soi ». On peut faire appel à la définition sartrienne de la mauvaise foi, qui coïncide déjà à deux égards avec le phénomène décrit ici par Pascal. On notera qu'à l'instar de l'homme sartrien, l'homme pascalien croit en sa mauvaise foi : ce dernier détruit la vérité « dans sa connaissance et dans celle des autres » quand l'homme de mauvais de foi « a foi en sa mauvaise foi » (voir Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté* [1993], Louvain-La-Neuve, De Boeck, 2015, p. 164-165). Il s'en explique : « La mauvaise foi ne se borne pas à refuser les qualités que je possède, à ne pas voir l'être que je suis. Elle tente aussi de me constituer comme étant ce que je ne suis pas. Elle me saisit positivement comme courageux, alors que je ne le suis pas. » (*L'Être et le Néant* [1943], Paris, Gallimard, coll. TEL, 2012, p. 102). En ce sens, Sartre s'engouffre dans la possibilité même de la « destruction » « dans ma connaissance » et en analyse les conditions de possibilité en expliquant la nature particulière de ce mensonge à soi. Il y répondra immédiatement en s'écartant des analyses pascaliennes : si, sans doute pour les deux, la conscience a cette possibilité d'être ce qu'elle n'est pas, et de ne pas être ce qu'elle est (*op. cit.*, p. 104), ce n'est pas pour Sartre une décision « volontaire et réfléchie » (*op. cit.*, p. 103) mais une « détermination spontanée de notre être » (*ibid.*) – à moins qu'il en soit aussi ainsi chez Pascal et que « l'illusion volontaire » soit davantage une « volonté illusoire » (Alberto Frigo, *op. cit.*, p. 214) qui ne parvient pas à se déterminer devant l'évidence.

¹² C'est dire que la haine porte non pas directement sur soi, mais sur la vérité du soi qu'il voit.

¹³ Sur le rôle « magique » de la volonté ici, et la place de l'imagination qui « anesthésie la conscience », voir Gérard Ferreyrolles, *Les Reines du monde*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 185-186. On lira également sur ce fragment les deux pages qu'Alberto Frigo lui consacre (*op. cit.*, p. 215-216). Notamment, l'auteur remarque que la stratégie de la volonté exposée dans le fr. 743 aboutit à l'exposition d'une dépravation de la volonté qui ne suit pas, sur le modèle cartésien, « une grande clarté qui était en mon entendement » (*Meditatio* IV, AT-IX-1, p. 47) mais qui se tient à distance de ce qui est connu par l'entendement ; d'autre part, l'auteur indique le rapport du moi décrit au mensonge, et commente : « La vérité se dérobe moins à la prise de son intelligence en se confondant avec l'erreur, que le menteur ne se dérobe à la prise du vrai et ne s'en échappe en lui préférant ce qu'il aime. Pour le moi qui fait du mensonge sa posture, ce qu'il aime tient le lieu du vrai, il veut l'aimer comme si c'était vrai. »

¹⁴ En cela, Pascal reprend à son compte un passage célèbre des *Confessions* d'Augustin (X, 24, trad. d'Andilly, Folio, 1993, p. 367-368) : « [les] hommes aiment la vérité lorsqu'elle leur montre sa lumière ; et ils la haïssent lorsqu'elle fait voir les défauts. Car ne voulant pas être trompés, et voulant bien tromper, ils l'aiment quand elle

estimable : le commerce avec autrui devient donc le commerce des consciences néantisées et néantisant tout ce qui contreviendrait à leur revendication d'amour infondée. Autrui entretient l'illusion de l'homme¹⁵ ; non seulement ce dernier fait en sorte injustement de se rendre estimable, mais il requiert encore d'autrui que ce dernier relaie voire accentue l'illusion :

On nous traite comme nous voulons être traités : nous haïssons la vérité, on nous la cache ; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

Le « on » est opérateur du simulacre que l'homme s'impose, mais aussi l'instance par laquelle sa volonté se dote d'une réalité sociale visible. D'où, d'abord, l'oscillation du « on » et du « nous », puis l'oscillation entre la position objet du « nous » (« on nous traite ») et sa position sujet (« nous voulons ») : c'est dire que le « moi » est le produit d'une action et d'une passion, le résultat d'un moi volontaire, mais qui *dépend* irréductiblement des autres. À mesure que « nous » voulons, « on » accomplit, mais à mesure qu'« on » accomplit, « nous » attestons que seul ce « on » peut faire ce que « nous » ne pouvons que vouloir. Pour que le souhait (« être flattés », « être trompé ») devienne un authentique procès actif (« flatter », « aimer »), il faut s'abandonner à un autre que soi.

Ainsi, le monde ne se contente pas de favoriser la pente naturelle de la concupiscence : il entretient de surcroît le mirage qu'on qualifiera de moliniste d'un homme naturellement estimable, savoir, que l'homme est encore, à l'instar d'Adam innocent, « juste, sain, fort¹⁶ ». Le lieu de l'amitié ou du lien social est éminemment fragile : c'est le lieu du faux, le site où s'échangent des apparences maintenues pour autant qu'elles restent dans le regard de ceux qui les maintiennent¹⁷. L'apparence respectable n'existe en général que placée sous le regard de l'ami. Aussi la société a-t-elle bien une fonction divertissante. Puisque l'homme ne veut pas voir ce qu'il est, la société l'aide à accomplir cet autre que lui : « il se déguise aux yeux d'autrui pour s'aimer dans l'illusion d'autrui sur lui. L'autre est la chance du moi, car l'autre est celui qui ne nous connaît pas tels que nous nous connaissons¹⁸. » À mesure qu'il s'offusque, et grâce à l'autre, le « moi » fuit ce qu'il est.

LE SOUCI DU NOM ET LE DÉsir D'INFINI

Le paradoxe de l'amour-propre est celui d'un moi conquérant qui, pour se considérer en tout, s'attache en réalité *vitalement* à l'autre. Et en insistant sur le « désir d'être estimé », Pascal

se découvre à eux ; et ils la haïssent quand elle les découvre à eux-mêmes. » La haine de la vérité s'accorde sans contradiction au désir de vérité (« nous souhaitons la vérité », fr. 20) car le désir de vérité n'est pas désir de vérité sur soi. Voir fr. 743 : « nous ne voulons pas que les autres nous trompent. » L'homme n'aime pas la vérité *en soi*, ni ne la déteste, mais ne l'aime que pour autant qu'elle n'est pas contre lui.

¹⁵ C'est dès ce moment de la perversion de la volonté que se détruit la possibilité d'une authentique générosité cartésienne, qui repose sur « la bonne qualité de la volonté en général » (Denis Kambouchner, *L'homme des passions II. Canonique*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 303).

¹⁶ *Écrits sur la grâce*, OC, t. III, p. 792.

¹⁷ Voir la fin du fr. 743 : « Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. » La fin du fragment semble beaucoup tempérer la force de la néantisation à laquelle se livre l'homme dans sa conscience et dans celle des autres. Car non seulement doit-il sans doute sans cesse néantiser, pour ne pas être reprise par cette vérité qui pourtant revient toujours, mais en plus la destruction d'un temps dans la conscience de l'autre ne garantit pas sa perpétuelle destruction : bien plutôt, Pascal semble vouloir constater en général la disparition de ce qu'on s'est efforcé de faire croire et de croire de bonne foi. William Wood propose des réflexions intéressantes sur les fragments qui nous intéressent ici, en menant l'analyse à partir de concepts hérités de théoriciens américains de la société ; voir en particulier les analyses de la « self-deception » et la description du moi comme une « outlandish story that everyone tacitly agrees to treat as true », *Blaise Pascal On Duplicity, Sin and the Fall : the Secret Instinct*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 204-211.

¹⁸ Gérard Ferreyrolles, *La Raison du politique*, Paris, PUF, 1984, p. 127.

repère non pas une tendance périphérique de l'homme, mais une impulsion essentielle de son existence :

Du désir d'être estimé de ceux avec qui on est.

L'orgueil nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères, erreur, etc. que nous perdons encore la vie avec joie, pourvu qu'on en parle.

Vanité : jeu, chasse, visite, comédie, fausse perpétuité de nom¹⁹.

La diathèse passive « être estimé », d'abord, dit exactement que l'existence sociale est le lieu d'une vie désappropriée²⁰, agie plutôt qu'agissante. Le passif formule la dépendance à l'égard des autres hommes, mais aussi le mode sur lequel l'homme veut exister : dans l'estime d'un autre, non pas estimant, mais estimé. Le fragment précise du reste à quoi l'homme accroche ce qu'un autre fragment appellera son « être imaginaire²¹ » : au nom, qu'on dote d'un poids bien supérieur à ce que ce *flatus vocis*²² est réellement. À travers l'ersatz de perpétuité qu'on croit se constituer se découvre le rêve d'une survie immortelle et se repère effectivement un « rite » social nécessaire²³. Comme ailleurs, la vanité n'est pas vécue comme l'insubstantialité qu'elle est pourtant : elle est plutôt vécue comme une occasion d'entretenir le fantasme de son immortalité. Or, il s'agit bien d'un fantasme, puisque c'est l'imagination qui œuvre ici à la formation d'une vie fantastique, contenue dans un nom qui n'est pourtant qu'un peu de vent, et qui représente la poursuite essentielle de l'homme travaillant pour sa part à ne pas sortir de l'estime des hommes²⁴ : aussi veut-il pouvoir encore y habiter après sa mort²⁵. Pascal pouvait avoir été frappé par ce caractère essentiel du personnel cornélien attaché à sa gloire pour autant qu'il le veuille, ainsi que le résume Jean Starobinski : « La gloire prend corps dans le nom. [...] [C]'est à lui que sera déléguée la permanence de l'être²⁶. »

Et de fait, si le désir du nom est diabolique : « Jésus-Christ dit : Malheur à vous, quand les hommes diront du bien de vous ! et le diable dit : Malheur à ceux dont le monde ne parle pas avec estime²⁷ », le monde le reprend pourtant à l'envi²⁸. Pascal y insiste d'abord au sein de la liasse « Vanité » :

¹⁹ Fr. 521.

²⁰ De même dans ce fragment très sombre, dans une liasse sans doute tardive (fr. 698) : « Ce sont les effets des péchés des peuples et des jésuites. Les grands ont souhaité d'être flattés, les jésuites ont souhaité d'être aimés des grands. » Il y a une sorte de vérité de la diathèse passive qui, au regard du discours pascalien sur la gloire, prend un poids énorme.

²¹ Fr. 653.

²² L'expression est adaptée dans les *Provinciales* (voir *Provinciales*, 2, p. 287 : « il y a le son, qui n'est que du vent »). Elle prend sans doute son origine du nominalisme médiéval. L'expression se retrouve ainsi chez un des maîtres d'Abélard, Roscelin de Compiègne, voir par exemple Christian Wenin, « La signification des universaux chez Abélard », *Revue Philosophique de Louvain*, 1982, 47, p. 414-448. Antoine Compagnon souligne l'entrelacement de ce thème nominaliste et de la réflexion morale chez Montaigne, puisque c'est par la conception nominaliste du langage que commence le chapitre « De la gloire » ; voir *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980, p. 98-142.

²³ Voir Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes RSS*, n°62-63, 1986, p. 70-71 sur l'importance de la nomination d'un point de vue sociologique, fondant l'identité du corps à mesure qu'elle l'immatérialise.

²⁴ Aussi Furetière note-t-il dans son *Dictionnaire*, à l'article « Nom » la tension entre le nom individuel acquis et le renom du nom qui impose d'en « soutenir la réputation ». On travaille effectivement à ce qu'on peut perdre.

²⁵ Ce qui s'entend aussi du corps royal, voir Ralph E. Giesey, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1987, p. 223 et la « fiction d'une souveraineté *post mortem* ».

²⁶ Jean Starobinski, *L'Œil vivant* [1961], Paris, Gallimard, coll. TEL, 1999, p. 63.

²⁷ *Provinciales*, 14, p. 515.

²⁸ Il y a inévitablement quelques ambiguïtés dans la poursuite du nom, en particulier quand ce nom se veut aussi irréprochable que celui des Arnauld. On trouve par exemple dans la très belle *Relation de captivité* d'Angélique de Saint-Jean, éd. Louis Cognet, Paris, 1954, p. 30-31, cette déclaration : « Votre nom ? Je le dis bien haut sans rougir, car, dans une telle rencontre, c'est quasi confesser le nom de Dieu que de confesser le nôtre, quand on veut le déshonorer à cause de lui. » Il y a comme un risque de la gloire, quand bien même est-elle pensée comme celle

Les villes par où on passe, on ne se soucie pas d'y être estimé. Mais quand on y doit demeurer un peu de temps, on s'en soucie. Combien de temps faut-il ? un temps proportionné à notre durée vaine et chétive²⁹.

puis de la liasse « Contrariétés » :

Nous sommes si présomptueux que nous voudrions être connus de toute la terre et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus. Et nous sommes si vains que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent nous amuse et nous contente³⁰.

Le premier fragment décrit le souci indéracinable de l'estime. Assurément, l'élan spontané pour s'extérioriser dans l'estime des autres est bien vain. Le rappel final de notre finitude ne pointe pas du doigt une quelconque durée à partir de laquelle on rechercherait cette estime ; il indique bien plus l'antinomie entre le souci de l'estime et la chétivité de la durée de l'homme, qui rend *de toute façon* la recherche de l'estime tout à fait vaine : le temps passé dans telle ou telle ville ne justifie pas le souci de l'estime³¹. La clause (« un temps proportionné à notre durée vaine et chétive ») invite en effet à déceler une discrète syllepse dans le premier verbe – « on passe » – et à y voir l'expression d'un événement spatial *et* d'un événement temporel, variation pascalienne peut-être, sous la forme d'une esquisse, sur ces « deux modes du transitoire humain³² » montaniens que sont le voyage et le passage : la vie passe comme on passe en cette ville, car on n'y fait assurément que *passer*, en deux sens. Mais la passion de la gloire « tient³³ » l'homme, comme toute passion : l'amour-propre trompe sa vanité dans la recherche d'une image de soi dans le futur, pourvu qu'il reste « un peu de temps ». La raillerie s'engouffre dès lors dans le conflit entre le désir humain de ne pas passer – « demeurer un peu de temps », être estimé dans cette ville – et le rappel du passage de l'homme – « durée vaine et chétive » – qui rend aberrante la distinction. La vanité ne consiste plus seulement, ainsi, dans ce passage/voyage où l'homme cherche à se faire un nom (« demeurer ») mais à croire à une différence substantielle entre le passage et la demeure. On y décèle un dérèglement de l'imagination, qui fait croire à l'homme que le « rien » peut devenir une montagne³⁴, que ce « peu de temps » correspond finalement à *quelque chose*. La vanité n'est pas tant l'écoulement du temps que la ruse – démasquée ici – par laquelle on se le masque.

Le deuxième fragment accentue pour sa part la contradiction en germe dans le premier en relevant une antinomie ontologique³⁵ : d'un côté, la présomption, cette « trop bonne opinion que nous concevons de notre valeur³⁶ », bien formulée par la rallonge hyperbatique – « et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus » – qui fait signe vers le fantasme de la « fausse perpétuité » et du corps fantastique existant en l'autre ; de l'autre, la vanité du désir de

de Dieu, tout à fait consciemment vécu du reste. Voir par exemple pour Jacqueline la fin de sa *Relation*, *OC*, t. II, p. 998, et le commentaire de Jean Mesnard, *OC*, t. II, p. 966 sur son « exaltation glorieuse ».

²⁹ Fr. 65.

³⁰ Fr. 152.

³¹ Si bien qu'il appartient pleinement à « Vanité » qui pointe du doigt le « dysfonctionnement causal » ou la « quantification aberrante », voir Laurent Thirouin, « Les premières liasses des Pensées », dans *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 80.

³² Géralde Nakam, « 'Voyage...' , 'passage...' chez Montaigne », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n°21, 1985, p. 16.

³³ Fr. 358.

³⁴ Fr. 456 : « Ces choses qui nous tiennent le plus, comme de cacher son peu de bien, ce n'est souvent presque rien. C'est un néant que notre imagination grossit en montagne, un autre tour d'imagination nous le fait découvrir sans peine. »

³⁵ Les deux fragments sont ainsi formellement différents : étude d'une situation-tableau risible dans un cas, énoncé d'une antithèse dans les prédications d'autre part (« nous sommes si présomptueux... nous sommes si vains »). Le fragment s'est en quelque sorte ontologisé.

³⁶ Montaigne, *Essais*, II, 16, p. 438.

gloire qu'un rien vient apaiser : peu importe le nombre, pourvu qu'il y en ait un en qui déplacer sa vie.

Pascal, dans ces fragments, partage la description de Montaigne :

Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà. La crainte, le désir, l'espérance, nous élançant vers l'avenir et nous déroberent le sentiment et la considération de ce qui est, pour nous amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus³⁷.

Et c'est, au-delà des reprises lexicales, le portrait même de la conscience que Pascal reprend à son compte³⁸ : pour les deux, exister est un verbe marqué d'une scissiparité partageant ce qui est, vide de présence, et ce qui sera, habité et revendiqué par l'homme.

Mais il hérite encore des re-conceptualisations montaigniennes de la gloire. Ainsi s'ouvre le chapitre justement nommé « De la gloire », qui reprend quant à lui l'acquis nominaliste du premier livre des *Essais*³⁹ :

Dieu qui est en soi toute plénitude, et le comble de toute perfection, il ne peut s'augmenter et accroître au-dedans : mais son nom se peut augmenter et accroître, par la bénédiction et louange, que nous donnons à ses ouvrages extérieurs. Laquelle louange, puisque nous ne la pouvons incorporer en lui, d'autant qu'il n'y peut avoir accession de bien, nous l'attribuons à son nom, qui est la pièce hors de lui, la plus voisine. Voilà comment c'est à Dieu seul, à qui gloire et honneur appartient : et il n'est rien si éloigné de raison, que de nous en mettre en quête pour nous : car étant indigents et nécessaires au-dedans, notre essence étant imparfaite, et ayant continuellement besoin d'amélioration, c'est là, à quoi nous nous devons travailler. Nous sommes tous creux et vides : ce n'est pas de vent et de voix que nous avons à nous remplir⁴⁰.

La gloire humaine est une faute philosophique, théologique, ontologique. Si la louange peut convenir à la plénitude divine seule, n'y ajoutant rien mais célébrant son nom, elle vaut, pour les hommes imparfaits, non comme célébration d'un nom, mais comme tentative de complétion. Une nouvelle fois, l'homme non seulement s'accapare ce qui ne lui revient pas, mais l'emploie pour remplir son vide existentiel : non content d'usurper un privilège divin, il le pervertit en en faisant un outil pour masquer le gouffre qui nous sépare infiniment de Dieu. Bref, confondant la chose et le nom, et négligeant tout ce qui les sépare, il tente de faire du nom une qualité de la chose ; il tente de se faire Dieu par ce qui accuse en réalité son indigence. Croyant faire Dieu, il fait la baudruche. Que faisaient d'autre les Jésuites ?

Voyez Diana, qui a tant écrit ; il a mis à l'entrée de ses livres la liste des auteurs qu'il rapporte. Il y en a 296, dont le plus ancien est depuis quatre-vingts ans. Cela est donc venu au monde depuis votre Société ? lui dis-je. Environ, me répondit-il. C'est-à-dire, mon Père, qu'à votre arrivée on a vu disparaître saint Augustin, saint Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, et les autres, pour ce qui est de la morale. Mais au moins que je sache les noms de ceux qui leur ont succédé ; qui sont-ils, ces nouveaux auteurs ? Ce sont des gens bien habiles et bien célèbres, me dit-il. C'est Villalobos, Coninck, Llamas, Achokier, Dealkozer, Dellacruz, Veracruz, Ugolin, Tambourin, Fernandez, Martinez, Suarez, Henriquez, Vasquez, Lopez, Gomez, Sanchez, de Vechis, de Grassis, de Grassalis, de Pitigianis, de Graphaeis, Squilanti, Bizozeri, Barcola, de Bobadilla, Simancha, Perez de Lara, Aldretta, Lorca de Scarcia, Quaranta, Scophra, Pedrezza, Cabrezza, Bisbe, Dias, de Clavasio, Villagut, Adam à Manden, Iribarne, Binsfeld, Volfangi à Vorberg, Vosthery, Strevesdorf. O mon Père ! lui dis-je tout effrayé, tous ces gens-là étaient-ils chrétiens ? Comment, chrétiens ! me répondit-il. Ne vous disais-je pas que ce sont les seuls par lesquels nous gouvernons aujourd'hui la chrétienté ? Cela me fit pitié, mais je ne lui en témoignai rien, et lui demandai

³⁷ Montaigne, *Essais*, I, 3, p. 131 ; intertexte relevé par Bernard Croquette, *Pascal et Montaigne*, Droz, 1974, p. 27.

³⁸ Fr. 80 : « Nous ne nous tenons jamais au temps présent. »

³⁹ Voir Antoine Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne, op. cit.* ; Georges Tronquart, « Montaigne et la gloire », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1960/2, p. 265-271 ; Marie-Luce Demonet, « Le nom de gloire ou le 'nom qui court' », *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, n°27-28, 1992, p. 19-32. Voir aussi Hugo Friedrich, *Montaigne* [1949], Paris, Gallimard, col. TEL, 1984, p. 178 : « Montaigne, doutant que le nom, la réputation, l'information, aient un pouvoir d'expression congruente, pénètre dans la zone de silence de la tradition que lui ouvre sans doute même, flaire la vie dans ce qui a été oublié, et n'est pas sans s'aviser aussi de la contingence de l'image historique que l'homme se fait de l'homme. »

⁴⁰ Montaigne, *Essais*, II, 16, p. 419.

seulement si tous ces auteurs-là étaient Jésuites. Non, me dit-il, mais il n'importe ; ils n'ont pas laissé de dire de bonnes choses. Ce n'est pas que la plupart ne les aient prises ou imitées des nôtres ; mais nous ne nous piquons pas d'honneur, outre qu'ils citent nos Pères à toute heure et avec éloge. Voyez Diana, qui n'est pas de notre Société, quand il parle de Vasquez, il l'appelle le phénix des esprits. Et quelquefois il dit que Vasquez seul lui est autant que tout le reste des hommes ensemble, *Instar omnium*⁴¹.

L'incongruité de la liste est à l'image de la démesure de leur présomption. Cette politique des noms propres, qu'ils entretiennent mutuellement, devient dans leur cas une diabolique des noms propres : remplaçant les noms des Pères de l'Église par leurs propres noms, ils ne se soucient pas de la vérité, mais de l'opinion⁴², et foulent aux pieds l'Autorité en se conformant au discours du Diable. À la chaîne de la tradition hypotactique de la tradition⁴³ se substitue pour eux la juxtaposition dispersive de la liste. L'épistrochasme qui file l'énumération dévoile la supercherie par l'ironie : un peu de bruit suffit à les faire vivre. Du moins ont-ils besoin les uns des autres pour faire « courir » la louange, et il faut un Diana pour répandre le nom d'un Vasquez⁴⁴. Et la liste, de ce point de vue, laisse bien voir ou plutôt entendre à quel point un nom en appelle un autre, à la faveur d'assonances (« Barcola, de Bobadilla, Simancha »), d'allitérations, (« Bizozeri, Barcola »), de paronomases (« Dealkozer, Dellacruz, Veracruz », « de Grassis, de Grassalis »), ou d'homéotéleutes interminables (« Ugolin, Tambourin, Fernandez, Martinez, Suarez, Henriquez, Vasquez, Lopez, Gomez, Sanchez »). Comme la liste des animaux venimeux aux noms imprononçables, chez Rabelais, « envenime⁴⁵ » la page qui les contient, la liste de Pascal envahit visuellement et auditivement la page qui figure et démolit en même temps la « fausse perpétuité » que les Jésuites se bâtissent. Et à mesure que le Jésuite veut attester de la célébrité de ces noms, il en atteste du même coup la monstruosité. La *copia* de la liste fait entendre, dès lors, une nouvelle *disproportion* humaine qui prête à rire : « il est impossible que cette surprise ne fasse rire, parce que rien n'y porte davantage qu'une disproportion surprenante entre ce qu'on attend et ce qu'on voit⁴⁶. » À rire, et, davantage, à ironiser : car le caractère outrancier du désir d'être estimé, qui fait de l'homme une « montagne⁴⁷ » masquant la réalité de son être, apparie, d'un lien substantiel, le discours de la gloire à l'ironie pascalienne telle que l'étudie Jean Mesnard, elle qui, en s'attachant aux disproportions et aux paradoxes de l'homme, « dévalue tout ce qui passe », et, par le « double-sens », « dénonc[e] la vanité de la coutume et l'opinion, formes dégradées, inauthentiques, de réalités essentielles »⁴⁸. Disproportion entre l'amour-propre des Jésuites et le néant de l'homme,

⁴¹ *Provinciales*, 5, p. 345.

⁴² Sur son lien à l'imagination, dans une perspective stoïcienne, voir Tetsuya Shiokawa, *Entre foi et raison : l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 61-77 et Gérard Ferreyrolles, *Les Reines du monde*, op. cit., p. 154-161.

⁴³ Voir *Cinquième écrit des curés de Paris*, p. 662 : « [...] nous ne croyons aujourd'hui que les choses que nos évêques et nos pasteurs nous ont apprises, et qu'ils avaient eux-mêmes reçues de ceux qui les ont précédés, et dont ils avaient reçu leur mission : et les premiers qui ont été envoyés par les apôtres n'ont dit que ce qu'ils en avaient appris ; et les apôtres qui ont été envoyés par le Saint-Esprit n'ont annoncé au monde que les paroles qu'il leur avait données ; et le Saint-Esprit qui a été envoyé par le Fils, a pris ses paroles du Fils, comme il est dit dans l'Évangile, et enfin le Fils, qui a été envoyé du Père, n'a dit que ce qu'il avait ouï du Père, comme il le dit aussi lui-même. »

⁴⁴ Sur le rapport des Jésuites et de l'imagination, voir Marc Fumaroli pour la rhétorique des peintures (*L'Âge de l'éloquence* [1980], Paris, Droz, 2002, p. 673-695) et Gérard Ferreyrolles à sa suite (*Les Reines du monde*, op. cit., p. 177-178). Sur la désignation des Jésuites dans les *Provinciales*, voir Anne-Marie Garagnon et Frédéric Calas, « Les noms des Pères : désignation des jésuites dans les *Provinciales* : de la nomination à la dé-nomination », dans *La campagne des Provinciales, Chroniques de Port-Royal*, 58, 2008, p. 105-119.

⁴⁵ Voir Louise Million, « Le tremblement de la figure analogique chez Rabelais. Entre la bête et l'homme », *Images Re-vues* [En ligne], 6 | 2009, mis en ligne le 01 juin 2009, consulté le 24 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/385>.

⁴⁶ *Provinciales*, 11, p. 447.

⁴⁷ Fr. 456.

⁴⁸ Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, op. cit., p. 305.

ou disproportion entre la prolifération de leurs noms propres et l'unicité de la Tradition chrétienne, dans tous les cas, la liste inscrit dans sa pluralité l'injustice des Jésuites, en même temps qu'elle la dénonce. Placée dans la bouche du Jésuite, la liste le condamne par-devers lui à sa « comédie » et participe pleinement de ce « dispositif ironique » dépeint par Laurent Thirouin⁴⁹.

On pourra à cet égard constater le lien substantiel qui unit l'ironie, parfois terrible, et le fantasme de la gloire, chez Pascal. Un autre exemple, pris dans les *Pensées*, en convaincrait :

Cromwell allait ravager toute la chrétienté, la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui. Mais ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix, et le roi rétabli⁵⁰.

Et en effet, rabaissé par ce qu'Auerbach appelle le « créaturel⁵¹ », Cromwell est bien exemplaire d'un complet renversement du magnifique au ridicule, de la grandeur à la misère, par le détour du corps. Pris sur le seuil d'actions splendides qui resteront piégées dans le semi-auxiliaire prévenant leur réalisation – « allait ravager », « allait trembler » – il est par deux fois abattu : par le dernier circonstant de la première phrase qui ramène brusquement les élans de la conquête au microscopique grain de sable qui les détruit, puis, après l'insistance centrale qui ne rend la chute que plus sensible – « Rome même⁵² » – par une abrupte série paratactique qui l'enterre définitivement, substituant féroce, dans la clause hyperbatique⁵³, le sujet initial – Cromwell – par celui qu'il voulait anéantir – « et le roi rétabli ». À l'instar des fragments de « Vanité », l'insignifiance d'un objet (« un petit grain de sable ») conduit le monde à son plus complet renversement, qu'accompagne l'ironie « syntagmatique » du fragment, celle sans doute la plus liée à la vanité, en tant qu'elle est due « à la logique des déroulements et des enchainements, aux dysfonctionnements des implications argumentatives, comme à ceux des chaînes de causalité⁵⁴ ». On la verra donc dans la contradiction entre le désir glorieux d'un homme et la réalité des faits, que sépare, avec une puissance causale insoupçonnée, le petit grain de sable. L'ironie est violente : l'appuient l'antithèse du glorieux et du créaturel, mais encore le rythme de la parataxe finale – « il est mort, sa famille abaissée, tout en paix » – qui emprisonne la construction participiale entre deux séries monosyllabiques qui font office de guillotine, tout en s'opposant à leur tour à l'emphase assurée de la première proposition : « Cromwell allait ravager toute la chrétienté ». L'homéotéleute du début – « allait ravager...la chrétienté » – s'oppose enfin exemplairement à celle de la fin, à la faveur d'une substitution qui souligne très bien le remplacement inattendu des rêves de grandeur par la réalité malheureuse : « sa famille abaissée, tout en paix ». Ce fragment féroce, somme toute, exhibe la vanité de l'homme glorieux, et lui assigne, en repérant à la fois ses élans vers la grandeur, et sa chute dans la misère un registre : le burlesque⁵⁵. Son *déchant* correspond bien à la qualité d'un rire inconfortable, qui doit avouer, au fond de lui, que la vie humaine est incohérente.

Et en effet, l'aberration est réelle. Car bien loin de se *compléter*, on s'*évide* en quelque sorte dans la recherche de la gloire, comme le repère Montaigne :

⁴⁹ Sur les formes de l'ironie dans les *Provinciales*, voir Laurent Thirouin, « Imprudence et impudence. Le dispositif ironique dans les *Provinciales* », *CCIBP*, n°18, 1996, p. 31-42.

⁵⁰ Fr. 622.

⁵¹ Erich Auerbach, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, coll. TEL, p. 269.

⁵² Rajouté par Pascal dans l'interligne, comme l'indique le manuscrit.

⁵³ Soigneusement préparé : Pascal avait commencé à écrire « et... » après « sa famille abaissée », puis se ravise, barre la coordination, et rajoute un constituant avant la clause.

⁵⁴ Philippe Hamon, *L'Ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette, 1996, p. 70.

⁵⁵ Scarron, dans les *Nouveaux Dialogues des morts* de Fontenelle (Paris, Société des Textes Français Modernes, 1971, p. 305) définit le burlesque comme l'entrelacement « du magnifique et du ridicule si voisins qu'ils se touchent ».

Nous nous soignons plus qu'on parle de nous, que comment on en parle, et nous est assez que notre nom coure par la bouche des hommes, en quelque condition qu'il y coure. Il semble que l'être connu, ce soit aucunement avoir sa vie et sa durée en la garde d'autrui⁵⁶.

Dans ce transfert d'une vie à une autre, est-ce vraiment « l'être propre⁵⁷ » qu'on prolonge donc ? Et si la gloire est une « approbation que le monde fait des actions que nous mettons en évidence⁵⁸ », montrant qu'elle est l'action conjointe d'un sujet qui se met en évidence, et d'un autre qui l'approuve, n'est-elle malgré tout, pour Montaigne, une aliénation, une dépendance à l'égard d'autrui, comme l'avait vu Merleau-Ponty⁵⁹ ?

Montaigne avait décrit le phénomène qui découlait du privilège du futur : la création d'un être imaginaire, « usurpant l'infinité, l'immensité, l'éternité⁶⁰ », pensée en termes de compensation, de remplissage, au prix d'une réorientation d'arguments cicéroniens⁶¹. Pascal reprend cette « appropriation imaginative qui compense à l'excès le vide existentiel⁶² ». L'« allongement⁶³ » de l'être que décrit un passage de l'*Apologie de Raymond Sebond* indique encore sa qualité imaginaire : ce sont des « inventions » qui le fortifient, des espérances « fantastiques » sur lesquelles il aime compter. Pascal accentue la dépendance à l'égard d'autrui en faisant des deux « vies⁶⁴ » de Montaigne deux « êtres » :

Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être : nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité ou la générosité et la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être, et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l'autre. Nous serions de bon cœur poltrons pour en acquérir la réputation d'être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être de n'être pas satisfait de l'un sans l'autre, et d'échanger souvent l'un pour l'autre. Car qui ne mourrait pour conserver son honneur, celui-là serait infâme⁶⁵.

Véritable synthèse montaignienne, dès lors, par sa reprise accentuée de la dualité ontologique de l'homme – non celle de la grandeur ou de la misère, mais celle de la vie propre et de la vie expropriée – et du narcissisme extensif qui en est à la source⁶⁶, le fragment est aussi plus radical, peut-être. Si Montaigne a pu à un moment manifester une certaine confiance en sa capacité

⁵⁶ *Essais*, II, 16, p. 430-431.

⁵⁷ C'est ce que pense Emiliano Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 189. Voir l'analyse du déplacement opéré par Montaigne de la gloire telle qu'elle est pensée par Cicéron par le même auteur, *ibid.*, p. 188.

⁵⁸ *Essais*, II, 16, p. 421.

⁵⁹ Voir sa conférence « Lecture de Montaigne », reprise dans *Signes, op. cit.*, p. 322-342, et en particulier p. 331-332 sur « l'esclavage à autrui », et p. 336.

⁶⁰ *Essais*, I, 46, p. 496.

⁶¹ L'édition de 1595 propose une version différente du même passage, et évoque l'espérance « remplissant l'indigence de son maître, de la possession de toutes les choses qu'il peut imaginer et désirer, autant qu'elle veut » (*Les Essais*, I, 46, Paris, La Pochothèque, 2001, p. 453). C'est ce dernier texte qui figurait dans l'édition que consultait Pascal, voir *Les Essais*, I, 46, A. Courbé, 1652, p. 199.

⁶² Emiliano Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions, op. cit.*, p. 192.

⁶³ Voir *Essais*, II, 12, p. 323 ; voir aussi II, 16, p. 430, et l'agrandissement du nom (« nous appelons agrandir notre nom, l'étendre et le semer en plusieurs bouches »).

⁶⁴ Montaigne, *Essais*, II, 16, p. 430. Voir également du même chapitre, p. 434 : « Et pour trois ans de cette vie fantastique et imaginaire, allons-nous perdant notre vraie vie et essentielle, et nous engager à une mort perpétuelle ? » Et ce passage de III, 9 (p. 249) : « Qui que ce soit, ou art, ou nature, qui nous imprime cette condition de vivre, par la relation à autrui, nous fait beaucoup plus de mal que de bien. Nous nous défraudons de nos propres utilités, pour former les apparences à l'opinion commune : Il ne nous chaut pas tant, quel soit notre être, en nous, et en effet, comme quel il soit, en la connaissance publique. Les biens mêmes de l'esprit, et la sagesse, nous semble sans fruit, si elle n'est jouie que de nous, Si elle ne se produit à la vue et approbation étrangère. »

⁶⁵ Fr. 653.

⁶⁶ Antoine Compagnon parle en effet de la gloire comme d'une « extension du narcissisme » (*Nous, Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 130).

personnelle à maintenir une limite ou une réserve secrète où il s'agit d'être authentiquement soi (« Je ne me soucie pas tant, quel je sois chez autrui, comme je me soucie quel je sois en moi-même. Je veux être riche par moi, non par emprunt⁶⁷ ») Pascal semble plus circonspect sur la possibilité même de la sauvegarde du premier être. Au mécontentement du début (« nous ne nous contentons pas ») répond l'insatisfaction de sa fin (« n'être pas satisfait de l'un sans l'autre »). La gloire conduit à un abandon du premier être, le « propre être » opposé au « paraître », à la faveur d'une paronomase qui formule l'engloutissement du premier dans le second. La proximité phonique est en effet éclairante : l'homéotéleute entre « être » et « paraître » (relayée aussi par la finale d'« imaginaire ») met en évidence le circuit par lequel l'homme fuyant dans l'imaginaire s'échange contre son image. Le fragment sépare radicalement deux modalités d'existence : l'opposition des lieux – le lieu de mon incarnation (« en nous ») et le lieu de l'esprit de l'autre (« dans l'idée des autres ») – redouble l'opposition qui existe entre l'être « imaginaire » et « véritable », correspondant à la fois à une opposition autre/mien, et insubstantiel/substantiel.

L'homme qualifie ainsi non pas ce qui lui appartient en propre, mais ce qui lui est impropre. Il accomplit sans cesse une révolution ontologique : la persévérance de l'être ne fait plus persévérer l'être lui-même, mais son idole⁶⁸, perdant son être à mesure qu'il croit le gagner. Soutenu par tout l'effort de l'homme, le paraître a désormais le poids de l'être en s'y substituant : loin d'être inconsistant, il a pour lui l'effectivité de l'échange et effectivement le soutien de l'homme, pris dans un mouvement contradictoire de décharge de son être, et de tension vers le paraître. Ce faisant, le réel change de qualité. Car peu importe qu'une qualité « réelle⁶⁹ » soit dans l'homme qui veut paraître (encore que l'absence de cette qualité ne soit pas une nécessité) ; est réel désormais ce qui est consacré par la *publicité* de l'existence sociale et par sa présence dans l'idée des autres. Peut-être est-ce là le sommet de la réflexion d'une idée qu'il avait déjà croisée à la lecture des *Propos* d'Épictète – « les biens, la vie, l'estime ne sont pas en notre puissance⁷⁰ » – mais elle est désormais renversée. Le sage stoïcien enjoignait à séparer ce qui dépend de nous, de ce qui ne dépend pas de nous : ce partage est en réalité impossible puisque l'être auquel on tient est celui-là même qui ne dépend pas de nous.

Reprenant la confusion montaignienne du nom et de la chose, mais la déportant vers une confusion plus ontologiquement dramatique, Pascal reprend également à son compte ce jugement : « la cérémonie nous emporte, nous nous tenons aux branches et abandonnons le tronc et le corps⁷¹. » Tel est le moi : un élan naturel qui, pour ne considérer que soi, fuit sans

⁶⁷ *Essais*, II, 16, p. 429. On notera le double-visage de l'extension chez Montaigne : l'extension imaginaire de la gloire et de la publicité, et l'extension intérieure qui se découvre à celui qui « investigate », voir III, 13, p. 407 et la nouvelle définition de la générosité qu'il donne à la fin de son œuvre : « Nul esprit généreux ne s'arrête en soi. Il prétend toujours et va outre ses forces. Il a des élans au-delà de ses effets. S'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demi. » Voir sur ce passage les commentaires de Bernard Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p. 58-59.

⁶⁸ « Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire ». Vincent Carraud commente la portée anticartésienne de cette nouvelle « habitude » qui n'est plus celle de la satisfaction de soi (*Passions de l'âme*, art. 190) mais celle de l'aliénation réitérée (*Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 266). Nous pourrions aussi dire que le *conatus* (« nous nous efforçons de paraître ») est miné avant même d'être formulé, puisqu'il soutient l'être imaginaire et fait dépérir l'être propre. Notons que c'est cet effort pour être aimé que refuse de faire Alceste, pris en tenailles entre son désir d'être aimé, et son refus de faire quoi que ce soit pour l'être ; voir Jean Mesnard, « *Le Misanthrope*, mise en question de l'art de plaire », dans *La Culture du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 520-545. Enfin, le mot est travaillé par Nicole dans un de ses *Essais de morale* (voir « De la connaissance de soi-même », dans *Essais de morale*, éd. Thirouin, Paris, PUF, 1999, p. 312).

⁶⁹ 2^{ème} discours sur la condition des grands, *OC*, t. IV, p. 1032.

⁷⁰ *Entretien avec M. de Sacy*, *OC*, t. III, p. 133-134. Mais Épictète est rattrapé par une autre sorte de gloire : car si le sage refuse de dépendre de l'estime des autres, il méconnaît sa dépendance ontologique en croyant pouvoir soutenir seul ses devoirs.

⁷¹ *Essais*, II, 17, p. 438.

cesse dans l'impropre. L'abandon est ici la marque du « néant » qui devient celui là même qu'on se crée : le vide laissé par un amour-propre déserteur de soi-même. Et tel est le revers de la néantisation du fragment 743 : la néantisation de son être propre abandonné.

L'homme est donc, en quelque sorte, agent de sa passivité : s'efforçant de paraître, il consent à son abandonnement. Une forme verbale le retranscrit très bien : car les « personnes du monde qui jugent sagement des choses » « savent que la seule voie d'y réussir est de *se faire paraître* honnête, fidèle, judicieux⁷² [...] ». Ce fragment mettra à profit les analyses de l'honnêteté pour envisager l'amitié véritable. Mais constatons d'une part que l'être imaginaire est une réalité sociale avec laquelle il faut nécessairement compter ; et d'autre part qu'elle est le lieu d'une activité-passivité que restitue très bien la construction factitive pronominale « se faire + INF » dont l'ambiguïté nous fait osciller délibérément entre une lecture strictement passive, et une lecture qui engage à quelque degré que ce soit la responsabilité du sujet⁷³ : l'homme agit de telle sorte qu'il se perd en tant qu'agent dans son action. Le « moi » n'est pas du tout, au contraire de ce qu'il paraît et de ce qu'il croit être, un mouvement personnel ou individualiste : le « moi » fait en réalité en sorte de ne plus s'appartenir ; il se manque.

RÉVERSIBILITÉ DE LA GLOIRE

Un fragment, pourtant, jette un autre regard sur la gloire :

La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence, car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne le peut détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme.

Et ceux qui méprisent le plus les hommes et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment, leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse⁷⁴.

La cohérence argumentative du fragment est forte, comme l'indique la mise en boucle sur laquelle il se fonde. La récurrence des superlatifs, d'autre part, associée à l'expolition des deux premières phrases, ainsi que la continuité lexicale du paragraphe, ressassent ce qui est précisément le ressassement indéracinable de l'homme : le retour du désir d'admiration que rien ne saurait extraire ou compenser. Le fragment reprend sous une autre forme le partage qu'avait explicité le fragment 653 : l'opposition entre l'indifférence pour son être « propre » (sa santé), et son lieu concret (« la terre »), d'une part, et le monde constitué dans l'estime des autres travaillant au dépérissement du lieu natif (l'être propre) de l'autre⁷⁵.

⁷² Fr. 681.

⁷³ Hésitation tout à fait nette dans les débats linguistiques portant sur la construction « se faire + INF » : faut-il y voir une construction passive, quasi équivalente à un vrai passif (Il se fait soigner par sa sœur = Il est soigné par sa sœur ?) ou faut-il créditer le sujet d'une forme de responsabilité, et y voir davantage une construction causative ? Voir David Gaatone, « Le désagréable dans la syntaxe », *Revue Romane*, 19, 1983, p. 161-174 ; Pierre Le Goffic, *Grammaire de la phrase française*, Paris, Hachette Supérieur, 1993, p. 317-318 ; Lucien Kupferman, « La construction passive en se faire », *Journal of French Language Studies*, 5, 1, 1995, p. 57-83 ; Véronique Lagae, « Le passif pronominal : une forme complémentaire du passif périphrastique ? » dans Véronique Lagae, Anne Carlier et Céline Benninger (dir.), *Temps et aspect: de la grammaire au lexique*, *Cahiers Chronos*, 10, Amsterdam, New York, Rodopi, 2002, p. 133-149. Notons la formule de Pierre Le Goffic qui parle d'une « responsabilité ontologique » du sujet (p. 318), et qui s'applique en l'occurrence fort bien à l'idée développée par Pascal.

⁷⁴ Fr. 707.

⁷⁵ Voir aussi le fr. 78, avec lequel le fragment 707 est en continuité : « Combien toutes les richesses de la terre insuffisantes sans son consentement ».

Alberto Frigo a insisté sur le déplacement fondamental qu'opère ce fragment par rapport à l'analyse cartésienne de la gloire⁷⁶. En l'opposant en effet à la générosité, fondée sur une juste estime de soi (c'est-à-dire fondée sur l'usage de son libre-arbitre), Descartes manifestait la tendance de l'orgueilleux à ne pas fonder l'estime de soi justement : sa gloire, qui revient à s'estimer pour une autre cause que celle de l'usage de son libre-arbitre⁷⁷, c'est-à-dire à s'estimer injustement et comme à vide, est donc irréconciliable avec la générosité. Du reste, l'article 204 entérinait très clairement l'opposition : présentant la gloire comme un « amour qu'on a pour soi-même », différent de celui de la générosité⁷⁸, il notait que la gloire vient de « l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres » quand la générosité ne dépend pas d'autre cause que du généreux lui-même, et partage distinctement une estime de soi fondée sur l'effectivité d'une histoire⁷⁹ et une estime de soi accrochée à l'estime reçue des autres⁸⁰. D'un côté, la gloire essentiellement dépendance, de l'autre la générosité, indépendance. C'est cette différence que noie Pascal en s'inscrivant dans le sillage de l'analyse cartésienne de la gloire, mais en identifiant l'estime de soi et l'estime de soi par les autres. L'homme ne s'estime que pour autant qu'il est estimé dans l'idée des autres : la générosité, désormais déterritorialisée, et essentiellement dépendante de l'idée de l'autre⁸¹, devient impensable. Mais Pascal, remarque encore Alberto Frigo, va plus loin que subvertir la passion cartésienne. Car fondé sur l'estime qu'il a de la raison de l'autre, en effet, le phénomène de la gloire disqualifiée chez Descartes, désormais enraciné dans l'estime qu'on se fait de la raison de l'homme, n'est plus déraisonnable.

Reste dès lors à comprendre dans le fragment 707 le sens de la palinodie, ou en quel sens la plus grande bassesse peut être également « la marque de son excellence »⁸².

L'entrelacement des superlatifs semble indiquer la réversibilité ontologique de la gloire, à la fois signe insigne de misère et de grandeur. Voilà qui manifeste, du même coup, la valeur *indicielle* de la gloire et de l'amour-propre dont les effets sont encore constatés au fragment 30, car la perpétuelle recherche admirative prouve d'elle-même⁸³, naturellement, la grandeur de la

⁷⁶ Voir notamment Alberto Frigo, « Estime, amour et reconnaissance dans les *Pensées* de Pascal », dans *La Reconnaissance avant la reconnaissance, Archéologie d'une problématique moderne*, dir. Francesco Toto, Théophile Pénigaud de Mourgues et Emmanuel Renault, Paris, ENS Éditions, 2017, p. 57-72.

⁷⁷ Denis Kambouchner (*Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008, p. 149-169) fait une mise au point importante en analysant l'origine de la générosité et en notant (p. 167) que « même la passion de générosité, dans la mesure délicate où l'on peut l'identifier et où elle se distingue d'une simple humeur permanente, ne sera pas à titre essentiel ou à titre exclusif une passion de soi, une passion qui ait à titre principal pour objet son sujet lui-même. » Car « l'admiration dans le généreux n'est pas admiration de soi, mais admiration de la vie comme vie de l'homme » (p. 168).

⁷⁸ Il y a de l'amour dans la passion de la générosité (art. 160). Mais la gloire est un amour de soi qui a passé outre l'étape de la juste estime de soi.

⁷⁹ Art. 204 : « Elle est différente de la satisfaction intérieure, qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action. » Ce qui importe est ce « retour à soi » qui fait qu'on juge (soi-même) de ce qu'on a fait ; la causalité reste pleinement interne, ce que disait l'art. 190, en notant que la satisfaction intérieure est une passion « qu'on acquiert de nouveau, lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne ».

⁸⁰ Art. 204 : « C'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres ». La différence vient du glissement indu entre la forme passive et la forme pronominale ; et c'est ce glissement que reprend et refonde Pascal.

⁸¹ Le fragment 653 évoque ainsi trois exemples de « vertus » qui n'existent qu'à être déportées dans l'idée des autres ; qui ne dépendent plus dès lors d'une causalité interne (autonome) mais de leur « publication » dans l'être imaginaire entretenu dans l'idée des autres. Il semble que les trois vertus sont choisies parce qu'elles devraient être le produit d'une autonomie : au contraire, Pascal montre qu'elles ne se suffisent pas, qu'elles ne sont rien à moins d'être reconnues : aussi s'invalident-elles au moment même où l'homme dit les posséder.

⁸² Nous ne partageons pas l'interprétation d'Alberto Frigo, donnée dans l'article cité, ni celle de Vincent Carraud (*Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme, op. cit.*, p. 260-267).

⁸³ C'est ce que montre la rétorsion au cœur du deuxième paragraphe. L'adversaire est confondu par ses propres actes, selon la définition stricte de la rétorsion. Voir Laurent Susini, *L'Écriture de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 496-502.

raison de l'homme. La phénoménalité de la gloire est bien plus lourde de sens qu'elle n'y paraît, et assurément vraie : son retour et l'objet qu'elle tente d'atteindre – l'idée des autres – montrent, sans qu'il soit besoin de rien démontrer, la grandeur qui ne manque pas d'être certaine pour nous, et en soi. Force est de constater, ainsi, le caractère tout à fait novateur de ce fragment – et qui explique peut-être son exclusion des liasses classées – qui semble postuler une grandeur phénoménale qui *apparaît* dans son aliénation : le désir ineffaçable de l'homme pour une vie déterritorialisée se comprend désormais comme un indice de la grandeur de l'homme, qui n'est plus la conscience de la misère, mais l'impensé de la gloire.

Et c'est bien là qu'est la difficulté, ou le déplacement du fragment : non pas tant dans l'élimination du couple misère/grandeur, que dans la mention d'un autre type de phénoménalisation de la grandeur. Loin qu'elle soit seulement en moi, prouvée en acte dans la pensée qui se saisit elle-même, elle est ici marquée de façon « non-thétique », comme dirait Sartre, par l'homme désireux d'être estimé : « sentiment » de grandeur conviendrait du reste mieux à cette « qualité ineffaçable » qu'« idée de grandeur » car il ne s'agit pas d'un objet de pensée, mais bien d'une expérience de l'existence, incarnée sensiblement dans l'insatisfaction que ressent l'homme sans son « monde » imaginaire.

Aussi ce fragment, de façon insolite, dote-t-il d'un statut *archéologique* le désir d'être estimé : en ce dernier se repère un phénomène qui fait signe vers ce qui n'existe plus, mais *se sent* encore au sein même de ce qui consacre la misère. Et on pourra, de ce point de vue, constater la réversibilité axiologique des éléments argumentatifs de ce fragment. Car si le caractère « ineffaçable » du désir dit à la fois l'impossibilité naturelle d'en réprimer le cours, comme celle d'« étouffer⁸⁴ » le sentiment de grandeur de l'âme qui le produit, il en est de même du superlatif relatif « la plus belle place du monde » qui vaut à la fois comme marqueur ironique et non-ironique : l'adjectif évaluatif « belle » est *dans le même temps* un subjectivème exprimant ce que l'homme aliéné considère seul comme beau à l'exception du reste, *et* un philosophème pascalien, dénotant la « grandeur de l'homme » et se repérant à même l'expression du désir superlatif de l'homme.

UNE AUTRE GLOIRE

Tissée de passivité et d'activité, accordant une place éminente au Nom qui entretient la fictive immortalité de l'homme qui oublie sa finitude, enté sur la perpétuelle recherche d'une qualification pour un prédicat qu'on sait pourtant inqualifiable, la grammaire de la vie sociale dessine ainsi l'attitude de l'homme autant que les formes qui en rendent compte : au sein de ces descriptions, se déploie une grammaire au plus près des mouvements de la conscience et de ses ruses, épousant la forme, jusque dans sa réversibilité, de ce qu'elle s'attache à analyser.

Mais le tableau dynamique de la gloire humaine ainsi dessiné achève-t-il l'essence de la gloire ? Non, car si la gloire humaine est pour le moins caractérisée par Pascal par sa propension à l'inessentialité – *tout* peut être motif de gloire – une autre figure s'impose dans l'œuvre pascalienne en « lumière immobile » comme l'a qualifiée Philippe Sellier⁸⁵. Et c'est d'une *toute autre* gloire qu'il parle :

Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles [...]

⁸⁴ Fr. 182.

⁸⁵ Voir Philippe Sellier, « La lumière immobile : l'univers biblique d'un catholique sous Louis XIV » dans *Port-Royal et la littérature II*, Paris, Champion Classiques, 2012, p. 187-211 ; voir, du même auteur, « Sur les fleuves de Babylone : la fluidité du monde et la recherche de la permanence », dans *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, Champion Classiques, 2010, p. 411-423, et dans le même ouvrage, « Le 'fondement' prophétique », p. 461-470.

Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, sans l'élection des siens, dans leur abandonnement, dans sa secrète résurrection et dans le reste⁸⁶.

Elle possède sa phénoménalité propre, son éblouissement propre, incommensurable aux gloires humaines fantomatiques. Elle impose de penser un éclat impensable pour la gloire humaine abreuvée à la publicité, quand elle, au contraire, s'épanouit dans son retrait. Mais à côté du nom christique, prédit depuis quatre mille ans, le désir humain du nom pouvait sembler bien inconsistant :

Prophéties.

Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie.

Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes durant quatre mille ans qui constamment et sans variations viennent l'un ensuite de l'autre prédire ce même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce et qui subsiste depuis quatre mille années pour rendre en corps témoignage des assurances qu'ils en ont, et dont ils ne peuvent être divertis par quelques menaces et persécutions qu'on leur fasse. Ceci est tout autrement considérable⁸⁷.

Ce n'est plus la rhétorique compilatrice et cacophonique qui accusait la poursuite jésuite du nom propre. C'est désormais une rhétorique anaphorique qui tente de canaliser l'admiration de l'énonciateur et de régir celle de l'énonciataire à la faveur de deux présentatifs qui essaient tour à tour de nommer ce qu'il « y » a ici de bien plus grand qu'une « force infinie ». Et c'est dans ce lieu que le Nom, enfin, sera exalté. Et c'est dès lors d'une autre grammaire qu'il s'agit, qui n'essaie plus de rendre compte des tactiques de la conscience qui s'enroule dans le rapport à l'autre pour vivre de sa plus belle vie, mais qui tente de disposer au repérage d'une *autre* gloire, de récupérer les marques d'une présence substantielle pour en faire éprouver la possibilité. L'ironie d'un moment pour dire et décrire la réalité existentielle de la fausse perpétuité laisse dans ces fragments la place à l'admiration que relaie la rhétorique évidencielle de l'auteur, appelant au partage d'un tableau que le lecteur peut ne pas voir seul, mais qui ne saura manquer de le déterminer à *s'inquiéter*.

On peut dès lors penser que deux tableaux de la gloire devaient s'opposer dans l'œuvre inachevée de Pascal, deux styles de gloire résolument *antinomiques*, et d'abord à ce titre que le nom du « fantôme de l'honneur⁸⁸ » ou de cette baudruche qu'est l'homme glorieux pouvait trouver un magnifique contrepoint dans le Nom perpétuellement annoncé du Messie, immobile et subsistant. Pouvait alors se découvrir progressivement le vrai *lieu* de la gloire, en même temps qu'une autre finitude que celle des hommes qui, selon la très belle expression de la *Conversion du pécheur*, « posent leur félicité au monde⁸⁹ ».

⁸⁶ Fr. 339.

⁸⁷ Fr. 364. Voir également la totalité de la liasse « Perpétuité ».

⁸⁸ *Provinciales*, 14, p. 516.

⁸⁹ *Conversion du pécheur*, OC, t. IV, p. 41.