

NATURE HUMAINE ET POUVOIR POLITIQUE CHEZ GRACIAN (1601-1658)

*HUMAN NATURE AND POLITICAL POWER IN
GRACIAN (1601-1658)*

JEAN-PAUL COUJOU

Agrégé chaire supérieure, Docteur (Paris I)
Habilitation à diriger des recherches (Paris IV)
Professeur à l'université catholique de Toulouse
Membre de l'Institut Michel Villey, Paris
IHEM, Université des Baléares
Toulouse/France
jp.coujou@wanadoo.fr
ORCID: 0000-0003-4203-2652

Recibido: 5/04/2023
Revisado: 2/05/2023
Aceptado: 20/09/2023

Résumé: La théorie de l'anthropologie politique chez Gracián repose sur le constat selon lequel le rapport de l'homme à son monde est celui d'un monde inversé, instable, exigeant une reconsidération de l'opposition entre être et apparence, ainsi que la prise en charge des désillusions découlant de la perte du point de vue traditionnel sur l'ordre reconnu et institué. Ces basculements sont au cœur d'un renouvellement de la compréhension des rapports interhumains et de la construction d'un mode d'existence politique qu'il s'agit précisément d'interroger puisqu'ils redéfinissent les frontières et la spécificité du rapport établi entre la nature humaine et le pouvoir.

Mots clé: Anthropologie – artifice - dissimulation - nature humaine – passion - politique - raison d'Etat - rhétorique.

Abstract: The theory of political anthropology in Gracian is based on the observation that the relationship of man to his world is that of an inverted, unstable world, requiring a reconsideration of the opposition between being and appearance, as well as the taking in charge of the disillusionings resulting from the loss of the traditional point of view on the recognized and instituted order. These shifts are at the heart of a renewal of the understanding of interhuman relations and of the construction of a mode of political existence that it is

precisely a question of questioning since they redefine the borders and the specificity of the relationship established between human nature and power.

Keywords: Anthropology – artifice – dissimulation – human nature – passion – politics – reason of state – rhetoric.

L'œuvre de Gracián, penseur et théologien jésuite, est à resituer dans la période historique complexe du siècle d'Or espagnol finissant bouleversée par la rupture des équilibres européens, la fin du rêve de l'unité impériale, l'affrontement des nationalismes, les crises de l'économie et les crises de l'esprit résultant du durcissement des affrontements religieux propres à la Contre-réforme¹. Par son style et par sa forme, elle traduit également les spécificités de la culture baroque émergente² dans laquelle prévaut la représentation du monde comme jeu d'apparences protéiformes et mouvantes combinant variations et différences infinies. A la manière de la peinture du Greco (1545-1614), elle est comparable par la représentation qu'elle offre de la condition humaine à un jeu d'ombre et de lumière sur les êtres où les formes apparentes s'étirent, subissent des torsions et s'entremêlent dans des schémas complexes comparables à ceux que l'on peut expérimenter dans les échanges et les interactions sociaux et politiques tels qu'ils sont exposés dans *Le héros*, *L'homme de cour* ou *L'homme universel*³. Ainsi que le souligne Gracián, et l'esthétique baroque en constitue une illustration significative, ce qui est n'apparaît pas tel qu'il est mais est bien plutôt identifiable à l'apparence manifestée.

Cette construction culturelle est indissociable d'une conception dynamique de l'être soumis à un processus permanent de transformation et de mutation, et constitue le préalable à une remise en question de la structure ontologique immuable de l'ordre du monde jusqu'alors directrice selon laquelle le devenir était régi par la Providence. L'ensemble des crises évoquées signifie qu'il faut prendre acte de la mutabilité des choses et des événements, la seule chose qui ne change pas étant précisément que tout change. La Providence doit être interprétée dans cette perspective en tant que principe assurant la régulation du devenir et la finalité du tout ; elle reste néanmoins inaccessible dans son processus à l'entendement humain alors que la Fortune, figure de la mouvance

1 Voir BENASSAR, B., *Un Siècle d'Or espagnol. 1525-1648*, Paris, Robert Laffont, 1982 ; BENASSAR, B. & JACQUART, J., *Le 16e siècle*, Paris Armand Colin, 2007. CHAUNU, P., *L'Espagne de Charles Quint*, 2 vol., Paris, S.E.D.E.S., 1973.

2 Voir MARAVALL, J. A., *La cultura del barroco*, 1975, Barcelona, Editorial Planeta.

3 GRACIÁN, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Literatura Universal, Espasa Calpe, 2001, Introducción por A. Egidio y edición de L. Sánchez Laílla. *Le Héros*, Paris, Editions Gérard Lebovici, 1973, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville. *L'homme de cour*, Paris, éditions Ivrea, 1993, traduction par Amelot de la Houssaie. *L'Homme universel*, Paris, Editions Gérard Lebovici, 1991, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville. Voir les études et traductions récentes de B. Pelegrín, *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, Paris, Seuil, 2005.

permanente du monde, revêt une signification à la mesure des hommes parce qu'elle est envisagée dans son rapport indissociable à leur pratique⁴. Dès lors, la réalité qu'elle soit matérielle ou humaine demeure impensable indépendamment du mouvement, du changement et de la diversité ; c'est précisément ce que rappelle la Fortune dans le domaine de la pratique⁵. Il en résulte, ainsi que l'illustre la pensée de Gracián, que le rapport de l'homme à son monde est celui d'un monde inversé, instable, exigeant une reconsidération de l'opposition entre être et apparence, ainsi que la prise en charge des désillusions découlant de la perte du point de vue traditionnel sur l'ordre reconnu et institué. Ces basculements sont au cœur d'un renouvellement de la compréhension des rapports interhumains et de la construction d'un mode d'existence politique qu'il s'agit précisément d'interroger puisqu'ils redéfinissent les frontières et la spécificité du rapport établi entre la nature humaine et le pouvoir.

1. ANTHROPOLOGIE POLITIQUE ET GOUVERNEMENT DES PASSIONS

Au regard des remarques précédentes, il est nécessaire pour Gracián de reformuler les figures de l'agir qui, dans le rapport de force qu'elles impliquent, sont en mesure d'utiliser et de renverser à leur bénéfice les occasions que procure la Fortune avec le concours de la connaissance appliquée de la nature humaine. La liaison de la Fortune avec la nature humaine constitue le fil directeur à partir duquel rendre raison des métamorphoses et des contradictions auxquelles la réalité est assujettie en permanence. Ainsi, l'inconstance du désir humain et la force irrépessible des appétits décrits dans le *Criticón*⁶, contribuent à la création d'un monde d'illusions en désorientant momentanément l'esprit et en dessaisissant apparemment la raison de son pouvoir directeur. Dès lors, il s'agit, en allant à l'encontre de la propension de la nature humaine à se laisser porter par les appétits et la satisfaction de l'immédiat, de revenir à une représentation du monde libérée de la confusion et du dérèglement de nos passions⁷ et de l'usage inadéquat de notre intellect⁸. Tout rapport au monde et à autrui supposera par conséquent une déconstruction des illusions à partir de

4 GRACIÁN, *L'homme de cour*, XXXVI, 21 : « C'est un grand point que de savoir gouverner la fortune, soit en attendant sa belle humeur (car elle prend plaisir à être attendue), ou en la prenant telle qu'elle vient ; car elle a un flux et un reflux, et il est impossible de la fixer, hétéroclite et changeante comme elle est. »

5 *Ibid.*, XXXVIII, 23 : « La fortune se lasse de porter toujours un même homme sur son dos. »

6 GRACIÁN, *Le Criticón*, Paris, éditions Allia, 1998-1999 (tomes I et II uniquement), traduit de l'espagnol par Éliane Sollé. Et traduction de l'espagnol par Benito Pelegrín, Paris, Seuil, 2008; nous utiliserons les deux traductions en le précisant.

7 GRACIÁN, *L'homme de cour*, XCVIII, 57 : « Les passions sont les brèches de l'esprit. La science du plus grand usage est l'art de dissimuler. »

8 *Ibid.*, XVI, 10 : « La science dépourvue de bon sens est une double folie. »

la compréhension de leur origine, ce qui induit en retour qu'il existe malgré la multiplicité évanescence des apparences une réalité à laquelle se référer et qui porterait le sens véritable de l'être. Il n'en reste pas moins que l'apparence n'est pas le produit d'une simple mystification ou tromperie, elle exprime, ainsi que le confirme l'esprit baroque, une altérité de l'être ; si elle s'oppose à l'être, ce n'est pas en tant que moindre être mais en tant qu'elle est l'autre de l'être compris comme principe de l'immutabilité de ce qui est et comme garant de la vérité. Ainsi, dans l'ordre social et politique, l'apparence est la figure que revêt l'être en tant que puissance de création de changements et de modifications⁹. La situation d'illusion et de confusion rattachée au jeu de l'apparence devient précisément ce qu'il convient non pas d'écarter comme obstacle à la vérité de ce qui est, mais de penser comme ce qui lui est consubstantiel dès lors que l'être est ce qui apparaît et que l'apparence est de l'ordre de l'être puisqu'elle produit des effets tant dans la sphère de la représentation que dans celle de la pratique. En ce sens, à l'encontre de la condamnation classique de l'apparence comme règne de l'irréalité ou de la fausseté, il faut concevoir pour Gracián que son type de manifestation est à situer sur un autre plan que celui de l'être, selon une différence qui ne permet pas d'entériner une supériorité du second sur la première.

Ces remarques préliminaires confirment que les écrits de Gracián s'inscrivent effectivement dans un moment de fractures multiples hérité du XVI^{ème} siècle : 1°) la décomposition de l'unité du cosmos dans lequel le changement est appréhendé comme une nécessité et la réalité physique et humaine saisie dans son état permanent de mutation et de transformation, 2°) l'effritement de l'unité spirituelle avec la Réforme impliquant, notamment à partir de la question du fondement du pouvoir et de son exercice, une refonte des rapports entre le politique et le religieux, 3°) la déliquescence de l'unité politique avec Machiavel induisant qu'il ne s'agit pas tant de changer l'ordre du monde et la nature humaine que de notre façon de nous les représenter et d'agir sur eux, signifiant par là même le double rejet d'un fondement divin et naturel de l'ordre politique et 4°) la reformulation de l'unité éthique propre au courant de la Renaissance et de l'humanisme avec ses représentants emblématiques comme Pérez de Oliva¹⁰ (1494-1532), Érasme¹¹ (1469 ?-1536) ou Luis Vivés¹² (1492-1540) suite à la

9 GRACIAN, *L'homme universel*, XIII, 83 : « Très souvent la montre importe plus que la réalité. »

10 PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la dignidad del hombre. Una lectura del diálogo de Pérez de Oliva*, J. Ángel García Cuadrado, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento Español, Universidad de Navarra, 2007.

11 ÉRASME, D., *Œuvres, (Eloge de la folie, Adages, Colloques...)* Paris, Robert Laffont, 1992, édition établie par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager, 683-772.

12 LUIS VIVÉS, J. L., *Obras completas*, 9 volumes, Valencia, Ajuntament de Valencia, 1992-2000.

montée du scepticisme remettant en question la sagesse des Anciens et les possibilités de l'esprit humain.

Face à un monde confronté à de tels bouleversements et soumis à la nécessité du changement, afin de répondre à l'impératif de sa conservation, ainsi que de la préservation de ceux qui y œuvrent, il ne s'agit pas pour Gracián d'en modifier l'ordre, mais bien plutôt notre façon de l'appréhender et d'agir en son sein. Aux théories politiques cherchant a posteriori leur confirmation problématique soit dans le passé historique qui ne coïncidera jamais avec les circonstances du temps présent, soit dans un hypothétique avenir correspondant à une construction intellectuelle non soumise à l'épreuve des faits, il convient de prendre pour point de départ le monde tel qu'il va et les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire de promouvoir la pratique politique (gouverner, faire faire, diriger, calculer, contraindre, dissimuler, simuler, paraître...) comme condition de possibilité et de légitimité de toute théorie politique.

Dès lors, en tant que théoricien de la pratique politique, Gracián propose une analyse des mécanismes psychologiques du pouvoir et de la manière de s'apparaître les uns aux autres dans l'espace social en esquisant le cadre d'un art de vivre en société articulé à une stratégie de la réussite. L'exigence pragmatique qui en résulte requiert la mise en pratique d'un art de combinaison des moyens de défense indissociable de l'établissement par l'intellect d'une éthique de la prudence rendant possible l'accomplissement de la personne chez l'honnête homme, et cela par la médiation de la mesure de soi¹³ et des autres.

Dans son aspect pratico-théorique, l'œuvre de Gracián présente la particularité de s'articuler autour d'un paradoxe fondateur qui n'est pas sans conséquences dans le renouvellement du rapport de la nature humaine au pouvoir politique. D'une part, la reconnaissance de l'individualité comme valeur unique propre à la modernité accorde à l'émergence de la figure de la subjectivité et à la connaissance de soi une place centrale ; d'autre part, la nécessité de rechercher à partir de l'homme conçu comme existence individuelle, des principes et des valeurs communs au genre humain¹⁴, c'est-à-dire de maintenir les vertus morales, s'accompagne de l'affirmation de la spécificité et de la nouveauté de l'art politique issu de la Renaissance.

Ce renouvellement est inauguré par les apports décisifs de La Boétie¹⁵ (1530-1563) concernant la relation entre le pouvoir et la servitude et la question de la détermination de la manière dont le pouvoir s'y prend pour nous asservir, de

13 PELEGRIN, B., dans : B. GRACIAN, *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, Paris, Seuil, 2005, 12, écrit à juste titre que Gracián invoque « une raison d'Etat de soi-même. »

14 GRACIÁN, *L'homme de cour*, IV, 2 : « Ces deux qualités (le savoir et la valeur) rendent les hommes immortels, parce qu'elles le sont. L'homme n'est grand qu'autant qu'il sait ; et quand il sait, il peut tout. L'homme qui ne sait rien, c'est le monde en ténèbres. La prudence et la force sont ses yeux et ses mains. La science est stérile, si la valeur ne l'accompagne. »

15 LA BOETIE, E., *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.

Machiavel¹⁶ (1469-1527) avec la volonté de refonder l'ordre politique et humain en dissociant notamment la problématique de la Fortune de celle du destin des Anciens, de Botero¹⁷ (1544-1617) avec la détermination de l'objet de la raison d'Etat interrogeant l'action politique et la morale commune ainsi que les rapports de l'Etat à la loi, ou de Rivadeneira¹⁸ (1527-1611) avec l'exposition de la fonction éthico-politique du prince chrétien et de la thèse de la « bonne raison d'Etat. »

Ces mutations requièrent préalablement plusieurs conditions que l'œuvre de Gracián prend en charge de façon originale : 1°) par l'exposition récurrente de la nature humaine, de ses limites et des illusions sur la représentation qui l'accompagne, ainsi que l'acceptation du donné qu'elle implique et auquel renvoie la constitution d'une anthropologie politique mettant en œuvre une neutralisation des passions entre elles ; 2°) par la remise en question de la compréhension téléologique de la nature et du destin héritée de l'antiquité et du Moyen Age à laquelle la science moderne émergente oppose celle de la nature identifiée à un ordre immanent de relations causales intervenant entre les phénomènes. Il en résulte pour Gracián un basculement par lequel il s'agit d'expliquer l'homme par l'homme et non plus l'homme par le monde ; 3°) par la prise en considération critique de la naissance de l'Etat et de la politique modernes annoncés notamment par Machiavel et Bodin¹⁹, les déchirements sociaux et religieux de la Contre-réforme montrant le caractère dévastateur des passions humaines dans l'histoire, ainsi que la crise de la scolastique finissante. D'une part, Gracián à partir de ce cadre, opère une dissociation entre une bonne et une mauvaise raison d'Etat (la première assurant le maintien du pouvoir d'Etat afin d'assurer le salut du peuple, la deuxième, étant source d'immoralité et de tyrannie et tend à réduire le politique à la sphère de la puissance et de la domination) destinée à reformuler dans un contexte d'antimachiavélisme²⁰

16 MACHIAVEL, N., *Le prince in Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952.

17 BOTERO, G., *La ragion di Stato*, Donzelli Editore, Roma, 1997. Voir Gracián, *Le Criticón*, Paris, éditions Allia, 1998, traduction E. Solé, I, 2me partie, Crisi IV, 95.

18 RIVADENEIRA, P. de, *Le Prince chrétien, (Tratado de la religion y virtudes que debe tener el Principe cristiano, para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolas Maquiavelo y los Politicos desde tiempo enseñan)*, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1996.

19 BODIN, J., *Les six livres de la République*, Paris, Le livre de Poche, 1993, éd. Abrégée par G. Mairet. Voir GRACIÁN, *Le Criticón*, Paris, éditions Allia, 2, Crisi IV, 95 : « Ce Prince de Machiavel et cette République de Bodin ne peuvent paraître parmi les gens ; qu'on ne les appelle pas de raison, puisqu'elles lui sont si contraires. Et observez combien ces deux politiques dénotent la bassesse de ces temps, la malignité de ces siècles, et à quel point le monde est achevé. »

20 FORTE, J. M. & LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (Eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. GONZÁLEZ GARCÍA, M. & HERRERA GUILLEN, R. (Coordinadores), *Maquiavelo en España y Latinoamérica (del siglo XVI al XXI)*, Madrid, Tecnos, 2014. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Valladolid, Secretariado de publicaciones Universidad de Valladolid, 1991.

condamné à rechercher une conciliation problématique entre des conseils pragmatiques, la morale chrétienne et une conception du politique ordonnée à la théologie. D'autre part, Gracián propose de reformuler les rapports entre la morale et la politique sans prétendre en rechercher leur unité principielle, et sans les condamner à un dualisme irréductible tout en recherchant leur accord en leur finalité. Cela signifie qu'il faut éviter, dans un réflexe antimachiavélien, de moraliser la politique pour être conduit à l'impasse d'une politisation de la morale, deux modes d'être incompatibles avec l'art de vivre en société revendiqué par Gracián.

Les trois conditions précédemment invoquées esquissent un espace autonome par rapport à la cosmologie et à la métaphysique de l'Antiquité et du Moyen Age dans lequel la pensée politique de Gracián entreprend de refonder le modèle d'intelligibilité des rapports interhumains et l'image que le particulier est en mesure de construire de lui-même dans la sphère de la pensée et de l'action.

2. NATURE HUMAINE ET ARTIFICE EN POLITIQUE

Pour Gracián, l'existence politique comme création de la nature humaine est fondée sur un fait universel, la pluralité humaine impliquant pour les hommes une manière de s'apparaître les uns aux autres. Elle ne peut être qu'un espace de relations soumis à l'instabilité, au devenir et à l'insatisfaction qui n'est pas le fait d'un homme isolé ou de son essence comme le confirment les interactions ou les échanges langagiers permanents qu'elle suppose ; elle requiert l'agir et le parler en commun. Tout homme tel qu'il se présente à nous n'est pas ce qu'il est par un développement spontané de la nature, il ne l'est devenu que par l'art et l'artifice de la culture²¹ ; l'existence humaine suppose nécessairement cette médiation à partir du constat de l'ignorance première de l'homme, de sa finitude et de la compréhension du dépassement de l'ignorance comme condition du bien vivre²². La politique sous-entend que l'homme est né barbare et qu'il lui appartient de perfectionner le caractère brut et spontané de sa nature pour rendre possible le processus d'humanisation qui lui assigne sa raison d'être. Ainsi la politique est indissociable de l'art et de ses artifices. « L'art est le complément de la nature, un deuxième être qui l'embellit à l'extrême et aspire même à la dépasser en ses œuvres. »²³ En ce sens, la politique comme l'art, surajoute au monde donné un monde artificiel ; elle supplée aux oublis de la nature et

21 GRACIÁN, *L'homme de cour*, XCIII, 55: «(...) puisque la nature a fait en l'homme, comme en son plus excellent ouvrage, un abrégé de tout l'univers, l'art doit faire aussi de l'esprit de l'homme un univers de connaissance et de vertu.»

22 *Ibid.*, XV, 9: «L'homme a beaucoup à savoir, et peu à vivre; et il ne vit pas s'il ne sait rien.»

23 GRACIÁN, *Le Criticón*, Paris, Seuil, 2008, Crise VIII, *Les merveilles d'Artémia*, 130.

participe à son perfectionnement. Tout comme sans l'apport de l'art, la nature resterait brute et grossière, il en serait de même pour l'homme sans la politique. La figure légendaire et mythologique d'Artémia, personnification de l'art, invoquée par Gracián, illustre ce parallèle. A l'inverse de Circé transformant les hommes en bêtes, Artémia change les bêtes en hommes, « elle n'enchantait pas les personnes, elle les désenvoûtait. »²⁴ La politique est l'art qui métamorphose les brutes en hommes de raison. Elle rend possible le concours de l'action et de l'intelligence vouées isolément à l'inefficacité. Dans la constitution de la vie publique, l'intelligence éclaire et dirige ; l'action est guidée par ses lumières et accomplit ce que l'intelligence a conçu. Au temps long de la méditation de l'entendement succède la promptitude de l'exécution selon le moment opportun.

En ce sens, l'existence politique correspond à la vie publique comme espace de rencontre, lieu de la reconnaissance sociale et de l'affrontement passionnel dans lequel prévalent tant les rapports de force physique que symbolique. C'est pourquoi, en considération de cet apparaître universel comparable à une scène théâtrale (car l'être public ne peut que supposer un spectateur), il ne saurait être question de prétendre échapper aux apparences et de revendiquer un primat ontologique de l'être sur l'apparence. « Les choses ne passent point pour ce qu'elles sont, mais pour ce dont elles ont l'apparence. »²⁵ Tel est le jeu social pour Gracián que l'on ne peut échapper à l'apparence que dans l'apparence, ainsi que l'atteste l'exemple emblématique de la cour et de ses codes. En effet, le réel contraint, tant dans le domaine de la pensée que de l'action, d'articuler, tout en les différenciant, l'être et l'apparence. Il n'en reste pas moins que l'être et le paraître sont indissociablement liés et c'est aussi précisément ce qui constitue la singularité de chaque individu, puisque paraître pour ce dernier signifie, selon Gracián, exister au singulier. L'existence publique ne fait que confirmer que l'humanité est une paradoxale pluralité d'êtres singuliers et uniques. C'est ce qui permet de comprendre que le monde humain est le lieu de la variété quasi infinie des apparences que l'art baroque retranscrit à sa manière sur un plan esthétique.

Selon ces considérations il devient nécessaire de connaître les caractères des hommes²⁶ « avec lesquels on doit vivre ou mourir »²⁷ et le type d'échanges qu'il convient d'établir avec ses semblables, tout en reconnaissant que l'identité de

24 *Ibid.*, 131.

25 GRACIAN, *L'homme de cour*, XCIX, 57.

26 GRACIÁN, *L'Homme universel*, Paris, Editions Gérard Lebovici, 1991, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville, XVIII, 123 : « Cette science des caractères est celle qui a rendu si célèbres Tacite et Sénèque, dont l'un s'est restreint à la connaissance des particuliers, et l'autre s'est étendu à la connaissance des hommes en général. » Il faut pour Gracián opérer la synthèse de cet héritage, ouvrir le particulier à l'universel et renvoyer l'universel à la particularité de sa manifestation.

27 GRACIAN, *Le Criticón*, Crise XI, *Le golfe de la cour*, 152.

chaque particulier est unique et différente²⁸. « Chaque homme a son goût et son dégoût, car on ne vit pas d'un seul avis et d'un seul visage. »²⁹ Tout individu se singularise par le goût et la manière. Pour cette raison, « tous ceux qui le paraissent n'en sont pas forcément des hommes ; il y a d'horribles monstres (...) dans les golfes des grandes villes : savants sans œuvres, vieillards sans prudence, jeunes gens sans frein, femmes sans vergogne, riches sans charité, pauvres sans humilité, nobles sans noblesse, peuple sans loi, des mérites sans récompense, des hommes sans humanité, des personnes sans substance. »³⁰ Or, toute la difficulté réside, au regard de ces contradictions et de cette diversité humaine, dans la possibilité de déterminer comment ces dernières ne sont pas définitivement incompatibles avec l'exigence de maintenir ensemble la manifestation de ces singularités et la constitution d'un espace politique. Il faut à la fois pour cela comprendre ce que les hommes font et ce que chaque particulier fait de lui-même, à partir de leur manière d'agir, de vivre et de coexister. Pour cette raison, Gracián propose une « raison d'Etat de soi-même » en marge de la raison d'Etat maquiavélienne renvoyant à une pratique politique du pouvoir et de la raison d'intérêt développée par Botero³¹ dans une perspective économique. Ainsi, « tu trouveras ici non un traité de politique ni d'économie mais une raison d'Etat de toi-même, une boussole pour naviguer vers l'excellence, un art d'être éminent avec à peine quelques règles de sagesse. »³² La raison d'Etat de soi-même requiert de déterminer les principes d'une intelligibilité des manières d'être avec soi-même³³ et avec autrui, c'est-à-dire de se donner les moyens psychologiques, sociaux et éthiques pour ordonner les interactions humaines qui sont nécessairement produites mais dont les hommes ne possèdent pas les principes du fonctionnement pour être précisément en mesure de les maintenir, de les réguler et de les pacifier.

3. POUVOIR POLITIQUE ET NECESSITE DE LA DISSIMULATION

La fonction de l'art politique consiste à assurer la direction des hommes en ayant recours, comme tout autre procédé de l'industrie humaine, à l'habileté et aux artifices. Pour ce faire, il appartient à la qualité d'un gouvernant de « se

28 *Ibid.*, 152: «Qui voit un lion les voit tous et qui voit une brebis, toutes ; mais qui a vu un homme n'en a vu qu'un et, encore mal connu.»

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 Voir sur ces différentes approches de la raison d'Etat : VAQUERO, S., *Baltasar Gracián, la civilité ou l'art de vivre en société*, Paris, PUF, 2009. MEINECKE, F., *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes*, Genève, Droz, 1973, traduction par M. Chevallier.

32 GRACIÁN, *Le Héros*, in *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, Paris, Seuil, 2005, traduction par B. Pelegrín, Au lecteur, 67.

33 GRACIÁN, *L'homme de cour*, LXIX, 41: «C'est une leçon de prudence de réfléchir sur soi-même, de connaître son propre penchant, et de le prévenir, et d'aller même à l'autre extrémité pour trouver l'équilibre de la raison entre la nature et l'art.»

rendre impénétrable sur l'étendue de sa capacité. »³⁴ Il y a une rationalité spécifique à l'art de gouverner qui rappelle que ce dernier est unique et ne concerne que le rapport des hommes aux hommes sans qu'il ne soit question de réfracter ou de prendre pour modèle ce que pourrait être le gouvernement du Créateur sur le monde. L'enjeu est bien plus modeste sans pour autant perdre de son caractère retors et problématique. En effet, pour le gouvernant « c'est un art insigne et de savoir saisir d'abord l'estime des hommes, et de ne se montrer jamais à eux tout entier. »³⁵ Pour que la reconnaissance de l'autorité du gouvernant soit effective, toute l'habileté en politique consiste à ne pas laisser entrevoir des bornes à cette même habileté. C'est pourquoi l'indétermination de l'étendue du mérite par les gouvernés est ce qui garantit une estime et un sentiment de supériorité durable pour le gouvernant. Un axiome en résulte pour Gracián : « savoir que se laisser pénétrer par autrui, et céder le droit d'en être absolument gouverné, c'est à peu près la même chose. »³⁶ Chez l'homme, le pouvoir de la dissimulation et le fait de revêtir un masque se substituent par artifice à ce que l'on considère illusoirement comme la personne réelle. A l'origine du pouvoir, il y a pour Gracián la compréhension de la psychologie de son semblable et de sa manière d'être, ce qui implique que celui qui veut dominer doit être impénétrable à autrui³⁷ ; il se soustrait par là même à toute dépendance.

De même, le pouvoir politique se doit de dissimuler les principes de son fonctionnement aux yeux de tous. C'est pourquoi il appartient au gouvernant de maîtriser « l'art de cacher les affections »³⁸ de son cœur. Si une passion non extériorisée n'en demeure pas moins une passion, l'exercice du pouvoir exige qu'elle soit un mystère pour autrui. Le premier effort sur soi consiste à faire obstacle à tout mauvais penchant³⁹ ou à tout le moins à en saisir l'origine et la nature pour être le mieux à même de le dissimuler. Si le premier effort requiert du courage et de la fermeté, le deuxième exige de l'habileté. Le problème réside dans le fait que le cœur humain concernant la question des mœurs tend à prendre le dessus sur la raison. Une alternative qui n'est pas sans conséquences en résulte pour le mode d'être individuel : ceux qui apparaissent publiquement comme asservis par une passion sont avilis aux yeux des sages alors même que ceux qui ont la capacité de la dissimuler se soustraient à l'opprobre public. Au fondement de la dissymétrie gouvernant/gouvernés, il y a la stratégie à deux

34 GRACIÁN, *Le Héros*, I, 11.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 GRACIÁN, *L'homme de cour*, LXXXVIII, 52: «Dissimuler est le principal moyen de gouverner.»

38 GRACIAN, *Le Héros*, II, 14.

39 GRACIÁN, *Don Ferdinand le catholique*, Editions Gérard Lebovici, 1984, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville, 88: «Et le malheur est que la tyrannie des passions croît avec la puissance.»

niveaux de ce que Gracián appelle la pénétration d'esprit par laquelle le cœur d'autrui ne doit pas avoir de secret et l'empire sur soi doit permettre d'être inaccessible à l'observateur le plus subtil. Si la tradition de la théorie politique identifie à juste titre pour Gracián connaissance des aptitudes d'un homme et capacité à le gouverner, il faut néanmoins compléter ce principe par la reconnaissance de l'absence de différence entre laisser entrevoir l'emprise qu'une passion peut avoir sur nous et créer les conditions pour qu'autrui assure sa maîtrise sur nous. La force consiste à ne pas laisser transparaître sa faiblesse. Connaître les penchants du cœur est la voie la plus sûre pour assujettir la volonté d'autrui, et dissimuler les faiblesses de son cœur est la condition pour que personne ne s'en rende maître⁴⁰ et qu'on en devienne effectivement le propriétaire. C'est pourquoi la raison d'Etat de soi-même en rendant explicite par delà les inclinations du cœur une stratégie des manières d'être à soi et aux autres met en œuvre un ordonnancement des relations interindividuelles qui revêt la forme d'une éthique au sens de ce qui est estimé bon du point de vue de l'accomplissement de chaque existence. La raison d'Etat serait comparable à une sagesse pratique focalisée sur la singularité des situations et indissociable de l'estime de soi.

Néanmoins, dans l'ordre politique qui est aussi celui de la domination, une telle éthique ne peut être celle de la réciprocité mais celle d'une dissymétrie indépassable puisque les individus ne sont pas considérés comme égaux dans l'échange même. Pour s'élever, il faut savoir se commander ; or, cette autorégulation du comportement n'est pas universalisable alors même que l'ordonnancement des manières d'être peut et doit concerner tout individu quelle que soit sa condition. « Quelques-uns sont nés vertueux, il est vrai ; mais les soins, les réflexions, les efforts peuvent rendre aux autres ce que la nature leur a refusé. »⁴¹ Dès lors, il n'en reste pas moins qu'un art pour coexister en société est possible et nécessaire. Sa fonction est de délimiter le cadre de ce qu'il convient ou non de faire et d'être en société. Il n'en résulte pas pour autant qu'un tel art serait soumis à des règles obligatoires préétablies. Il suppose une éthique dont le questionnement est constamment en renouvellement. C'est ce que précise Gracián en écrivant : « Ne règle point ta vie sur des maximes générales, si ce n'est en faveur de la vertu ; ne prescris point de lois formelles à ta volonté. »⁴² D'une certaine manière, l'art de vivre en société nous condamne à créer les valeurs que nous souhaitons suivre. Si la morale traditionnelle exprime davantage un corps constitué de normes, l'éthique sociale que promeut Gracián implique un questionnement permanent sur la norme ; elle s'interroge sur son fondement et, par là même, elle se forge dans une confrontation à la

40 GRACIÁN, *L'homme de cour*, LXXVII, 46: «Discerner les esprits, et, par une transformation politique, entrer dans l'humeur et dans le caractère de chacun, c'est un secret absolument nécessaire à ceux qui dépendent d'autrui.»

41 GRACIAN, *Le Héros*, II, 17.

42 GRACIAN, *L'homme de cour*, CCLXXXVIII, 173.

déliquescence des critères moraux jugés immuables. Cette éthique indissociable d'un art de la prudence renvoie aux devoirs que l'on a envers soi-même⁴³ et envers autrui, sans qu'ils soient pour autant dictés par des lois. Une question récurrente en découle : comment agir bien sans savoir ce qui est bien au regard de la marge laissée par le possible et le désirable ? Si l'on considère par conséquent le respect des convenances, il sera laissé à la discrétion de chacun, ce qui suppose que chacun doit être en mesure de développer par la culture et la technique une aptitude à juger et à discerner la règle et le comportement auxquels se conformer selon les occasions, les circonstances et les opportunités. Chaque individu possède dans l'ordre des relations interindividuelles d'une aptitude à déterminer par son expérience, celle qu'il acquiert dans le temps par ses relations aux autres, la règle à laquelle se conformer.

La figure accomplie de cette raison d'Etat de soi-même est celle du héros pour Gracián. Ce dernier manifeste « Un jugement solide et sûr, et un esprit tout de feu. »⁴⁴ L'éloge de ces qualités est transposable en politique où les principes directeurs sont le jugement et l'esprit. Le premier est identifiable au « tribunal de la prudence » pesant et ordonnant ce qui s'impose à nous et le second opère la synthèse après l'examen critique de ce qui a été présenté par le jugement. Le héros ou le grand homme sera celui en mesure d'accorder ces deux facultés. Si la seule chose de prévisible c'est qu'il y aura de l'imprévisible, l'indétermination qui en résulte établit que la politique ne pourra être qu'un art et non une science renvoyant à l'aptitude de chacun à évaluer la règle à laquelle se conformer selon la particularité des circonstances et du mode d'être des individus. La politique contribue en ce sens à une auto-organisation de la société civile en promouvant un mode d'être irréductible à des normes de droit ou à des lois morales, est consubstantielle aux rapports entre les particuliers. Elle n'en reste pas moins le domaine d'exercice de la sagacité, de l'habileté et de l'expérience militaire, requérant « l'art de manier les volontés et de faire venir les hommes à leur but. »⁴⁵ La politique doit participer comme l'art à corriger ce qui est mauvais et à perfectionner ce qui est bon⁴⁶. Si nous avons recours à l'art et à la politique, c'est précisément parce que la nature est économe et qu'il nous appartient de cultiver les potentialités qu'elle nous offre sous peine de nous perdre dans la barbarie.

Ainsi, la recherche de l'accomplissement des fins de la politique suppose de combattre le mal par l'artifice et la ruse, tout en sachant qu'il est impossible de parvenir à l'éradiquer car, ainsi que le rappelle Gracián : « La vie humaine est

43 *Ibid.*, LXXXIX, 53: «L'on ne saurait être maître de soi-même que l'on ne se connaisse à fond. Il y a des miroirs pour le visage, mais il n'y en a point pour l'esprit. Il faut donc y suppléer par une sérieuse réflexion sur soi-même. Quand l'image extérieure s'échappera, que l'intérieure la retienne et la corrige.»

44 GRACIAN, *Le Héros*, III, 18.

45 GRACIAN, *L'homme de cour*, XXVI, 15.

46 *Ibid.*, XII, 7.

un combat contre la malice de l'homme même »⁴⁷ et « il y a beaucoup de gens qui haïssent gratuitement, sans savoir ni comment, ni pourquoi ; la haine est plus prompte que la bienveillance ; l'humeur est plus portée à nuire qu'à servir. »⁴⁸

Pour Gracián, il s'agit en premier lieu de reformuler la perspective théologique issue de ce qui a été défendu par la version politique du christianisme selon laquelle la nature déchue de l'homme pourrait être rachetée, sans cautionner pour autant, dans l'ensemble de ses conséquences, le pessimisme anthropologique hérité de la thèse de Machiavel pour lequel il y a une invariabilité dans la nature de l'homme que n'affecte pas l'évolution historique. Il n'en reste pas moins, ainsi que le formule Gracián dans *Le Criticón*, « chacun est un loup pour l'autre, s'il n'est pas pire d'être encore un homme. »⁴⁹ Dès lors, tout homme se destinant à gouverner, ne pourra ignorer que les hommes sont mauvais et que le vice et la violence dégénéralent en barbarie contribuent à la désagrégation sociale. C'est pourquoi, comme le confirme par exemple la structure argumentative de *L'homme de cour*, pour y faire face, la politique supposera une articulation nécessaire entre une problématique technique de la fin et des moyens, non réductible pour autant à l'usage de la force et de la ruse⁵⁰, et une problématique morale de la connaissance de soi et de la conformité à la vertu distincte à la fois de l'héritage antique et de la version augustinienne de la société⁵¹. Ainsi, la syndérèse⁵² dans le perfectionnement de l'art de la prudence exprime une capacité d'adaptation du bien agir ; elle est une tendance naturelle inclinant à l'équité et choisissant la voie la plus sûre. La vertu est le moment de l'aboutissement de la synthèse de la nature et de l'art. Si la nature condense en l'homme « un abrégé de tout l'univers », le devoir de l'art est « de faire de l'esprit de l'homme un univers de connaissance et de vertu. »⁵³

L'art politique ayant pour objet l'homme dans l'une des manifestations les plus fondamentales de son existence, exige du fait de ce constat, de comprendre selon un lieu commun médiéval la politique en tant que synthèse de la nature et de l'art. L'inachèvement auquel confronte la nature condamne à recourir à l'art pour s'humaniser car « l'art corrige ce qui est mauvais et perfectionne ce qui

47 *Ibid.*, XIII, 7. Gracián poursuit: «L'homme adroit y emploie pour armes les stratagèmes de l'intention. Il ne fait jamais ce qu'il montre avoir envie de faire; il mire un but, mais c'est pour tromper les yeux qui le regardent.»

48 *Ibid.*, CXIX, 70.

49 GRACIAN, *Le Criticón*, Paris, éditions Allia, 1re partie, *Crisi IV*, 40.

50 GRACIAN, *L'homme de cour*, XXIX, 17: «Les gens rusés se tiennent neutres, et, par une métaphysique plausible, tâchent d'accorder la raison d'Etat avec leur conscience. Mais l'homme de bien prend ce ménagement pour une espèce de trahison, se piquant plus d'être constant que d'être habile. Il est toujours là où est la vérité, et s'il laisse quelque fois les gens, ce n'est pas qu'il soit changeant, mais parce qu'ils ont été les premiers à abandonner la raison.»

51 GRACIAN, *L'homme universel*, XXIV, 156-159.

52 GRACIAN, *L'homme de cour*, XCVI, 56.

53 *Ibid.*, XCIII, 55.

est bon » et « sans l'art le meilleur naturel est en friche. »⁵⁴ En l'absence de l'art, l'homme est contraint à s'égarer dans la réaction sans agir avec efficacité. Or, pour que l'application de l'art à la nature produise un résultat attendu, la connaissance de la nature humaine s'impose comme une condition indispensable puisque « c'est une saine philosophie que de discerner les esprits et les humeurs des hommes »⁵⁵ afin d'anticiper sur le cours de la vie en parlant et en agissant au moment opportun, tout en faisant de la révélation des faiblesses humaines la condition du déploiement d'une force de pacification entre les hommes.

Cette connaissance requiert en retour l'art de la dissimulation défini par Gracián comme « le principal moyen de gouverner. »⁵⁶ Il est cependant nécessaire, conformément à la thèse établie par Torquato Acceto dans son ouvrage, *De l'honnête dissimulation (Della dissimulazione onesta, 1641)*, de différencier les paronymes simuler et dissimuler. « La dissimulation, écrit Acceto, est une industrie qui consiste à ne pas faire voir les choses telles qu'elles sont. On simule ce qui n'est pas, on dissimule ce qui est. »⁵⁷ Contrairement à la simulation qui s'inscrit hors de toute exigence éthique par l'usage de la fraude et du mensonge, la dissimulation s'en tient à ses propres limites, elle « jette un voile fait de ténèbres honnêtes et de bienséances violentes, ce qui n'engendre pas le faux, mais qui concède quelque repos au vrai, que l'on pourra montrer à son heure. »⁵⁸ Elle ne vise pas à exclure le vrai, elle le diffère ; en effet, il faut « savoir jouer de la vérité » car « elle est dangereuse, mais pourtant l'homme de bien ne peut pas se laisser de la dire ; et c'est là qu'il est besoin d'artifice. »⁵⁹ Pour cette raison, la dissimulation n'a pas pour finalité de durer, elle a bien plutôt pour fonction d'être la cause d'un bien, par exemple, en contenant comme le rappelle Acceto, « les désirs excessifs »⁶⁰ et en rendant plus supportable la faiblesse de notre condition de mortels (que manifestent notamment l'humeur mélancolique, le tempérament excessivement flegmatique et l'emportement colérique) qui font obstacle à la coexistence sociale.

La dissimulation qui induit le silence, la tolérance et l'attente, est, par conséquent, nécessaire pour parvenir à éloigner le mal dans l'art de gouverner avec sérénité et prudence. Elle ne peut donc avoir d'efficacité politique durable que si elle se redouble en une dissimulation de la dissimulation, un masque n'étant précisément un masque que s'il n'est pas arboré en permanence, ce qui signifie que la meilleure dissimulation consiste à feindre que l'on feint afin de

54 *Ibid.*, XII, 7.

55 *Ibid.*, CLVII, 94.

56 *Ibid.*, LXXXVIII, 52.

57 ACCETO, T., *De l'honnête dissimulation*, Lagrasse, éditions Verdier, 1990, traduction Mireille Blanc-Sanchez, VIII, 51.

58 *Ibid.*, IV, 42.

59 GRACIAN, *L'homme de cour*, CCX, 127.

60 ACCETO, T., *De l'honnête dissimulation*, IX, 59.

mieux dissimuler, comme l'évoque Tacite à propos du règne de Tibère⁶¹. Il existe en ce sens trois degrés dans l'art de la dissimulation. 1°) Ne pas laisser transparaître par sa discrétion et son silence ce que l'on est pour qu'autrui ne puisse avoir de l'emprise sur nous, 2°) soit par l'artifice de signes équivoques apparaître à autrui autre que ce que l'on est réellement, 3°) soit feindre de manière visible et se manifester par artifice tout autre que ce que l'on est tout en montrant que l'on sait que les autres ne sont pas dupes.

Qu'est-ce qui pourrait alors légitimer chez Acceto et Gracián que l'on procède à une analyse de la dissimulation au risque même d'en gommer toute efficacité politique ? Une telle analyse est indissociable de la forme paradoxale dans laquelle elle doit s'énoncer : le dissimulateur a toujours la possibilité d'affirmer qu'il est un dissimulateur afin de sauvegarder le fondement moral de sa démarche ; cette dernière est concevable dès lors que l'on ne dissimule pas que l'on dissimule puisque tout exercice de l'art politique requiert nécessairement l'usage du masque et l'usage responsable de la prudence. Il s'agit de faire être ce que l'on dit pour un temps déterminé afin de dire ce qui est lorsque la vérité et la paix sont en mesure de s'accorder. L'apparence et, par conséquent, l'artifice, constituent le lien entre un discours vrai sur ce qui est et la paix qui, moralement, peut en résulter.

La dissimulation (qui à la manière du « silence est le sanctuaire de la prudence »⁶²) n'a de sens dans l'art politique qu'ordonnée à une logique de la prudence. Cette dernière requiert que l'entendement soit éclairé⁶³ et que la volonté soit réglée afin de parvenir à « l'équilibre de la raison entre la nature et l'art. »⁶⁴ L'originalité de la synthèse que propose Gracián entre l'art et la nature permet de repenser le statut de la science politique, sans la réduire à la dissimulation ou à la ruse⁶⁵ puisqu'elle s'avère indissociable d'un processus temporel de transformation de l'être de l'homme. « L'homme naît barbare, il ne se rachète de la condition des bêtes que par la culture ; plus il est cultivé, plus il devient homme. »⁶⁶

61 *Ibid.*, V, p. 44. Voir TACITE, *Annales*, Paris, La Pléiade, 1990, traduction P. Grimal, I, 11, 382. La sentence de Tacite à laquelle se réfère également Gracián dans *Art et figures de l'esprit*, Paris, Seuil, 1983, traduction B. Pelegrín, Discours XXIII, 182, est la suivante: «*Nescit regnare qui nescit dissimulare, ne peut régner qui ne sait dissimuler*».

62 GRACIAN, *L'homme de cour*, III, 2.

63 GRACIAN, *Art et figures de l'esprit*, Discours LVIII, 288: «Nous vivons par l'entendement et l'intensité de notre vie est en proportion de notre savoir.» *L'homme de cour*, CCII, 123: «Les actions sont le fruit des réflexions.»

64 GRACIAN, *L'homme de cour*, LXIX, 41.

65 *Ibid.*, XXIX, 17: «Les gens rusés se tiennent neutres, et, par une métaphysique plausible, tâchent d'accorder la raison d'Etat avec leur conscience. Mais l'homme de bien prend ce ménagement pour une espèce de trahison, se piquant plus d'être constant que d'être habile.»

66 *Ibid.*, LXXXVII, 51.

Gracián, conformément à l'héritage de la seconde scolastique notamment avec Suárez et de l'humanisme de la Renaissance, à partir de la thématique de l'éducation des dispositions naturelles de l'homme, se démarque de la perspective augustinienne concernant : 1°) les deux natures de l'homme : sa pure nature et sa nature corrompue, et 2°) l'analyse des conséquences de la transition lacunaire de la première à la seconde destinée à prendre la mesure de l'écart théologico-historique existant entre la cité terrestre et la cité de Dieu. L'insociabilité dont l'homme peut faire preuve suite à la faute originelle menace en permanence la civilité. Cette dernière rend précisément possible une reformulation des rapports de la nature et de la grâce en ouvrant la voie à une anthropologie mettant entre parenthèses la référence à l'état d'innocence. Au concept de nature, on pourrait dire qu'il faut préférer celui de condition naturelle des hommes, pur donné anthropologique ouvrant la voie à une intelligibilité du devenir culturel et historique de l'individu.

4. LE RENOUVELLEMENT DU FONDEMENT DU POLITIQUE

En fait, l'humanisation invoquée par Gracián s'inscrit dans un monde débarrassé de la référence aux concepts centraux de la philosophie politique du XVII^{ème} siècle : 1°) absence d'un état de nature censé pouvoir rendre visible ce que serait l'homme indépendamment de la culture et de l'artifice, 2°) absence d'un droit naturel censé exprimer une norme transcendante préexistante aux rapports interindividuels et, enfin, 3°) absence de pacte social censé restaurer par le basculement de l'état de nature vers l'état social une liberté et une égalité perdues, fiction destinée à se représenter la fondation de l'Etat et le système de valeurs qui l'accompagne. Cette politique n'en reste pas moins ordonnée à la recherche de la sagesse⁶⁷ et à l'exercice de la prudence. En effet, le temps qui prime en politique n'est pas chez Gracián celui de l'origine, ni celui d'une histoire maîtrisée ; l'action qui doit être accomplie n'est pas soumise à des normes préétablies. L'association existant entre les hommes ne saurait être intelligible en référence à un pacte, il devient alors nécessaire de se demander ce que devient la pensée du politique relativement à une anthropologie des passions qui s'articule à des concepts aussi diversifiés que le moment opportun⁶⁸, la fortune et l'art de la dissimulation.

Si tous les arts s'apprennent et requièrent, ainsi que le rappelle Gracián, un temps d'apprentissage, il convient néanmoins de reconnaître à l'art politique un statut paradoxal puisqu'il est « l'unique auquel les leçons propres et les essais

67 *Ibid.*, CCLXVIII, 162: «Le sage voit d'abord ce qui se doit faire de bonne heure, ou à loisir, et l'exécute avec plaisir et réputation.» Et CCLII, 152, *Ni tout à soi, ni tout à autrui.*

68 *Ibid.*, CCLXXXVIII, 173: «Le sage sait que le nord de la prudence consiste à se conformer au temps.» Et «Soit l'action, soit le discours, tout doit être mesuré au temps.»

soient refusés. »⁶⁹ Le temps de l'action politique ne s'inscrit pas dans un processus d'approximations successives ou de répétitions possibles, il est indissociable d'une logique de la saisie de l'instant opportun qui montre que gouverner c'est gouverner ici et maintenant ; cette thèse implique que tout art politique ne peut que prendre en considération l'instant dans lequel se déroule l'exercice du pouvoir. Entre l'éternité théologique de la cité de Dieu définitivement séparée de la cité des hommes chez saint Augustin et la vision anhistorique du politique dans *L'utopie* de Thomas More, entre la référence aux exemples du passé chère à Tacite et à Salluste, porteurs de principes destinés à orienter l'action présente et l'interprétation du courant machiavélien selon laquelle la fortune détermine en tant que force aveugle et irrationnelle l'histoire des hommes, Gracián s'en remet aux capacités limitées de l'intelligence critique et de l'expérience pour élaborer et rendre intelligible la structure de l'existence politique.

Il faut pour cela d'abord être, selon Gracián, homme de son siècle en sachant se référer aux exemples historiques de monarques tels Dom Ferdinand le catholique, également loué par Machiavel, dont il fait le panégyrique en se référant à la conquête de Grenade et à la conversion des infidèles à la foi⁷⁰. Dom Ferdinand incarne en effet la figure du gouvernant pratiquant une politique qui ne s'évapore pas « toute en subtilités fantastiques. »⁷¹ Comme l'écrit Gracián à partir de l'examen critique de sa politique : « J'apprécierai les principes certains, et non point les paradoxes en matière de politique, dangereux écueils de la raison. Je fais plus de cas de la sûreté que de la nouveauté. »⁷² Ces principes certains, apparemment analogues à ceux recherchés par la seconde scolastique dans l'établissement de la connaissance métaphysique, sont à dégager de l'étude critique de l'histoire politique, d'une typologie des passions humaines dont l'ouvrage *Le héros* constitue un condensé exemplaire. Dom Ferdinand représente un exemple sûr dans le sens où il a enrichi l'Espagne et l'a conduite sur la voie du triomphe militaire ; il n'a pas, contrairement à d'autres souverains qui « ont plus travaillé à la ruine de leurs propres royaumes qu'à celle des autres »⁷³, privilégié l'art militaire au détriment de la justice, de la religion, du gouvernement et de l'économie.

L'axiome politique auquel Dom Ferdinand s'est conformé pourrait se résumer selon Gracián à l'alliance de la prudence, (qui renvoie à la prise en compte du décalage entre ce que l'homme pense et ce qu'il réalise, ce qui revient

69 GRACIAN, *Le politique Dom Ferdinand le catholique*, 32.

70 *Ibid.*, 19, 58.

71 *Ibid.*, 57.

72 *Ibid.*, 20.

73 *Ibid.*, 51.

à dire que « la prudence consiste à se conformer au temps »⁷⁴) à l'efficacité de l'artifice dans l'action. S'il existe une multiplicité de manières de fonder les empires, il n'existe que peu de principes auxquels se conformer pour qu'ils puissent être en mesure de durer. L'art politique révèle les limites de l'usage de la force dans la conquête, l'exercice et la préservation du pouvoir. Non seulement « la sagacité et l'habileté peuvent être des suppléments au défaut de l'expérience militaire »⁷⁵, mais il s'avère que la voie la plus efficace en politique est le plus souvent la voie détournée de l'artifice parce que « la ruse est bien plus expéditive que la force. »⁷⁶ Cependant, si la ruse a plus de force que la force elle-même, on ne saurait pour autant confondre ainsi que le rappelle la figure de Dom Ferdinand, le politique prudent avec le politique rusé⁷⁷. La ruse s'inscrit, par la stratégie qu'elle implique, (feindre, dissimuler, tromper) dans l'ordre des moyens; elle permet de mettre à jour le mode de fonctionnement des faits politiques afin de déterminer le moyen d'agir sur eux pour accomplir les fins que l'on poursuit. Elle est par conséquent nécessaire étant donné l'aveuglement auquel confrontent les passions humaines et l'usage inconsidéré de la liberté par les individus ; elle répond, par là même, à une exigence profonde du baroque : la nécessité de transformer la vérité pour la dire, la raison calculatrice ayant pour rôle de la rendre désirable à la volonté. La vérité en politique comme en théologie, ne peut faire l'économie de l'artifice, du stratagème et du détour pour s'imposer insidieusement aux esprits. Elle n'a pas par elle-même la force de séduction suffisante qui conduirait l'intellect à y adhérer librement ; elle est même la plupart du temps insupportable aux hommes⁷⁸ si elle n'est pas conforme aux circonstances favorables à son énonciation et ces derniers ne la tolèreront que par le recours à la force persuasive de la fiction. Il existe en ce sens une analogie entre la peinture et l'art politique : la mise en présence de la réalité à laquelle nous confronte la vérité n'est jamais immédiate ; elle requiert comme toute vision d'un tableau ou d'une fresque, la médiation d'une interprétation confrontée à la multiplicité et à l'univocité ; l'évidence et la clarté ne peuvent donc être que rétrospectives et provisoires puisque la réalité représentée est indissociable de la multiplicité des apparences qui la constituent.

Il n'en reste pas moins que la reconnaissance de la nécessité de la ruse dans l'art politique n'induit pas chez Gracián un alignement sur la thèse du

74 GRACIAN, *L'homme de cour*, CCLXXXVIII, 173. *L'homme universel*, III, 21-24. *Le héros*, X, 48-51, XI, 52-56; 55: «La fortune reprend presque toujours sur la brièveté du temps l'abondance des biens qu'elle a départis sans mesure.»

75 GRACIAN, *Le politique Dom Ferdinand le catholique*, 55: «De cette sorte le politique Louis de France l'emporta sur le brave et guerrier Charles, duc de Bourgogne, et il fit voir par là combien le manège et la dextérité prévalent à la force. »

76 GRACIAN, *L'homme de cour*, CCXX, 134.

77 GRACIAN, *Le politique Dom Ferdinand le catholique*, 56.

78 GRACIAN, *L'homme de cour*, CLXXXI, 109: «Toutes les vérités ne se peuvent pas dire ; les unes parce qu'elles m'importent à moi-même, et les autres parce qu'elles importent à autrui. »

machiavélisme⁷⁹ qui représente le courant marquant en philosophie politique de la première moitié du XVII^{ème} siècle. Conformément à ce dernier, Gracián soustrait la théorie politique de la référence à un idéal chimérique à réaliser⁸⁰, même si l'on peut considérer que l'absence d'utilité pratique propre à la perspective utopique, s'identifie en fait à un stratagème pour déconstruire de manière critique ce qui existe et déterminer les conditions d'une résolution optimale du problème politique; elle s'impose comme une puissance de résistance et de contestation à l'égard du réel. Ainsi, More construit par le biais de la fiction une situation imaginaire dans laquelle l'application du meilleur des gouvernements deviendrait possible. Dans une autre perspective contemporaine de Gracián, le meilleur des gouvernements s'identifie à un principe régulateur inapplicable en tant que tel, mais qu'il s'agit d'imiter autant que la situation historique le permet. Pour Gracián, il faut ouvrir une autre voie face à la contradiction entre la théorie politique utopiste ayant vocation à figurer l'avenir qui n'existe pas encore et à réinventer le monde, et la pratique machiavéenne, sans adhérer à une conception fictive de l'action conforme à un modèle établi *a priori*. Pour ce faire, il faut situer l'art politique sur le plan de la prudence comme le feront *Le héros* et *L'homme de cour* à partir d'une étude de la nature humaine qui tienne compte à la fois des limites théoriques et pratiques de l'homme et des possibilités d'action et de réaction, voire de correction face à ses faiblesses.

L'étude de l'art politique consistera alors 1^o) à ne pas se limiter à ce qui est puisque l'être et le paraître représentent deux modalités ontologiques du réel qui interdisent d'accorder à l'être un degré de réalité ou de vérité supérieur à l'apparence⁸¹, 2^o) à ne pas se limiter à ce qui doit être puisque le mouvement contradictoire de la vie et l'occasion à saisir qui en est la règle, vont à l'encontre de toute norme préétablie. La sphère de l'art politique porte par conséquent sur ce qui peut être étant donné la permanence des passions humaines et les successions imprévisibles des situations humaines qui excèdent les possibilités de la pensée logique. Entre le nécessaire et le réel, il appartient à la politique de tracer la voie d'un possible humain en révélant l'artifice comme principe de la régulation de la division sociale et en en faisant un instrument de la liberté.

79 Voir THUAU, E., *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000, Ch. X.

80 GRACIAN, *Le politique Dom Ferdinand le catholique*, 58: «La vraie politique, ce fut celle de Ferdinand: politique solide, qui ne s'évanouissait pas en de vains fantômes.»

81 GRACIAN, *L'homme de cour*, CXXX, 77: «Les choses ne passent point pour ce qu'elles sont, mais pour ce qu'elles paraissent être.»

5. LA DIMENSION PERFORMATIVE DE LA RHETORIQUE ET SA FONCTION ETHIQUE DANS LA CONSTRUCTION DE LA COMMUNAUTE POLITIQUE

Le langage constitue un élément central dans ce tracé de la voie d'un possible humain. Il est à la fois créateur d'illusions et source d'action. Il est ce qui peut induire en erreur et pourtant sa maîtrise fonde la possibilité d'un déchiffrement du monde. Il existe toujours un risque dans l'usage du langage qui ferait que chaque particulier ne ressemblerait pas à ce qu'il est et qui lui permettrait de présenter un double factice de lui-même. Néanmoins, la maîtrise du langage telle qu'elle est exposée dans *Art et figures de l'esprit* en créant « des dénouements ingénieux par le dire »⁸² en complément « des dénouements ingénieux par le faire » restaure selon l'occasion la réalité de la relation entre l'être et le langage, précisément en rendant intelligible le lien retors entre l'essence et l'apparence. La maxime par sa forme stylistique est le signe d'une maîtrise du langage permettant de se hisser au-delà de son apparence pour penser l'intrication de l'être et de l'apparence comme devant être soumise à une interprétation soumise aux aléas des circonstances, de la fugacité des événements et des opportunités.

En ce sens, la forme rhétorique de la maxime⁸³ répond précisément, du fait de sa brièveté et de son caractère lapidaire, à cette exigence en énonçant l'adoption d'un mode d'être possible eu égard aux circonstances. Il convient de reconnaître dans la pratique politique la valeur de l'exemple⁸⁴ en tant qu'argument probatoire. La maxime identifie l'exemple à un moyen de persuasion susceptible d'orienter opportunément les comportements. Chacun peut lire en lui ce qui se passe dans l'ensemble de la société, la présence du subjectif devenant elle-même un fait objectif dans le monde. Non seulement la maxime énonce un principe d'action conforme à une situation particulière sinon ce dernier n'aurait aucune effectivité, mais il est également universalisable, sinon il n'aurait aucune valeur intersubjective parce qu'il enfermerait dans la particularité. Cette dernière selon le point de vue à laquelle se réfère initialement la maxime porte son propre dépassement vers ce qu'on pourrait appeler, pour reprendre la terminologie kantienne, une universalité subjective. Il faut supposer

82 GRACIAN, *Art et figures de l'esprit*, Paris, Seuil, 1983, traduit de l'espagnol par Benito Pelegrín, XLVI, 257.

83 Elle s'apparente à un genre très répandu dans l'Antiquité : la littérature gnomique (Solon, Théognis, Ménandre) qui était composée de formules brèves exprimant des réflexions sur le déroulement de la vie, de remarques psychologiques ainsi que de préceptes moraux. En faisant siennes ces analyses et en les intégrant à son existence, chacun devait être en mesure de trouver le bonheur et de répondre à une exigence culturelle spécifique : la recherche d'une éthique pouvant servir d'incitation et de modèle à l'action.

84 GRACIAN, *Le héros*, XVII, 74: «En effet, les hommes extraordinaires sont comme des livres de conduite, qu'il faut lire, méditer et repasser sans cesse, afin d'apprendre par quels moyens, par quelles voies on peut parvenir à l'héroïsme, qui était leur terme.»

en tout homme parce qu'il est un être modifiable par l'éducation, le savoir et la culture, donc un être de l'artifice, l'aptitude à faire siennes les maximes qui ne semblent valoir qu'occasionnellement pour le particulier, pour leur conférer une validité humainement généralisable et étendre ainsi les limites du champ de l'action collective. On peut dire en ce sens que l'homme est un être générique chez Gracián car tout individu excède son individualité spécifique pour accéder à l'universalité de l'espèce, et par conséquent, comme le montre la maxime, tout individu est porteur des caractères de l'espèce et du genre et il les réfléchit tout aussi bien en lui qu'en autrui. La connaissance de l'esprit d'autrui repose sur le fondement de l'humanité commune aux humains.

La maxime possède, dans le prolongement de cette orientation, une fonction analogue à la perspective dans l'art baroque : l'homme projette devant lui son monde vécu et senti tout en proposant une appréhension synthétique et instantanée d'une réalité qui ne cesse de se dérober à son regard⁸⁵. La maxime est un mode d'appropriation symbolique et analytique d'une réalité humaine⁸⁶ qui confronte le lecteur à ce que le monde humain peut avoir d'inépuisable dans l'ordre passionnel et d'ouvert dans l'ordre de l'action⁸⁷. Ce caractère inépuisable est précisément confirmé de manière rhétorique par l'invention du thème du « je ne sais quoi »⁸⁸ qu'il appartient à la maxime de cerner sans jamais parvenir à l'élucider. Ainsi, « le je ne sais quoi, qui est l'âme de toutes les bonnes qualités, qui orne les actions, qui embellit les paroles, qui répand un charme inévitable sur tout ce qui vient de lui, est-dessus de nos pensées et de nos expressions; personne ne l'a encore compris, et apparemment personne ne le comprendra jamais. »⁸⁹ La maxime en révèle l'omniprésence dans tout discours destiné à rendre intelligible la nature humaine et les comportements des individus. Le « je ne sais quoi » rend intelligible sans être lui-même intelligible en assignant un prix à l'ensemble des sphères des activités humaines (politique, belles lettres,

85 *Ibid.*, IX, 46: «Chacun doit être en quelque sorte son miroir: et ce miroir n'est fidèle qu'à nous représenter tel qu'il nous plaît d'être, et non point tels que nous sommes. Tout juge de soi-même trouve mille subtilités pour se dérober et pour échapper à la connaissance de ce qu'il est en effet: l'amour-propre qui sait, comme le Protée de la fable, prendre toutes sortes de formes fournit à chaque inclination, à chaque penchant, des ressources infinies pour subordonner la raison.»

86 *Ibid.*, IX, 47: «Que fait donc un homme sage et de réflexion? Il appelle, pour m'exprimer ainsi, de son penchant au tribunal de sa raison: à la faveur de cette lumière pure, il examine sérieusement son inclination et sa bonne qualité dominante; et s'il ne confond point l'une avec l'autre. Après cet examen tranquille et sincère, il destine son talent à ce qui lui convient, et il tâche d'y plier son penchant.»

87 *Ibid.*, X, 51: «Enfin, comme la bonne et la mauvaise fortune se rangent tantôt d'un côté, et tantôt de l'autre, c'est à une prudente sagacité en ces rencontres à forces égales, de déterminer tantôt à l'action, et tantôt à la suspension; tantôt à donner, et tantôt à éluder avec avantage.»

88 *Ibid.*, XIII, 61-63.

89 *Ibid.*, XIII, 61; et 62: «Ainsi le je ne sais quoi n'est pas tellement une circonstance, un simple dehors, qu'il ne tienne au fonds et à la chose même.»

éloquence, poésie, négoce ...) sans qu'il soit possible d'en déterminer en paroles la valeur.

A partir de là, il est alors remarquable de constater que chez Gracián la maxime, comme dispositif réflexif critique qui procède à une sorte de neutralisation de la dimension non conceptualisable du monde humain, est destinée à mettre en relief ce qui est originairement dissimulé par une théorie de l'intersubjectivité prenant la forme d'une anthropologie des passions : la nature humaine dont il appartient au « je ne sais quoi » de montrer qu'elle se dérobe toujours partiellement dans sa manifestation même. Il n'est d'ailleurs nul besoin d'un recours à l'état de nature pour penser la condition naturelle des hommes à partir du moment où l'affrontement interhumain des passions constitue le fait premier auquel il convient de se référer⁹⁰. Ce fait premier devient l'objet, par exemple sous la forme d'une allégorie et d'une fiction dans *Le Criticón*, d'une analyse qui en retrace les différentes manifestations, montrant que toute connaissance du vivre-ensemble suppose la détermination de ce qui est commun à tous les individus, de ce qu'ils sont, et de la manière dont ils s'apparaissent les uns aux autres⁹¹, ainsi que de ce qu'ils craignent et désirent. Selon cette perspective, la fonction de l'entendement consiste à classer les passions et leurs effets afin de mieux les maîtriser⁹²; il est possible de déduire de la connaissance générale des hommes des règles de la vie communautaire à condition de reconnaître, ainsi que l'illustre *Le Criticón* que l'espace social n'est pas par lui-même porteur de sa propre intelligibilité.

Il s'agit pour Gracián, sans recourir à un concept d'état de nature déjà en vogue dans la seconde scolastique⁹³ (puisque ce serait risquer de penser l'homme sans attribuer la place qui revient à son devenir historique et culturel), de faire de la nature humaine un concept limite qui déterminera le seuil de la rationalité et représentera le centre de référence sans lequel la condition de possibilité de l'action n'est même plus pensable. L'homme n'a pas besoin de la référence à l'état de nature pour se définir, ni de se rapporter à un principe de reconstitution analytique. C'est bien en observant l'homme qu'on découvre les traits de la nature humaine, mixte de raison et de passions, et qu'on peut abolir l'impasse perverse de l'irrésolution⁹⁴ dans l'orientation de son existence. Cette observation s'articule à une genèse d'ordre égologique et historique. On dira

90 GRACIAN, *L'homme de cour*, CLVII, 94: «C'est une fine philosophie que de discerner les esprits et les humeurs des hommes. Il est aussi nécessaire de les étudier que d'étudier les livres.»

91 GRACIAN, *Le héros*, XVI, 73: «On l'est (un héros) par le mérite le plus complet, et par l'estime générale des hommes; on l'est en effet, et l'on est universellement reconnu comme tel.»

92 GRACIAN, *L'homme de cour*, XXVI, («Trouver le faible de chacun») 15: «L'art de manier les volontés et de faire venir les hommes à son but.» CLXXXIX, 115: «Le vrai secret d'arriver à ses fins est de tenir toujours les gens dans la dépendance.»

93 Notamment avec Suárez. Voir *De legibus ac Deo legislatore*, in *Opera Omnia*, éditions Vivès, Paris, 1856-1877, vol. 5, III, 1, n. 12, 179.

94 GRACIAN, *L'homme de cour*, LXXII, 43: «L'irrésolution est pire que la mauvaise exécution.»

que contrairement à la thèse cartésienne qui fait également l'économie du concept de l'état de nature, il n'y a pas chez Gracián de subjectivité transcendante fondatrice mais bien plutôt une intersubjectivité prenant la forme d'une anthropologie des passions et montrant que l'exigence de connaissance de soi⁹⁵ ne devient effective qu'à partir d'une part, de la confrontation des subjectivités⁹⁶ dans un espace social divisé et d'autre part, à partir de l'analyse des effets qui en découlent.

L'émergence du politique chez Gracián a pour origine l'exigence de l'individu lui-même et manifeste le développement en lui de la raison et de la nécessité de l'espérance⁹⁷, tout en témoignant par la loi et l'Etat de l'impuissance de cette même raison à gouverner si elle ne se conforme à l'artifice et à la logique du temps opportun. La fonction de ces derniers consiste alors à résoudre le problème de l'équilibre entre la raison et la passion⁹⁸. La passion de l'amour de soi doit être élevée et maîtrisée par l'entendement et l'entendement dirigé et mu par l'amour de soi. Cet équilibre qui est l'objet de la politique et de la morale, énonce la loi fondamentale de l'individu en tant qu'expression du principe de conservation. Comme le rappelle Gracián, le moyen de vivre longtemps « c'est de vivre bien »⁹⁹ et la folie et la méchanceté abrègent la vie du fait pour la première de son incapacité à donner les moyens d'assurer sa conservation, ou du fait pour la seconde de ne pas vraiment le vouloir. La première nie la raison, alors que la deuxième est de l'ordre de la haine de la raison¹⁰⁰.

95 GRACIAN, *Le politique Dom Ferdinand le catholique*, 92: «S'il est difficile à tout particulier de se connaître, combien le sera-t-il à un roi? Se connaître par soi-même, c'est ce que l'amour-propre ne permet point. Se connaître par les autres, c'est à quoi leur adulation extrême est un obstacle insurmontable. Un roi n'a point de miroir qui le représente à lui-même, mais que son industrie lui en serve, s'il est sage.» *L'homme de cour*, LXIX, 41: «C'est une leçon de prudence de réfléchir sur soi-même, de connaître son propre penchant, et de le prévenir, et d'aller même à l'autre extrémité pour trouver l'équilibre de la raison entre la nature et l'art.» LXXXIX, 53: «L'on ne saurait être maître de soi-même que l'on ne se connaisse à fond. Il y a des miroirs pour le visage, mais il n'y en a point pour l'esprit. Il y faut donc suppléer par une sérieuse réflexion sur soi-même. Quand l'image extérieure s'échappera, que l'intérieure la retienne et la corrige.» CCLII, («Ni tout à soi, ni tout à autrui»), 152-153: «L'un et l'autre est une tyrannie toute commune. De vouloir être tout à soi, il s'ensuit que l'on veut tout pour soi. (...) Au contraire, il y en a qui sont tout aux autres (...). Ils sont autres qu'eux jusque dans l'entendement, car ils savent pour tous, et ignorent tout pour eux. Que l'homme d'esprit sache que ce n'est pas lui qu'on cherche, mais un intérêt qui est en lui, ou qui dépend de lui.»

96 GRACIAN, *L'homme de cour*, CLXV, 99: «Chacun doit agir selon ce qu'il est, et non point selon ce que sont les autres». Et CCLXIII, 159: «L'on jouit davantage de ce qui est à autrui que de ce qui est à soi.»

97 *Ibid.*, CC, 121: «L'espérance fait vivre.» Il n'en reste pas moins (CXCIV) que «La vaine imagination a pour bourreau la réalité qui la détrompe.»

98 *Ibid.*, CXXXVIII, 81: «Quand la mer des humeurs est agitée, laissez-faire à la nature; si c'est la mer des mœurs, laissez faire à la morale.»

99 *Ibid.*, XC, 53.

100 *Ibid.*, 53: «Comme la vertu est elle-même sa récompense, le vice est lui-même son bourreau.»

Seule la vertu est en mesure de répondre à la faiblesse de la condition humaine qui rend l'homme complice de ce qui l'attire vers le bas. Car « la vertu n'a besoin que d'elle-même, elle rend l'homme aimable durant sa vie et mémorable après sa mort. »¹⁰¹ L'élévation possible de l'homme rappelle, comme chez les stoïciens, que la condition de la vertu est la grandeur, de même qu'il n'y a pas de grandeur véritable sans vertu¹⁰². Par la grandeur, l'honnête homme se préserve de l'excès en reconnaissant ses faiblesses ; par la vertu¹⁰³, il donne une valeur aux fins qu'il poursuit¹⁰⁴ en affirmant sa qualité d'homme en lui et sa capacité désintéressée à l'apprécier en son semblable, tout en excluant ce qui décompose en chacun de nous notre sentiment d'humanité : l'envie et la malignité¹⁰⁵. L'habileté de la vertu et sa grandeur (retourner le mal contre lui-même) consistent, par exemple, à laisser une prise minimale au venin des « âmes noires » et des « mauvais esprits » qui ont le pouvoir de « corrompre par leur bouche empoisonnée tout ce qu'ils voient de bon dans les autres »¹⁰⁶, c'est-à-dire à laisser percevoir une légère faiblesse qui, en leur permettant d'écouler leur fiel, agira comme « un contrepoison »¹⁰⁷ sauvegardant la dimension publique de la vertu.

La référence à la vertu ne signifie pas pour Gracián, sans que ce dernier ne le mentionne pour autant explicitement, que la politique se fonderait à partir d'un écart entre un droit naturel et un droit positif. Chaque individu exprime les lois de la nature humaine comme le montre l'amour de soi qu'il manifeste à travers l'exigence d'autoconservation et la recherche de l'utile propre¹⁰⁸. Cela est inhérent au processus d'humanisation qu'implique l'artifice culturel¹⁰⁹; si l'exigence d'autoconservation s'inscrit initialement dans l'espace de la barbarie,

101 *Ibid.*, CCC, 180.

102 GRACIÁN, *Le héros*, XX, 83.

103 GRACIÁN, *L'homme universel*, XXV, 163: «On s'arrête plus à la philosophie morale qui est la véritable nourriture de l'âme et qui la perfectionne dans toutes les vertus de l'honnête homme. Cette science, on la puise dans les sages et dans les philosophes qui l'ont rédigée en sentences, en axiomes, en emblèmes, en satires, en apologues. On devient amateur de Sénèque, de Platon, des sept sages, d'Épictète, de Plutarque, sans dédaigner l'amusant et l'instructif Esope.»

104 *Ibid.*, XXIV, 158-159.

105 GRACIÁN, *Le héros*, XIX, 81.

106 *Ibid.*, 81.

107 *Ibid.*, 82.

108 GRACIÁN, *Le Criticon*, I, Crisi III, 31-32: «Tout est ainsi pesé et compassé pour l'union des parties et celles-ci ordonnées pour la conservation de tout l'univers. Ici il faut pareillement considérer, avec une particulière et savoureuse attention, les qualités rares et les moyens appropriés dont la Providence suprême a pourvu chaque créature pour l'accroissement et la conservation de son être, et particulièrement les êtres vivants sensibles, d'une plus grande importance et perfection, donnant à chacun son instinct naturel pour connaître le bien et le mal, cherchant l'un et évitant l'autre.»

109 *Ibid.*, Crisi VIII, 107: «L'art est le complément de la nature et comme un second être, qui l'embellit à l'extrême et prétend même l'excéder en ses œuvres. Il se vante d'avoir ajouté un autre monde, artificiel, au premier; il supplée d'ordinaire aux négligences de la nature, et en tout la perfectionne: car sans le secours de l'art, elle resterait inculte et grossière.»

elle peut cependant être cultivée et réglée par l'artifice en révélant par là même que si selon la nature l'homme est fait pour l'homme, c'est à condition, selon l'art, qu'il s'y fasse. Parce qu'il n'y a rien d'extérieur ou d'axiologiquement antérieur à l'espace culturel du politique, ce dernier ne peut devenir intelligible qu'en étant articulé à la nature humaine comme synthèse de la nature et de l'art dans l'histoire. Cependant, reconnaître une place fondatrice à l'artifice ne signifie pas qu'à l'origine de la société politique, il y aurait l'instauration d'un pacte (supposant une égalité entre les individus précisément perdue pour Gracián du fait de la puissance discriminante de l'artifice) impliquant une adhésion libre et totale¹¹⁰, mais bien plutôt la force, la ruse et l'opportunisme auquel conduit la recherche des intérêts¹¹¹. Les hommes sont contraints de s'associer, cependant à partir de cette absence de libre choix, il ne dépend que d'eux d'inventer une forme d'ordre la plus compatible avec la nature humaine, la fortune intervenant dans les relations interhumaines comme « un assemblage de circonstances bonnes et mauvaises »¹¹² qui incline selon la sagacité et la prudence¹¹³ soit à se déterminer à l'action, soit à sa suspension. L'homme s'inscrit en permanence dans un devenir sociable¹¹⁴ qui ne peut en aucun cas, du fait de l'incertitude de l'histoire¹¹⁵, trouver sa condition de possibilité et sa légitimité dans l'intemporalité fondatrice d'un pacte social.

La société politique à laquelle nous renvoie la pensée de Gracián représente une instance nécessaire pour assumer artificiellement la cohésion d'individus qui, sans elle, se diffracteraient en une multiplicité indéfinie divisée d'avec elle-même, incapable de s'humaniser et de se donner les moyens d'accéder à la culture morale de soi et à la rationalisation des mœurs. L'anthropologie politique chez Gracián permet à partir de l'effectuation du passage d'une théorie à une

110 *Ibid.*, *Crisi* III, 33: «Car tout cet univers se compose de contraires et s'accorde de discords: l'un contre l'autre, s'exclama le philosophe. Il n'est point de chose qui n'ait son contraire, contre lequel se battre, ici pour vaincre, là pour se rendre; tout est produire et souffrir: s'il n'y a action, il y a réaction. (...) L'opposition passe du naturel au moral, car quel homme y a-t-il qui n'ait son ennemi?»

111 *Ibid.*, II, *Crisi* III, 63: «L'intérêt est le roi des vices, que tous servent et à qui tous obéissent.»

112 GRACIAN, *Le héros*, X, 48. Et XI, 52 : « L'adversité est la situation comme naturelle où l'on retombe tôt ou tard. » Et X, 49: « La fortune est comme un assemblage de circonstances bonnes et mauvaises, de manière que si l'on se trouve dans celles-ci, l'on échoue, et que si l'on se trouve dans celles-là, on réussit. »

113 *Ibid.*, I, 11: «C'est un art insigne et de savoir saisir d'abord l'estime des hommes, et de ne se montrer jamais à eux tout entier.»

114 *Ibid.*, VI, 32: «L'homme, néanmoins, image de la divinité, n'est pas sans quelques bonnes qualités, quoiqu'elles soient toujours bornées dans leur perfection même. Or, entre ces bonnes qualités, les unes le ciel nous les donne, et les autres il les commet à notre industrie: c'est-à-dire que les qualités naturelles qu'il ne nous a pas départies, il faut que notre travail les remplace par des qualités acquises.»

115 *Ibid.*, XI, 52: «Tout peut changer de face en ce monde, parce que tout y est susceptible d'accroissement et de déclin; et de cette règle, les Etats mêmes qui paraissent le mieux affermis ne sont point exceptés.»

pratique des rapports interhumains passionnels de dépasser l'opposition classique entre la nature et la convention sans recourir à la référence à un état de nature et de rejeter par avance la généralisation de la thèse du contrat mise en œuvre au XVI^{ème} siècle. Il ne peut y avoir de constitution ou reconstitution unitaire de la pluralité individuelle par l'artifice d'un pacte social, cela suppose uniquement le processus d'engendrement permanent de la civilisation et de la culture qui transforme dans l'histoire l'être de l'homme sans jamais arriver à faire abstraction de son fonds naturel. La théorie des passions montre que l'homme, pour bien vivre et pour survivre, est contraint à n'être plus gouverné par la nature, pour essayer de se gouverner lui-même comme le traduit la « raison d'Etat de soi-même. » La culture apparaît donc chez Gracián comme l'aboutissement de la nature qui contraint les hommes à s'humaniser dans leur pensée et leur action.

Par ses renvois permanents aux auteurs grecs et latins, Gracián est tourné vers les anciens ; cependant, parce qu'il affirme sa différence par rapport aux pensées politiques du XVI^{ème} siècle, notamment celle de Machiavel et de Thomas More, ainsi que de l'héritage scolastique, il trace un chemin qui n'a guère d'équivalent à son époque vers la quête de l'identité d'une modernité politique irréductible au naturalisme et au conventionnalisme qui est au cœur même du développement historique de la philosophie politique.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Literatura Universal, Espasa Calpe, 2001, Introduction par A. Egidio et édition de L. Sánchez Laílla.
- L'Homme de cour*, Paris, Ivrea, 1993, traduit de l'espagnol par Amelot de la Houssaie.
- Le Héros*, Paris, Editions Gérard Lebovici, 1973, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville.
- L'Homme universel*, Paris, Editions Gérard Lebovici, 1991, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville.
- Le Politique Dom Ferdinand le Catholique*, Paris, Editions Gérard Lebovici, 1984, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville ; réédition Paris, PUF, 2010.
- Art et figures de l'esprit*, Paris, Seuil, 1983, traduit de l'espagnol par Benito Pelegrín.
- Traités politiques, esthétiques, éthiques*. Paris, Seuil, 2005, traduit de l'espagnol par Benito Pelegrín, (regroupe l'ensemble de l'œuvre non romanesque de l'auteur).
- Le Criticón*, Paris, éditions Allia, 1998-1999 (tomes I et II uniquement), traduit de l'espagnol par Éliane Sollé. Et traduction de l'espagnol par Benito Pelegrín, Paris, Seuil, 2008.