

Rois et tyrans au royaume d'éloquence : du gouvernement des âmes selon Pascal

Laurent SUSINI

« Éloquence qui persuade par douceur, non par empire, en tyran, non en roi¹. » Parmi les quelques fragments des *Pensées* consacrés à la caractérisation de l'éloquence visée par Pascal, l'énoncé du fragment S. 485 se recommande de prime abord par son apparente clarté. Donnant à penser le pouvoir du discours par un discours sur le pouvoir², il explicite une opposition rhétorique par une opposition politique, autant dire une opposition entre deux manières de gouverner les âmes par une opposition entre deux manières de gouverner les hommes — et, saisis indépendamment l'un de l'autre, les deux pôles d'une telle analogie se laissent aisément concevoir. Le premier met en regard ce qui flatte (la douceur) et ce qui s'impose par soi-même (l'empire) ; le second confronte l'exercice d'une violence tenue pour injuste et s'employant à soumettre les corps (le tyran), à l'exercice d'une force tenue pour légitime et soumettant la volonté non seulement par sa nécessité propre — « La force est [...] sans dispute³ » — mais encore par le souverain pouvoir de l'autorité dont s'entend à l'investir une opinion donnée⁴ (le roi).

Une première difficulté tient cependant à ce que ces deux oppositions ne semblent *a priori* guère congruentes. Le pouvoir et l'autorité associés au roi ont beau être inclus dans la définition que Richelet propose du terme *empire*⁵, on comprend mal, par exemple,

¹ *Pensées, opuscules et lettres*, éd. P. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2010, fragment 485 (désormais S. 485).

² Voir L. Marin, *Pascal et Port-Royal*, PUF, p. 116 et suivantes.

³ S. 135.

⁴ Voir S. 59. Sur le caractère nodal du concept d'autorité dans la pensée pascalienne, voir tout particulièrement T. Shiokawa, « L'Autorité », dans *Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes*, Champion, 2012, pp. 47-59.

⁵ P. Richelet, s.v. « Empire » : « Pouvoir. Autorité. Souverain pouvoir qu'on exerce en quelque lieu » (*Dictionnaire de la langue française ancienne et moderne*, 2 vol., Amsterdam, aux

que la douceur plutôt que la force brute puisse se trouver associée elle-même au tyran⁶. Et aussi bien convient-il de prévenir aussitôt un grossier contresens, en se reportant à la définition si singulière que les *Pensées* donnent de la tyrannie : « vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre⁷ ». De fait, contre toute apparence, l'opposition du *roi* au *tyran* ménagée par le fragment S. 485 exclut en réalité d'y interpréter ce dernier terme dans son sens politique standard. Selon Pascal, si c'est effectivement persuader en tyran que de persuader par douceur, c'est avant tout parce que la douceur ne s'adresse qu'à la volonté, jamais à l'entendement, et qu'utilisée dans son ordre, la douceur ne devrait être destinée qu'à plaire et à séduire, non pas à persuader.

Telle est la lecture du fragment que semblent imposer la définition pascalienne de la tyrannie, mais aussi bien les lignes, de prime abord si convergentes, auparavant tracées dans *L'Art de Persuader*, où Pascal dénonçait, à travers l'opposition de l'entendement et de la volonté, ce qu'il y a d'«étrang[er]» (comprenons, d'hétéronome) à « croire non pas par la preuve, mais par l'agrément⁸ ». Ce que l'opuscule rhétorique de 1655 envisageait en termes axiologiques de « basse[sse] » et d'« indign[ité] », le recueil des *Pensées* le ressaisit quelques années plus tard en termes conceptuels d'ordre et de tyrannie. La douceur s'inscrit dans l'ordre des corps, mais tout consentement participe de l'ordre des pensées, et l'éloquence se fait donc tyrannique dès lors qu'elle prétend dire : « je suis douce, donc je suis persuasive⁹ ».

En d'autres termes, ce que semblerait rejouer l'opposition du roi et du tyran esquissée par le fragment S. 485, c'est avant tout

dépens de la Compagnie, 1732).

⁶ Cf. à ce titre S. 546 : « L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination [...] est doux et volontaire. [...] Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran. »

⁷ S. 91.

⁸ *De l'art de persuader*, § 2-3, dans *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Desclée de Brouwer, 1964-1992, t. 3, p. 413.

⁹ Cf. S. 91 : « Ainsi ces discours sont faux et tyranniques : "Je suis beau, donc on doit me craindre. Je suis fort, donc on doit m'aimer. Je suis..." »

l'opposition de l'entendement et de la volonté, envisagés à l'aune de la légitimité respective de leur investissement rhétorique. L'hétéronomie du plaisir et de l'entendement marquerait toute l'étrangeté, selon *L'Art de Persuader*, toute la tyrannie, selon les *Pensées*, d'une éloquence persuadant par douceur — et la théorie des trois ordres de résonner en ce point d'harmoniques tout augustiniennes. Alors que la raison « ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre¹⁰ » (sa soumission elle-même demeure donc rationnelle et ne vaut que par le souverain empire qu'elle exerce sur soi-même), on n'est finalement jamais qu'esclave du plaisir¹¹ : où l'on retrouve la définition commune de la tyrannie.

Entre éloquences royale et tyrannique ainsi comprises, il n'est pourtant pas si certain — et les pages suivantes s'emploieront à creuser cette inquiétude — que les lignes de fracture soient aussi nettes qu'il ne semble. À s'en tenir au seul fragment S. 485, on pourrait croire, au vu de la rigueur de l'opposition réglant les deux pôles de son antithèse, au caractère exclusif des qualités du tyran et du roi — de la douceur du premier et de l'empire du second — des exercices de la volonté et de la raison. Or ce serait sans doute se méprendre sur le caractère en réalité très mobile, voire très artificiel des frontières ainsi dessinées, et sur le risque qu'il y aurait dès lors à ne pas voir que le parallélisme antithétique de l'énoncé, en ce qu'il a de génialement mémorable, relève en grande partie de ce que Pascal appellerait une fausse fenêtre, dont il importe de ne pas être dupe.

Le fragment S. 485 oppose la tyrannie de la douceur à la royauté d'un empire impliquant *a contrario* le tout *autre* des séductions captieuses, en l'occurrence la force conjointe des raisons et de la vérité. Or prise à la lettre et dans toute sa rigueur, cette opposition ne saurait être tenue pour pascalienne, et en tout premier lieu, parce que

¹⁰ S. 205.

¹¹ Voir S. 393 : « Tu as bien du bien, esclave, ton maître te flatte. Il te battra tantôt. »

la douceur n'est, du point de vue de Pascal, pas tyrannique en soi. Comme l'énonce le fragment S. 546, un « empire » peut être « doux et volontaire », et ce sont d'ailleurs ces deux attributs qui font de l'opinion « la *reine* du monde », là où « la force en est le *tyran* ». Toute douceur n'est donc pas tyrannique en tant que telle — mais non plus d'ailleurs que toute force. Et souligner en ce sens que « la force sans justice est tyrannique¹² », c'est assez suggérer *a contrario* que la force peut tout à fait s'imposer en reine dès lors qu'elle parvient à se *justifier*, en se réclamant de cette alliance de puissance et d'autorité que semble dénoter le terme d'*empire* dans le fragment S. 485.

Mais encore cette même précision ne saurait-elle suffire à stabiliser les antithèses dudit fragment, tant il est clair, d'une part, que Pascal ne pense pas l'empire du roi comme reposant exclusivement sur l'exercice et / ou la détention d'une force juste ; et, d'autre part, que la force des raisons elle-même est, à ses yeux, loin d'être exempte de tyrannie.

C'est, de fait, un premier constat : l'empire du roi, tel que le conçoit Pascal, est pour une part considérable fondé en imagination. Certes, ces « légions », ces « gardes » et ces « hallebardes¹³ » qui escortent le roi, ne sont pas de simples signes d'institution de l'autorité royale : à la différence de l'habit des médecins ou des juges, ils expriment également une autorité fondée en effet, dès lors qu'ils exercent, ou sont en mesure d'exercer concrètement, la force qu'ils signifient. Signes de la force du roi, ils sont eux-mêmes une force. Et pour autant, ces signes eux-mêmes ne soustraient en rien l'autorité royale à l'exercice de la « faculté imaginante ». Ils tiennent en respect les sujets des rois, certes, mais ils n'autorisent ainsi le respect bien souvent inspiré par les rois qu'au principe d'une idée confuse, d'une absence de distinction entre les personnes des rois et « leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes¹⁴ » — non sans manifester de

¹² S. 135.

¹³ S. 78.

¹⁴ S. 59.

la sorte que « [l]es cordes qui attachent le respect des uns envers les autres » ne sont pas moins « cordes de nécessité » que « d'imagination¹⁵ », et que, pour reposer effectivement sur la force dont ils disposent par ailleurs, l'autorité des rois n'en est donc pas moins induite et médiatisée par la puissance d'erreur¹⁶. Ce qui n'est pas sans conséquence sur le plan politique, certes, mais aussi bien sur le plan rhétorique, pour peu qu'on suive la logique de l'analogie exposée par le fragment S. 485. Car si l'on admet que l'empire du roi n'est pas moins fondé sur la force que sur l'imagination, alors, il ne peut plus être question de réduire l'opposition entre éloquence tyrannique et éloquence royale à l'opposition traduite dans *L'Art de Persuader*, entre entendement et volonté, force des raisons et basses séductions : dans l'éloquence dite royale, l'imagination, reine du monde, a également sa part.

Sans même compter cette dernière, du reste, qu'on examine plus avant au prisme des *Pensées* cette force, si souvent convoquée par Pascal, des raisons et de la vérité, qui contribuerait à asseoir l'empire de l'« éloquence royale ». On la découvrira alors exerçant à son tour, et fût-ce à son insu, une pression non moins tyrannique que la simple douceur ; sollicitant l'amour-propre de la créature, son désir de connaître ou de vaincre ; et l'exposant plus que tout, peut-être, au risque d'une forme d'idolâtrie de la vérité. C'est que « [l]a vérité hors de la charité n'est pas Dieu » mais « son image », et qu'il n'est donc, selon Pascal, pas moins injuste d'aimer cette « idole¹⁷ », qu'il n'est injuste de prétendre se faire aimer soi. En soulignant, il est vrai, que « l'empire de la raison et de la justice n'est non plus tyrannique que celui de la délectation¹⁸ », Pascal, sans doute, ne laisse pas de surprendre. Mais, de son point de vue, raison et justice plongent l'une et l'autre leurs racines dans la concupiscence, et leurs détours

¹⁵ S. 668.

¹⁶ Sur les rapports de l'imagination et de la politique, voir plus généralement G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Champion, 1995, p. 143 et suivantes.

¹⁷ S. 755.

¹⁸ S. 454.

par l'entendement ne sont qu'une ruse de l'amour-propre pour dissimuler sa toute-puissance. Prétendre persuader en s'adressant à la raison, c'est, *volens nolens*, toujours s'adresser à la volonté, en sorte qu'à bien prendre les choses, il ne saurait y avoir de persuasion que tyrannique : tyrannique d'abord, parce que obliquement sortie de son ordre, et tyrannique encore, parce que marquant finalement l'asservissement de la créature à sa concupiscence. Et la frontière entre rois et tyran d'achever ainsi de se brouiller — toute douceur n'étant pas tyrannique, toute force n'étant pas non plus royale, et l'empire de la royauté participant lui-même d'une insidieuse tyrannie.

Autant dire que le discours sur le pouvoir tenu par les *Pensées* confère une singulière inflexion à leur discours sur les pouvoirs du discours, et invite par là même à ne pas procéder à des partitions trop schématiques et trop binaires. Quoi que puissent suggérer les antithèses du fragment S. 485, Pascal conçoit d'autant moins l'exclusivité *a priori* de la force et de la douceur, de la raison et de la volonté, que sa définition de la persuasion engage précisément la conjonction de leurs mouvements en associant conviction et plaisir. C'est d'ailleurs toute la leçon de l'opuscule rhétorique de 1655 : « l'art de persuader », y soulignait Pascal, « consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison¹⁹ ». Non pas ou bien, ou bien — ou plaire, ou convaincre — mais autant l'un que l'autre — plaire et convaincre tout à la fois. Et concernant la question qui nous occupe, toute la difficulté tient donc en ce que l'apparente polarisation du fragment S. 485 semble inviter à penser en termes de disjonction ce qu'il conviendrait plus profondément de penser en termes de combinaisons. Car plutôt qu'une simple alternative — en l'occurrence : ou force ou douceur — s'imposent en réalité ici, comme bien souvent chez Pascal, quatre façons de penser les rapports d'un ensemble de deux éléments : force sans douceur, douceur sans force, force et douceur, ni force ni douceur. La douceur

¹⁹ De *L'Esprit Géométrique*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 3, p. 416.

sans force est séduction, la force sans douceur conviction, et la force tempérée de douceur définit ce juste milieu toujours recherché par Pascal qu'est présentement la persuasion. Au sens strict, la douceur est donc neutre et ne saurait se prêter à une disqualification unilatérale. Le plaisir ne se fait tyrannique et ne sort véritablement de son ordre qu'à partir du moment où il ne se présente plus comme l'une des deux conditions nécessaires de la persuasion mais, plus radicalement, comme sa condition suffisante ; et qu'à partir du moment, donc, où sa seule séduction prétend (et éventuellement parvient, contre toute logique définitionnelle) à un semblant de persuasion.

De la sorte, si le fragment S. 485 peut être considéré comme l'une de ces fausses fenêtres condamnées par Pascal, c'est, semble-t-il, dans la mesure où l'éclat mémorable de sa structure le retient de préciser que l'éloquence tyrannique n'est pas tant celle qui persuade par douceur, que celle qui ne persuade que par douceur. Nuance essentielle, en ce qu'impliquant la licéité *a priori* de la douceur, elle implique par ailleurs, loin de toute exclusive, la possible inclusion des qualités de l'éloquence tyrannique dans l'éloquence royale. Comme le souligne très clairement le célèbre fragment S. 547, « [i]l faut de l'agréable et du réel, mais il faut que cet agréable soit lui-même pris du vrai. » Toute la difficulté étant bien sûr de conjointre les deux — ce pourquoi les jésuites ne surent parfois résister à la facilité de les disjointre, en sacrifiant délibérément le réel à l'agréable, et en ajoutant ainsi la tyrannie d'un tel dés-ordre (prétendre gouverner les âmes par ce même plaisir qui affecte les corps) à la tyrannie exercée par la concupiscence.

Il est, à ce titre, d'autant plus remarquable, qu'une telle disjonction de l'agréable et du réel ait par ailleurs invité les jésuites à confondre ce que Pascal tentait de distinguer. Dans ses *Peintures morales*, que *Les Provinciales* s'empressent de citer, le P. Le Moyne, de la Compagnie de Jésus, écrit de la figure du dévot, qu'« [u]ne belle personne lui est un spectre. Et [que] ces visages impérieux et

souverains, ces agréables *tyrans* qui font partout des esclaves volontaires et sans chaînes, ont le même pouvoir sur ses yeux que le soleil sur ceux des hiboux²⁰ ». Or au-delà du trait d'esprit, marquer l'indistinction de « ces agréables tyrans » et de ces « visages impérieux et souverains », c'est emporter dans le mouvement à contre-emploi d'une séduction toute galante les différences inscrites dans le système de la langue et, par là-même, privilégier le mot à l'exclusion de la chose, les chatoiements du signe à l'exclusion de son référent ; c'est dissocier, en d'autres termes, ce qu'unit le langage, et, par cette dissociation, trahir en définitive sa profonde indifférence au vrai en même temps que son intention de ne plus parler que pour séduire.

Claude Reichler a bien montré ce que la séduction pouvait avoir, étymologiquement, de *diabolique* : quel était son pouvoir séparateur, désunifiant, et ce qu'elle impliquait de « rêverie » disruptive « sur la toute-puissance d'un langage vide — de transcendance, de choses, de sens²¹ ». Si « [l]e destinataire "abusé" par un discours [de séduction] diabolique y reconnaît toujours la forme parfaite de son désir, avoué ou secret²² », écrit-il, c'est bien parce que le Séducteur ne doit son « charme » qu'à son « indétermination », qu'à cette vacance, cette disponibilité, ce « vide » qui lui rendent si facile de s'adapter à toutes les situations en revêtant « la forme du simulacre, de la simulation, des apparences²³ ». Et, en ce sens, nul doute que la promotion pascalienne d'une rhétorique du *flectere* quasi généralisée à partir de la onzième *Provinciale* ne doive s'interpréter pour une bonne part comme une réponse au voyage en Diabolie accompli par Montalte, en son éprouvante traversée d'un discours « don-juanesque » entre tous.

Des « petites lettres » aux *Pensées* s'exprime une même méfiance envers ce qui, au contraire de la force du Vrai, mais à l'image de

²⁰ *Les Provinciales*, op. cit., IX, p. 273.

²¹ C. Reichler, *La Diabolie, la séduction, la renardie, l'écriture*, Éditions de Minuit, 1979, p. 16.

²² *Ibid.*, p. 214.

²³ H. Parret, *Le Sublime du quotidien*, Paris-Amsterdam, Éditions Hadès-Benjamins, 1988, p. 87.

l'Insinuateur, entend ne procéder qu'à couvert, en se dérochant de prime abord à toute appréhension sensible. Montalte reproche-t-il aux jésuites de « permettre insensiblement²⁴ » l'homicide et de ne « faire croître » que « peu à peu [leurs] opinions », suivant un « progrès lent et insensible²⁵ » ? Le Pascal des *Pensées* associe spontanément « les vices » à ce qui « s'insinu[e] insensiblement » par des « routes insensibles²⁶ », et toute « doctrine fausse et subtile » à ce qui se « coul[e] insensiblement²⁷ » dans un entendement séduit — et cette association même du coulant au subtil n'a rien d'indifférent. Là où les *Provinciales* dénoncent les « subtiles méthodes²⁸ » des jésuites, leur « doctrine [...] bien subtile²⁹ », leur « subtile invention³⁰ » de « subtils théologiens³¹ » ; les *Pensées* emportent dans l'angoisse d'un imaginaire hydrique la misère de l'homme sans Dieu, qui, sentant « s'écouler tout ce qu'[il] possède³² », se voit toujours entraîné dans la chute des « fleuves de Babylone³³ », et non moins submergé par l'inexorable « écoulement³⁴ » du péché originel. D'un côté ce qui se propose aux sens, critères d'évidence et de vérité ; de l'autre la dissimulation constante de ce qui s'y refuse. Ici, la « sainte Sion, où tout est stable, et où rien ne tombe³⁵ » ; et là le flot ininterrompu de ces « plaisir[s] » qui « coul[e]nt » et « passe[nt]³⁶ », cette angossante fluence des fleuves

²⁴ *Ibid.*, XIII, p. 363.

²⁵ *Ibid.*, p. 359.

²⁶ S. 645.

²⁷ S. 428.

²⁸ *Les Provinciales, op. cit.*, VIII, p. 253.

²⁹ *Ibid.*, II, p. 139.

³⁰ *Ibid.*, V, p. 191.

³¹ *Ibid.*, III, p. 164.

³² S. 626.

³³ S. 460. Cf. S. 748 : « Les fleuves de Babylone coulent, et tombent, et entraînent. »

³⁴ S. 164. Sur le thème de l'écoulement dans l'œuvre de Pascal, voir tout particulièrement l'article de P. Sellier, « "Sur les fleuves de Babylone" : la fluidité du monde et la recherche de la permanence », dans *Port-Royal et la littérature. Pascal*, [1999], Paris, Champion, 2010, pp. 411-423.

³⁵ S. 748.

³⁶ *Ibid.* Cf. S. 182 : « ils sont plongés dans les misères [...] de leur concupiscence » (nous soulignons).

de concupiscence, « embras[ant] » plutôt qu'ils n'arros[ent] « la terre de malédiction³⁷ ». De ce qu'on subtilise à ce qu'on « coule insensiblement », en somme, puis de ce qui coule à ce qui flatte, s'impose une même topique insinuative, jointe à l'expression d'une même répugnance envers ce qui ne se laisse facilement voir ni attraper — cette « fluidité nocturne du monde³⁸ » en laquelle saint Augustin reconnut, comme on sait, une des marques de la chute.

Cela étant, la cohérence d'un tel imaginaire, la rigueur même des frontières qu'elle engage à tracer entre éloquence du vrai et rhétorique insinuative, cité de Dieu et cité du Diable, ne sauraient occulter ce qui, dans les *Pensées*, résiste à la logique d'un tel partage et s'affranchit de la binarité d'une telle opposition.

La singulière attention de Pascal envers les « rivières », ces « chemins qui marchent, et qui portent où l'on veut aller³⁹ » en paraît un indice exemplaire. La rivière, *a priori*, n'entraîne pas moins, ne « march[e] » pas moins toute seule, qu'un fleuve de concupiscence ; comme lui, elle impose un itinéraire, et le mouvement même qu'elle imprime dispense à ce point de tout effort qu'il rend comme insensible la distance parcourue. À la différence des fleuves de Babylone, pourtant, cette rivière « coul[e] » mais, en un sens, ne « tomb[e]⁴⁰ » pas : si elle « marche » à notre place, c'est avant tout pour nous conduire « où l'on veut aller⁴¹ » ; si elle « entraîn[e]⁴² », c'est d'abord sur le mode d'une contrainte consentie, et sous le contrôle d'une volonté qui lui serait comme extérieure. On se prête à son cours, loin de s'y soumettre. Elle *transporte*, mais ne ravit point — et son action n'est du reste pas plus suspecte d'ambivalence que de dissimulation. Une rivière ne peut faire mystère du sens de son courant, ni de son courant lui-même.

³⁷ S. 460.

³⁸ Voir P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, [1970], Paris, Albin Michel, 1995, pp. 20-38.

³⁹ S. 595.

⁴⁰ S. 748.

⁴¹ S. 595.

⁴² S. 460.

Contrairement à l'amour-propre, elle ne peut donc ni revenir sur soi, ni diversifier son cours, et moins encore donner l'illusion de le suspendre. Son flux est « simple » et continu : il ne suit jamais qu'une seule pente, la même pour tous, et s'il soustrait à l'effort de la traversée, il n'affranchit pas pour autant du sentiment de la traversée elle-même, comme peuvent le faire les fleuves les plus apparemment impassibles. Ainsi, nul faux semblant, nulle dérive inconséquente, nulle fuite de plaisirs en plaisirs, mais la fluide tension vers un cap toujours poursuivi sans même qu'on y songe. Significativement, les rivières envisagées par Pascal ne sont d'ailleurs pas de celles où l'on « plong[e]⁴³ », mais bien de celles qui « portent⁴⁴ », comme en écho à cette « assiette basse et sûre⁴⁵ » conquise par les élus jusque dans les fleuves de Babylone. Rien ne permet d'associer leur écoulement à une thématique funèbre (insistant sur le « caractère périssable » de toute chose) ou morale (dénonçant la force d'entraînement de l'amour-propre) : leur cours est, au sens strict, celui de la nature — et d'une nature, de surcroît, indifférente à la chute d'Adam, et ne se donnant à comprendre que dans son opposition à toute forme d'artifice : d'une nature « coul[ant] de source », en somme, à l'image de ce « beau langage » bientôt promu par Bouhours⁴⁶, ou de cette éloquence « facile » déjà célébrée par du Vair, laissant « couler toute chose par le plus aisé chemin⁴⁷ ». D'une psychagogie l'autre : les jésuites fondaient l'insinuation de leur discours sur un double principe de déliaison et de plaisir ; les « rivières » pascalienues suggèrent quant à elles l'ambition d'une insinuation ni fourbe, ni complaisante, idéalement entée sur une dynamique de la nature et une morale de la vérité — loin que l'une

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ S. 595.

⁴⁵ S. 460.

⁴⁶ *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, [1671], éd. B. Beugnot et G. Declercq, Honoré Champion, 2003, p. 116.

⁴⁷ *De L'Éloquence française et des raisons pourquoi elle est demeurée si basse*, [1595], éd. R. Radouant, Société française d'imprimerie et de librairie, 1908, p. 165.

et l'autre aillent pourtant de soi, ni se présentent comme un donné stable, une réponse toute faite à l'intention de l'apologiste.

Le fait est symptomatique, le seul fragment des *Pensées* explicitement dédié à la question de l'insinuation — en l'occurrence, le fragment S. 618 —, s'appuie sur un exemple vantant les vertus de l'erreur et concluant au bien-fondé de la dissimulation :

quand on parlera de la commune erreur qui est parmi le monde que la lune est cause de tout, on ne manquera jamais de dire que Salomon de Tultie dit que, lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune, etc., qui est la pensée de l'autre côté.

Et, saisie à son niveau le plus superficiel, la conjonction ne laisse pas d'étonner. L'ancien héraut du front anti-jésuite, se faire le soudain promoteur d'une hypocrisie caractérisée, et d'une dissimulation plus générale des pensées et des discours ? Le fait est cependant que, pour participer le plus souvent d'une stratégie prudentielle⁴⁸, la « pensée de derrière » ne relève que très imparfaitement d'un paradigme de la dissimulation : si elle se tient *derrière* les mots *a priori* chargés de la représenter, ce n'est pas tant parce qu'elle choisit de se retrancher derrière eux, que parce que les mots, tout vrais qu'ils sont, échouent toujours à la représenter ou, ce qui revient au même, à spécifier quelle vérité ils expriment.

C'est ce que montrent tout particulièrement la liasse « Raison des effets » et la célèbre « gradation » envisagée par le fragment S. 124. Le peuple, les habiles et les chrétiens parfaits tiennent qu'il faut honorer les personnes de grande naissance ; les demi-habiles et les dévots, qu'il ne faut pas honorer les personnes de grande naissance. À deux propositions répondent ainsi cinq énoncés, tous différents, mais tous vrais en leur ordre, bien qu'inégalement vrais⁴⁹ : et la pensée de derrière s'enracine en ce point. S'« [i]l faut », comme

⁴⁸ Voir S. 650 : « J'aurai aussi mes pensées de derrière la tête. / Je prendrai garde à chaque voyage ».

⁴⁹ P. Force, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, op. cit., p. 262.

l'écrit Pascal, « avoir une pensée de derrière, et juger de tout par-là, en parlant cependant comme le peuple⁵⁰ », c'est bien parce que nul n'a, en réalité, le choix de faire autrement et qu'il en va ici d'une nécessité avant que d'une stratégie, d'un effet de surface contraint par un défaut du langage plutôt que d'un jeu sur l'équivoque induit par une intention de biaiser. Aussi y a-t-il loin de la pensée de derrière aux restrictions mentales des jésuites. Les restrictions mentales résonnent « comme un appel aux vertus d'un discours double, au mépris de la simplicité de l'Évangile⁵¹ » ; la pensée de derrière, quant à elle, n'engage en rien la dissimulation d'une pensée vraie derrière un énoncé faux, et *stricto sensu*, aucune déliaison volontaire de la parole et de la pensée, mais la seule occultation, imposée par le langage, du point de vue depuis lequel s'exprime un énoncé vrai.

Non cependant que cet espace creusé par la pensée de derrière, entre la parole et la pensée, entre la vérité partielle d'un point de vue et celle de la proposition qui lui est associée, ne puisse se faire par là-même l'espace d'une rencontre et d'un dépassement — ni se trouver investi par l'exercice insinuant de cette ironie socratique dont Pascal connaissait bien les ressorts⁵². « [E]ntre[r] dans [les] principes [d'autrui] pour modérer [sa] folie au moins mal qu'il se peut⁵³ », telle est la clé de cette psychagogie en acte des grands dialogues platoniciens, dont le *Phèdre* réfléchit les contours⁵⁴ ; tel est aussi le mode de gouvernement des âmes envisagé par Pascal en vue de son *Apologie* et un des principaux leviers de sa rhétorique de l'insinuation. Aucun mensonge, ici, nulle fourberie, point de

⁵⁰ S. 125.

⁵¹ P. Cariou, *Pascal et la casuistique*, PUF, 1993, p. 139.

⁵² Sur Pascal ironiste, voir J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, [1976], SEDES-CDU, 1993, p. 297 et suivantes ; G. Ferreyrolles, « L'ironie dans les Provinciales de Pascal », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 38, 1986, pp. 39-50 ; L. Thirouin, « Imprudence et impudence. Le dispositif ironique dans les *Provinciales* », *Le Courrier du Centre international Blaise Pascal*, n° 18, 1996, pp. 31-42 ; et L. Susini, *L'Écriture de Pascal...*, *op. cit.*, pp. 333-346.

⁵³ S. 457.

⁵⁴ Voir tout particulièrement, Platon, *Phèdre*, 259e et suivant ; et 271d-272b.

séductions captieuses ; mais l'investissement ironique du simple flou ménagé par diverses propositions cristallisant divers points de vue diversement vrais — et ce, au principe, non d'une rupture avec le vrai, mais tout au plus d'un simple réglage sur l'échelle du vrai. Adopter, au moins temporairement, le point de vue vrai d'autrui, ne revient pas plus à revêtir la forme de son désir, que dissimuler une vérité sous une autre n'impliquerait un mensonge. Ni flatteuse, ni *fausse*, l'insinuation selon Pascal joint simplement aux conséquences de l'éclatement du vrai le postulat empiriste, constant dans son œuvre scientifique et spirituelle, de la vérité de toute perception sensible, et tire ainsi parti du fait que, si « naturellement, l'homme ne peut tout voir », il lui est du moins impossible de « se tromper dans le côté qu'il envisage⁵⁵ ».

Pas plus que la Compagnie de Jésus, Pascal ne nie l'infinie diffraction du vrai dans le clair-obscur de la révélation, ni qu'il faille le plus souvent procéder avec prudence et douceur. Mais au mélange de vrai et de faux que les jésuites croient dès lors pouvoir opposer à la simplicité de l'Évangile, il entend, quant à lui, répondre par une seule modulation du vrai ; à leur usage du mensonge et de la ruse, par la rencontre autour d'une vérité partielle ; à leur pratique de la flatterie, par un attachement à ne pas déplaire ou « fâcher⁵⁶ », et par un « art de la répréhension⁵⁷ » propre à « content[er] » l'adversaire en lui faisant valoir « qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés⁵⁸ ». Stratégie déjà ironique en soi — puisqu'il n'y importe que d'« adopter le point de vue de l'interlocuteur pour amener celui-ci à le dépasser⁵⁹ » — mais stratégie que l'investissement de l'espace creusé par la pensée de derrière tend à porter à sa limite : car dès qu'on en vient à parler comme les autres sans penser comme eux, il ne s'agit plus alors de réduire la distance de son interlocuteur à soi en lui faisant valoir la

⁵⁵ S. 579.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ L. Thirouin, « Imprudence et impudence... », *art. cit.*, p. 39.

⁵⁸ S. 579.

⁵⁹ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal, op. cit.*, p. 297

part de sa vérité propre à celle dont on veut le persuader, mais il s'agit bien d'abolir, fût-ce un court instant et sur la base d'un simple miroitement du langage, cette expérience de l'altérité constitutive de toute argumentation, en procurant à son destinataire l'illusion que cet autre qu'on entend lui transmettre lui est étrangement propre, ou sien.

Et sans doute est-ce bien en ce sens qu'il n'y a finalement pas lieu de dresser un mur infranchissable entre éloquence tyrannique et éloquence royale, entre une rhétorique persuadant par douceur et une rhétorique persuadant par empire — entre la sophistique jésuite et la « vraie éloquence » visée par les *Pensées*. Si l'éloquence de ces dernières se construit contre l'éloquence des jésuites, encore faut-il sûrement l'entendre au sens de *tout contre elle*, en s'adossant à elle, en s'attachant à convertir les différents moyens qui lui permettent de s'insinuer si efficacement. Aux partitions binaires, le fait est que Pascal privilégie le plus souvent ce modèle pré-dialectique de dépassement par inclusion dont le renversement du pour au contre fournit le parfait modèle. Aussi y a-t-il loin d'un tyran à un roi, certes, mais sans qu'il faille en inférer que ce tyran et ce roi n'entretiennent que des rapports à ce point extrinsèques qu'on ne puisse penser leur participation, dans leurs ordres de perfection ou d'imperfection respectifs, à une même essence. C'est qu'au travers de leur opposition ne manque pas de se faire jour l'opposition bien plus profonde des deux Cités. Or si le roi de Gloire n'a naturellement rien du Prince de Machiavel, du moins son invitation à se faire « prudents comme des serpents, et simples comme des colombes⁶⁰ » ne manque-t-elle pas d'ouvrir, concurremment à la prudence du monde, la voie paradoxale d'une *prudentia spiritus*.

Université Paris-Sorbonne
STIH, EA 4509

⁶⁰ Matthieu 10,16, trad. Bible de Port-Royal.