

Le critère de l'action en littérature : de l'*Oráculo manual* de Gracián au *Nouveau traité de la civilité* de Courtin, en passant par les *Maximes* de La Rochefoucauld

Action as a criterion of literature : from Gracián's
Oráculo manual to Courtin's *Nouveau traité de la civilité*,
including La Rochefoucauld's *Maximes*

Hélène Merlin-Kajman



Pour citer cet article

Hélène Merlin-Kajman, « Le critère de l'action en littérature : de
l'*Oráculo manual* de Gracián au *Nouveau traité de la civilité* de
Courtin, en passant par les *Maximes* de La Rochefoucauld », dans
Fabula-LhT, n° 29, « Manuels et modes d'emploi : comment la
littérature dispose à l'action », dir. Adrien Chassain, Éléonore
Devevey et Estelle Mouton-Rovira, Janvier 2023, URL : [https://
fabula.org/lht/29/merlinkajman.html](https://fabula.org/lht/29/merlinkajman.html), article mis en ligne le 30
Janvier 2023, consulté le 30 Mai 2025, DOI : [http://doi.org/
10.58282/lht.3640](http://doi.org/10.58282/lht.3640)

Hélène Merlin-Kajman, « Le critère de l'action en littérature : de l'*Oráculo manual* de Gracián au *Nouveau traité de la civilité* de Courtin, en passant par les *Maximes* de La Rochefoucauld »

Résumé - À partir de l'exemple de trois œuvres, l'article s'essaie à répondre à la question suivante : en quoi l'action est-elle un critère définitionnel de la littérature ? L'*Oráculo manual* de Baltasar Gracián est un « manuel » destiné à apprendre à se conduire dans un monde immoral pour y réussir, si possible. Son style aphoristique et paradoxal, tout en retournements, qui a inspiré Guy Debord et même toute la « modernité » critique, fait partie de son mode prescriptif. Les « maximes d'État » de la première moitié du xvii^e siècle, en France, obéissent à un style très semblable. Inquiets de leur force libertine, les dévots y répondent en leur opposant les « maximes de Dieu ». Cette guerre des maximes informe les *Maximes* de La Rochefoucauld, anti-manuel qui, en tournant le style contre la pragmatique de toutes les maximes et leurs morales, décrit un monde où l'action n'a plus de sens. Le *Nouveau traité de la civilité* de Courtin, en prescrivant des règles de civilité, ne revient pas à la forme « manuel » guidant la conduite, mais se présente comme un véritable mode d'emploi du comportement en société. Ces trois cas de figure décrivent trois façons différentes, inégalement « littéraires », d'articuler le style et l'action : performativité, transitionnalité, normativité.

Mots-clés - Civilité, Jeu, Maxime, Normativité, Performativité, Production, Raison d'État, Signifiante, Style coupé, Transitionnalité

Hélène Merlin-Kajman, « Action as a criterion of literature : from Gracián's *Oráculo manual* to Courtin's *Nouveau traité de la civilité*, including La Rochefoucauld's *Maximes* »

Summary - From the example of three works, this article aims to answer to the following question : is the concept of action an operative criterion to define literature ? *Oráculo manual* of Gracián is a "manual" meant to teach the reader how to behave in an immoral world, and even how to succeed in it. Its aphoristic and paradoxical style, whose volte-faces inspired Guy Debord and with him all the "critical modernity", belongs to his descriptive writing. The "State's maxims" of the first half of 17th century in France have a very similar style. Worrying about their libertine strength, the "dévots" oppose them with "God's maxims". This war of maxims shapes *The Maxims* of La Rochefoucauld. By using his style *against* the pragmatism of every maxim and every morality, La Rochefoucauld describes in this anti-manual a world where action has lost its meaning. Courtin's *New treaty of civility*, by stipulating rules of civility, does not come back to the manual form directing the reader, but rather turns into a true instruction guide about the types of behaving in society. These three examples display three various and unequally literary ways of entangling style and action : performativity, transitionality, normativity.

Keywords - Civility, Game, Maxims, Normativity, Performativity, Production, Reason of state, Significance, Transitionality

Le critère de l'action en littérature : de l'*Oráculo manual* de Gracián au *Nouveau traité de la civilité* de Courtin, en passant par les *Maximes* de La Rochefoucauld

Action as a criterion of literature : from Gracián's *Oráculo manual* to Courtin's *Nouveau traité de la civilité*, including La Rochefoucauld's *Maximes*

Hélène Merlin-Kajman

Les analyses qui suivent visent à évaluer la force prescriptive de différents ouvrages qui mettent tous en jeu des « maximes », pour éclairer une question suggérée par l'argument proposé par ce numéro de *Fabula-LhT* : à quelles conditions textuelles ou contextuelles l'*action* peut-elle constituer un critère définitionnel de la littérature ? Je me propose de l'aborder (ou plutôt de l'effleurer) à partir d'une constellation de textes à finalité morale, tous pris dans un même contexte historique – celui qui explique l'apparition d'un manuel singulier, l'*Oráculo manual* (1647) de Baltasar Gracián –, mais en me limitant à la France, et plus précisément à l'apparition d'un autre ouvrage dans le salon de Mme de Sablé, lectrice assidue de l'*Oráculo manual* : les *Maximes* (1665-1678) de La Rochefoucauld. De là, je me pencherai sur un ouvrage très évidemment prescripteur, le *Nouveau traité de la civilité* (1671-1702) de Courtin, qui partage avec les deux autres d'avoir notablement marqué la culture européenne. À eux tous, ils déclinent une gamme presque complète du rapport possible entre l'action et « la littérature », d'autant plus que, comme on le verra, les deux premiers se détachent d'un autre ensemble de « manuels » chargés de guider la vie vers la vertu. L'*Oráculo manual* amorce un type particulier d'action : imprimer un style à la vie, en commençant par le style de l'écriture. Les *Maximes* jouent avec la même frontière, mais en la détachant de toute visée pragmatique ; et le troisième, au contraire, sature la vie de prescriptions dont l'écriture doit disparaître pour se réaliser totalement en comportements, selon une logique plus proche du mode d'emploi que du manuel.

1.

En 1647 paraissait en Espagne un livre promis à un succès considérable : *Oráculo manual y arte de prudencia. Sacada de los Aforismos que se discurren en las obras de Lorenzo Gracián (Oracle manuel et Art de prudence)*, écrit par un jésuite espagnol peu ordinaire, Baltasar Gracián. La collection des « Mille Et Une Nuits » (Fayard) l'a offert au lecteur français en 2014 dans un petit format, typique de la collection, sous un titre tout à fait moderne et propre à susciter la curiosité : *L'Homme avisé dans les allées du pouvoir*. Les sites des libraires évoquent un « [t]raité moral de la désillusion où sont démontés les mécanismes du pouvoir, les ressorts de la politique comme science de la réussite et les causes de l'aliénation sociale »¹ et ajoutent que ce traité « a connu un retentissement formidable à travers les siècles et [qu'il] était le livre préféré de Guy Debord² ». À ce nom, on pourrait en ajouter d'autres – par exemple celui de Jacques Lacan.

Benito Pelegrín, auteur de la « première traduction française de cet ouvrage depuis le xvii^e siècle » (Pelegrín, 2005, p. 15), avait, en 1978, choisi un autre titre, mais tout autant destiné à montrer son opérativité actuelle : *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres*. « Manuel de poche » : l'expression est bien choisie. Baltasar Gracián avait effectivement voulu que son ouvrage paraisse dans un petit format maniable, conformément au premier syntagme de son titre, « Oráculo *manual* ». En traduisant l'adjectif « manual » par le nom « manuel de poche », Benito Pelegrín résout le problème posé par l'évolution sémantique du mot en français, sinon en espagnol. Les manuels, de nos jours, outre qu'ils englobent des guides pratiques (sens qui n'apparaît qu'en 1761³), sont souvent devenus lourds et encombrants. Rien de tel au xvii^e siècle, comme il ressort de la définition du dictionnaire de Furetière :

Manuel. subst. masc. Se dit aussi des petits Livres ou des abregez qu'on peut porter à la main. Le *Manuel* d'Epictete. Le *Manuel* de Devotion. Un *Manuel* de

¹ Cette phrase se trouve sur le site de *Livres Hebdo*, « ©Electre 2014 » : <https://www.livreshebdo.fr/livres/lhomme-avise-dans-les-allees-du-pouvoir-lhomme-de-cour-mille-et-une-nuits-9782755507393> (page consultée le 14 janvier 2023). Certains sites de libraires la combinent avec la suivante.

² Cette phrase figure sur le site des éditions Fayard, dont les « Mille Et Une Nuits » sont désormais une collection : voir <https://www.fayard.fr/1001-nuits/lhomme-avise-dans-les-allees-du-pouvoir-9782755507393> (pages consultées le 21 novembre 2022).

³ Voici l'entrée du *Dictionnaire historique de la langue française* dirigé par Alain Rey : « Manuel : n. m. est un emprunt (v. 1270) au bas-latin *manuale*, neutre substantivé de l'adjectif *manualis* [...] "étui de livre" et (vie s.) "livre portatif contenant un résumé de traités plus longs", peut-être par traduction du grec *enkheiridion* "livre portatif, manuel", titre d'un ouvrage d'Épictète, dérivé de *kheir* "main" [...] et qui a donné le terme didactique *enchiridion*. Le mot a éliminé le syntagme *livre manuel*, d'ailleurs rare, et désigne un ouvrage didactique présentant l'essentiel d'une doctrine, d'une méthode, et de format maniable. Spécialement, il s'applique aux ouvrages pour les classes (*manuel scolaire*). Par extension, il se réfère à un guide pratique (1761). » (Rey, 1992, t. 2, p. 1185)

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

Theologie. On l'a ainsi appelé, *quòd in promptu sit et ad manum habeatur*. (1690, t. ii, n.p.)⁴

« Manuel », l'*Oráculo Manual* l'était donc pour trois raisons au moins : par sa taille, d'abord ; ensuite, parce que ses trois cents aphorismes se donnaient pour l'« abrégé » des ouvrages précédents de l'auteur lui-même⁵ ; et enfin, parce qu'il prétendait orienter la vie :

Au lecteur

Le juste n'a que faire de lois, le sage, de conseils ; mais personne ne l'est suffisamment pour lui-même. Tu me dois pardonner une chose et me savoir gré d'une autre : l'une, appeler *Oracle* cet abrégé de règles de la vie puisqu'il est sentencieux et concis ; l'autre, t'offrir d'un seul coup les douze Gracián [...] (Gracián, [1647] 2005, p. 299)⁶.

Les manuels donnés en exemples par Furetière, tout particulièrement celui d'Épictète, appelé *enkheiridon* en grec, c'est-à-dire « livre portatif, manuel⁷ », concernent en effet la conduite de la vie et plus particulièrement ce que Michel Foucault a appelé « le souci de soi⁸ ». Le manuel concrétise la prescription rappelée par Pierre Hadot :

[Chez les Épicuriens] [c]omme chez les Stoïciens, on s'assimilera, on méditera, « jour et nuit », de courtes sentences ou des résumés qui permettront d'avoir « sous la main » les dogmes fondamentaux. (Hadot, 1981, p. 38)

Mais le second syntagme du titre, « *arte de prudencia* », ajoute à cette connotation morale une connotation artisanale, voire artificieuse, dont bien des aphorismes soulignent la nécessité. Ainsi de l'aphorisme 278 :

Savoir jouer de la vérité. Elle est dangereuse, mais l'honnête homme ne peut ne pas la dire : c'est là qu'il faut de l'art. Les habiles médecins de l'âme inventèrent le moyen de l'adoucir, car, lorsqu'elle touche à la désillusion, elle est quintessence de l'amertume. La façon de la dire se sert ici de cette adresse : avec une même vérité, elle flatte l'un et assomme l'autre. L'on doit parler aux présents à travers les passés. Face au bon entendeur, le demi-mot suffit et parfois même le silence. L'on

⁴ À ces exemples, le dictionnaire de l'Académie française se contente d'ajouter « le Manuel de Saint-Augustin » : le mot « est aussi substantif, et sert de titre à plusieurs livres, ou abrezgez qu'on peut porter à la main. *Manuel de devotion. Le Manuel de saint Augustin. Le Manuel d'Epitecte*. » (Académie française, 1694, t. ii, p. 8)

⁵ C'est le sens du dernier syntagme du titre, qui n'est jamais traduit en français : *Sacada de los Aforismos que se discurren en las obras de Lorenzo Gracián*. En fait, Gracián puise aussi dans bien des ouvrages antiques : « seuls 72 aphorismes sur 300 peuvent se rapporter plus ou moins précisément » à des passages des ouvrages antérieurs de Gracián (Pelegrín, 1990, p. 107).

⁶ Il faut souligner le chiasme : le lecteur doit pardonner à l'auteur de se citer lui-même ; mais lui savoir gré d'avoir donné des règles de vie sous cette forme « oraculaire », c'est-à-dire aphoristique, ramassée.

⁷ Voir note 3.

⁸ Selon le sous-titre du troisième tome de son *Histoire de la sexualité* (1984).

Le critère de l'action en littérature : de l'*Oráculo manual* de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld ne doit pas guérir les princes avec des pilules amères : c'est ici que convient l'art de dorer les désillusions. (Gracián, [1647] 2005, p. 343)

Le manuel qui aide aux exercices spirituels, antiques ou chrétiens, destinés à *bien vivre*, c'est-à-dire à vivre selon le bien, a pour horizon la méditation de la mort, un horizon investi minutieusement en tant que tel dans les « arts de mourir » chrétiens qui fleurissent à partir du xv^e siècle pour aider le mourant à réussir sa mort conçue comme un combat entre Satan, à l'affût pour s'emparer de l'âme du mourant, et Dieu. Mais avec l'*Oráculo manual*, il s'agit exclusivement d'un art de vivre, voire de survivre : dans un contexte social où la vertu se serait absentée au profit de purs rapports d'intérêt et de domination, le paraître gagne toutes les relations pour former une « société du spectacle » tout à la fois dénoncée et investie comme horizon nécessaire des actions. Comme l'écrit Benito Pelegrín :

Après les certitudes de la Renaissance, les bouleversements des Découvertes, en une époque trouble et troublée avec la remise en cause ou l'effondrement des dogmes, avec les tentatives de recomposition politique et religieuse de la Contre-Réforme, la polémique antimachiavélienne fait rage et ravages dans l'Europe chaotique des débuts de l'âge baroque. Nombreux sont les traités qui explorent, épient les plis et replis de l'âme humaine, les ressorts de l'art et de l'artifice. Mais personne n'ira si loin que le jésuite espagnol dans la codification minutieuse et subtile des conduites de la ruse en vue du succès dans ce condensé, ce « digest » qui se veut ouvertement utilitaire, pratique, maniable, « manuel » à portée de main et de bourse. (Pelegrín, [1978] 2005, p. 44-45)

En 1684, Amelot de la Houssaie traduit lui aussi l'*Oráculo Manual* en français sous un titre non littéral : *L'Homme de cour*. Contrairement aux deux titres des éditions contemporaines citées plus haut, un tel titre ne nous parle plus et serait même, aujourd'hui, quelque peu rebutant. Pourtant, il n'était pas moins ajusté à son temps que les titres précédents ne le sont au nôtre. Baltasar Gracián est de fait souvent nommé quand on retrace l'histoire de la civilité, curiale ou non curiale, née de la convergence de deux courants au départ tout à fait distincts⁹.

Le premier mène du petit traité d'Érasme publié à Bâle en 1530, *De civilitate morum puerilium*, au traité de Jean-Baptiste de La Salle, *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* [...] ¹⁰(1703), en passant par toutes leurs traductions et tous leurs intermédiaires (qui vont faire durer le modèle jusqu'au xix^e siècle), notamment l'important traité d'Antoine de Courtin, *Nouveau traité de la civilité*, dont la première édition de 1671 sera rapidement suivie de nombreuses rééditions. Mais ce premier courant, le courant érasmien, qui voyait dans la civilité une éthique du vivre

⁹ Je suis ici les deux remarquables synthèses de Roger Chartier (1987) et de Jacques Revel (1986), la plus développée.

¹⁰ Voici le titre complet : *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne très utile pour l'éducation des enfants et pour les personnes qui n'ont pas la politesse du monde ni de la langue française*.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

ensemble fondée sur l'égal reconnaissance de chacun par chacun, donc une socialisation de la charité, s'est trouvé infléchi par l'influence considérable qu'a eu un autre livre capital, *Il Libro del Cortegiano* (1528), l'œuvre maîtresse de Baldassar Castiglione, rapidement traduit lui aussi dans de nombreuses langues européennes, et rapidement imité. Quoique Castiglione s'intéresse, de manière dialogique donc contradictoire, aux qualités idéales du courtisan (notamment la célèbre *sprezzatura*), si idéales que nul traité ne peut vraiment les codifier ni en déduire des règles de comportement, en revanche, les traités de cour ultérieurs, plus pragmatiques, vont davantage fonder la conduite à la cour sur l'intérêt et la recherche de la réussite sociale. Ces traités de cour ont ainsi introduit dans la définition universaliste de la civilité érasmienne des préoccupations hiérarchiques et statutaires que celle-ci avait au contraire écartées.

Dans cet infléchissement du courant érasmien par les traités de cour, Gracián a donc en effet sa place ; du reste, son livre précédant, *El Discreto* (1646), « [r]elais du *Courtisan* de Castiglione » selon Benito Pelegrín (2005, p. 14), et traduit en français par *L'Honnête homme*, s'était largement inspiré du livre *L'Honnête homme ou l'art de plaire à la cour* de Nicolas Faret publié en 1630, ouvrage qui constitue lui-même, dans cette histoire, un jalon important.

Cependant, aucun de ces textes, aussi différents qu'ils puissent être, ne repose sur une écriture analogue à celle de Gracián, cette écriture « pointue » dont il a aussi été un remarquable théoricien, comme le souligne Benito Pelegrín à propos de *l'Oráculo manual* :

Dans *l'Oracle* déjà, les préceptes moraux ont une équivalence en préceptes stylistiques : l'économie, l'arcanité, la complication de la langue, l'équivoque parfois répondent à l'épargne prudente, au mystère, à la complexité, à l'ambiguïté de la personne ; bref, la vie du style y devient style de vie. (Pelegrín, 2005, p. 46)

« La vie du style y devient style de vie » ; un sous-titre, « Vie du livre et livre de vie », introduit un prolongement de la remarque :

Le plus passionnant à mes yeux, aujourd'hui, est sans doute cette dimension cohérente où le dessein éthique s'inscrit dans le dessin esthétique, où la *figure de l'esprit*, l'acuité, et l'âme, lame, l'arme du style, du stylet, mot d'esprit affûté, aiguisé, acéré, pointe, flèche, trait, aussi offensifs que défensifs, figure littéralement définie par Gracián dans son ouvrage théorique comme l'âme de l'écriture [...]. (Pelegrín, 2005, p. 47)

On reconnaît sans peine, dans ces brillants jeux verbaux inspirés de Gracián, le travail du signifiant qui a obsédé l'écriture de la « modernité » littéraire comme théorique ; et ces deux syntagmes, « La vie du style y devient style de vie » et « Vie du livre et livre de vie », illustrent plus particulièrement le « renversement du

génitif » pratiqué par Guy Debord et inspiré de la théorie des figures de l'esprit de Gracián. On sait comment toute la pensée de la « modernité » l'aura pratiqué, confiant à la langue – et contre elle – un pouvoir de déconstruction actif des lieux communs de l'idéologie dominante : ce style pointu, « subversif », était chargé d'annoncer, d'amorcer et d'encadrer l'action politique – d'en être même la première étape.

Vie du style *comme* style de vie ? L'enjeu est de taille : il concerne l'éthique d'un côté, la pragmatique de l'écriture de l'autre. La formule les articule sous la forme d'un paradoxe : d'un excès énergétique qui a la force de rediriger l'action. Elle engage aussi, mais jusqu'à un certain point seulement, les ambitions de la civilité. Elle a enfin l'immense mérite de baliser de façon simple le trajet auquel convient les analyses qui suivent.

2.

« Un homme qui s'aimait sans avoir de rivaux » : l'alexandrin introduit « L'Homme et son image », la fable xi du Livre premier du premier recueil des *Fables* de La Fontaine ([1668-1694] 1995, p. 55). Très connue et très commentée par les spécialistes de La Fontaine et de La Rochefoucauld, elle mérite d'être reparsourue. Cet étrange « Narcisse » (v. 11) est un solitaire solipsiste qui ne prend aucun risque relationnel. Mais contrairement à son prédécesseur mythique, personne ne lui dispute rien : personne ne jalouse l'amour qu'il se porte. Et du reste, il ne *se séduit même pas lui-même* : « [n]otre Narcisse » a ceci d'inédit en effet que ce n'est pas de son reflet qu'il est tombé amoureux. Au contraire, son reflet renvoyé « partout » (v. 6) par des miroirs corrige son illusion intérieure en lui révélant qu'il n'est pas « le plus beau du monde » (v. 2) comme il croyait l'être. Le voilà donc en état de fuite, le voilà qui

[...] va se confiner

Aux lieux les plus cachés qu'il peut s'imaginer (v. 11-12).

« *Mais...* » – mais « en ces lieux écartés », il rencontre un « canal, formé par une source pure » (v. 14-15, je souligne). Ce miroir-là va avoir un tout autre effet que les précédents. Quoiqu'il reflète cet homme adéquatement au point que « ses yeux irrités / Pensent apercevoir une chimère vaine » (v. 16-17), le canal arrête sa fuite et suspend sa colère :

Mais quoi, le canal est si beau

Qu'il ne le quitte qu'avec peine (v. 19-20).

La fable l'abandonne là : nous ne saurons pas ce qu'il devient, comment il revient de cette expérience en quelque sorte déchirante. Les vers suivants déploient l'allégorie, avec un engagement assez singulier du fabuliste dans sa leçon :

On voit bien où je veux venir.
Je parle à tous ; et cette erreur extrême
Est un mal que chacun se plaît d'entretenir.
Notre âme, c'est cet homme amoureux de lui-même ;
Tant de miroirs, ce sont les sottises d'autrui,
Miroirs, de nos défauts les peintres légitimes.
Et quant au canal, c'est celui
Que chacun sait, le livre des *Maximes*. (v. 21-28)

Cet homme n'était donc pas un personnage, mais une figure allégorique : celle de « notre » âme dévorée par l'amour-propre. Cette âme refuse catégoriquement de se reconnaître dans le miroir des défauts d'autrui. *Mais...*

« Mais *quoi* » ?

À la vérité, la clef allégorique ne porte sur aucun des *mouvements* de la fable : elle ne reprend pas ses enchaînements logiques, ses rebondissements. Les figures sont posées côte à côte, séparées : « notre âme », « les sottises d'autrui », « le livre des *Maximes* ». La clef néglige « les lieux les plus cachés » qui abritent la fuite de l'homme, ne précise pas le nom de la « source pure », n'explique pas ce qui conduit l'homme à faire l'expérience, contre toute attente, d'un attrait irrésistible et même d'un attachement auquel il est difficile de s'arracher.

Il est vrai que cette capture inattendue et surprenante a déjà reçu son explication dans l'allégorie elle-même : « le canal est si beau »... La moralité est-elle une morale, si l'on entend par « morale » une prescription donnée pour bien se conduire, conformément à la vertu ? Rien n'est moins sûr, malgré l'universalité de l'« erreur extrême » qu'elle redresse : « Je parle à tous ». Ce qui est sûr en revanche, c'est qu'elle invite à lire un livre, elle en inspire le désir : au niveau de la fable, c'est la seule action conseillée ou « inspirée ». Et ce qui est sûr aussi, c'est que ce livre n'a pas, ni n'aura jamais pour l'homme, les caractéristiques d'un *manual* : il a été rencontré par hasard, dans des « lieux écartés » ; il ne s'empporte pas avec soi pour être consulté dès que possible... Il capte le regard (du reste, la fable entière tourne autour de la pulsion scopique) et l'enchanté.

3.

La première édition des *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* de La Rochefoucauld, parue en 1665, s'ouvre sur un « Avis au lecteur » que « L'Homme et

son image » traduit en fable assez fidèlement. Cet avis déploie en effet le paradoxe du livre. L'amour-propre destine chacun à refuser de se reconnaître dans ce « portrait du cœur de l'homme¹¹ » – à fuir le livre, en somme. Le scripteur avance alors deux propositions successives, qui ne s'enchaînent pas sans hiatus. La première est un constat anticipé :

[!] n'y a rien de plus propre à établir la vérité de ces *Réflexions* que la chaleur et la subtilité que l'on témoignera pour les combattre : en effet il sera difficile de faire croire à tout homme de bon sens que l'on les condamne par d'autre motif que par celui de l'intérêt caché, de l'orgueil et de l'amour-propre. (La Rochefoucauld, [1665] 1992, p. 290)

La seconde est une suggestion faite au lecteur à venir :

En un mot, le meilleur parti que le lecteur ait à prendre est de se mettre d'abord dans l'esprit qu'il n'y a aucune de ces *Maximes* qui le regarde en particulier, et qu'il en est seul excepté, bien qu'elles paraissent générales [...]. (*Idem.*)

Pour devenir le lecteur favorable du « Livre des *Maximes* », c'est-à-dire pour goûter (très partiellement, et même partialement !) sa vérité, il faut donc n'y voir que le portrait des autres ; dénier que ce « portrait du cœur de l'homme » soit aussi un portrait de soi ; ce miroir, un miroir *me* reflétant. À cette condition, le lecteur, conforté, ô combien, dans son amour-propre, rencontrera dans le livre l'évidence d'une vérité déjà connue : « après cela, je lui réponds qu'il sera le premier à y souscrire, et qu'il croira qu'elles font encore grâce au cœur humain » (*idem*).

Voici donc un livre qui recommande à son lecteur de s'extraire du tableau pour pouvoir en reconnaître la vérité et en goûter la valeur : de n'en tirer aucune consigne d'action, aucune conclusion morale qui le concerne. Le pacte de lecture proposé au lecteur, derechef, est tout sauf celui d'un manuel. Mais alors, que reste-t-il de la lecture, en termes de profit ? Peut-être s'agit-il d'une dénonciation des manuels, comme peut le suggérer le frontispice du livre qui montre un petit ange dodu (un *putto*), figure de la vérité érotisée, arrachant son masque à un buste de Sénèque ? Le philosophe représente, ici, l'orgueil de la philosophie stoïcienne. Il peut renvoyer, par métonymie, à Épictète et son manuel ; et, au-delà, à tout enseignement moral. Le faux sage fait croire qu'on peut s'exercer à devenir vertueux, mais selon la maxime xxix « [l]e soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement » (La Rochefoucauld, [1665] 1992, p. 316)¹² ; voilà qui est dit et qui ruine tout effort d'exercice spirituel à l'antique.

¹¹ « Voici un portrait du cœur de l'homme que je donne au public, sous le nom de *Réflexions ou Maximes morales*. Il court fortune de ne plaire pas à tout le monde, parce qu'on trouvera peut-être qu'il ressemble trop, et qu'il ne flatte pas assez. » (La Rochefoucauld, [1665] 1992, p. 289) Ces deux phrases ouvrent l'« Avis au lecteur ».

¹² Il s'agit de la maxime 26 de l'édition de référence, celle de 1678 (La Rochefoucauld, 1992, p. 118).

Au conseil quelque peu ironique de cet « avis au lecteur », La Fontaine propose un dénouement : « Mais quoi, le canal est si beau ». Comme lecteur captivé par le livre, le fabuliste s'est bien inclus dans le portrait (« notre âme »). Mais il n'explicité pas la nature du bénéfice de plaisir pris à une beauté qui, jusque-là, était absente non seulement du visage de « notre Narcisse », mais des miroirs présentés « partout » par « le sort officieux » (La Fontaine, [1668-1694] 1995, p. 55). La blessure scopique est réparée, mais il y a un saut, un hiatus, que la moralité a laissé entier.

4.

Dans une introduction au texte de La Rochefoucauld, André-Alain Morello résume quelques positions de ses commentateurs les plus autorisés :

En fait, il faut se demander si la maxime, en particulier chez La Rochefoucauld, est *d'abord* un précepte ou une loi. Jacques Truchet distingue huit préceptes dans les *Maximes* de La Rochefoucauld [...] : c'est peu, et cela suffit pour affirmer que La Rochefoucauld « ne prend pas volontiers le ton d'un mentor » [Jacques Truchet]. La maxime contient donc « un taux d'impérativité fort réduit » [Corrado Rosso]. [...] Barthes ne manque pas de faire observer qu'« un recueil de maximes est toujours plus ou moins (et cela est flagrant pour La Rochefoucauld) un dictionnaire, non un livre de recettes [...] ». (Morello, 1992, p. 112-113)

Toutefois, comme dictionnaire, le recueil de maximes pourrait encore avoir une fonction pratique. André-Alain Morello objecte à ce rapprochement en citant les analyses de Jean-Pierre Beaujot :

À la différence du discours lexicographique [...], la maxime est insulaire ; alors que la définition permet d'aller du connu au non-connu (ou mal connu), la maxime-définition est *surprenante* et *suffisante*. (Beaujot, 1994, p. 98-99, cité par Morello, 1992, p. 113)

Nous voici cette fois devant une lecture quasi autotélique des *Maximes*. Elle implique de dénier la pertinence de la métaphore picturale¹³ : l'auteur des *Maximes* ne serait plus du tout un peintre ; son écriture se situerait déjà dans l'horizon de ce que Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy ont appelé « l'absolu littéraire », inauguré selon eux par le recueil d'aphorismes des frères Schlegel, *l'Athenaeum* (1798-1801), où l'on rencontre même cette définition : « Pareil à une petite œuvre d'art, le fragment doit être totalement détaché du monde environnant, et clos sur lui-même comme un hérisson » (cité dans Lacoue-Labarthe et Nancy, 1978, p. 126)¹⁴.

¹³ Voir note précédente, la métaphore du « portrait du cœur de l'homme ».

Jean Starobinski récuse, quant à lui, « qu'il s'agisse, comme ce sera le cas pour des écrivains plus récents, de reporter sur la création artistique une foi qui ne trouve pas à s'employer en d'autres directions » et voit dans le texte de La Rochefoucauld la proposition d'une « morale substitutive », celle de l'honnêteté – une esthétique de la conduite, plutôt qu'une éthique de l'action :

C'est dans le champ social lui-même, c'est dans le commerce quotidien que les valeurs esthétiques vont se substituer aux impératifs moraux et prendre à leur tour valeur d'impératif. (Starobinski, 1966, p. 211)

De son côté, Jean Lafond, commentateur profond et subtil de La Rochefoucauld, insiste au contraire sur l'augustinisme des *Maximes* et voit dans l'allégorie de La Fontaine la « traduction parfaite de l'accord qui se conclut ici entre l'éthique et l'esthétique » (Lafond, 1986, p. 195). Marc Fumaroli est d'un avis semblable : La Fontaine suggérerait comment le livre des *Maximes* sauve l'âme-Narcisse de sa mort annoncée (par la mythologie), constituant ainsi « une thérapeutique puissante pour "l'homme", malade de l'excès d'amour qu'il se porte à lui-même » (Fumaroli, dans La Fontaine, 1995, p 821).

Ces désaccords sont en fait déjà ceux des contemporains de La Rochefoucauld. On sait par quelques lettres échangées entre Mme de Sablé, Jacques Esprit et La Rochefoucauld que l'écriture des maximes est née comme une sorte de jeu (on y reviendra) entre ces « trois sentencieux¹⁵ » qui avaient même projeté, semble-t-il, d'en faire un volume commun. Mais une fois reconnue la supériorité absolue de La Rochefoucauld en la matière¹⁶, le projet de constitution d'un volume ne comprend plus que les maximes de ce dernier. En 1663, Mme de Sablé envoie à quelques personnes une copie anonyme d'un premier état de l'ouvrage en leur demandant d'y réagir¹⁷. Les réponses partagent les lecteurs, en gros, en deux groupes, comme la marquise le résume dans le brouillon de l'article qu'elle écrira pour le *Journal des savants* au moment de la parution de la première édition des *Maximes* :

Les uns croient que c'est outrager les hommes que d'en faire une si terrible peinture, et que l'auteur n'en a pu prendre l'original qu'en lui-même ; ils disent qu'il est dangereux de mettre de telles pensées au jour, et qu'ayant si bien montré qu'on ne fait jamais de bonnes actions que par de mauvais principes, on ne se

¹⁴ Et encore : « La poésie est un discours républicain ; un discours qui est à lui-même sa propre loi et sa propre fin, et dont toutes les parties sont des citoyens libres ayant le droit de se prononcer pour s'accorder. » (Friedrich Schlegel, *Fragments critiques*, dans Lacoue-Labarthe et Nancy, 1978, p. 88). On connaît l'influence de La Rochefoucauld et de Chamfort, son continuateur, sur les romantiques allemands.

¹⁵ Mot de Mme de Maure, cité par Marc Escola (La Rochefoucauld, 1992, p. 600).

¹⁶ Voir « 11. Lettre de Mme de Sablé à La Rochefoucauld [...] fin 1661, début 1662 » et « 25. Lettre de Mme de Sablé à La Rochefoucauld. Date inconnue » (La Rochefoucauld, 1992, p. 616-617 et 627).

¹⁷ Cette copie sortira du cercle des proches et fera l'objet d'une publication pirate en Hollande en 1664. Il semble que ce soit cette publication qui ait décidé La Rochefoucauld à faire imprimer son premier recueil, lequel sera suivi de quatre autres éditions.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

mettra plus en peine de chercher la vertu, puisqu'il est impossible de l'avoir, si ce n'est en idée.

Les autres au contraire trouvent ce traité fort utile parce qu'il découvre les fausses idées que les hommes ont d'eux-mêmes, et leur fait voir que sans la religion ils sont incapables de faire aucun bien [...] ¹⁸. (Mme de Sablé, 1665, dans La Rochefoucauld, 1992, p. 650-651)

Il y a donc ceux qui accusent La Rochefoucauld de s'être attaqué au principe vertueux des actions humaines, voire à leur moteur même, comme l'écrit Mme de Schomberg (qui ne s'en déclare pas moins « charm[ée] » par quelques-unes) :

Cependant, après la lecture de cet écrit, l'on demeure persuadé qu'il n'y a ni vice ni vertu à rien, et que l'on fait nécessairement toutes les actions de la vie. S'il est ainsi que nous ne nous puissions empêcher de faire tout ce que nous désirons, nous sommes excusables, et vous jugez de là combien ces maximes sont dangereuses. (Mme de Schomberg, 1663, dans *ibid.*, p. 632-633)

Mais il y a ceux qui font un éloge inconditionnel du recueil. Un auteur inconnu va jusqu'à écrire qu'après sa lecture, il était « non seulement changé, mais encore transfiguré » : on n'est pas loin d'un résultat analogue à celui que visent les exercices spirituels. Le livre, finira-t-il par dire, le conforte d'être chrétien, « avec l'Évangile » : et de là, « les bonnes œuvres suivent » (Anonyme, 1663, dans *ibid.*, p. 642-643). Un commentateur enfin fait une sorte de synthèse dialectique de ces jugements opposés : si, au premier abord, le recueil « semble tout à fait malin » et son auteur « l'empoisonneur de toutes les bonnes actions », en le lisant plus attentivement, on découvre que « [c]'est une école de l'humilité chrétienne » (Anonyme, 1663, dans *ibid.*, p. 635).

Aucun lecteur, en tout cas, ne réagit au recueil sans penser à ses conséquences morales ; mais personne ne les prend pour autant pour des *préceptes*. La question de ce qu'elles conduisent à faire (ou pas) est entièrement médiée par la question de ce qu'elles « inspirent », pour reprendre un verbe de la maxime 378 de la dernière édition (1678), intéressante pour notre propos : « On donne des conseils mais on n'inspire point de conduite » (La Rochefoucauld, 1992, p. 199) ¹⁹. La Rochefoucauld ne donne aucun conseil dans ses maximes. Inspirent-elles une *conduite* ?

Dans une lettre de 1664 où il défend ses maximes sans encore les avouer pour siennes, La Rochefoucauld s'attarde sur celle qui figure à la première place dans la copie manuscrite de 1663 comme dans l'édition de Hollande ²⁰ :

¹⁸ Dans la version finale, Mme de Sablé ne mentionnera pas la position hostile aux *Maximes* (La Rochefoucauld, 1992, p. 61).

¹⁹ « Note de J.T. [Jacques Truchet] : “Le 4 juin 1679, Mme de La Fayette écrivait à Lescheraine : “L'on donne des conseils, mon cher monsieur, mais l'on n'imprime point de conduite. C'est une maxime que j'ai prié M. de La Rochefoucauld de mettre dans les siennes” ».

²⁰ Voir note 17.

Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes de la médecine. La prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie. (La Rochefoucauld, 1664, dans *ibid.*, p. 469)

« Nous discuterons à la première vue²¹ », écrit-il au père Thomas Esprit, son correspondant, « s'il est vrai ou non que les vices entrent souvent dans la composition de quelques vertus, comme les poisons entrent dans la composition des plus grands remèdes de la médecine ». Il poursuit, non sans d'abord égratigner au passage « les grands hommes de l'antiquité » qui ont fait croire que l'homme était capable de « ne devoir qu'à lui seul ce qu'il a de bon » :

[J]e crois qu'il y avait de l'orgueil, de l'injustice et mille autres ingrédients dans la magnanimité et la libéralité d'Alexandre et de beaucoup d'autres ; que dans la vertu de Caton il y avait de la rudesse, et beaucoup d'envie et de haine contre César ; que dans la clémence d'Auguste pour Cinna il y eut un désir d'éprouver un remède nouveau, une lassitude de répandre inutilement tant de sang, et une crainte des événements à quoi on a plutôt fait de donner le nom de vertu que de faire l'anatomie de tous les replis du cœur. (La Rochefoucauld, 1664, dans *ibid.*, p. 646-647)

La Rochefoucauld décompose donc les motifs des actions habituellement rapportées à une cause vertueuse : les maximes en dissèquent les « ingrédients²² ». Ce pourrait bien faire une recette. Mais l'anatomie²³ ne sert pas à refaire un corps vivant. Les « ingrédients » de l'action s'analysent après-coup : ils ne peuvent pas être rassemblés par anticipation, ils ne font pas l'objet d'un projet, ne composent aucun exemple réitérable.

Il y a pire. Une lettre d'un auteur inconnu, envoyée en 1663 à Madame de Sablé lors de la consultation, mobilise une métaphore très proche pour critiquer *l'isolement* des maximes :

[C]ar si l'on voyait ce qui était devant et après, assurément on en serait plus édifié ou moins scandalisé. Il y a beaucoup de simples dont le suc est poison, qui ne sont point dangereux lorsqu'on n'en a rien extrait et que la plante est en son entier. (Anonyme, 1663, dans La Rochefoucauld, 1992, p. 639-640)

²¹ Dès que nous nous verrons.

²² Selon Furetière, un ingrédient est une « Drogue qui entre dans la composition d'une medecine, d'un onguent, ou autre chose factice, par meslange et confusion de substances. » (Furetière, 1690, t. II, n. p.) Le dictionnaire de l'Académie a une définition légèrement différente : « Quelque chose que ce soit qui entre dans une sausse, dans une medecine, dans un sirop, etc. [...] » (Académie française, 1694, t. i, p. 597)

²³ Louis Van Delft, qui a relevé l'importance de la métaphore anatomique dans la pensée des moralistes, note que c'en est l'unique occurrence chez La Rochefoucauld ; il la relève aussi dans le *Criticón* de Gracián (Van Delft, 2005, p. 113-114).

À force de décomposer le « cœur » pour en analyser les « replis », mettre au jour séparément, un à un, les secrets « ingrédients » qui l'animent, le livre ne serait-il pas lui-même une succession de « sucs » empoisonnés ?

5.

L'histoire lettrée du genre de la sentence, dans sa vertigineuse difficulté, est tout à fait fascinante. Malgré leurs nombreux points d'intersection, on peut distinguer deux grandes tendances récurrentes : la première associe la sentence à l'énoncé gnominique, à la Sagesse des Nations ; la seconde, à la pointe, au trait brillant. Ou, pour appliquer la formule elle-même brillante de Benito Pelegrín à propos de l'*Oráculo manual*, la première concerne le style de vie, la seconde, la vie du style.

Si la première se rencontre dans toutes sortes de discours (elle constitue du reste une preuve rhétorique, à l'intersection de l'*ethos* et du *logos*), elle est tout particulièrement apte à s'autonomiser en formule morale que les enfants apprennent par cœur : incorporer un précepte comme un commandement imprescriptible est encore plus sûr que le garder dans un petit manuel à portée de main. Au xvii^e siècle, deux recueils de sentences écrites en quatrains, les *Quatrains* de Guy du Faur de Pibrac (1^{ère} édition, 1574) et les *Tablettes de la vie et de la mort* de Pierre Matthieu (1^{ère} édition, 1574), remplissent cet office (voir Lafond, 1992, p. 5-6). Dans cette tradition morale, la sentence peut aller jusqu'à prendre une tournure frappante : à la suite de Sénèque, Marc-Aurèle recommande la forme brève, facilement disponible comme « ce qui est sous la main » (Alexandre, 1979, p. 143) : la sentence et le manuel sont donc homologues.

La seconde tendance en revanche fait de la sentence un ornement virtuose, ce qui confère au discours un style coupé. Si, ramassées, travaillées pour poindre et surtout piquer, les sentences se mettent à proliférer dans le discours, elles en menacent même la cohérence et la continuité. Quintilien écrit dans *Institution oratoire* :

Il en résulte un style quasi morcelé, composé non pas de membres mais de morceaux, et dépourvu de structure, car des corps arrondis et façonnés de tous côtés ne peuvent se soutenir mutuellement. (Quintilien, viii, 5, 27, cité dans Delarue, 1980, p. 106-107)

Notons que l'*Oráculo manual* superpose les deux tendances : il défend une morale, et en ce sens, ses sentences sont bien des préceptes ; mais il s'agit d'une morale de l'héroïsme et de l'exception adaptée aux nécessités amORALES de la vie curiale,

morale traduite stylistiquement par une écriture exceptionnellement pointue qui ne passe guère par des justifications prudemment argumentées.

Les commentateurs se sont beaucoup interrogés sur les nuances du titre donné par La Rochefoucauld à son recueil : *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*. Pour nous en tenir aux deux derniers, on sait que l'étymologie rattache étroitement la maxime à la « sentence », puisque le mot est une abréviation du syntagme latin *maxima sententia* : la maxime serait plus générale que la sentence. Mais selon Francis Goyet, la maxime aurait plutôt une origine logique : le mot viendrait non pas de *maxima sententia*, mais de *maxima propositio*, la proposition la plus haute, au-delà de laquelle le raisonnement ne peut remonter. Majeure des majeures, la maxime « ne se connaît donc pas de supérieur » (Goyet, 1994, p. 29). Elle ne pourrait donc pas être investie esthétiquement. D'où la conclusion de Francis Goyet : « En appelant "maximes" ces simples "sentences" ou "réflexions morales", le public de l'époque » aurait donc « raté l'originalité même de La Rochefoucauld » (p. 49).

Pourtant, c'est La Rochefoucauld qui, le premier, désigne ces « sentences » par le mot « maxime » dans une lettre adressée à Mme de Sablé en 1661 (La Rochefoucauld, 1992, p. 612) – et ce mot l'a rapidement emporté sur celui de « sentences », comme l'atteste la fable de La Fontaine. Plutôt que de « rater l'originalité » de l'ouvrage, ce choix a sans doute une cause contextuelle (Merlin, 1999). Francis Goyet souligne en effet aussi que le « retour en force » du mot à la fin du xvi^e siècle a pour premier contexte la maxime politique. Associées au machiavélisme et, au-delà, à la figure du conseiller du prince, les « maximes d'État » orientent l'action des souverains en la fondant sur une raison spécifique, la raison d'État, qui prescrit une morale tout à la fois séparée de la morale ordinaire et plus haute qu'elle²⁴.

Ces maximes n'ont jamais connu, à ma connaissance, une publication séparée sous forme d'un manuel. Elles n'en étaient pas moins diffusées par des publications imprimées. Adressé à Louis xiii, l'ouvrage resté manuscrit de Richelieu, *Maximes d'Etat ou Testament Politique*, semble avoir été destiné à la publication (Hildesheimer, 1995). L'étrange ouvrage de Naudé, *Considérations politiques sur les*

²⁴ Dans son livre *Les Doctrines de la raison d'État*, Gérard Sfez distingue soigneusement la philosophie machiavéenne du machiavélisme, écrit : « La raison d'État machiavélique est loquace et édifiante. Elle se met en maximes d'État, concernant aussi bien les rapports de l'État à ses sujets que les rapports entre les États. C'est une doctrine et une morale : celle de la préservation et de la conservation de l'intérêt de l'État. Elle est un corps de dogmes. L'argumentation se présente à découvert parce qu'elle procède à la moralisation du machiavélisme avec le changement d'orientation de sa perspective ou son changement d'objet : l'État. Elle est la *mise au pas de la raison* des pratiques machiavéliques auxquelles elle confère une organisation rationnelle, une raisonnabilité transmissible et une dignité de la raison. » À propos de la France, G. Sfez donne cette précision : « Si l'on trouve l'expression de maxime d'État sous la plume d'Agrippa d'Aubigné en 1598, c'est avec Richelieu que l'État se raisonne, conjugue sa rationalité et sa raisonnabilité. » (Sfez, 2000, p. 29 et 72). Voir aussi, du même auteur, *Raisons d'État*, Paris, Beauchesne, 2020.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

*coups d'État*²⁵, les associe étroitement à l'état d'exception ou coup d'État, « excès du droit commun à cause du bien public » :

[Les maximes d'État] ne peuvent être légitimes par le droit des gens, civil ou naturel ; mais seulement par la considération du bien, et de l'utilité publique, qui passent assez souvent par-dessus celles du particulier. (Naudé, [1639] 1989, p. 98)

Si elles ne sont pas elles-mêmes secrètes, les maximes d'État conseillent cependant au Prince de garder secrètes (dans le « secret d'État ») les causes de l'action politique, notamment en situation d'exception. Elles épousent la rapidité de la décision nécessaire à la sauvegarde de l'État ; de ce fait, elles conjuguent les deux courants rhétoriques de la sentence. Véritables *préceptes* politiques, elles sont cependant fondées sur un style pointu, comme si leur forme mimait à la fois la rapidité de l'action et l'énergie qu'elle nécessite, ou comme si elles devaient communiquer leur énergie rhétorique à l'acteur politique pour qu'il la convertisse en force. Comme l'écrit Gérald Sfez :

Il y a là une morale déclarée, très construite en préceptes bien faits pour guider l'action singulière et qui cherche à circonvenir par le genre de la pointe les paradoxes de sa mise en forme et du péril qu'elle fait encourir à son usage. (Sfez, 2000, p. 72)

Cette remarque, on le notera, converge avec celle de Benito Pelegrín à propos de Gracián. On comprend dès lors que l'existence de ces maximes et de leur mise en pratique ait pu obséder les dévots qui, au-delà de la sphère publique de leur application, y voient à juste titre des principes également capables d'orienter des actions particulières. Cette orientation « politique » (c'est-à-dire non religieuse) générale marque particulièrement les préceptes des traités de cour. Mais les dévots vont jusqu'à imaginer l'existence de quelque chose comme un catéchisme nouveau, caché et dévastateur (« pernicieux », disent les textes, qui ne sont pas avarés en qualificatifs effrayants). Les maximes d'État, maximes des « politiques » ou des « libertins » indifféremment, détermineraient un ensemble de conduites secrètes obéissant à des principes qui inversent les principes d'action du christianisme.

6.

En 1624, le père jésuite François Garasse publie sa *Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps*, livre toute entier destiné à dénoncer le libertinage, notamment celui du poète Théophile de Viau, accusé d'en être le chef de file²⁶. Il s'agit de réfuter

²⁵ Pour une histoire de la diffusion de ce texte d'abord édité à Rome en douze exemplaires en 1639 mais rapidement mis en circulation plus large, voir « Gabriel Naudé : Destinations et usages du texte politique » (1998) de Jean-Pierre Cavaillé.

toutes les maximes « libertines » en les arrachant à leur circulation supposée secrète : rendre publique leur argumentation est une façon à les combattre.

Or, avant de faire l'objet, l'une après l'autre, d'un long discours dénonciateur, ces maximes des libertins se trouvent placées à l'ouverture du livre sous forme de « Table des Livres ici contenus, avec les Maximes débattues et réfutées en chaque livre particulier » (Garasse, [1624] 2009, p. 97). Conformément à la fonction de la table, « description qu'on fait de quelque partie d'un art, ou d'une science en une feuille, pour la faire concevoir tout d'une veuë, et soulager l'imagination et la mémoire » (Furetière, 1690, t. iii, n. p.), le dispositif rend visible d'un seul coup d'œil ce qui apparaît de la sorte comme un corps de doctrine cohérent :

Maxime i : Il y a fort peu de bons esprits au monde : et les sots, c'est-à-dire le commun des hommes, ne sont pas capables de notre doctrine, et partant, il n'en faut pas parler librement, mais en secret, et parmi les esprits confidants et cabalistes.

Maxime ii : Les beaux-esprits ne croient point en Dieu que par bienséance, et par maxime d'État. (Garasse, [1624] 2009, p. 97)

On le voit, l'énonciateur libertin (fictif) de la deuxième maxime allègue une « maxime d'État » : or cette « maxime d'État » fonde en fait toutes les autres puisque c'est elle qui, opposant la bienséance à la foi, c'est-à-dire renversant le principe authentiquement chrétien des actions, justifie la dissimulation recommandée par la première. Dissimulation et culture des apparences obéissent à la même logique (celle-là même que développera avec une virtuosité inégalée l'*Oráculo manual*).

La Doctrine curieuse a réussi dans l'action principale qu'elle visait : faire condamner Théophile de Viau ; et l'écriture du jésuite a, pour ce faire, employé toutes les ressources de la rhétorique et même de la littérature (d'inspiration rabelaisienne notamment), du raisonnement à l'invective, de l'indignation véhémement à la plaisanterie burlesque, calembours compris. Cependant, le dispositif typographique de la « table » a été reproché à Garasse : non seulement en effet la « table » rend plus facile la mémorisation des maximes libertines, mais encore elle rend public un abrégé remarquablement persuasif de paradoxes brillamment énumérés ; bref, en en dégageant la cohérence et la force de frappe séductrice, ne risque-t-elle pas de « déniaiser » non pas les chrétiens, mais les candidats au « déniaisement » libertin²⁷ ?

Une décennie plus tard, Nicolas Caussin, autre père jésuite, ne réitère pas la même erreur quand il augmente sa *Cour sainte* (1624) d'un tome intitulé *Les Maximes de la cour sainte contre la cour profane*. Comme Garasse, il cherche à lutter contre « toutes

²⁶ Le livre servira de fait dans l'inculpation du poète, qui sera condamné à mort, peine commuée en bannissement du royaume, en 1625, au terme de son procès.

les maximes d'État qui ne tiennent point aux maximes de Dieu » et qui « sont des effets de la prudence de chair, qui se terminent en la chair », comme il l'explique dans l'Épître dédicatoire à « Monseigneur le Prince » (Caussin, 1640, n.p.). Pour ce faire, il adopte un dispositif typographique proche de celui de Garasse, mais bien plus prudent et efficace pour sa finalité théologique. Les maximes ne sont pas regroupées au début de l'ouvrage comme un corps de doctrine, mais combattues une à une, chapitre après chapitre. Ainsi, énoncée à chaque fois en tête de chapitre, chaque maxime dite « de la cour profane » est immédiatement détruite par la maxime contraire dite « de la cour sainte », laquelle est ensuite longuement développée et défendue par un discours aussi véhément que solidement argumenté.

Plus précisément, chaque chapitre se trouve donc précédé d'une courte structure tabulaire qui met en vis-à-vis la « maxime de la cour profane », à gauche et en italiques, et la « maxime de la cour sainte », à droite et en caractères romains. Ainsi celle-ci redresse-t-elle immédiatement, jusque dans sa place et son caractère typographiques, celle-là : si « la cour profane » ordonne les « mœurs » selon les maximes d'État, « la cour sainte » (Caussin, 1640, n.p.) rétablit l'absolue vérité morale et théologique des maximes de Dieu : ce sont elles, les plus hautes.

Après neuf maximes consacrées à des points de théologie, la dixième engage le discours dans le dédale de la morale politique. Elle porte sur l'intérêt. À gauche, celle de la cour profane énonce :

Que tout habile homme doit faire tout pour soi-même comme s'il était son Dieu et n'avoir point de plus sacré Evangile que l'intérêt.

Lui faisant face à droite, celle de la cour sainte réfute et corrige avec indignation :

Que le propre intérêt est une tyrannie formée contre la divinité ; et que l'homme qui est le Dieu de soi-même est un démon pour le reste du monde. (Caussin, 1640, p. 1)

Le commentaire développe la maxime de Dieu : il s'agit, cette fois, d'arracher l'État au critère de l'intérêt pour le rattacher à la vertu, d'associer le bien public au bien commun de la Chrétienté. Car « [a]ussitôt qu'une personne est née avec de grandes et belles qualités, elle est née pour le public » – c'est-à-dire pour la *respublica christiana* dont l'État n'est qu'une simple partie. En revanche, celui qui « se regarde

²⁷ Le verbe « déniaiser », emblématique du libertinage réel ou supposé, a, au xvii^e siècle un sens à double détente, comme le montre la définition de Furetière : « Tromper quelqu'un, le rendre défiant, soigneux et vigilant. Les filous de Paris ont bientôt deniaisé les Provinciaux, leur ont bientôt excroqué tout leur argent. Le chat a deniaisé la Cuisinière, luy a attrapé une perdrix qu'elle avoit négligé de serrer » Par extension, le verbe « se dit aussi de ceux qui par le commerce du monde acquièrent quelque habileté, quelque expérience. Cet écolier s'est bien deniaisé depuis qu'il est sorti du College, c'est luy maintenant qui deniaise les autres, il est bien guéri du niais. » (Furetière, 1694, t. i, n.p.) Sur la question, voir notamment *Les Déniés* (2013) de Jean-Pierre Cavaillé.

perpétuellement en toute chose, et tire tout à lui comme si tout était fait pour lui, [...] prend son juge à partie, et se fait corral de la majesté souveraine. » (p. 330) Le faiseur de maximes (d'État) est un rival du législateur divin – comme le diable. L'intérêt, le « propre intérêt », devient ainsi le nom politique de l'amour-propre – l'amour-propre passé en maxime politique.

Les dévots ont bel et bien compris quelque chose des enjeux du nouveau rapport politique à la « chose publique » caractéristique du xvii^e siècle : l'intérêt public (horizon des « maximes d'État ») et l'intérêt particulier se touchent en effet par leurs frontières. Car si, d'un côté, le monarque absolu détient le monopole d'une « majesté souveraine » analogue à la puissance absolue de Dieu et communiquée *directement* au roi par ce dernier (ce qui implique que personne ne contrôle l'action souveraine), les sujets développent en miroir une sphère d'autonomie décrochée des fins publiques : leur propre volonté règne sur un espace particulier, certes à géométrie variable, mais sans lequel il n'aurait même pas été possible d'envisager la présence dans le Royaume d'une autre « Église » que l'Église catholique, une autre « conscience » que la conscience catholique.

7.

On assiste donc, au xvii^e siècle, à une guerre théologico-politique des maximes qui les distribue en deux morales contraires orientant l'action en deux sens diamétralement opposés²⁸. Les *Maximes* de La Rochefoucauld puisent leur pertinence dans ce socle épistémique agonistique et réalisent, non pas une synthèse – nulle dialectique, comme l'avait vu Barthes –, mais une surimpression. Ni la rationalité de l'intérêt public ou du « propre intérêt » d'un côté, ni les vertus morales chrétiennes ou païennes de l'autre, ne motivent les actions : c'est l'amour-propre *caché* qui tire les ficelles à l'insu de la volonté et fait dévier *toutes* les intentions, chrétiennes comme « politiques ».

Prenant à revers les deux doctrines contraires, les maximes de La Rochefoucauld les renvoient dos-à-dos. L'indistinction des positions neutralise leur conflit et les ruine les unes par les autres dans leurs prétentions *pratiques*. Certaines maximes, à l'instar de la 398 ou la 119, peuvent sonner comme des maximes chrétiennes : « Si la vanité ne renverse pas entièrement les vertus, du moins elle les ébranle toutes » ; « Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes » (La Rochefoucauld, [1678] 1992, p. 201 et 140) ; d'autres,

²⁸ Ce procédé de la guerre des maximes se retrouve dans la littérature amoureuse, notamment dans *L'Astrée* (Livre V, Seconde partie, « Les douze Tables des lois d'amour » qui vont être falsifiées et inversées par « l'inconstant Hylas ») et dans la *Clélie* (voir Lafond, 1992, p. 34-37).

à l'instar de la 427 ou de la 307, comme des maximes libertines : « la plupart des amis dégoûtent de l'amitié, et la plupart des dévots dégoûtent de la dévotion » (p. 209) ; « Il est aussi honnête d'être glorieux avec soi-même qu'il est ridicule de l'être avec les autres » (p. 185). Mais toutes *vacillent* un peu. Certaines du reste pourraient être soutenues par les deux partis, à commencer par la maxime 15, célèbre : « La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des princes » (p. 116) : est-elle une déploration chrétienne ? Ou au contraire un conseil de la raison d'État ? La maxime 248 – « La magnanimité méprise tout, pour avoir tout » (p. 172) – peut être une dénonciation chrétienne comme un conseil politique *dénié*. Pour *évaluer* ces maximes, circonscrire leur valeur argumentative, il faudrait un contexte discursif. *Mais il n'y en a pas.*

On comprend mieux l'inquiétude exprimée dans la lettre, adressée à Mme de Sablé lors de la consultation de 1663. Reprochant aux maximes du recueil leur détachement discursif, cette lettre ajoutait : « Il y a beaucoup de simples dont le suc est poison, qui ne sont point dangereux lorsqu'on n'en a rien extrait et que la plante est en son entier ». Le texte poursuit alors :

Ce n'est pas que cet écrit ne soit bon en de bonnes mains, comme les vôtres, qui savent tirer le bien du mal ; mais aussi on peut dire qu'entre les mains de personnes libertines ou qui auraient de la pente aux opinions nouvelles, que cet écrit les pourrait confirmer dans leur erreur, et leur faire croire qu'il n'y a point du tout de vertu, et que c'est folie de prétendre devenir vertueux, et jeter ainsi le monde dans l'indifférence et dans l'oisiveté, qui est la mère de tous les vices. (Anonyme, 1663, dans La Rochefoucauld, 1992, p. 639-640)

Le recueil a effacé le « simple » et en a extrait le « suc » : les maximes ne sont prises dans aucun discours qui les enchâsse pour en baliser la signification. En de bonnes mains, elles seront augustinienne, comme Jean Lafond pense qu'elles le sont ; et même, prises comme un manuel à lire à côté de l'Évangile, elles pourront « transfigurer » leur lecteur, comme on en a rencontré l'expression plus haut ; ou servir dans un sermon, comme Fénelon le suggère à propos d'un prédicateur : « Il a fait une anatomie des passions du cœur humain, qui égale les *Maximes* de M. de La Rochefoucauld. » (Fénelon, [1681-1686] 1983, p. 4, cité par Van Delft, 2005, p. 52) Mais en des mains libertines, elles résonneront comme les maximes détachées d'un autre manuel possible, un manuel « politique », ou encore un manuel épicurien – et c'est l'interprétation de nombreux autres interprètes²⁹. À moins que le recueil ne se contente de parcourir un paysage effondré où se distinguent encore ses anciens reliefs, un terrain arasé où les anciennes constructions ont laissé les traces de leurs fondations.

²⁹ Sur ces questions d'interprétation, voir notamment Lafond, 1986, p. 90-100.

« Nos actions sont comme les bouts-rimés, que chacun fait rapporter à ce qu'il lui plaît » (La Rochefoucauld, [1678] 1992, p. 200) : la maxime 382 pourrait constituer une clef de l'écriture des *Maximes*, montage rigoureux de tous ces bouts-rimés. Le recueil désoriente non seulement l'action, mais encore tout espoir de *direction*. Et rien sans doute ne le montre mieux que la longue maxime sur la mort qui le clôt dès la première édition. Elle commence par s'attaquer à la sagesse antique pour la distinguer des instructions chrétiennes :

Après avoir parlé de la fausseté de tant de vertus apparentes, il est raisonnable de dire quelque chose de la fausseté du mépris de la mort. J'entends parler de ce mépris de la mort que les païens se vantent de tirer de leurs propres forces, sans l'espérance d'une meilleure vie. (p. 225)

Mais la maxime (503 dans l'édition de 1678) défait en fait *tous* les discours possibles :

On a écrit néanmoins tout ce qui peut le plus persuader que la mort n'est point un mal [...]. Cependant je doute que personne de bon sens l'ait jamais cru ; et la peine que l'on prend pour le persuader aux autres et à soi-même fait assez voir que cette entreprise n'est pas aisée. (p. 225)

Pour les chrétiens, la mort est *un bien*, auquel préparent les *artes moriendi* et les « Consolations ». La maxime dit qu'il ne faut pas y « croire ». À partir de là, elle se développe à la fois comme une anti-consolation et un anti-art de mourir qui met sur le même plan la mort héroïque de Brutus et de Caton et celle d'un « laquais » qui dansa « sur l'échafaud où il allait être roué » (La Rochefoucauld, [1678] 1992, p. 226-227) : chacun se donne un « objet » (bien public, danse) qui les distrait de regarder la mort en face. Réussir sa mort ne peut provenir que du hasard ou de l'inconscience, comme le résumait déjà la maxime 21 :

Ceux qu'on condamne au supplice affectent quelquefois une constance et un mépris de la mort qui n'est en effet que la crainte de l'envisager. De sorte qu'on peut dire que cette constance et ce mépris sont à leur esprit ce que le bandeau est à leurs yeux. (p. 117)

À ce compte, même un « art de mourir » ne sera qu'une accumulation de techniques de divertissement ; et tout manuel, de quelque doctrine qu'il soit l'abrégé, n'est qu'un « bandeau » sur les yeux. Les *Maximes* les déchirent tous en s'emparant de leur principale arme stylistique : sentences, maximes.

La fable de La Fontaine avait raison de s'arrêter au moment où le lecteur quittait « le canal » avec « peine » : on ne peut savoir de quoi son plaisir de lecture provoqué par sa *beauté* a pu être le point de départ.

8.

Imaginons cependant une autre suite que celle de la conversion chrétienne ou du déniement libertin, une suite qui ne serait pas sans rapport avec la troisième morale possible, celle de l'honnêteté et de la conversation que la lecture de Starobinski mettait en avant. Peut-être notre lecteur de la fable sera-t-il retourné au « monde » sans projet particulier. Mortifié, mais sauvé de sa solitude solipsiste par la rencontre avec la « source pure » du « canal », il y cherchera sa place, en lien avec les autres, cette fois. Peut-être va-t-il alors rencontrer un autre livre qui, quoiqu'il l'invite aussi à se connaître lui-même, n'est pas exactement un manuel au sens où nous l'avons circonscrit jusqu'à présent, mais qui doit pourtant rester sans cesse à portée de main, tant ce livre balise chaque moment du quotidien : ce serait le *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens* d'Antoine de Courtin, constamment augmenté après sa première édition en 1671 « d'un grand nombre d'observations [...] toutes très judicieuses et très utiles » provenant de ses lecteurs, au point de pouvoir être « appel[é] maintenant l'ouvrage de tout le monde » (Courtin, [1671] 1998, p. 45).

Si nous pouvons imaginer notre lecteur de la fable parmi ces lecteurs qui auront aidé Courtin à « accommoder cette instruction à toutes sortes de personnes », c'est que Courtin était lui-même un lecteur assidu de La Rochefoucauld, au point même d'en donner quelques maximes en exemple de « style figuré » dans l'important ajout à la première édition, qui concerne les « préceptes » pour « apprendre à [...] écrire » des lettres (Courtin, [1671] 1998, p. 166) :

L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs. Quelques découvertes que l'on ait faites dans les pays de cet amour, il y reste bien encore des terres inconnues. Il est plus habile que le plus habile homme du monde. Il semble même qu'il soit la dupe de la bonté, et qu'il s'oublie lui-même lorsque nous travaillons pour l'avantage des autres. Cependant c'est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins, c'est prêter à usure sous prétexte de donner ; c'est enfin s'acquérir tout le monde par une magie subtile et délicate, etc. (Courtin, [1671] 1998, p. 170-171)

Il est remarquable que ces maximes, respectivement numérotées 2, 3, 4, et 236 pour les deux dernières phrases, soient ici *recomposées en discours suivi* : d'où les anaphoriques (« cet amour » dans la seconde phrase à la place de « l'amour-propre » dans la maxime 3 ; « il » dans les troisièmes et quatrièmes phrases, à nouveau à la place de « l'amour-propre » dans les maximes 4 et 236). La maxime 236 est reliée à la phrase précédente par l'adverbe « même » (« Il semble même qu'il soit, etc. »), qui établit une progression argumentative évidemment absente de la maxime citée.

Ce texte didactiquement recomposé souligne la valeur initiale de la mise à nu de l'amour-propre dans la démarche de Courtin. Le fondement, religieux, de son traité est en effet l'humilité, dont la civilité constitue l'apparence mondaine. S'il faut se connaître soi-même, c'est sur cette double base d'une acceptation radicale de sa propre mortification et de la traduction sociale qu'elle appelle et qu'elle confirme. La civilité demande en effet d'« observ[er] exactement les quatre circonstances qui suivent » :

La première est de se conduire chacun selon son âge et sa condition. La seconde, de prendre toujours garde à la qualité de la personne avec laquelle on traite. La troisième, de bien observer le temps. Et la quatrième, de regarder le lieu où l'on se rencontre. Ces règles qui vont à se connaître soi-même, à connaître les autres, à observer les lieux et le temps sont si nécessaires, que si l'une des quatre manque, toutes nos actions, de quelque bonne intention qu'elles partent, paraissent inciviles et difformes. (Courtin, [1671] 1998, p. 51)

« Se connaître soi-même », c'est ici connaître *sa place*, presque toujours *inférieure* : comme le note Marie-Claire Grassi, « [e]n fait derrière un grand, se cachent toujours Dieu et le prochain. » (Grassi, dans Courtin, [1671] 1998, p. 17)

La civilité est donc la façon dont l'humilité apparaît dans le monde, trouve sa *manière*. Car en son genre, le traité de Courtin n'est pas moins un éloge du paraître que l'*Oráculo manual*. Mais Gracián cherche toujours les manières qui traduisent la supériorité de l'individu sur les circonstances qui l'enserrent : le prudent doit *inventer* ses manières. Ici, chez Courtin, nul *art*. Les manières doivent instiller dans la société du spectacle aristocratique un principe diffus d'humilité :

Je sais bien, et nous en avons l'expérience tous les jours, qu'il y a quantité de personnes qui passent dans le monde pour fort civiles et fort honnêtes, et qui toutefois ne sont pas humbles, couvrant sous cette modestie apparente beaucoup de vaine gloire et d'amour-propre.

Mais toujours s'ils n'ont pas d'humilité, ils font semblant d'en avoir, et cela même sert de preuve aux principes que nous établissons, et fait voir que l'on ne peut être modeste si on n'est humble ou que la modestie n'est autre chose que l'humilité.

Dieu ensuite juge de la sincérité ou de la fausseté du cœur. (Courtin, [1671] 1998, p. 52)

Comme Érasme, le traité de Courtin place la civilité sous le signe de la charité, mais une charité médiée, dans son débouché mondain, par cette humilité relue à la lumière de l'augustinisme. D'où trois conséquences. La première, c'est qu'il introduit dans la civilité une perspective hiérarchique qui implique un respect scrupuleux, méticuleux, des places statutaires, perspective qu'Érasme avait au contraire écartée. La deuxième, c'est qu'il ne défend pas pour autant les qualités de grâce, d'aisance et de *je-ne-sais-quoi* mises en avant par Castiglione pour la cour, ni ne promeut la

recherche de l'intérêt, de la réussite sociale, de la ruse, contrairement à un Gracián ou un Faret. Et la troisième, c'est qu'il ne laisse aucune liberté à l'individu, dont la modestie sévèrement surveillée par la bienséance est moins l'exercice d'une vertu que le résultat visible de l'obéissance à des règles, leur mise en application :

Ainsi donc, la civilité vient de la bienséance. La bienséance vient du respect, le respect se forme de la modestie, la modestie est un rejeton de l'humilité et de la charité, et tout ensemble un composé de l'admiration et de la crainte, ce qui suffira pour donner en général une idée des causes de la civilité. Nous l'allons maintenant traiter dans le détail. (Courtin, [1671] 1998, p. 62)

« Dans le détail », donc. C'est pourquoi le traité de Courtin, profondément *humiliatif*, est autant *interdictif* que *prescriptif*. Les exemples abondent en formules négatives : « Il ne faut pas... » (« Nous voulons dire qu'il ne faut pas imiter certains gens... ») ; « ne... pas + infinitif » (*Ne point s'opiniâtrer [...] Ne point jurer etc.*) : le traité est autant un catalogue des incivilités (« Il est très incivile de... ») qu'un répertoire des civilités (p. 99 et 140-141).

Courtin corrige les défauts des manières en envisageant les situations dans toutes leurs circonstances, y compris les plus quotidiennes – les plus *humbles* encore :

C'est une grande incivilité de se regarder dans un miroir et de se peigner en présence d'une personne que nous considérons, et même il n'est pas honnête de le faire dans une cuisine, où il peut voler des cheveux dans les plats ; moins encore faut-il se servir des peignes ou d'aucune des hardes de la personne à qui nous devons du respect. (p. 148)

Le traité de Courtin marque ainsi, dans l'histoire de la civilité, un saut dont les *Maximes* de La Rochefoucauld sont un symptôme avant-coureur. À maints égards en effet, ce traité promu à une diffusion considérable s'offre comme l'aménagement et l'ordonnancement méthodique du « monde » *représenté* par La Rochefoucauld, et tout à la fois *ruiné* et *apprivoisé* par son écriture. Il n'y avait plus de manuel. Le traité de Courtin, guide pratique plutôt que manuel, est fait pour ce monde où l'on ne peut pas ne pas être, mais où l'on ne peut plus ni conduire sa vie, ni préparer sa mort. Il faut donc apprendre à *s'y comporter* – rien de plus, en toute humilité. D'une lisibilité parfaite, « classique » au point d'être sans style, ce traité ne décrit pas pour autant un *style de vie*. Il explique comment faire de son corps, de sa parole, un réservoir de signes univoques, codés pour organiser une scène sociale profondément dénuée d'intérêt³⁰. Bref, ce *mode d'emploi* des gestes dans toutes les circonstances d'interaction mondaine instaure une véritable police des relations

³⁰ Comme si cette police destinée à garantir un monde lisse et *poliché* avait aussi pour but d'en effacer tous les désirs – mais comment ne pas voir qu'elle ne pouvait qu'enrober les luttes d'intérêts ?

mondaines³¹. Il demande à être exécuté sur le mode du « faire » plus que sur celui de « l'action »³².

9.

Il est temps de revenir à la question initiale : qu'est-ce que ce parcours nous apprend du rapport entre l'action et « la littérature » ?

Benito Pelegrín, dans son introduction aux traités de Gracián, rappelle l'influence que l'*Oráculo manual* a eu sur le salon de Mme de Sablé. Du reste, dans ses notes de bas de page, il rapproche fréquemment certaines maximes de la marquise³³ ou de La Rochefoucauld de certains des aphorismes de Gracián, parfois presque littéralement. Jean Lafond conteste ce rapprochement pour une raison qui nous intéresse :

La maxime comme règle d'action n'a rien de commun avec la maxime telle qu'on l'entend dans le milieu de Mme de Sablé. C'est du reste en cela que La Rochefoucauld n'a que peu à voir avec Gracián, dont l'*Oráculo manual* est un art de parvenir, visée pragmatique qui n'est guère celle de l'auteur des *Maximes*. (Lafond, 1992, p. x)

Ce que nous avons vu invite à une conclusion légèrement différente. Les *Maximes* de La Rochefoucauld sont *habitées*, sous une forme qu'on pourrait dire spectrale, par des « maximes d'action » : maximes de la sagesse antique dont le manuel d'Épictète peut être l'emblème ; maximes « politiques » ; « maximes de Dieu ».

Toutes ces maximes mettent en place une pragmatique du conseil ; mais toutes ne sont pas également des « maximes d'action ». Cependant, prises dans leur combat contre les maximes politiques, les maximes des dévots sont évidemment aspirées par cette logique. En revanche, seules les maximes politiques sont écrites dans un style pointu dont Gérard Sfez (2000, p. 72), on l'a vu plus haut à la fin de la partie « 5 », souligne la raison.

Les maximes politiques, et plus généralement les maximes « libertines », ont besoin d'un style paradoxal et brillant, *performatif*. Il faut ébranler la puissance d'inertie de la *doxa* en mettant l'esprit en mouvement, en l'exposant à une expérience de langue qui amorce, dans le signifiant, dans la « signifiante », la transformation du (regard sur le) monde qu'elles visent dans leur signifié. Cette performativité a une histoire

³¹ Il faut souligner que le xviii^e siècle développe une pensée de la civilité qui ne se résume pas à cette perspective, loin s'en faut. Mais c'est une autre histoire.

³² Je me réfère ici à la théorie de l'action développée par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* (1958).

³³ Les maximes de Mme de Sablé ont été publiées de façon posthume en 1678. On les trouve dans *Moralistes du xviii^e siècle* (1992), éd. Jean Lafond, p. 243-255.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

qui passe par le pseudo-Longin et son *Traité du sublime* (avec son exemple du « *Fiat Lux* ») et aboutit (sans s'y arrêter) aux pratiques du signifiant de la modernité (Debord, Lacan, inspireurs majeurs du style de toute une époque), non moins qu'à la théorie de l'écriture comme *production* (dépassement de la théorie de l'autotélicité, sans revenir à celle de la représentation).

Le traité de Courtin est tout autre. On pourrait le comparer à une immense didascalie : il est appelé à s'effacer intégralement en tant que texte pour se transformer en gestes, en comportements, en activités civiles. Il prend les hommes comme des sortes d'automates sur une scène de théâtre sans éclat où l'on *n'agirait pas* – où l'on fonctionne comme un rouage, un exécutant. Ce traité prépare ce que Foucault a appelé « pouvoir normatif ». Aujourd'hui qu'il ne dicte plus les comportements, comment le lire sinon comme un document historique ?

Spectres des maximes d'action, celles de La Rochefoucauld conservent l'éclat pointu des aphorismes de Gracián, mais un éclat déconnecté de leur performativité, comme amorti par ce que Barthes a appelé le caractère déceptif de la maxime laroche foucauldienne³⁴.

Un jeu, peut-être ?

Le mot a été souvent mis en avant : le goût des maximes serait né dans le salon de Mme de Sablé comme un jeu mondain, on l'a vu. Jean Lafond récuse cette idée parce que, selon lui, « [l]a sentence ne se conçoit [...] pas sans le travail du style, et il n'est pas crédible qu'elle soit le produit improvisé de la conversation. » (Lafond, 1992, p. x) Pourtant, l'hypothèse du jeu permet d'envisager une manière singulière – proprement littéraire ? – de « faire vivre » le style, et *par* l'exercice du style.

La Rochefoucauld, dans quelques lettres écrites avant la consultation de 1663, évoque l'écriture des maximes comme un exercice auquel il n'attache pas de fonction utile et à l'égard desquelles il se défend d'éprouver un orgueil auctorial. Deux lettres qui accompagnent un envoi de maximes semblent même suggérer que cette activité, pourtant tellement *pensée*, soumise à tant de critiques, récritures, corrections, etc., présente un caractère involontaire. Les maximes semblent surgir d'une manière irrépessible : « En voici une qui est venue en fermant ma lettre, qui me déplaira peut-être dès que le courrier sera parti [...] ». (La Rochefoucauld, 1992, p. 621) Cette habitude compulsive a ses vacances, mais les moments de vide ne libèrent pas de cette quasi-obsession. « Je n'ai pas vu de maximes il y a longtemps : je crois pourtant qu'en voici une : "Il n'appartient qu'aux grands hommes d'avoir de grands défauts." » (p. 616) « [L]'envie de faire des sentences se gagne comme le

³⁴ « [L]a relation la plus significative, au point qu'elle pourrait passer pour le modèle même de la maxime selon La Rochefoucauld, c'est la relation d'identité déceptive, dont l'expression courante est la copule restrictive : *n'est que*. » (Barthes, [1961] 2002, p. 30)

rhume » (p. 605), écrit La Rochefoucauld, comme si chaque sentence arrivait de façon aussi réflexe qu'un éternuement.

Dans une lettre de 1661, La Rochefoucauld envoie quelques maximes à Mme de Sablé et, « comme on ne fait rien pour rien », il lui demande en retour une série de plats très précisément énumérés et loués :

un potage aux carottes, un ragoût de mouton et un de bœuf [...], de la sauce verte, et un autre plat, soit un chapon aux pruneaux, ou telle autre chose que vous jugerez digne de votre choix (p. 612).

En 1663, il commence sa lettre en prenant des nouvelles de la marquise :

[Je] vous supplie de vous en demander de temps en temps à vous-même, et de souffrir, puisque je n'ai pu vous envoyer des truffes, que je vous présente au moins des maximes qui ne les valent pas ; mais, comme on ne fait rien pour rien en ce siècle-ci, je vous supplie de me donner en récompense le mémoire³⁵ pour faire le potage de carottes, l'eau de noix et celle de mille-fleurs ; si vous avez quelque autre potage, je vous le demande encore. (p. 619-620)

Treize maximes s'ensuivent. Puis :

Ne croyez pas que je prétende mériter par là le potage de carottes : je sais que toutes les maximes du monde ne peuvent pas entrer en comparaison avec lui. (p. 621)

Dans une autre lettre, cette fois sans comparaison explicite, La Rochefoucauld demande à Mme de Sablé, pour Mme de Puisieux, « de la poudre de vipère » :

Si vous avez la bonté de lui en envoyer, vous l'obligerez extrêmement. Souvenez-vous, s'il vous plaît, de faire copier vos maximes, et de me les donner à mon retour. (p. 623)

La lettre suivante accompagne le renvoi des maximes, sans doute corrigées :

Je vous envoie ce que j'ai pris chez vous en partie. Je vous supplie très humblement de me mander si je ne l'ai point gâté, et si vous trouvez le reste à votre gré. Souvenez-vous, s'il vous plaît, de la poudre de vipère et de la manière d'en user. (p. 624)

Sans doute ces rapprochements reprennent-ils les *topoi* antiques comparant les exercices de l'âme aux exercices du corps, son hygiène à celle que requiert la santé : il faut se nourrir, il faut se soigner. La comparaison de la lecture avec la nourriture, si elle recule au xvii^e siècle, est encore très présente. Mais ici, elle s'effectue à l'envers, si l'on peut dire : l'occupation de l'âme, si l'âme est bien concernée par

³⁵ Au sens d'« un escrit sommaire qu'on donne à quelqu'un pour le faire souvenir de quelque chose » (Furetière, 1990, t. ii, n.p.).

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

l'écriture des maximes, est placée au-dessous de ce qui convient au corps ; le plaisir à les écrire, au même niveau que celui de la gourmandise, mais moins certain de sa réussite finale, a tout d'une addiction.

Bien sûr, ces dénégations à l'égard de l'utilité des maximes, ces rapprochements culinaires sont pris dans le style de l'écriture familière, de la conversation légère et élégante, d'un détachement humoristique proche de la *sprezzatura*. Mais cela n'en signale pas moins la *place* des maximes : elles se goûtent et s'apprécient, voire se partagent à la manière d'une *drogue*. Un *pharmakon* ?

Pour s'excuser de l'envoi d'une maxime sans rapport avec les « affaires » du duc, sa destinataire, Mme de Sablé comparera elle aussi l'écriture des maximes à une maladie :

Cette sentence n'est que pour faire une sentence, car je suis assurée qu'elle n'a pas son effet dans ce sujet ici ; mais vous jugerez aisément que la maladie que vous m'avez donnée des sentences ne peut manquer de jouer son jeu en toute rencontre. (Mme de Sablé, dans *ibid.*, p. 627)

Comme écriture, les maximes sont déconnectées du monde pratique. Elles entrent dans le domaine trouble de la *nécessité* vitale, du souci du corps, comme une gymnastique, mais involontaire et inutile – une *in-conduite* : une « maladie » qui « joue son jeu en toute rencontre ».

Accorder, aujourd'hui, une attention critique à cette métaphore du *jeu* permet d'entrevoir ce que l'écriture du jeu a pu avoir de *transitionnel* – et ce que sa lecture peut en garder. Winnicott, en insistant sur la dimension ludique des activités transitionnelles³⁶, les plaçait dans un espace intermédiaire entre ce qu'au xvii^e siècle on appelait les « replis du cœur humain » et le monde de l'action. Une vie du style qui ne serait pas encore un style de vie : une vie du style qui médiatiserait le rapport à la vie, à l'action, sans la programmer.

✱

Viktor Chklovski, le chef de file du formalisme russe, définissait la littérarité par le procédé de l'« *estrangement* » ou défamiliarisation³⁷. La lecture que le lecteur de « L'Homme et son image » effectue des *Maximes* a quelque chose de cette qualité *littéraire* : elle lui donne (c'est une hypothèse) l'expérience d'une défamiliarisation, mais sans le gain cognitif ou moral visé par les livres prescriptifs. La fable raconte en effet comment se surimpriment, dans l'expérience de la lecture, une auto-représentation en « chimère vaine » et un gain de plaisir apporté par la « beauté »

³⁶ Voir *Jeu et réalité. L'espace potentiel* ([1971] 1975) de Donald W. Winnicott, et *L'Animal ensorcelé. Traumatismes, littérature, transitionnalité* (2016) d'Hélène Merlin-Kajman.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

des *Maximes*, processus grâce auquel le lecteur-Narcisse se voit, ne se voit plus, puis se voit à nouveau, mais en quelque sorte embelli par le portrait, étrange et familier en même temps. Cette lecture, « littéraire » en ce sens transitionnel que je donne au mot (Merlin-Kajman, 2016a, 2016b, 2020), est dès lors susceptible de lui donner l'énergie de tolérer les charges d'hostilité venues du monde extérieur (qu'il fuyait), donc de cesser d'être condamné à s'en couper, mais sans qu'on lui dicte ni sa conduite ni son comportement.

À lui de jouer, en somme.

³⁷ « Et voilà que pour rendre la sensation de la vie, pour sentir les objets, pour éprouver que la pierre est de pierre, il existe ce que l'on appelle l'art. Le but de l'art, c'est de donner une sensation de l'objet comme vision et non pas comme reconnaissance ; le procédé de l'art est le procédé de singularisation des objets et le procédé qui consiste à obscurcir la forme, à augmenter la difficulté et la durée de la perception. L'acte de perception en art est une fin en soi et doit être prolongé ; *l'art est un moyen d'éprouver le devenir de l'objet, ce qui est déjà "devenu" n'importe pas pour l'art.* » (Chklovski, [1925] 1965, p. 83) Dans le chapitre « L'étrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire » de son livre *À distance*, Carlo Ginzburg souligne l'ancienneté du procédé et sa valeur cognitive et critique. Il le soustrait ainsi au seul domaine de la littérarité et, chose remarquable, le retrouve notamment chez Marc-Aurèle. Mais la défamiliarisation stoïcienne à laquelle invite l'empereur romain, destinée à habituer le sujet à se déprécier voire se dégrader imaginairement, n'a aucune contre-partie de plaisir (Ginzburg, [1988] 2001, p. 15-36). Voir aussi Merlin-Kajman, 2016a.

BIBLIOGRAPHIE

- Académie française, *Dictionnaire*, Paris, Vve Jean-Baptiste Coignard et Jean-Baptiste Coignard, 1694.
- Alexandre Monique, « Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle : Philosophie et rhétorique », *La Licorne*, 1979/3, *Formes brèves*, Poitiers, Faculté des Lettres et des Langues, 1980, p. 125-158.
- Arendt Hannah, « L'action », *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. Georges Fradier (1961), Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 231-314.
- Beaujot Jean-Pierre, « Le travail de la définition dans quelques maximes de La Rochefoucauld », dans Jean Lafond (dir.), *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu*, Paris, Vrin, 1994, p. 95-100.
- Barthes Roland, « La Rochefoucauld : "Réflexions ou Sentences et maximes" » (1961), *Œuvres complètes*, iv, 1972-1976, Paris, Seuil, 2002, p. 25-40.
- Caussin Nicolas, *Les Maximes de la cour sainte contre la cour profane. La Cour sainte*, t. iii, Paris, S. Chappelet, 1640.
- Cavaillé Jean-Pierre, *Les Déniaisés. Irreligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- Cavaillé Jean-Pierre, « Gabriel Naudé : Destinations et usages du texte politique », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 20, 1998, n. p. ; disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/ccrh/2539>, consulté le 20 novembre 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/ccrh.2539>.
- Chartier Roger, « Distinction et divulgation : la civilité et ses livres », *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, p. 45-86.
- Courtin Antoine (de), *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens* (1671), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998.
- Delarue Fernand, « La sententia chez Quintilien », *La Licorne*, 1979/3, *Formes brèves*, Poitiers, Faculté des Lettres et des Langues, 1980, p. 97-124.
- Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier* (1681-1686), *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. i, 1983, p. 1-87.
- Furetière Antoine, *Dictionnaire universel [...]*, à La Haye et à Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690.
- Goyet Francis, « L'origine logique du mot *Maxime* », dans Marie-Luce Demonet-Launay et André Tournon (dir.), *Logique et littérature à la Renaissance*, Paris, Champion, 1994, p. 27-49.
- Garasse François, *La Doctrine curieuse des beaux-esprits de ce temps ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'État et aux bonnes mœurs* (1624), Paris, Les Belles Lettres, 2009
- Ginzburg Carlo, « L'étrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire », *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire* (1988), trad. Pierre-Antoine Fabre, Paris, Gallimard, 2001, p. 15-36.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld

Gracián Baltasar, *Oracle manuel et Art de la prudence* (1647), dans *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, trad. Benito Pelegrín (1978), Paris, Seuil, 2005, p. 295-431.

Gracián Baltasar, *L'Homme avisé dans les allées du pouvoir. L'homme de cour* (1647), trad. Amelot de La Houssaie, Paris, Mille et une nuits, 2014.

Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981.

Hildesheimer Françoise, « Introduction », *Testament politique de Richelieu*, Paris, Société de l'Histoire de France, 1995, p. 9-38.

Lacoue-Labarthe Philippe et Nancy Jean-Luc, *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1978.

Lafond Jean, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 1986.

Lafond Jean (dir.), *Moralistes du xvii^e siècle. De Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1992.

La Fontaine Jean (de), « L'Homme et son image », *Fables* (1668-1694), éd. Marc Fumaroli, Paris, Le Livre de poche, coll. « La Pochothèque », 1995, p. 55-56.

La Rochefoucauld, *Maximes. Mémoires. Œuvres diverses* (1665-1678), éd. Jacques Truchet revue par Marc Escola, Paris, La Pochothèque/Classiques Garnier, 1992.

Merlin-Kajman Héléne, *La Littérature à l'heure de #MeToo*, Paris, Ithaque, coll. « Theoria Incognita », 2020.

Merlin-Kajman Héléne, *Lire dans la gueule du loup. Essai sur une zone à défendre, la littérature*, Paris, Gallimard, 2016a.

Merlin-Kajman Héléne, *L'Animal ensorcelé. Traumatismes, littérature, transitionnalité*, Paris, Ithaque, coll. « Theoria incognita », 2016b.

Merlin Héléne, « Raisons historiques d'un genre : maximes politiques et amour-propre », *Littératures classiques*, n° 35, « La Rochefoucauld, *Maximes* et *Réflexions diverses* », 1999, p. 63-92 ; disponible en ligne : https://www.persee.fr/doc/licla_0992-5279_1999_num_35_1_1381.

Morello André-Alain, « Actualité de La Rochefoucauld » [introduction à La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales et Réflexions diverses*], dans Jean Lafond (dir.), *Moralistes du xvii^e siècle. De Pibrac à Dufresny*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 103-131.

Naudé Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Paris, Les Éditions de Paris, 1989,

Pelegrín Benito, « Du fragment au rêve de totalité : entre deux infinis, l'aphorisme », dans Benito Pelegrín (dir.), *Fragments et Formes brèves*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence Aix-Marseille 1, 1990, p. 103-115.

Pelegrín Benito « Gracián, entre Lorenzo et Baltasar », dans Baltasar Gracián, *Traité politiques, esthétiques, éthiques*, trad. Benito Pelegrín, Paris, Seuil, 2005, p. 9-62.

Revel Jacques, « Les usages de la civilité », dans Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, dir. Roger Chartier, Paris, Seuil, 1986, p. 169-209.

Rey Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992.

Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld
Sfez Gérald, *Les Doctrines de la raison d'État*, Paris, Armand Colin, 2000.

Starobinski Jean, « La Rochefoucauld et les morales substitutives », *La Nouvelle Revue française*, n° 163, 1966, p. 16-34, et n° 164, 1966, p. 211-229.

Van Delft Louis, *Les Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval (Québec), 2005.

Winnicott Donald W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel* (1971), trad. Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1975.

PLAN

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.

AUTEUR

Hélène Merlin-Kajman

[Voir ses autres contributions](#)

Université Sorbonne-Nouvelle (EA174, « Transitions ») ; merlinhelk@gmail.com