

# L'espace sentencieux une mystérieuse ontologie

Jérôme Pourcelot

Volume 34, Number 1-2, Winter 2002

Espaces classiques

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/007554ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/007554ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pourcelot, J. (2002). L'espace sentencieux : une mystérieuse ontologie. *Études littéraires*, 34(1-2), 55–70. <https://doi.org/10.7202/007554ar>

Article abstract

The descriptive and essentialist anthropology elaborated by the Duc de La Rochefoucauld in his *Maximes* (1678) depicts a being, the *self*, orbiting about in an unfathomable vertiginous space. As portrayed by the moralist with implacable lucidity, man is imprisoned within a hopeless, four-pole space. Dispossession and alienation, the factors that leave the *self* tragically estranged from itself, sundered from itself, and deprived of itself are, in contradictory fashion, both immanent and transcendent to his being. Noxious passions, clutching self-love, yo-yoing chance, fateful physiological humours, and incommensurable laziness all turn the human being into a “Cartesian devil”, or, mere flotsam tossed about on the ocean of the metaphysical unknown. Whether La Rochefoucauld's *Maximes* are interpreted from a Jansenizing or an *ultra-mondaine* perspective, they allow the reader to enter a space of mystery and philosophical disquiet that is sumptuously peopled with phantoms of the tragically unattainable *self*.



# L'ESPACE SENTENCIEUX : UNE MYSTÉRIEUSE ONTOLOGIE

Jérôme Pourcelot

■ Objet langagier raffiné, peaufiné, ouvragé, la sentence se donne, chez La Rochefoucauld, la vocation avouée de *circonscrire l'être* de l'homme. Ce, au risque de le circonvenir par multiplication additive de facteurs descriptifs et explicatifs fort hétéroclites, lesquels facteurs sont constitutifs de ce que l'on appelle, depuis 1953, l'*anthropologie des Maximes*. Cette *ontologie* n'est, au demeurant, ni théologique ni celle d'un libre penseur. *Espace textuel*, la maxime affiche sa prétention morale à balayer, d'une lumière acide, le large spectre de l'*espace psychique*, un espace intérieur. Le moraliste ouvre son avis au lecteur, de la première édition, en ces termes, inauguraux : « Voici un portrait du cœur de l'homme que je donne au public, sous le nom de *Réflexions ou Maximes morales* <sup>1</sup>. » Évoquant le déplaisir qu'il va inmanquablement causer aux lecteurs pharisiens, La Rochefoucauld précise son dessein exploratoire qui est une sorte de radiographie psychologique : il s'agit « de pénétrer dans le fond de leur cœur <sup>2</sup> ». Ni plus, ni moins. Au demeurant, le mot « cœur » ne sera pas un hapax dans le corps des *Maximes*. On en recense douze occurrences, dont celle-ci qui illumine sombrement la maxime désespérée 69 :

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

Le cœur, chez Pascal, c'est idéalement « le siège de connaissances immédiates et non démontrables », précise le glossaire de Philippe Sellier. Il est « notre être véritable ». Fondamentalement, « c'est la vérité de l'homme : la faculté de l'infini, de l'absolu <sup>3</sup> ».

Chez La Rochefoucauld, le cœur n'est pas / plus le viatique autorisant un accès intime et intuitif à l'idée de transcendance. Il est l'être de l'être, mais verrouillé à jamais, *infrangiblement infranchissable*. La Rochefoucauld multiplie les assertions, notamment dans l'immense maxime supprimée 1, qui disent l'impossible présence à

---

1 François de La Rochefoucauld, *Maximes*, 1967, p. 267. Toutes les maximes citées dans le corps de notre article émanent de cet ouvrage. Codification adoptée : M 7 = maxime numéro 7 ; MP 13 = maxime posthume 13 ; MS = maxime supprimée.

2 Id.

3 Blaise Pascal, *Pensées*, 1993, p. 617.

soi de l'être. Cet être est inéluctablement prisonnier des réticulations que quadrillent et balisent les passions, incoerciblement déstructurantes. Notamment la paresse, captieusement béatifique, lénifiante et qui vient à bout de tous les desseins de l'être qu'elle réduit en poudre, insidieusement :

C'est se tromper que de croire qu'il n'y ait que les violentes passions, comme l'ambition et l'amour, qui puissent triompher des autres. La paresse, toute languissante qu'elle est, ne laisse pas d'en être souvent la maîtresse ; elle usurpe sur tous les desseins et sur toutes les actions de la vie ; elle y détruit et y consume insensiblement les passions et les vertus (M 266).

Cette maxime-hypotypose repose, au plan de l'expression stylistique et thématique, sur un schème récurrent dans les *Maximes* de La Rochefoucauld qui sont un espace consacré à la *description circonstanciée — et navrée — d'une psychomachie*... Ce schème admirable est celui de l'anthropomorphisation allégorisante et théâtralisante des passions et des affects. Sur l'échiquier sentencieux s'exhibent ou s'affrontent sans merci des micro-personnages emblématiques des rouages passionnels de notre être. Un être emporté, à son corps défendant, dans le maelström spiralé des passions concurrentes, agressives, corrosives qui se disputent le terrain identitaire du *moi*, un *moi* dont elles font un champ de bataille. L'homme des maximes est un être atomique. L'espace psychomachique repose donc sur une chorégraphie d'actants caractérogiques et d'intervenants intra-psychiques accablants. D'ailleurs, la subtilité abyssale du discours rupifucaldien sur l'introuvable ordonnancement psychique de l'être (le moi multi-composite), ces analyses du moraliste réfractées dans le prisme baroque de l'inouïe maxime supprimée numéro un, ont fait dire aux exégètes modernes de La Rochefoucauld que le moraliste a eu littéralement une intuition, quasi pré-conceptualisée, de la notion d'*inconscient*.

La Rochefoucauld fonde, à sa manière — en l'occurrence allégorique —, une psychologie des profondeurs, au sens littéral de l'expression. Cette profondeur est sans fin, sans fond en ce qui concerne l'espace psychique rupifucaldien, réticulé à l'infini. Cette infinitude, La Rochefoucauld — détaché ici de toute considération théologique — la signale presque scientifiquement dans la maxime 106 qui, curieusement, passe souvent inaperçue :

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

Il n'est peut-être pas irrecevable de suggérer dès lors l'idée que l'adoption, par le moraliste-anthropologue, de la forme sentencieuse — forme brève, atomique, monadique — est congruente à cette vision du monde marquée par l'*infinitude*, notamment cosmique, et par l'*infinité*, inexhaustivement objectivable, des rouages immanents à l'être psychique. Ces rouages constitutifs de l'intériorité comportementale sont métaphorisés en petits personnages audacieux, capricieux, pernicioseux qui gravitent dans notre boîte crânienne. Les occurrences de cette allégorisation de la condition humaine et de la comédie humaine sont pléthoriques. À telle enseigne que l'espace des *maximae sententiae* se transforme en scène romanesque, en une diégèse que le schématique ordonnancement des actants de la narratologie sémiologique pourrait expliquer. Adjuvants et opposants, vices et vertus, se disputent la première place dans le cœur opaque de l'homme. Quelques échantillons de cette *topique* allégorique, de cette personification des affects qui crée une spécularité oblique :

L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé (M 39).

L'orgueil [...] après avoir joué tout seul tous les personnages de la comédie humaine, se montre avec un visage naturel (MS 6).

L'esprit est toujours la dupe du cœur (M 102).

En abyme de la maxime, il y a donc bien souvent l'argument diégétique d'un micro-roman virtuel. L'isotopie de la comédie, de l'hypocrisie est prégnante : « L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde » (M 4). Se dessine ici, dès l'ouverture du recueil de 1664, le schème du moi investi par un faux *alter ego*, un autre *moi* usurpateur, colonisateur, imposteur — dont les agissements immanents à notre être aliéné sont impossibles à juguler, car nous sommes prisonniers de notre dédoublement dichotomique : l'hypotypose grandiose de la maxime supprimée nous décrit comme asservis à un mauvais génie tentaculaire qui innerve notre être phagocyté et qui nous transforme en bourreau et victime de notre propre *moi* éclaté ou vaporisé. « Le riche métal de notre volonté est tout vaporisé par ce savant chimiste » qu'est l'amour-propre dont les tractations interlopes et souterraines sont aberrantes, disséminantes et exténuantes pour notre être épouvantablement investi :

Il est tous les contraires : il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux (MS 1).

Cette cyclothymie folle et débridée est corroborée par un *polyptote* précieux que voici :

*Il* est inconstant d'inconstance, de légèreté, d'amour, de nouveauté, de lassitude et de dégoût ; *il* est capricieux, et on le voit quelquefois travailler avec le dernier empressement, et avec des travaux incroyables, à obtenir des choses qui ne lui sont pas avantageuses, et même lui sont nuisibles, mais qu'*il* poursuit parce qu'*il* les veut. *Il* est bizarre et met souvent toute son application dans les emplois les plus frivoles ; *il* trouve tout son plaisir dans les plus fades, et conserve toute sa fierté dans les plus misérables (MS 1).

L'intégralité de ce morceau de bravoure repose sur le subtil mécanisme de l'*amphibologie*, laquelle affecte en l'occurrence le marqueur grammatical *il* : ce *il* est parfaitement ambivalent. « Il » désigne en effet tout à la fois le possédant et le possédé, le dominant et le dominé, l'aliénant et l'aliéné, l'actif et le passif, le contenant et le contenu du *moi*. Ce marqueur « il » emblématise contradictoirement notre *moi* et le *moi* second ou duel qui mine (et que mime) un moi originel... introuvable.

À vrai dire, l'espace de l'intériorité, de la psyché, est un gouffre asymptotique, si l'on ose dire. Plus l'on descend les degrés de l'escalier psychique — escalier de l'irréremédiable —, moins l'on a la chance de croiser le *moi* de l'être, lequel se dissout dans un tournoiement de motivations antinomiques, de prurits capriciants, de comportements multidirectionnels hétéroclites. D'où le baroque saisissant qui préside à l'écriture stylistique de cette très ample maxime supprimée. Cette maxime, dont l'arborescence est fascinante, a fait couler beaucoup d'encre exégétique. Des plumes souvent virtuoses se sont déchaînées à propos du caractère radicalement antinomique de l'espace anthropologique que les Maximes s'essaient à circonscrire.

Au vrai, il nous est stipulé à l'envi que l'homme est mû par son hypocrisie, son habileté, son cynisme. Bref, ses motivations sont abusivement tenues pour vertueuses (« Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés »). L'être est donc un conglomérat de forces agissantes perverses fédérées par l'amour-propre qui « est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi » et qui « rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes » (MS 3). Ce descriptif de la structure frelatée de l'être donne lieu emblématiquement à des maximes d'une cruauté impitoyable, d'une lucidité écrasante, d'un pessimisme tétanisant : « On fait souvent du bien pour pouvoir impunément faire du mal » (M 121). Le développement sentencieux suivant sur la pitié atteste le postulat rupifucaldien d'une nature humaine aride et avide :

La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber ; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions ; et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance (M 264).

On voit la virulence implacable de la clausule. Pas une once de pureté, de gratuité, de limpidité dans nos comportements. La critique scolaire a vu là un des corollaires obligés d'une vision augustinienne du monde et des êtres gangrenés par la faute originelle irrémédiable. La deuxième édition des *Maximes* corrobore malicieusement ce point de vue conventionnel et convenu. Le libraire Claude Barbin précise, à propos des *Maximes*, que

celui qui les a faites n'a considéré les hommes que dans cet état déplorable de la nature corrompue par le péché ; et qu'ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans les vertus apparentes ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grâce particulière <sup>4</sup>.

Sied-il de prendre ce discours au pied de la lettre ? On peut y voir une ironie facétieuse, un sourire grinçant et dérangeant. Cioran dit de La Rochefoucauld qu'il « est naturellement bien élevé, et [qu'] il le prouve en exécrant ses semblables avec élégance <sup>5</sup> ».

On est en droit de voir en l'agressivité sentencieuse une forme de catharsis ludique, un protocole de liquidation d'un fiel qu'on transmute en miel coruscant... La Rochefoucauld sait sourire. Mais c'est, malheureusement, souvent sur le dos des femmes : « On peut trouver des femmes qui n'ont jamais eu de galanterie ; mais il est rare d'en trouver qui n'en aient jamais eu qu'une » (M 73). C'est peu corrosif. En revanche, celle-ci confine à la misogynie : « L'esprit de la plupart des femmes sert plus à fortifier leur folie que leur raison » (M 340). Le moraliste rachète cette gaffe par ceci : « De toutes les passions violentes, celle qui sied le moins mal aux femmes, c'est l'amour » (M 466). Encore qu'on aura noté que l'*amour* est ici sans ambiguïté incorporé à la sphère délétère des *passions* : vocable éminemment négatif dans la bouche du moraliste. Et justement, l'homme — dont on nous dit qu'il a pour principe structurant son amour-propre rapace — serait, symétriquement, la victime de déterminations passionnelles incontrôlables qui font de lui un aliéné. Et c'est là que se situe l'antinomie souvent reprochée à La Rochefoucauld : l'homme est à la fois présenté comme *agi*, si l'on ose dire, et *agissant*. L'individu subit le déterminisme écrasant des humeurs dans l'acception médicale du vocable — de sorte que la vie psychologique n'est que le corollaire des flux physiologiques internes de l'être. On a là une conception dite naturaliste et organiciste de l'homme :

Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté ; elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous : de sorte que [les humeurs] ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous le puissions connaître (M 297).

Une clausule ici éclairante : La Rochefoucauld souligne constamment cette idée que notre propre vie, son fondement, sa trajectoire, constituent un mystère absolu. L'homme est condamné à la cécité. La maxime ouvre donc un espace qui est celui de l'*énigme ontologique* :

4 « Le libraire au lecteur », dans François de La Rochefoucauld, *Maximes*, op. cit., p. 5.

5 Émile M. Cioran, *Écartèlement*, 1979, p. 24.

Il semble que la nature ait caché dans le fond de notre esprit des talents et une habileté que nous ne connaissons pas ; les passions seules ont le droit de les mettre au jour, et de nous donner quelquefois des vues plus certaines et plus achevées que l'art ne saurait faire (M 404).

C'est dire clairement que ce qui s'avère potentiellement positif et constructif dans notre être, nous n'en avons aucune clairvoyance et c'est dire que les passions sont maîtres à bord. C'est à ce titre que les *Maximes* fascinent le lecteur inquiet, le lecteur de la modernité des années 1950 par exemple, ces années qui sonnent le glas de l'explication théologique du réel ou... qui la réactivent. L'aphorisme redevient à la mode, à l'heure de l'absurde de Camus, du non-sens de Beckett ou de Ionesco, de la contingence sartrienne. Au demeurant, *mutatis mutandis*, La Rochefoucauld accorde à la notion de hasard une forte prééminence, toute dysphorique, dans l'explication contrastée qu'il donne de l'humain. Le binôme lexical humeur / fortune est d'une récurrence frappante dans les *Maximes*. Les mots « humeur » et « fortune » sont associés pour redire combien l'homme est peu maître de sa destinée : « Le bonheur et le malheur des hommes ne dépend pas moins de leur humeur que de la fortune » (M 61). Ou encore : « Le caprice de notre humeur est encore plus bizarre que celui de la fortune » (M 45). Enfin, et sans prétention à l'exhaustivité, ceci : « La fortune et l'humeur gouvernent le monde » (M 435).

L'espace vital que la maxime concède à l'individu est fort restreint : à la subtile raréfaction de l'oxygène verbal de la sentence correspond, en quelque sorte, un amenuisement inquiétant de nos possibles existentiels. Les maximes, impitoyablement, dessinent un quadrilatère carcéral dont chaque côté est matérialisé par un mot : amour-propre / passions / humeur / fortune. L'homme tourne en rond entre ces quatre murs qui le vouent à demeurer claquemuré. Fort heureusement, un dérivatif s'offre : écrire des maximes pour transmuier l'infortune existentielle en ontologie aphoristique raffinée. Quoique... il ne soit point conseillé au premier venu d'écrire des sentences :

Il est aussi ridicule de vouloir faire des sentences sans en avoir la graine en soi que de vouloir qu'un parterre produise des tulipes quoiqu'on n'y ait point semé les oignons (MP 9).

La maxime est ici allégorisée en un jardin. Faire pousser les « fleurs du mal » (du mal qu'on dit sur l'homme...) requiert des horticulteurs d'exception. Il sied d'ajouter à cette idée fort élitiste de la pratique du genre sentencieux un zeste de considération médicale : le hasard de la rhinite peut jouer favorablement. La Rochefoucauld fait cette remarque étrange à Mme de Sablé, dans une lettre en date du 5 décembre 1659 : « Je ne sais pas si vous avez remarqué que l'envie de faire des sentences se gagne comme le rhume <sup>6</sup> ».

À défaut d'avoir le talent requis pour confectionner des maximes, l'on peut toujours les décoder, les savourer, les contester puisque le genre sentence ouvre un bel espace de polémique virtuelle entre le moraliste et son lectorat bigarré. Parmi ces lecteurs, diversement éclairés et inspirés, il y a des littérateurs fameux, notamment André Gide auquel on doit d'avoir récusé la lecture aplatissante d'Alain. Ce dernier voit dans les *Maximes*, comme La Bruyère d'ailleurs, la réitération sempiternellement modulée, d'un même leitmotiv, à savoir le discours sur l'omnipotence de l'amour-propre en nous, tristes victimes. Gide montre, dans son *Journal* de 1938, combien le discours de

---

6 François de La Rochefoucauld, « Lettre à Mme de Sablé, 5 décembre 1659 », dans *Maximes*, *op. cit.*, p. 543.

La Rochefoucauld est complexe, contrasté, ondoyant. On sait que Gide, friand de maximes, met en exergue à certains de ses chapitres des *Faux Monnayeurs* des maximes de Chamfort, Vauvenargues, Pascal et La Rochefoucauld notamment...

Un Julien Green dont on connaît la dilection toute particulière pour la littérature du Grand Siècle a recours à la maxime de La Rochefoucauld comme à un baromètre moral de vérité potentielle sur les hommes. Ce faisant, il compare par exemple le discours aphoristique du duc de La Rochefoucauld à sa propre vision de l'hypocrisie – mais une vision réfractée dans le prisme de l'univers romanesque du *Visionnaire* (roman sombre et poignant de Julien Green). Jacques Petit, admirable exégète des thématiques greeniennes, nous révèle la fascination de Julien Green pour la belle maxime 218, au demeurant passablement brachylogique, mais magnifiquement illuminée par l'anthropomorphisation des concepts (vice / vertu) allégorisés en micro-personnages mondains et pétris de théâtralité sociale. Voici cette maxime 218 :

L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu.

Très casuistique, cette sentence nous surprend fort : en effet, voilà que le moraliste admet, contre toute attente, l'idée de *vertu* qu'il a combattue pourtant dans la lettre comme dans l'esprit. Second sujet d'étonnement : cette espèce de permissivité sociale induite par cet ambivalent énoncé qui, à la fois, stigmatise le pharisaïsme social et l'entérine comme composante inéluctable des rapports interhumains. En même temps, La Rochefoucauld semble créditer à l'homme vicieux un art talentueux et machiavélique : celui du mimétisme caméléonesque. L'hypocrite a merveilleusement intériorisé les rouages de la vertu et il pastiche subrepticement cette vertu : il la vide, par là, de son contenu moral, de sa prétention à être une vertu (qui n'en est pas une). Il y aurait donc une intelligence stratégique acérée du vicieux qui agit par entrisme et qui sape les fondements d'une socialité dont il jouit à l'envi. Julien Green opère une lecture contre-argumentative de l'énoncé rupifucaldien qu'il entend nuancer. Sa lecture a le mérite immense de mettre un accent décisif sur l'aspect esthétique fondamental de l'objet sentence : « Le mot de La Rochefoucauld me paraît trop brillant pour être tout à fait vrai<sup>7</sup>. » C'est rappeler ici opportunément que le moraliste, dans sa quête d'une perfection plastique, donne la priorité au Beau. Le *vrai* peut devenir une priorité seconde sinon adventice. Le brio l'emporte sur la prétention au vrai. Une prétention nullement revendiquée ou affichée par La Rochefoucauld, lequel souligne la considérable relativité de la notion de vérité dans la première des *Réflexions diverses*, intitulée précisément « Du vrai ».

Julien Green est bien sensible au primat de la littérarité sur la littéralité. Ce primat est consubstantiel à l'objet verbal sentence. Il n'en demeure pas moins que tout lecteur a le réflexe réducteur de dire « oui », « non » ou encore « oui, mais »... à une maxime abusivement tenue pour pourvoyeuse d'un message vrai, sage, audacieux, acéré sur l'homme, sa psyché, la société, etc. Christine de Suède lit la maxime dans cette perspective de vérification émotionnelle personnelle du degré de véracité du message sentencieux. Le tuf stylistique de la maxime est systématiquement éludé et édulcoré par les lecteurs des maximes de La Rochefoucauld. Ce qui fait dire légitimement à Jacques Truchet que notre propension à nous lecteurs de « charger les brèves et mondaines maximes d'un excès de précision doctrinale<sup>8</sup> » est une impasse de lecture. Et d'ajouter significativement, « qu'il reste place pour des

7 Julien Green, *Les années faciles 1926-1934 (Journal)*, dans *Œuvres complètes*, 1972, p. 196.

8 Jacques Truchet, « Orientations de la recherche sur La Rochefoucauld au XXe siècle », 1984, p. 61.

investigations plus particulières du côté de la recherche stylistique<sup>9</sup> ». De tels propos corroborent le constat opéré par Louis Van Delft, lequel signale en 1981 le « relatif manque de curiosité pour les questions de forme et de style<sup>10</sup> ».

Il y a une explication à cette carence : l'obsession du lecteur à décoder la maxime dans sa dimension virtuelle de *texte de savoir* (ce que Roland Barthes appelle la *mathesis*). Cette dimension référentielle de la sentence est abusivement privilégiée au détriment d'un *essentiel* (moins aisément accessible) : cet essentiel, c'est ce qui fait que la maxime est art, littérature, poésie, forme, forme-sens. La maxime-*semiosis* est la grande oubliée, boudée, escamotée. La maxime paie (très cher) son statut ambigu de texte artistique lisible (et scriptible) comme texte référentiel. Dans sa forme péremptoire et implacable, la maxime — il est vrai — impose en quelque sorte sa vérité (langagière !) sur les hommes et le monde. À ce titre, elle s'impose par sa carrure gnomique impressionnante. Mais à la lire comme discours délivrant une vérité, on oublie que la maxime est, à part entière, un espace verbal stylisé, un art et sans doute « le plus compliqué, le plus verrouillé, le plus hautain de tous<sup>11</sup> ».

L'art, le genre, la facture « maxime » induisent une posture lectorale constructiviste, consensuelle ou insurrectionnelle notamment. Le lecteur est ostensiblement invité à pallier l'implicite et l'inachevé de la maxime. C'est à cette tâche, éminemment hasardeuse, que nous sommes invités, dès 1664, par un certain Henri de La Chapelle-Bessé que La Rochefoucauld avait chargé de rédiger un long texte de présentation des *Maximes*. Le fameux *Discours sur les réflexions ou sentences et maximes morales* de La Chapelle-Bessé accompagnait en effet la première édition des *Maximes*, mais La Rochefoucauld ne souhaite point que ce discours fût repris dans la seconde édition. Il constituait en effet un facteur d'amenuisement des possibles sémantiques d'une œuvre trop ostensiblement située dans la mouvance théologique des Pères de l'Église. Le discours reparut néanmoins dans l'édition posthume en 1693. Au point médian de son *Discours* (qui mériterait toute une exégèse), La Chapelle-Bessé s'évertue à défendre la maxime contre le reproche de laconisme voire d'hermétisme dont elle est sempiternellement justiciable. Dans une esquisse d'hypotypose fort conventionnelle, La Chapelle-Bessé s'évertue à dissiper l'aporie inhérente au genre maxime, par définition, à savoir : comment produire du sens référentiel (un sens *obvie*) au cœur d'un espace résolument obtus (la maxime) ?

Les Maximes et les Sentences doivent être écrites dans un style serré, qui ne permet pas de donner aux choses toute la clarté qui serait à désirer. Ce sont les premiers traits du tableau : les yeux habiles y remarquent bien toute la finesse de l'art et la beauté de la pensée du peintre ; mais cette beauté n'est pas faite pour tout le monde<sup>12</sup>.

On voit là se restreindre le champ de réception de la maxime, texte aristocratique, dont la dégustation est dévolue à des esprits fins, sagaces, racés... La suite est éloquente :

et quoique ces traits ne soient point remplis de couleurs, ils n'en sont pas moins des coups de maître. Il faut donc se donner le loisir de pénétrer le sens et la force des paroles, il faut que l'esprit parcoure toute l'étendue de leur signification avant que de se reposer pour en former le jugement<sup>13</sup>.

9 *Id.*

10 Louis Van Delft, *Le moraliste classique*, 1982, p. 112.

11 Joris-Karl Huysmans, *Du dilettantisme*, 1992, p. 13.

12 La Chapelle-Bessé, « Discours sur les réflexions ou sentences », dans François de La Rochefoucauld, *Maximes*, *op. cit.*, p. 279 (nous soulignons).

13 *Id.*



Prélevons et soulignons, dans les propos du commentateur La Chapelle-Bessé, la phrase suivante qui subsume clairement l'idée de *mystère* (plus encore que d'opacité), de ce mystère sémantique vertigineux attaché à la maxime, espace de non réalisation définitive d'une signification qui, précisément, ne peut être *référentielle* (au sens que les linguistes donnent à ce mot). Le référent exact, précis, objectif de la maxime est *stricto sensu* inappréhensible. La maxime est un espace mystérieux (nous n'avons point dit sibyllin) dont les éléments langagiers réfèrent à une abstraction redoutable qui est, paradoxalement, garante de l'universalité et de la pérennité du discours de la maxime. Relisons cette simple phrase de La Chapelle-Bessé : « les *Sentences* [...] doivent être écrites dans un style serré, qui ne permet pas de donner aux choses toute la clarté qui serait à désirer. »

Dans cette phrase, le statut du mot « choses » est amphibologique : s'agit-il des *réalités* (extra-linguistiques) auxquelles la maxime virtuellement nous renvoie, à savoir les affects, les sentiments, les ingrédients de la vie psychique et comportementale : amour, timidité, bonté, paresse, vanité, mérite, envie ?... Ou bien ce terme de *choses* désigne-t-il l'agencement des éléments langagiers immanents à une maxime précisément inapte à référer à quelque chose de transcendant à elle, à savoir la réalité ? Mais quelle réalité ? Peut-on nommer la réalité psychologique supposée intrinsèque à l'être (à l'éternel féminin par exemple), lors même qu'on ne dispose point du matériau verbal détaillé idoine à cette tâche ? Le paradoxe par excellence de la maxime de La Rochefoucauld est de vouloir enclore une *existence* foisonnante et complexe, décrite en termes essentialistes taxinomiques, dans une *essence* phrastique fixiste. Le hiatus est patent. D'où le reproche fréquemment adressé au moraliste des *Maximes*. D'aucuns soulignent la non probité (et son corollaire, la mystification du lecteur qu'on prétendait démystifier en lui faisant entrevoir l'inanité et la vacuité de toute vertu). Non probité consistant à recourir à un espace drastiquement circonscrit pour traiter des contrariétés infinies de l'homme, imposteur de lui-même et d'autrui. La sentence est, dès lors, tenue pour un « ersatz de démiurgie » orchestrée par un moraliste qui « en est réduit au bluff intérieur <sup>14</sup> », a-t-on pu dire, mesquinement. Ainsi « la critique de la structure ontologique du monde <sup>15</sup> » à laquelle, virtuellement, La Rochefoucauld se livre, se heurterait-elle, en quelque sorte, à l'irréductible abstraction des mots mêmes de la maxime. Des mots prisonniers d'« une atmosphère raréfiée, cristalline <sup>16</sup> », ne nous autorisant point à respirer du sens à plein poumons.

Le problème du *sens* des vocables qui hantent l'espace « maxime » est constamment évoqué par la critique rupifucaldienne. Le statut référentiel du mot dans la maxime constitue une énigme, tant pour les linguistes que pour les exégètes de l'histoire littéraire et culturelle des formes brèves. Soit la maxime 445 de l'édition de 1678 : « La faiblesse est plus opposée à la vertu que le vice. » Dans cette paradoxale et audacieuse maxime, à quel substrat référentiel spécifique les vocables *faiblesse*, *vertu*, *vice* renvoient-ils ? La maxime s'est forgée, au fil des siècles, la réputation de se confiner dans l'abstraction, la généralité, l'essentialisme flou. La phrase mallarméenne, « L'œuvre pure implique la disparition élocutoire du sujet qui cède l'initiative aux mots », semble, à première vue, assez bien adaptée à la maxime, *mutatis mutandis*. La poéticité de la maxime, son caractère poétique, a été à l'envi évoquée par la critique

---

14 Claude-Edmonde Magny, *Histoire du roman français depuis 1918*, cité dans Louis Van Delft, *Le moraliste classique*, op. cit., p. 101.

15 Corrado Rosso, *Procès à La Rochefoucauld et à la maxime*, 1986, p. 188.

16 *Ibid.*, p. 189.

du XX<sup>e</sup> siècle qui voit dans la facture autoréférentielle de la maxime un indice emblématique de poésie précisément. De surcroît, la maxime fait du *mot* un joyau, un bibelot, un osselet projeté en l'air puis soudain serti dans l'écran d'une phrase irréversiblement circonscrite à elle-même. Les mots constitutifs du texte sentencieux sont définis par Roland Barthes comme étant des « essences formelles <sup>17</sup> ». Que sont dès lors les vocables *amour, pitié, orgueil, clémence, modération, jalousie, amitié, esprit, fortune* ? Ce sont, dit Barthes, des « parties immobiles, solitaires, sortes d'essences le plus souvent substitutives mais parfois aussi adjectives ou verbales, dont chacune renvoie à un sens plein, éternel, autarcique pourrait-on dire <sup>18</sup> ». Isomorphe au langage poétique, la maxime *stricto sensu* se voue peut-être à ne nommer qu'elle-même. Elle serait langage dans un langage. Elle serait autonymique, en ce sens que les composantes lexicales et adjectivales de la maxime se désigneraient elles-mêmes comme signes (et non comme objets), signes immanents au discours qui les exhibe dans un mouvement emphatique de spectacularité et de spécularité...

À cet égard, l'hypothèse barthésienne heuristique d'autarcie référentielle (de sui-référentialité) a été plusieurs fois corroborée par la critique, à propos notamment de la maxime épigraphique fameuse : « Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés. » Cette maxime, rappelons-le incidemment, est canonique au regard de ce que Barthes appelle le lien « d'identité déceptive » dont le support morpho-syntaxique fondamental (et omnirécurent) est la négation restrictive « ne... que » (à vocation démythificatrice et démythificatrice). Ce schème phrastique est effectivement un principe d'ordonnancement itératif dans le corpus des maximes qu'il féconde véritablement : « la constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur » (M 20), ou encore : « On ne loue d'ordinaire que pour être loué » (M 146). Dans la sentence « Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés », le qualifié *vertu* se dissout dans un qualifiant périphrastique *vices déguisés* qui vide le qualifié de sa substance référentielle originelle. Laquelle substance n'est ici qu'un mythe, une illusion captieuse puisque La Rochefoucauld, précisément, s'évertue à nommer, dénoncer le vide total sur lequel se sont érigées des vertus intrinsèquement fausses, inexistantes, creuses... *L'ère du soupçon* qu'ouvre La Rochefoucauld, c'est une contestation et des mots, foncièrement fallacieux et des choses auxquelles ces mots avaient vocation de renvoyer un lecteur et un acteur social enclin à s'aveugler stratégiquement et hypocritement, sur lui-même et sur la société. Le dessein de La Rochefoucauld, épistémologiquement parlant, c'est bien de vider le langage inhérent à la doxa consensuelle de son contenu mystificateur, et de substituer à ce mensonge (universellement cultivé) le langage du paradoxe qui dit audacieusement ceci : le langage conventionnel fait écran à la nomination nécessaire, fût-elle douloureuse, du néant des vertus. *Vertus* en tant que mots (faux) et en tant que choses (creuses). D'où, à cet égard, la magnifique observation de Jean Starobinski, lecteur-décrypteur de la mélancolie rupifoucauldienne : « derrière le courage, la magnanimité, la fidélité, il faut chercher *autre chose* ; mais il n'y a rien à chercher au-delà de l'amour-propre : c'est le fond définitif <sup>19</sup>. »

---

17 Roland Barthes, « La Rochefoucauld : réflexions ou sentences des *Maximes* », 1972, p. 71.

18 *Id.*

19 Jean Starobinski, « Préface », dans François de La Rochefoucauld, *Maximes*, 1964, p. 11.

L'espace sentencieux est le lieu du déploiement du contre-mensonge. Le lieu verbal où sont annihilées toutes les certitudes quant aux choses, aux êtres et aux mots qui en réfractaient captieusement l'existence (supposée). Le problème aporétique ici est que « l'éthique finale de l'auteur<sup>20</sup> » est littéralement indétectable. Ce qui fait de la maxime, répétons-le, l'espace inouï du langage qui vide les mots et les choses de leur légitimité intellectuelle et de leur prétention (sociale et psychologique) à dire le *vrai*, lequel est intrinsèquement faux. Mais nous, lecteurs, nous refusons ce message cinglant et contondant, celui de la maxime qui nous voue à *une solitude métaphysique face à l'inexplicabilité* du monde et du *moi*. Dès lors, se pose la question du : qu'y a-t-il, au-delà de la maxime ? Elle est un espace abyssal, à l'instar de l'infini pascalien. À lire les sentences, l'on reste sur sa fin. L'espace sentencieux est ouvert sur *un plus l'infini* incommensurable. Comme le note Jean Starobinski, « le thème sans cesse repris et varié, [...] c'est l'image métaphorique d'une profondeur secrète, qui se dissimule à nos yeux, qui se cache pour ne pas être saisie, qui s'ignore elle-même<sup>21</sup> ». Soit. Mais où le moraliste nous conduit-il ? Vers quel havre ? Aucun. Quel rivage balsamique ? Aucun : « découvrir le fond des âmes, ce n'est rien d'autre que faire la critique grammaticale du mensonge<sup>22</sup>. » Ce mensonge est cohérent et cohésif dans l'espace social que nous hantons tous. À cet égard, La Rochefoucauld se fait, de loin en loin, pascalien : « Il ne faut pas s'offenser que les autres nous cachent la vérité puisque nous nous la cachons si souvent nous-mêmes » (MP 11), et à nous-mêmes, évidemment.

Mais le *moi* du *moi* n'est pas le *moi* (si l'on m'autorise cette antanaclase). En effet, le moi est le siège métonymique de la dissonance et de l'incohérence identitaire permanente, comme l'explique la maxime première baroque — supprimée —, une maxime-fleuve. Bien avant Nerval, Rimbaud ou Barthes, La Rochefoucauld écrit : « On est [...] aussi différent de soi-même que des autres » (M 135). On a vu que les mots de la maxime ne peuvent dire les choses, puisque ces dernières sont fausses, creuses, inexistantes. Pourtant — et c'est heureux —, nous nous obstinons à supposer (et à subodorer) que cette maxime venue du fond des âges et érigée en objet quintessencié, coruscant et opiacé par La Rochefoucauld, que cette maxime nous parle de nous. Mais comment lire ou relire aujourd'hui les *Maximes* ? Suggestion de Roland Barthes : « j'ouvre de temps en temps le livre, j'y cueille une pensée, j'en savoure la convenance, je me l'approprie, je fais de cette forme anonyme la voix même de ma situation ou de mon humeur<sup>23</sup>. »

Nonobstant, comment lire (sémantiser) la poignante maxime 69, aux accents ostensiblement jansénistes et pascaliens, que voici : « S'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est caché au fond du cœur, et que nous ignorons nous-mêmes » ? La clause (« et que nous ignorons nous-mêmes ») nous ouvre un espace de méditation introspective littéralement métaphysique : non seulement nous sommes tragiquement coupés du *deus absconditus*, mais de surcroît nous sommes irrévocablement absents à nous-mêmes, clivés à jamais de notre *moi* vrai, lequel nous échappera toujours, car nous sommes voués à vivre et à mourir sans obtenir aucune réponse à la pascalienne question : « Qu'est-ce que le moi<sup>24</sup> ? » Ce fragment des *Pensées* de Pascal subsume

20 Paul Bénichou, « L'intention des *Maximes* » [1950], 1967, p. 5.

21 Jean Starobinski, « Préface, *loc. cit.* », p. 10.

22 *Ibid.*, p. 14.

23 Roland Barthes, « La Rochefoucauld, *loc. cit.* », p. 69.

24 Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, « Qu'est-ce que le moi ? », frag. 567, p. 407.

admirablement la problématique du *moi* inatteignable et inappréhensible, qui constitue la clef de voûte des *Maximes* de La Rochefoucauld :

Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables.

Et Pascal de conclure par cet aphorisme acide : « On n'aime donc jamais une personne, mais seulement des qualités. » Le parallèle thématique avec La Rochefoucauld est fondamentalement éclairant...

Si je relis la maxime tragique 69 dans l'indétermination de cet amour — profane ou sacré ? —, lisant une sentence comme celle-là, vais-je postuler qu'elle me parle de moi ? La triade de mots : amour, passions, cœur me renvoie-t-elle à mon expérience existentielle intime (virtuellement) ou bien ces mots sont-ils à considérer comme des essences, des absolus, des entités platoniciennes ? L'implicite et l'allusif (voire l'élusif et le furtif) sont en fait souverains dans la sentence. Il me manque donc, pour insuffler un sens à telle maxime, tout l'amont référentiel et culturel sous-jacent à la maxime même et que je suis voué à ignorer partiellement. Une fois de plus, le lecteur doit faire l'effort d'habiter l'espace à la fois centrifuge et centripète de la maxime, une maxime au langage éminemment schématique.

Lire les sentences, c'est devoir s'accoutumer à « l'emploi de cette langue dépouillée, presque abstraite, à la fois circonspecte et précise, qui en France a servi durant des siècles aux prédicateurs, aux moralistes [...] de l'époque classique », précise opportunément Marguerite Yourcenar dans sa « Préface » d'*Alexis ou le traité du vain combat*. Symétriquement, l'on sait que ce dépouillement verbal, qui fait écran à une saisie sémantique immédiate de l'objet maxime, est la condition *sine qua non* de la réussite esthétique de la sentence, laquelle fait le choix de l'ascèse langagière aristocratique, le choix du laconisme hiératique. Cioran le dit éloquentement dans son ouvrage *Écartèlement* :

La maxime, qui relève d'un genre discutable, n'en constitue pas moins un exercice de pudeur, puisqu'elle permet que l'on s'arrache à l'inconvenance de la pléthore verbale<sup>25</sup>.

L'incongruité que constituerait un volume verbal (trop) important est signalée par le duc en ces termes qui dessinent les contours d'une esthétique — laquelle a d'ailleurs partie liée avec celle du sublime de Longin : « Comme c'est le caractère des grands esprits de faire entendre en peu de paroles beaucoup de choses, les petits esprits au contraire ont le don de beaucoup parler, et de ne rien dire ». Un tel axiome, dont la chute est quasi comminatoire, un tel axiome de sobriété s'affiche au numéro 142 de la grande avenue sentencieuse, composée des 504 haltes (ou bornes aphoristiques) de l'édition de 1678. Dans la première édition des *Maximes*, La Rochefoucauld écrivait semblablement : « La véritable éloquence consiste à dire tout ce qu'il faut et à ne dire que ce qu'il faut » (CCLXXIII, 1<sup>re</sup> édition).

D'où le travail de polissage opéré par le moraliste qui, littéralement, retravaille sa sentence dans la perspective d'atteindre à un surcroît de sobriété drastique. Ce, au risque, parfois, d'édulcorer voire d'affadir sa sentence, comme en témoigne le cas, singulier, de la maxime 121 du manuscrit de Liencourt : une maxime qui se présente originellement comme un dicton quasi populaire, à savoir : « Tout le monde est plein de pelles qui se moquent des fourgons<sup>26</sup>. » Version sécularisée de la parabole biblique de la paille et de la poutre. Cette gnomique sentence deviendra sage, perdant cette

25 Émile M. Cioran, *Écartèlement*, op. cit., p. 25.

26 François de La Rochefoucauld, *Maximes*, op. cit., p. 424.

causticité malicieuse que lui garantissait son armature allégorique ou métaphorique pittoresque et parlante. Voici la version provisoirement définitive, bientôt gommée elle-même par le moraliste : « Tout le monde trouve à redire en autrui ce qu'on trouve à redire en lui » (MP 5). On peut goûter ici les récurrences et la bipolarité syntaxique, mais le sel humoristique s'est dissous... La contention langagière visée par un faiseur de maximes, voué à une poignée de mots, cette discipline aride, si elle s'avère garante d'un beau abstrait et adamantin, n'en constitue pas moins une menace, plus ou moins inquiétante, pour le sémantisme même d'un discours qui court lui-même le risque du verbalisme. Un verbalisme au demeurant malicieusement signalé par une Madame de Lafayette, pour la maxime 42 de l'édition de 1678, que voici : « Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison. » Cette sentence va subir une translation lexicale permutative de la part de Mme de Grignan qui exploite les potentialités (supposées) d'interchangeabilité conceptuelle que recèle la maxime, texte qui appartient aussi au lecteur, ce dont s'est avisé à l'envi l'iconoclaste Lautrémont, pervertissant subversivement le signe grammatical des énoncés de Pascal et de La Rochefoucauld dans ses *Poésies* : « lire les maximes, dit Jacques Truchet, ce n'était pas accueillir passivement une œuvre littéraire, mais engager une sorte de joute oratoire avec leur auteur, en même temps qu'avec soi-même ; c'était les soumettre à un contrôle, essayer au besoin de les transformer, peut-être d'en créer d'autres<sup>27</sup>. » Et Mme de Grignan de se jouer péremptoirement de l'ordre des vocables constitutifs de la maxime 42, ce qui fait dire à Mme de Sévigné le 14 juillet 1680 :

Vous dites mille fois mieux que M. de La Rochefoucauld : « Nous n'avons pas assez de raison pour employer toute notre force ». Il serait honteux, ou du moins l'aurait dû être, de voir qu'il n'y avait qu'à retourner sa maxime pour la faire beaucoup plus vraie.

La maxime, par sa généralité et son universalité discursives, appelle donc la riposte de la part de son destinataire qui sait que ladite maxime suppose fondamentalement « une relative schématisation de la vie mentale, [schématisation] d'ailleurs gage d'efficacité et condition de nécessaires *nuances*<sup>28</sup>. »

Ces nuances additives que le lecteur se charge d'apporter, parfois indiscrètement, sont censées concourir à l'épiphanie d'une vérité que la maxime n'aurait pas su dire, prisonnière qu'elle est, suppose-t-on, d'une poétique de l'abstrait, du tranchant, de l'inflexible. Le lecteur pressé achoppe obstinément sur l'inexpressivité référentielle des mots de la sentence. Jean-François Laharpe, dans le tome 7 de son *Lycée, ou cours de littérature ancienne et moderne*, se regimbe contre la contingence des mots choisis par le moraliste pour stigmatiser les ressorts vicieux et viciés de la vertu *clémence*, abusivement reconnue comme noble, princière, pure et exemplaire. Laharpe conteste, avec virulence, l'assertion de la maxime 16, triplement stratifiée et qui s'ouvre par un démonstratif emphatico-dévaluatif éminemment audacieux en ce qu'il malmène le code aristocratique cornélien : « Cette clémence dont on fait une vertu se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte, et presque toujours par tous les trois ensemble. » Laharpe s'insurge contre la gratuité des facteurs de causalité, mieux des mobiles dont la clémence procède, selon La Rochefoucauld qui en dénonce précisément l'aspect frelaté. N'oublions jamais que le dessein affiché et affirmé par La Rochefoucauld, c'est proprement d'annihiler les assertions proférées par ceux que le duc, tout comme Pascal, appelle péjorativement « les philosophes »,

<sup>27</sup> Jacques Truchet, dans *ibid.*, p. 13.

<sup>28</sup> Jean Dagen, « Le piège de la maxime », 1995, p. 90.

dont, « Sénèque surtout » qui « n'ont point ôté les crimes par leurs préceptes » mais qui « n'ont fait que les employer au bâtiment de l'orgueil » (MS 21). À l'instar des *Pensées* de Pascal, les *Maximes* du duc sont un espace de réfutation du stoïcisme antique. Ce qu'atteste sans ambiguïté le frontispice de la première édition des *Maximes* en 1665 : on y voit « L'Amour de la vérité » qui arrache, sur le visage de Sénèque, le masque qui le rendait séduisant. Voici la teneur du contre-argument que Laharpe oppose à notre moraliste tenu pour dogmatique :

Les *Maximes* de La Rochefoucauld calomnient souvent la nature humaine, en supposant que ce qu'elle a de meilleur part d'un principe vicieux. « Cette clémence, dont on fait une vertu [...] ensemble ». D'abord, que signifient ces mots, dont on fait une vertu ? Quoi donc ? La clémence n'en est pas une<sup>29</sup> ?

L'on voit que pour Laharpe, la collusion entre le mot et la chose va de soi par définition. Or, La Rochefoucauld entend faire connaître à l'hypocrite lecteur le hiatus rédhibitoire qui disjoint le signifiant du signifié et *a fortiori* du référent, lequel est fantasmé par ces lecteurs dont La Rochefoucauld stigmatise la mauvaise foi en ces termes :

Ce qui nous empêche souvent de bien juger des sentences qui prouvent la fausseté des vertus, c'est que nous croyons trop aisément qu'elles sont véritables en nous (MP 7).

On aura noté que le moraliste, usant du verbe *prouver* (dans le syntagme : les « sentences qui prouvent la fausseté des vertus »), confère et concède à ses maximes une fonction *probatoire*, inductivo-expérimentale, bref, ethnographique en quelque sorte. Cette désarticulation irréversible que le moraliste introduit entre les mots et les choses justifie la belle définition métaphorique que Jean Starobinski donne de la sentence :

C'est une lame bien affilée qui se glisse entre l'être et le paraître pour les disjointre une fois pour toutes ; c'est l'instrument d'une dissociation analytique<sup>30</sup>.

À propos de la clémence démolie par le moraliste, Laharpe revient à charge ainsi : « Est-il sûr que la clémence n'ait jamais d'autre source que la vanité, la paresse ou la crainte ? [...] Ce terme [vanité] est très impropre ». Enfin, à propos de la maxime canoniquement démythificatrice numéro 20 (« La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur »), Laharpe, en esprit qui a les pieds sur terre, dit : « Où est la preuve de cette assertion générale ? »

Le procès intenté à La Rochefoucauld a donc souvent reposé sur l'accusation, stéréotypée, de dogmatisme voire de sectarisme et surtout de nihilisme corrupteur : les réactions de rejet des maximes furent souvent inspirées par une vigilance théologique de la part des contempteurs de La Rochefoucauld. On a reproché au moraliste d'ouvrir un espace vide, une béance inquiétante. Une fois balayées et les vertus antiques et les vertus chrétiennes, que reste-t-il à l'homme dont La Rochefoucauld a démonté tous les rouages ?

Un code de socialité conviviale, consensuelle, fondé sur l'urbanité et l'anti-pédantisme, mais un code immanent à la vie terrestre de l'homme, un code mondain. J'ai nommé là l'honnêteté théorisée par le chevalier de Méré. On rappellera ici la célèbre maxime 203 de La Rochefoucauld : « Le vrai honnête homme est celui qui ne se pique de rien. »

<sup>29</sup> Jean-François Laharpe, *Lycée, ou cours de littérature ancienne et moderne*, 1813, p. 184.

<sup>30</sup> Jean Starobinski, « Préface, *loc. cit.* », p. 11.

En profondeur, derrière les maximes, il y a vraisemblablement plus qu'« une anti-morale » ou qu'un précepte de vie raisonnable et sereine, à savoir l'honnêteté. La Rochefoucauld qui congédie définitivement Dieu de ses maximes en 1678, dans la cinquième édition des sentences, fait de sa parole aphoristique un espace sécularisé, temporel mais non temporaire, un espace d'interrogation métaphysique cruciale qui certes ne saurait, au Grand Siècle, se désigner comme tel. La maxime, qui dit la vanité (au sens étymologique du vocable) de l'être et du faire, s'essaie à scruter, asymptotiquement, le mystère insondable d'un être qui n'est sauvé, justifié, expliqué ni par l'Antiquité gréco-latine, ni par la féodalité aristocratique (dont la Fronde a marqué les limites), ni par le jansénisme, ni par la théologie chrétienne, bref *un être dérélictif* : l'humour est certes sporadiquement présent dans l'espace de la maxime qui sait sourire, nonobstant sa réputation de vieille grincheuse atrabilaire. Mais, très fondamentalement, les maximes ouvrent ou réouvrent l'effrayant espace du *moi* voué à s'abîmer dans la contemplation tragique d'un irréductible « Pourquoi ? ». Ce n'est pas par hasard qu'un Barthes voit l'espace sentencieux comme foncièrement bi-polaire. Deux mondes se côtoient et se frôlent dans la maxime : « celui de la mort et celui du jeu. Du côté de la mort, il y a la question tragique par excellence, adressée par l'homme au dieu muet : *qui suis-je ?* [...] C'est la question des *Maximes*<sup>31</sup> ». C'est la question à laquelle tout lecteur-arpenneur de l'espace sentencieux est confronté, renvoyé, sommé de songer, fût-ce avec un effroi voluptueux.

À tout prendre, c'est à un vertige quasi métaphysique que le duc, en « honnête homme [...] qui ne se pique de rien » (M 203), nous convie. Il nous abandonne en quelque sorte — hères esseulés et soudain privés d'une explication augustinienne univoque du monde — au *bord d'un double précipice*. À la fois ontologiquement opaque : où l'être in-fini finit-il ? Jusqu'à quel degré de mystère intrinsèque descend-il ? Et métaphysiquement asymptotique : y a-t-il un espace transcendant au *moi* ? Qu'est-ce qui gît au-delà du *moi* de l'être aliéné à lui-même ? Dès lors, pourquoi s'obstiner à n'y voir goutte ? Pour faire de la belle littérature ? Pourquoi s'épouvanter, s'aveugler, se meurtrir puisque, quoi qu'il en soit, on nous l'a dit, « le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement » (M 26) ?

Ce que la maxime s'évertue pourtant à focaliser, c'est l'insondable, l'inconcevable, l'incommensurable, et plus encore l'*infinitésimal*, à savoir la *pureté* (disparue), le pur, l'*intactus* qui s'évanouit à être seulement nommé : « S'il y a un amour *pur* et *exempt* du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est *caché au fond du cœur*, et que nous ignorons nous-mêmes » (M 69 ; je souligne). Cette *tristis sententia*, si belle pourtant, dit tout (et tant) de la tension inextinguible vers la *Pureté*, tension (nostalgique ?) qui pourrait bien caractériser, *in fine*, l'œuvre rupifucaldienne. Car comment « répondre à la perspective de fuite sans terme dont serait menacée l'œuvre<sup>32</sup> », *effectivement*, s'il advenait qu'on s'avouât vaincu, qu'on admît le fait (déceptif) que les *Réflexions* sont vouées à garder indéfectiblement enclos leur absolu mystère ?

Pureté du cœur ? Il « reste encore bien des terres inconnues » (M 3) à explorer dans le for interne de l'homme. Quête d'Absolu, d'authenticité, de vérité ? Mais La Rochefoucauld sait que « l'ipséité de l'ipse<sup>33</sup> » se dérobe à toute investigation. Ne serait-ce pas, en fait,

31 Roland Barthes, « La Rochefoucauld, *loc. cit.* », p. 88.

32 Jean Lafond, « Esthétique, éthique et morale de La Rochefoucauld », étude réinsérée par l'auteur dans son ouvrage *Lire, vivre où mènent les mots (De Rabelais aux formes brèves de la prose)*, 1999, p. 181.

33 Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, 1960, p. 107. (Expression utilisée à propos du commentaire que le philosophe fait du fragment pascalien, déjà cité, « Qu'est-ce que le moi ? »)

« l'archétype du pur<sup>34</sup> » que le moraliste recherche ineffablement ? Or, « on a beau faire, pour parler de la pureté, il faut parler d'autre chose, et notamment de *l'impur... qui est du moins quelque chose*<sup>35</sup> » et qui contamine le pur « comme les poisons entrent dans la composition des remèdes » (M 182). Accéderait-on ici, avec cette maxime 182 naguère placée en tête des copies de 1663 et de l'édition de Hollande, à un *tempérament*, dans l'acception classique du mot, aujourd'hui surannée ? *L'animus purus* est in-trouvable. Dès lors, restera à nommer l'impur. La Rochefoucauld s'y emploie à l'envi. Mais nullement à l'instar des pères de l'Église. Nul prosélytisme !

Le dépit éprouvé au constat de la structure rédhibitoirement *frelatée* des êtres et des choses peut se muer en défi esthétique : au noir du contenu ontologique de l'être se substituerait la radiance aveuglante de la sentence solaire...<sup>36</sup> Mais ce, sans qu'aucune salvation par l'écriture soit visée, consciemment ou non, par le moraliste, lequel est au-dessus de ce poncif de la sublimation. *In fine*, les sentences ne révèlent point l'être à lui-même. Elles l'ont vidé de toute substance cohérente. Le moraliste nous suggère combien sont disjoints l'un de l'autre le *rêve* illusoire du « connais-toi, toi-même » et le *pouvoir* de se connaître : « ce que je suis, je ne le sais pas ; et ce que je sais, je ne le suis pas<sup>37</sup>. » Et, après les maximes, au bout des maximes, qu'y a-t-il ? Rien ?

L'abîme insondable de notre cœur meurtri par les contondants éclats de la sentence ou au contraire séduit par le hiératique mystère d'un discours arrêté, figé, gelé en un jet lapidaire qui s'ouvre à tous les ricochets de l'herméneutique lectorale.

---

34 Philippe Sellier, « L'univers imaginaire de La Rochefoucauld », 1997, p. 394.

35 Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, op. cit., p. 16.

36 Cette idée développée par Jean Starobinski dans sa préface de l'édition des Maximes est tenue pour anachronique par Jean Lafond : « les conclusions de Jean Starobinski empruntent une bonne part de leur séduction au pathos, d'un romantisme très daté, du pessimisme schopenhauerien » (*Lire*, op. cit., p. 181).

37 Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, op. cit., p. 6.



---

**Références**

- BARTHES, ROLAND, « La Rochefoucauld : réflexions ou sentences des *Maximes* » [1961], *Nouveaux essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil (Points), 1972, p. 69-88.
- BÉNICHOU, Paul, « L'intention des *Maximes* », *L'écrivain et ses travaux*, Paris, José Corti, 1967, p. 3-37.
- CIORAN, Émile M., *Écartèlement*, Paris, Gallimard, 1979.
- DAGEN, Jean, « Le piège de la maxime », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n<sup>o</sup> 186 (janvier-mars 1995), p. 90-102.
- GREEN, Julien, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), t. 4, 1975 (éd. de J. Petit).
- HUYSMANS, Joris-Karl, *Du dilettantisme*, Nantes, Le Passeur-Cecofop, 1992.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion (Champs), 1978 [1960].
- LAFOND, Jean, *Lire, vivre où mènent les mots (De Rabelais aux formes brèves de la prose)*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1999.
- LAHARPE, Jean-François, *Lycée, ou cours de littérature ancienne et moderne*, Paris, Costes, t. 3, 1813.
- LA ROCHEFOUCAULD, François, duc de, *Maximes*, Paris, Garnier, 1967 (éd. de J. Truchet).
- — —, *Maximes*, Paris, Union générale d'éditions (10 / 18), 1964 (intro. de J. Starobinski).
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier, 1993 (éd. de P. Sellier).
- ROSSO, Corrado, *Procès à La Rochefoucauld et à la maxime*, Pise, Libreria Goliardica, 1986.
- SELLIER, Philippe, « L'univers imaginaire de La Rochefoucauld », *Il prisma dei moralisti*, Rome, Salerno Editore, 1997, p. 383-396.
- TRUCHET, Jacques, « Orientations de la recherche sur La Rochefoucauld au XX<sup>e</sup> siècle », *Images de la Rochefoucauld*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 59-64.
- VAN DELFT, Louis, *Le moraliste classique*, Genève, Librairie Droz, 1982.