



GEMCA : Papers in progress

2013

Tome 2 - numéro 2

http://sites.uclouvain.be/gemca/docs/pp/GEMCA_PP_2_2013_2.pdf

Dossier :
**Les catégories de l'histoire littéraire, artistique et
culturelle des XV^e-XVIII^e siècles en Europe
(deuxième partie)**

Textes édités par Maxime Perret

Les textes réunis ici constituent la prépublication d'articles qui seront rassemblés sous une autre forme en vue d'une publication en volume, sous la direction de Ralph Dekoninck, Agnès Guiderdoni, Elsa Kammerer et Charles-Olivier Stiker-Métral. Il s'agit des textes des communications qui ont été prononcées oralement lors des séminaires « Catégories de l'histoire littéraire, artistique et culturelle des XV^e-XVIII^e siècles en Europe » organisés à l'Université Charles-de-Gaulle Lille 3 (20 mars 2012) et à l'Université catholique de Louvain (30 avril 2012) et que leurs auteurs ont bien voulu faire paraître dans les *GEMCA : papers in progress*.

Maxime Perret

Nous les appelions les « moralistes »

Emmanuel PICARDI (Université catholique de Louvain)

Lors de la première leçon de son cours au Collège de France de 1981-1982 intitulé *L'herméneutique du sujet*, Michel Foucault énonce une hypothèse à la fois très surprenante et très énigmatique : au « moment cartésien », les procédures d'accès à la connaissance et les procédures de constitution de soi, jusque-là intimement liées, se dénouent. En d'autres termes, la connaissance, dans son geste, se défait de l'éthique¹. D'un côté, les critères de vérité par lesquels cette connaissance se voit validée et légitimée ne résident plus en la possibilité pour le sujet qui la prononce de l'incarner dans sa vie de tous les jours. Ces critères sont désormais internes à la connaissance ou, du moins, demeurent résolument externes au sujet-observateur qui entend l'établir. De l'autre, la vérité de cette connaissance ainsi établie n'a plus à affecter directement le sujet. Les procédures d'accès à la vérité acquièrent leur autonomie et n'ont plus à rendre compte de leur utilité ou du « profit moral » qu'il est possible d'en tirer. Cette rupture, selon Michel Foucault, se marque simultanément par une « requalification du *gnôthi seauton* », le célèbre connais-toi toi-même socratique, et une « liquidation de la spiritualité ». Je souhaiterais ici utiliser cette hypothèse comme levier afin de soulever, autant qu'il soit possible, l'énorme massif critique qui recouvre la littérature des « moralistes ». Si donc on admet que notre mode de connaissance se situe dans l'héritage du moment cartésien qui a progressivement expulsé l'éthique de ses opérations scientifiques, qu'en est-il du champ de recherche actuel qui, précisément,

¹ L'éthique ou la morale sont entendues indifféremment ici comme cet ensemble de procédures par lesquelles l'individu se constitue en sujet d'action. Cette définition se rapproche de celle de que l'on trouve dans le dictionnaire de Furetière (1690). En effet, la morale, selon Furetière, est « la science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions ».

entend étudier l'éthique ou la morale au XVII^e siècle ? En effet, ce champ spécifique de recherche, que j'appellerai pour la commodité de mon propos la « moralistique », ne serait-il pas le lieu par excellence de la mise à l'épreuve de l'hypothèse foucauldienne ? En retour, si les modes de connaissance desquels la moralistique procède tiennent résolument à distance toute procédure éthique, il est inévitable que cela ait un impact sur son discours, puisque l'objet de celui-ci est une certaine éthique. Que puis-je dire de l'éthique si je la refuse dans la marche par laquelle je vais vers elle ? Enfin, muni de ces questions, il me semble possible d'apporter des éléments de réponse à une autre question qui, je crois, n'a jamais été posée : la moralistique se fonde-t-elle sur une morale particulière, et si oui, laquelle ? Je commencerai donc par déplier quelque peu l'hypothèse foucauldienne. Ensuite, je montrerai comment la moralistique se situe non pas seulement par rapport aux moralistes, mais surtout par rapport à la morale. En clair, quelle serait sa propre définition de la morale, ou encore, quelle morale propose-t-elle, et quelle incidence cette morale pourrait avoir dans sa démarche scientifique ?

La « liquidation de la spiritualité » et la « requalification du *gnôthi seauton* »

Selon Michel Foucault donc, au « moment cartésien² », on assisterait à la mise en place progressive d'un mode d'accès à la « connaissance » et à la « vérité » en rupture avec les époques précédentes, rupture dont nous serions les héritiers directs. Cette rupture consisterait en la mise à l'écart de l'éthique dans et par les procédures d'établissement de la connaissance. C'est ce que le philosophe a appelé la « liquidation de la spiritualité », à laquelle succédera un oubli. Nous aurions oublié, au sens fort du terme, comment surgit une vérité en laquelle s'articulent inextricablement et simultanément éthique et *épistémè*. Il est nécessaire de s'arrêter quelque peu sur cette articulation pour lui enlever son aspect énigmatique par une définition précise des termes utilisés. Tout d'abord, que faut-il entendre lorsqu'on parle de spiritualité pour les Anciens ? Selon Michel Foucault, la spiritualité est

² Ce « moment cartésien » ne désigne pas exclusivement Descartes. Il pointe ce moment où la rupture entre deux manières de pratiquer la connaissance a eu lieu, moment auquel Descartes a participé, peut-être, le plus explicitement.

la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité ; l'ensemble de recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité³.

On le voit, l'accent est porté sur les pratiques par lesquelles le sujet chemine vers ce qu'il estime être la vérité plutôt que sur la vérité elle-même qui, on le sait, peut varier considérablement d'époque en époque. En effet, la vérité et la connaissance dans cette spiritualité ainsi définie se caractérisent principalement par une transformation de soi et une conversion qui produisent des effets pour le sujet. Certes, dans le mode d'accès à la vérité propre au « moment cartésien », il est nécessaire que le sujet, par l'apprentissage d'une méthode, se transforme pour atteindre à la connaissance. Cependant, dans le cas de la spiritualité, la modification n'est pas limitée à une activité spécifique (en l'occurrence celle liée exclusivement à une connaissance objective du monde et/ou de soi-même), mais s'étend à tout l'être du sujet, aux fondements même de sa subjectivité par laquelle il se meut et pense tous les jours dans les moindres actes de la vie quotidienne. Celui-ci est affecté continûment par un travail de transformation, c'est-à-dire qu'il doit laisser en lui une trace qui, à long terme, constituera la forme même à la fois de son action et de son âme. Cette affection est le but même recherché par ce travail, telles, par exemple, la tranquillité de l'âme, la béatitude ou l'illumination, dispositions qui, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ont pour but de se mêler intimement à la vie quotidienne du sujet qui s'en affecte et donc d'être utiles pour mener une vie active dans l'organisation politique à laquelle il participe⁴. En d'autres termes, dans le processus de connaissance, objectivation et subjectivation ne

³ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 16-17.

⁴ Ainsi, à nécessités politiques particulières, affectations de l'âme correspondantes. Celles demandées aux Athéniens ne sont pas exactement les mêmes que celles demandées aux Romains et très différentes des celles auxquelles souhaitent s'attacher les membres d'un monastère chrétien. Cependant, au-delà de cette détermination politique des affectations auxquelles se soumettent les individus d'une organisation sociale donnée, ce qu'il importe de voir ici, c'est l'impossibilité d'une expression, quelle qu'elle soit, de ce qu'on estime être la vérité sans un travail continu de modification de soi afin d'être et d'agir en fonction de cette même vérité.

sont pas séparés. Tout acte de connaissance se pose immédiatement comme un acte par lequel je me constitue en tant que sujet ayant à mener une action politique⁵. Par conséquent, dans ce cadre, un acte simple de connaissance n'est pas suffisant pour avoir accès à la vérité « s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet⁶ ». Selon Michel Foucault, pendant l'Antiquité, « la question philosophique du "comment avoir accès à la vérité" et la pratique de la spiritualité [...] n'ont jamais été séparé[e]s⁷ ». En d'autres termes encore, les procédures par lesquelles on accède à la connaissance et à la vérité ne se distinguent pas de celles par lesquelles on se transforme soi-même pour devenir cette vérité. Il ne s'agit donc pas seulement d'établir une vérité à l'extérieur de soi, mais bien de l'établir en soi, de devenir cette vérité au moment même où on l'établit. Et on devient cette vérité, en partie, grâce aux modes par lesquels on la recherche (dans le cas où la vérité est posée de manière problématique) ou aux modes par lesquels on y accède (dans le cas d'une vérité révélée). Paradoxalement cette vérité en principe est posée comme inéluctablement inatteignable, mais c'est ce qui permet que la marche soit continue et infinie. La spiritualité se présente donc comme cet effort constant à fournir pour devenir le sujet éthique de la vérité pensée. Toute spéculation réflexive est subordonnée à, ou plutôt est englobée par l'éthique. Au-delà donc d'une connaissance objective et détachée du monde, il s'agit surtout de « tourner son regard vers des choses immédiates qui vous concernent vous-même et sur un certain nombre de règles par lesquelles vous pouvez vous conduire vous-même et contrôler ce que vous faites⁸ ».

Au rebours, le « moment cartésien » inversera l'ordre en privilégiant l'acte de connaissance dans ses procédures d'objectivation, délaissant peu à peu la possibilité d'une union entre ces procédures et des modes spécifiques de subjectivations⁹. Ce

⁵ Pour le lien entre vérité, ethos et politique, voir Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 62.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 11. Notons que les études de Pierre Hadot et de Juliusz Domanski vont dans le même sens. Voir Juliusz DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996 ; Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

⁹ Et ceci selon un processus qui reste encore à déterminer.

processus se caractérise par une « requalification du *gnôthi seauton* » concomitante d'une disqualification de *l'epimeleia heautou* (le souci de soi). Selon Foucault, à partir de ce moment, l'Occident s'engage progressivement dans l'oubli du lien qui noue les procédures de constitution de soi (éthique, la morale) et les procédures de constitution de la connaissance et de la vérité. Alors qu'elles étaient inséparables et indémêlables, elles se voient désormais séparées.

Il s'agit maintenant de voir dans quelle mesure et selon quelle intensité la moralistique participe du moment cartésien, et ensuite de relever les conséquences de cette participation.

La moralistique et la morale

Comment la critique conçoit-elle la morale ? Quel traitement et quelle place lui réserve-t-elle ? Répondre à ces questions nous permettra de situer la moralistique dans l'héritage du moment cartésien. Un premier constat paradoxal : l'absence de définition explicite de la morale. Toute la critique semble se réunir sur le fait que le fondement de l'activité des « moralistes » est bien la morale, mais, à ma connaissance, aucun ne prend la peine de la définir de manière problématique, c'est-à-dire de proposer une définition pour la mettre à l'épreuve de la recherche. Ce qui ne veut pas dire que la moralistique n'a pas de conception de la morale. Elle est sous-entendue, elle est sous terre, dans les fondations. Quelle est donc la conception de la morale qui se trame sous le discours de la critique ? Ensuite, comment cette conception se situe-t-elle par rapport à la spiritualité telle que Foucault l'a définie, ou, plus généralement, à la morale au sens large telle qu'elle a été posée depuis Socrate ? Partons de ce qui est le plus explicite : la définition du « moraliste ».

Nous appellerons moraliste, l'écrivain qui traite des mœurs et (ou) s'adonne à l'analyse, en ne s'interdisant pas de rappeler des normes ; qui adopte très généralement pour forme soit le traité, soit le fragment ; dont l'attitude consiste à se maintenir avant tout à hauteur d'homme, du fait du vif intérêt qu'il porte au vécu¹⁰.

Il est bien reconnu que le moraliste est celui qui « traite des mœurs » et qu'il peut, le cas échéant, « rappeler des normes ». Plus précisément, la morale dont s'occupe le moraliste concerne les mœurs, mais pas n'importe quelles mœurs. Celles qui se donnent à un travail

¹⁰ Louis VAN DELFT, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982, p. 108.

d'observation (« à hauteur d'homme » et « vif intérêt porté au vécu ») et d'analyse, travail qui se communique sous la forme d'un écrit (fragment ou traité). Trois temps donc : observation, analyse/réflexion, description. Enfin, la morale est affaire de « normes », mais le moraliste ne les établit pas, ni ne les édicte : il les rappelle — une autorité le précède. Ces caractéristiques se retrouvent à des degrés divers dans les autres définitions du moraliste proposées par la critique. De manière générale, le moraliste s'applique à « la description ou à la réflexion critique sur les "mœurs", la variété des genres de vie et des manières d'être¹¹ ». Voici d'autres définitions qui vont dans le même sens, mais avec quelques variations qu'il nous faudra prendre en compte :

Les « moralistes » se tournent vers « le monde », et le mot est riche de sens : le monde terrestre et humain ; le monde social ; l'honnêteté « mondaine ». Ils installent leur morale dans l'espace contemporain, en décrivant les mœurs qui s'offrent à leur observation [...]¹².

[O]n appelle moraliste un écrivain qui, se servant principalement de la maxime et du portrait, étudie la morale dans les mœurs, sans se limiter à la morale, comme le font souvent les philosophes, ni aux mœurs, comme les sociologues ont tendance à le faire aujourd'hui¹³.

[C]atégorie d'écrivains qui ne traitent nullement de la morale comme d'une partie de la philosophie et de la métaphysique, et édictent des normes de conduite, mais comme d'une matière très souple, dont le dogmatisme est exclu, incluant la connaissance de l'homme et l'étude de sa condition, prenant en compte l'individu et la société, l'être intérieur et l'action au dehors¹⁴.

Il y a ici une nouvelle indication. Il y aurait une morale qui fait partie de la philosophie spéculative (métaphysique) dogmatique et qui édicte des normes, et une autre plus souple, non dogmatique,

¹¹ Bérengère PARMENIER, *Le siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ Alain MICHEL, « De la morale latine aux moralistes français », dans Jean DAGEN (éd.), *La morale des moralistes*, Actes du colloque des 9 et 10 novembre 1994, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 28.

¹⁴ Jean MESNARD, « L'âge des moralistes et la fin du cosmos », dans Jean DAGEN (éd.), *La morale des moralistes, op. cit.*, p. 107.

incluant la connaissance de l'homme, de sa condition (celle des moralistes).

[L]e moraliste moderne tente d'appréhender le réel, même partiel, pour décrire la condition humaine¹⁵.

La description de la condition humaine. Nouveau trait caractéristique.

La connaissance de soi, entendue comme la connaissance d'un moi qui est la victime de cet amour de soi permanent, et toujours excessif, qu'on appelle l'amour-propre, est nécessairement ici la condition première de toute morale¹⁶.

Ce qu'ils ont [l'ensemble des moralistes] en commun de plus fondamental est ailleurs. Il est dans la conception de la nature humaine à laquelle ils souscrivent tous. Une nature fixe, un état, qui, quelle que soit sa diversité, renvoie à une essence qu'on peut définir et qu'on peut expliquer par le rapport des causes fussent-elles complexes, aux effets¹⁷.

Voici donc au travers de ces définitions les traits principaux du moraliste : 1) observateur ; 2) analyste¹⁸ (réflexion critique sur l'observé) ; 3) qui offre une description écrite et une détermination de l'humaine condition. Il y aurait un socle incompressible de la condition humaine vers lequel se dirige l'activité du moraliste pour le communiquer à son public.

Ces définitions *nolens volens* se rejoignent aussi sur la dimension edificatrice des écrits moralistes. Le lecteur doit peu ou prou en retirer un profit moral. Cela dit, le processus par lequel s'opère cette édification n'est pas très clair. La première définition proposée, nous l'avons vu, évoque le rappel de normes, mais on ne voit pas très bien de quelles normes il s'agit et en quoi et comment ces normes ont une puissance morale (en quoi elles sont un lieu d'apprentissage, de transformation et comment s'opère cette transformation). D'autant plus que si normes il y a, le moraliste n'en rejette pas moins toute forme d'autorité et de dogmatisme. L'édification perçue par la moralistique, comme les définitions l'indiquent, semble davantage être

¹⁵ Emmanuel BURY, « Humanisme et anti-humanisme dans les morales du grand siècle », dans Jean DAGEN (éd.), *La morale des moralistes, op. cit.*, p. 51.

¹⁶ Jean LAFOND (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. XIV.

¹⁷ *Ibid.*, p. XXV.

¹⁸ On ira jusqu'à dire que le moraliste est un anatomiste formé au modèle de la dissection. Jean DAGEN (éd.), *La morale des moralistes, op. cit.*, p. 8.

réflexive et critique. On radicalise parfois la dimension réflexive du travail du moraliste, allant même jusqu'à le présenter comme en proie à une angoisse devant l'incertitude des affaires humaines¹⁹ le conduisant à dénier toute possibilité d'apprentissage. Dans cette perspective, le principe moral privilégié par le moraliste est : « le refus de projeter la figure de l'homme hors des limites de sa condition ; il conduit à l'investigation des nuances, des subtilités, des contradictions morales en l'homme²⁰ ».

À ce stade, pouvons-nous encore parler de normes si aucune instance en dehors de la subjectivité des individus ne se fixe suffisamment pour que l'homme puisse s'y atteler quelque peu durablement, du moins continûment ? Tout n'est, à l'extérieur, que contingences insaisissables et cette incapacité à saisir les choses extérieures conduit le moraliste, selon Bérangère Parmentier, à rejeter toute forme d'apprentissage quel qu'il soit.

Le stoïcien Épictète rédigeait un Manuel (*Enchiridion*), parce qu'il distinguait nettement ce qui dépend de l'homme, et ce qui n'en dépend pas ; pour les « moralistes », rien ne dépend de l'homme, qui en revanche dépend de toutes choses. [...] Ni exemplaire, ni injonctive, la morale ne peut consister qu'à faire apparaître, à exhiber cette dépendance. Elle a donc affaire à l'illusion et à la désillusion, au moins autant qu'au bien et au mal. La désillusion est une activité sans fin, ce n'est pas un apprentissage²¹.

Si nous résumons, la morale du moraliste — morale qui correspond, nous allons le voir, à la conception que s'en fait le critique dans son versant positif (la « nouvelle morale »), opposée à une conception négative (la morale « traditionnelle ») — consisterait à déterminer (observation, analyse/réflexion) et à faire apparaître (écriture, publication) l'humaine condition, c'est-à-dire son seuil ultime de dépendance qui peut être totale et donc interdire tout apprentissage, voire toute tentative de maîtrise de soi²². Dès lors, l'éthique du moraliste se fonde en une esthétique essentiellement

¹⁹ « Si les moralistes parlent de l'homme, il ne faudrait pas croire qu'ils en connaissent la nature. L'impulsion d'écrire leur vient au contraire de l'incertitude qui les hante ; leurs écrits expriment cette inquiétude, ils la manifestent aussi par leur éclatement formel [par opposition aux traités systématiques]. » (Bérangère PARMENTIER, *Le Siècle des moralistes*, op. cit., p. 21.)

²⁰ *Ibid.*, p. 175.

²¹ *Ibid.*, p. 266-267.

²² « L'homme des "moralistes" [...] ignore [...] la maîtrise de soi-même », (*ibid.*, p. 267).

scripturaire et le travail du moraliste ne consiste plus qu'à « [d]ire ce monde où la transcendance échappe, où l'homme, livré à lui-même, fuit dans un tourbillon d'apparences contradictoires²³ » dans un processus réflexif infini. L'esthétique du moraliste d'ailleurs se moulera parfaitement aux mouvements de cette contingence insaisissable par une écriture fragmentée et tout aussi insaisissable que le réel. Cette subordination de l'éthique à l'esthétique scripturaire constitue le trait majeur de la critique actuelle concernant les moralistes²⁴.

Par conséquent, d'une édification sous la forme de normes que l'on rappelle, normes « non dogmatiques », mais réflexives, à une éthique qui ne se soutient plus que sous la forme d'une esthétique, qui plus est, exclusivement scripturaire, le problème de savoir de quelle manière s'accomplit le processus moral, ou le problème de savoir quelle est cette science qui enseigne à « conduire sa vie, ses actions », pour rester dans la langue du XVII^e siècle, reste entier. Le moraliste observe, analyse, décrit, cristallise ce travail sous la forme d'un écrit ; du côté du lecteur, le plaisir est au rendez-vous, mais le profit moral qu'ils tirent tous deux de ces activités respectives demeure tout aussi opaque qu'une définition explicite de la morale n'est présente dans le discours moralistique. À moins de réduire la morale à une activité d'observation, de description, d'écriture, et d'en expulser toute possibilité de transformation éthique. À moins donc d'expulser de la définition de la morale la partie procédurale destinée à la transformation d'un individu en sujet d'action. Or, nous avons vu que cette expulsion était précisément ce que pointait Michel Foucault au moment cartésien quand il parlait de « liquidation de la spiritualité ». Par conséquent, au-delà même de savoir si elle est pleinement effective au XVII^e siècle, en tout cas dans le discours critique actuel qui entend étudier les morales de cette

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ Voir Éric TOURETTE, *Les formes brèves de la description morale. Quatrains, maximes, remarques*, Paris, Honoré Champion, 2008 ; et Marc ESCOLA, *La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique*, Paris, Honoré Champion, 2001 ; ID., *La Bruyère II. Rhétorique du discontinu*, Paris, Honoré Champion, 2001. Il ne s'agit pas de dire que tout ceci ne se trouve pas, d'une certaine manière, dans les textes étudiés par la critique. Il s'agit surtout de mettre au jour une grille d'interprétation à laquelle adhère subjectivement le critique et qui le contraint à sélectionner un certain nombre de textes et peut-être à (re)distribuer les éléments significatifs à l'intérieur de ces mêmes textes.

période, il semblerait que cette liquidation se confirme, voire se radicalise.

Cette radicalisation se marque de plusieurs manières. La première consiste à poser la morale défendue par les moralistes comme en rupture avec la tradition. Et c'est là que nous allons voir apparaître une conception double de la morale, avec un versant positif et un versant négatif. En effet, « [l]e propos des "moralistes" s'inscrit dans un rapport critique à la tradition²⁵ ». Cette tradition, qui demeure cependant vague et non explicitement identifiée, s'assimile à du dogmatisme, à de l'idéalisme coupé de la réalité quotidienne, à un transcendantalisme dénué d'esprit critique, à un joug extérieur qui prend la forme de disciplines abstraites, etc. Cet antidogmatisme, cet anti-idéalisme est général dans la moralistique et se reconduit dans la distinction très connue entre morale descriptive et morale prescriptive, cette dernière s'entourant toujours d'un halo de connotations péjoratives par son lien de filiation avec la philosophie dogmatique ou l'autorité religieuse.

[L]e scepticisme induit par l'érudition conduit les moralistes classiques à promouvoir l'expérience personnelle et l'observation contre tous les *a priori* du dogmatisme²⁶ [...].

L'humanisme rejette la scolastique, son abstraction et son incapacité à répondre aux questions que pose la situation d'un individu prenant conscience de soi, à l'épreuve d'un monde qui vient de s'ouvrir sur la double perspective du temps et de l'espace²⁷.

Les « moralistes » prennent donc place dans un vaste mouvement européen de réflexion sur les rapports du discours et de la vérité, qui remet en cause la capacité à établir le vrai, une fois pour toutes, dans un discours structuré, définitif, à clore un sujet, à refermer une question²⁸.

En revanche, on ne sait pas trop qui sont les tenants de cette capacité à établir le vrai de manière absolue. Aucun nom n'est jamais vraiment cité, aucune œuvre problématisée.

²⁵ Bérangère PARMENTIER, *Le siècle des moralistes*, op. cit., p. 15.

²⁶ Emmanuel BURY, « Humanisme et anti-humanisme dans les morales du grand siècle », art. cit., p. 50.

²⁷ Jean LAFOND (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., p. II.

²⁸ Bérangère PARMENTIER, *Le Siècle des moralistes*, op. cit., p. 262-263.

Rien n'est plus différent qu'un « moraliste » d'un moralisateur. Un moralisateur dit ce qu'il faut faire, il partage le bien et le mal, en se fondant sur des principes dont il suppose que tous les reconnaissent, ou doivent reconnaître. Il répète et conforte une morale admise pour corriger la conduite des autres, en leur prescrivant des règles. Mais les « moralistes » du XVII^e siècle ne cessent de mettre en cause la possibilité d'affirmer des règles²⁹.

Encore une fois qui sont ces moralisateurs dont le rejet et le refus constituent le fondement même du discours moraliste ? Ils surgissent des profondeurs obscures d'un passé immémorial face auquel la perspicacité du moraliste entend s'ériger pour l'avènement d'une ère nouvelle, plus critique, plus libre, plus humaine. Une conception téléologique de l'histoire émerge joutant, parfois, à une apologie :

Le développement de cet humanisme moderne, avec tout ce qu'il comportait d'audace dans la conquête de la lucidité et du bonheur, a fini par mettre ouvertement en péril la somme d'idées et de croyances traditionnelles sur lesquelles continuait de vivre la société moderne³⁰. [...] Ce qui fait aujourd'hui encore la grandeur des siècles classiques, c'est qu'une philosophie morale s'y est développée, qui donnait à l'humanité son véritable prix³¹.

Mais le XVIII^e siècle ne fait que continuer une œuvre entreprise avant lui, et à laquelle, en dépit d'apparences trompeuses, son prédécesseur n'a pas peu contribué. [Le XVII^e siècle est ce siècle où l'on verra] les premières affirmations ouvertes de l'esprit critique, de l'irrespect et du naturalisme moral [...] ce siècle, même retenu dans les limites de la pure morale, s'inscrit comme une étape importante dans la conquête de l'humain³².

Ce n'est pas tant par le culte de la raison abstraite [...] que les deux siècles se tiennent ; c'est plutôt par la valeur qu'ils attribuent, dans l'ensemble, à la qualité de l'homme, à l'équilibre de la lucidité et de l'instinct, par la façon dont ils allient tous deux le beau et le naturel, dont ils dessinent le caractère et les exigences de la véritable humanité³³.

²⁹ *Ibid.*, p. 7.

³⁰ Paul BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948 [1940], p. 368.

³¹ *Ibid.*, p. 367.

³² *Ibid.*, p. 368.

³³ *Ibid.*, p. 369-370.

[L]a vocation du moraliste, qui n'a pas à dicter sa conduite au lecteur en jouant d'une autorité usurpée, mais à lui « laisser à penser » par la seule analyse ou la représentation fidèle de la réalité³⁴.

Ailleurs encore : les moralistes seraient mus par

le désir de libérer le lecteur de certaines illusions qui, pensent-ils, l'aveuglent et l'empêchent d'être libre et vrai³⁵.

Les exemples sont innombrables où l'on oppose la morale nouvelle que sont en train d'établir les moralistes – morale dont les procédures nous échappent pourtant – aux morales « traditionnelles » issues de « temps barbares », qui s'assimilent indistinctement aux pouvoirs et au joug du dogme religieux, à l'institution scolaire, aux systèmes philosophiques fermés, fermement charpentés et démonstratifs, à la scolastique abstraite, etc. Cependant, jamais un exemple n'est cité pour venir étayer, voire problématiser ces affirmations. Encore une fois il s'agit d'une évidence qui soude par en-deçà la communauté critique.

Cela dit, cette évidence a cette conséquence fâcheuse de « jeter le bébé avec l'eau du bain ». En caricaturant toute la pensée morale qui a précédé le travail d'écriture des moralistes, la moralistique se coupe d'une possibilité de problématiser la position des auteurs qu'elle étudie avec la pensée morale et les pratiques de constitution de soi qui les ont précédés. Et ces dernières ne peuvent se réduire, comme on a tendance à le faire un peu trop rapidement pour mettre en valeur la matière qu'on étudie, à un dogmatisme borné ou à une spéculation coupée de la réalité humaine. Au contraire, depuis Socrate, si l'on prend l'exemple de la philosophie païenne, celle-ci, on le sait pourtant suffisamment, a toujours eu à cœur de mettre à distance cette ignorance qui consiste à croire savoir ce qu'on ne sait pas, c'est-à-dire de rejeter toute forme de dogmatisme. C'est le réquisit de toute transformation de soi par soi continue auquel se rallieront toutes les philosophies païennes ultérieures, de lignée socratique ou non : avant de prétendre savoir, il faut savoir qu'on ne sait pas. Le rapport à la vérité, dans ce travail de transformation continu, est toujours déjà posé comme problématique. De même avec les procédures de constitution de soi chrétiennes en lesquelles

³⁴ Jean LAFOND (éd.), *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., p. XVIII.

³⁵ *Ibid.*, p. XX.

un rapport toujours précaire à la vérité semble incontournable³⁶. Il me semble donc que la critique gagnerait d'un côté à identifier clairement l'autorité dogmatique face à laquelle les moralistes, selon elle, s'érigent, et de l'autre à comparer les procédures par lesquelles les philosophies morales précédentes réussissaient à déjouer les écueils de la certitude absolue avec celles qui apparaissent au XVII^e siècle sous la plume de ces auteurs.

La deuxième manière par laquelle la moralistique radicalise le rejet de la spiritualité de sa propre conception de la morale se manifeste par un refus plus ou moins prononcé de toute prescription et de toute discipline. Dès qu'il y a conseil, indication, réflexion, même pour orienter la conduite humaine ; dès que, dans un contexte moral, se présentent les mots de « discipline », « rigueur », « effort », « maîtrise de soi », maîtrise des passions par la volonté et la raison, correction des autres et de soi, ascèse, apprentissage, idéal, vertu, excellence, souci de soi (expression interférant et recouverte par la notion d'amour-propre), prescription, etc., il y a rejet clairement formulé. On renvoie ces expressions et ces attitudes dans tout ce qui relève de la morale purement dogmatique, traditionnelle avec toute la tonalité péjorative que cela peut laisser sous-entendre. En témoin de manière exemplaire l'interprétation d'une des conceptions de la morale que pouvait se faire un homme au XVII^e siècle, celle de Furetière dont on a dit : « En 1690 il [le terme moraliste] est admis pour la première fois par un dictionnaire, dans une acception encore strictement normative : "auteur qui enseigne à conduire sa vie, ses actions"³⁷ ». En réalité, la définition que Furetière propose pour le terme moraliste est précisément celle-ci : « Auteur qui écrit, qui traite de la Morale³⁸ ». En revanche, « la science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions » est strictement la définition proposée dans le même dictionnaire pour le terme « morale ». Il y a donc clairement prise de position. Si l'homme qu'est Furetière, acteur à la fois de la République des Lettres, mais aussi et surtout, de la *res publica*, au sens premier du terme, au XVII^e siècle, définit la morale comme une science grâce à laquelle il nous est possible de nous

³⁶ Voir à ce titre l'excellent ouvrage de Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, Paris, ENS Éditions, 2011.

³⁷ Bérengère PARMENIER, *Le Siècle des moralistes*, op. cit., p. 8.

³⁸ Voir Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots François tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, La Haye, 1690, s. v. « Moraliste », [en ligne]. URL : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50614b/f1354.image.r=.langFR>.

conduire dans la vie, le critique actuel entend clairement écarter cette acception en la qualifiant dédaigneusement de normative. Or, cette mise à l'écart ne semble avoir aucune autre justification que morale et, en outre, conduit à déterminer de manière transhistorique ce qu'est *la* morale – la bonne – et à l'imposer au passé qu'on étudie.

Donc, refus de tout dogmatisme, de tout transcendantalisme, de toute contrainte, assimilés au joug d'une morale traditionnelle. Ce refus est la manière la plus courante par laquelle la moralistique s'inscrit tout en le radicalisant dans ce rejet corrélatif de la spiritualité. Toutefois, la manière, peut-être la moins perceptible et la moins évidente à cerner de prime abord, mais certainement la plus fondamentale, par laquelle la moralistique procède de la « liquidation de la spiritualité » opérée dans certains secteurs de la pensée au « moment cartésien », consiste en la réduction de l'activité du moraliste à une activité « scientifique » particulière (au sens moderne du mot), activité qui ressemble d'ailleurs de manière assez troublante à celle du critique. Nous avons affaire ici à ce que j'appellerais une transsubstantiation ou une sublimation d'une éthique en une esthétique³⁹.

En quoi consiste cette sublimation ? Nous avons vu qu'à chaque étape de notre parcours où l'on tentait de circonscrire la conception de la morale, non explicite mais pourtant structurante, dans le discours de la critique, nous étions inévitablement renvoyés à l'activité même du moraliste. Premièrement, lors de la lecture des définitions du moraliste, celui-ci était perçu comme un observateur-analyste qui offrait à un public par ses écrits les grands traits de l'humaine condition, dans ses déterminations ou dans ses dépendances à l'égard de toute chose. Ensuite, lorsqu'on a tenté de voir comment procédait l'édification morale à laquelle et le critique, et le moraliste souscrivaient, nous sommes revenus presque inévitablement à cette mission première du moraliste qui consiste à faire apparaître les limites de la condition humaine en sa qualité d'observateur et d'analyste pour, en conclusion, arriver à ce constat que le moraliste ne prescrit pas : il décrit. En d'autres termes, le moraliste

³⁹ L'esthétique est entendue ici de deux manières : 1) ce que je perçois par mes sens et que j'organise par un effort de pensée ; 2) les procédés et les concepts par lesquels je crée par/dans la matière-signes pour l'offrir aux sens d'un lecteur-spectateur. Concernant le moraliste posé par la moralistique, la première acception se retrouve dans son activité d'observateur-analyste, la deuxième dans son travail d'écriture.

— en tant qu'écrivain⁴⁰ —, « ne forme pas ». Il ne s'occupe pas de faire de la morale, à savoir de dire à ses lecteurs ce qu'ils doivent faire et comment ils doivent le faire. Enfin, les différentes manières par lesquelles la moralistique participe à la liquidation de la spiritualité se rassemblent toutes sur cet unique argument : l'activité du moraliste constitue une avancée dans le progrès de la morale vis-à-vis des morales antérieures, plus dogmatiques et plus prescriptives, par ce seul fait d'être davantage réflexive, attentive à la réalité concrète des hommes, critique par rapport à toute autorité et libératrice de toute espèce d'emprise extérieure par la faculté de juger et de discerner en toute indépendance. Or, c'est justement cette activité à laquelle nous avons été ramenés à chaque étape de notre réflexion, qui suppose une méthode critique et « scientifique » particulière, qui pose le sujet comme capable par un simple acte de connaissance d'avoir accès à la vérité de l'homme, rejetant comme surrogatoire, voire nuisible toute espèce de connexion entre l'activité connaissante et la transformation de soi (toute tentative effective de se saisir de soi est posée comme illusoire, voire impossible, digne du dogmatisme le plus inepte et le plus vulgaire). Et c'est précisément ce privilège accordé à la connaissance de soi aux dépens du souci de soi qui constitue la caractéristique majeure de la « liquidation spirituelle » relevée par Foucault au « moment cartésien ».

Après ce qui vient d'être dit, il semble que les procédures par lesquelles la moralistique pose la vérité de ce qui doit être dit concernant les moralistes du XVII^e siècle et la morale dont ces derniers traitent, mieux que d'en procéder, radicalise le mouvement d'expulsion de l'éthique dans sa dimension pratique qui, selon Michel Foucault, aurait pris naissance au moment cartésien. Cela dit, si effectivement à cette période cette expulsion semble s'affirmer dans le champ du « savoir » et des réflexions politiques, qu'en est-il de ces innombrables ouvrages qui entendaient proposer aux lecteurs des règles de conduite pour faire face aux nouvelles circonstances de vie qui s'imposaient à eux, qu'en est-il des ouvrages de « morale » traitant de cette science qui enseigne à conduire sa vie et ses actions ? En effet, la question se pose de savoir dans quelle mesure l'expulsion de l'éthique du champ de la connaissance, à ce « moment

⁴⁰ Ce qui est juste. Mais l'opération de sublimation consiste précisément à ne considérer le moraliste que dans sa dimension d'écrivain, la morale que comme exercice d'écriture, et, enfin et surtout, à délaisser la transformation morale à laquelle l'homme se livre pour se constituer en sujet d'action au sein d'une certaine politique.

cartésien », non pas en tant qu'objet de connaissance, mais en tant que mode particulier de subjectivation se mêlant à l'acte même de (se) connaître, s'est-elle accomplie définitivement. Si nous avons ne fût-ce qu'un infime intérêt pour la manière dont les subjectivités pouvaient se constituer à cette époque, manière qui sans conteste devait informer tout travail littéraire, voire toute pensée ou réflexion qui concernent les grandes questions humaines, il nous est impossible de faire l'impasse sur cette question.

Pour citer cet article :

Emmanuel PICARDI, « Nous les appelions les "moralistes" », *GEMCA : papers in progress*, t. 2, n° 2, 2013, p. 175-190, [En ligne].

URL : http://sites.uclouvain.be/gemca/docs/pp/GEMCA_PP_2_2013_2_003.pdf