

**LE FOR INTÉRIEUR : ÊTRE À SOI,
SE SOUSTRAIRE AU POUVOIR ABSOLUTISTE
LA PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE
DE PIERRE CHARRON**

PAR

Claudine HAROCHE

Directeur de recherches au CNRS, CURAPP

*“Privé, c’est libre en secret”
(Hobbes, Léviathan)*

Pierre Charron meurt à l’aube du XVII^e siècle. Son ouvrage *De la Sagesse*, qui paraît en 1601, est mis à l’index quatre ans plus tard¹. Il s’agit là d’un texte de philosophie morale qui aura une influence décisive sur la littérature du siècle, sur ceux en particulier qui sous le nom de libertins, dès la fin du XVI^e siècle, et jusqu’au XVIII^e siècle, se montreront préoccupés par l’affranchissement des esprits. Les écrits libertins font de l’émancipation intérieure une entreprise morale, à laquelle on ne saurait parvenir qu’à la condition de préserver le For intérieur de la vie en société, de ses valeurs et encore du pouvoir de l’Etat. *La Sagesse* va nourrir la réflexion des libertins qui la tiennent pour une œuvre majeure².

1. Nous nous référons ici à la réédition de *La Sagesse* parue chez Fayard en 1984.

2. Sur les libertins voir Pintard (R.), *Le libertinage érudit*, 1943 ; Adam (A.), *Les Libertins au XVII^e siècle*, 1964, Reichler (C.), *L’Age Libertin*, éd. Minuit, 1987, Charles-Daubert (F.), “Le «libertinage érudit» et le problème du conservatisme politique” dans *L’Etat Baroque, Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, (dir. H. Méchoulan), Paris, Vrin, 1985 ; Battista (A.-M.), “Morale «privée» et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle”, *Le pouvoir de la raison d’Etat* (dirs. C. Lazzeri, D. Reynié), P.U.F., 1992. Gassendi, Saint Evremond (1614-1703), La Mothe le Vayer (1588-1672), Naudé (1600-1653) sont, avec Charron (1541-1603), parmi les plus célèbres. Par ailleurs, sur les écrivains du XVII^e siècle souvent considérés comme mineurs, voir Thuau (E.), *Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu*, Paris, 1966.

On peut ainsi entrevoir dès le XVI^e et le XVII^e siècles des interrogations sur un certain nombre de thèmes qui perdureront dans les écrits politiques du siècle suivant : l'amitié, la conversation, la compagnie ; la méditation, la retraite, le silence. La Mothe le Vayer souligne qu'il faut "*préférer un desert propre à la contemplation, à tout ce qui fait rechercher aux autres la vie active avec tant d'empressement*"³, que "*le desert ou l'Aigle se plaît, ne témoigne pas moins l'excellence de sa nature, que la compagnie dont les Etourneaux ne se peuvent passer est une marque de leur foiblesse*"⁴. Le divertissement, la frivolité, l'oubli et l'ignorance de soi y sont constamment opposés à l'étude, à l'observation et à la connaissance de soi, à la tranquillité, à la sérénité, mais aussi à la solitude. Saint Evremond engage à se défier de la distraction et de la dispersion dans le monde, "*prenez garde aussi que vous ne perdiez auprès de vos amis ce que vous pensez gagner avec vous mesme*"⁵, ajoutant, à propos de la retraite, "*si je quitte la foule pour la compagnie, je serai moins dissipé*"⁶. Livrant de multiples remarques sur la jeunesse, les passions, la vieillesse, ses avantages, et encore la raison, la sagesse, l'humeur, La Mothe le Vayer s'interroge : faut-il préférer la ville au champ ? En effet, "*l'on quitte la ville pour les champs, et les champs nous font bientôt regretter la vie politique et la conversation civile*"⁷.

Les réflexions sur le secret, les droits de la conscience, le For intérieur, le goût de la pensée critique, bref, une attention ininterrompue aux composantes de la vie en compagnie ne cessent d'occuper ces auteurs. Tous ces thèmes les amènent à prendre position par rapport à ce que doivent être les relations entre les sujets, à ce qu'on appelle l'éthique civile.

Qu'il s'agisse des premiers libertins, sans doute plus libertaires, ou des seconds, jugés parfois plus frivoles, des athées de la fin du XVI^e siècle ou des philosophes érudits du XVII^e siècle tel Gassendi, ou encore de ces sceptiques et épicuriens, tel Saint Evremond, une préoccupation est constamment présente chez tous ces auteurs : s'appartenir, être à soi-même ; cultiver un espace intérieur à l'écart des autres et de l'autorité ecclésiastique, ou encore du pouvoir politique. Un mouvement d'émancipation intérieure, d'autonomisation par rapport à la société, à la mondanité, au pouvoir, un mouvement qui privilégie la pause dans la réflexion et l'interrogation critique, se dessine alors.

3. De la Mothe le Vayer, "De la vie solitaire", lettre CI, *Dialogues, Oeuvres Complètes*, Tome VII, p. 109.

4. *Ibidem*, p. 104.

5. Saint Evremond, "L'homme qui veut conoistre toutes choses, ne se conoist pas luy-mesme", *Oeuvres en prose*, (1647), éd. Claude Barbin, 1668, p. 116.

6. Saint Evremond, "De la retraite", *Oeuvres en prose*, éd. Desmaizeau, 1705, Vol. IV, p. 289.

7. De la Mothe Le Vayer, *op. cit.*, p. 111.

I - L'OBÉISSANCE DANS LES CONDUITES EXTÉRIEURES, LA LIBERTÉ DANS LE FOR INTÉRIEUR : LE PARADOXE DE L'ABSOLUTISME.

Bien que ces écrits s'arrêtent parfois sur les lieux de pouvoir, la Cour, les façons de s'y comporter, d'y être présent en s'en préservant, de s'y soustraire — par la retraite en particulier — pour s'en protéger, ils n'ont pourtant, au départ, rien de politique. Fondamentalement ils se bornent à juger de la qualité des esprits et du genre de liens que la Cour encourage entre les hommes. Ainsi La Mothe Le Vayer conclue-t-il de l'observation attentive de la vie des courtisans, que de toutes les conditions, il s'agit là de "*la plus capable de jeter un esprit clairvoyant et philosophique dans une parfaite misanthropie, ou totale aversion du genre humain*". Le manque de raison, l'absence de sagesse, "*l'injustice, ou quelque violente cabale, ... l'emporte sur l'intégrité, sur le bon sens, et sur la plus haute vertu*"⁸.

Pourtant, ces écrits troublent, dérangent, menacent l'autorité religieuse et politique, provoquant à certains moments des réactions très vives. Dans l'Etat absolutiste, "*à mesure qu'ils s'affranchissent de la religion, les individus sans pouvoir politique entrent en conflit avec cet Etat qui, certes, les libère moralement, mais en même temps les prive de toute responsabilité*"⁹. Ce qui conduit Claude Reichler dans *L'Âge libertin* à souligner que lorsque "*la revendication libertaire est étouffée par une réaction politique et religieuse de plus en plus ferme [...] les écrivains dissimulent [...] les érudits se replient en cénacles et académies*"¹⁰. Malgré la réaction du pouvoir, une transformation profonde liée aux formes de sociabilité se fait jour : l'idée de communauté d'érudits, de communauté restreinte, les cercles, plus tard les cafés et les salons ne cessent de s'étendre. S'attachant à la naissance de la sphère publique critique, ces lieux de réunions privées, ces cercles, sont précisément ceux sur lesquels s'arrêteront plus tard Koselleck, puis Habermas¹¹.

8. *Ibidem*, pp. 108-109.

9. Koselleck (R.), *Le règne de la critique*, Minuit, 1979 (1959), p. 10.

10. Reichler (C.), *L'Âge libertin*, *op. cit.*, pp. 16-17. Voir aussi Roche (D.), *Les Républicains des lettres*, Fayard, 1988, en particulier chapitre V ; Chartier (R.), *Les origines culturelles de la Révolution Française*, Seuil, 1990, pp. 26-27 et 196-197 ; Goodman (D.), "Public sphere and private life : toward a synthesis of current historiographical approaches to the old regime" in *History and theory*, Volume 31, n° 1, 1992.

11. Voir Habermas (J.), *L'espace public*, Paris, Payot, 1978 (1962) et au début du siècle, Simmel (G.), *Secret et sociétés secrètes* (1908), réédité aux éditions Circé 1991. "*Exclus de toute politique, ces hommes se réunissaient en des endroits 'apolitiques', à la Bourse ou dans les cafés, aux académies où l'on s'adonnait aux sciences sans succomber à l'autorité cléricalo-politique de la Sorbonne, ou dans les clubs où ils pouvaient, sinon rendre justice, du moins discuter du droit régissant ; dans les salons où l'esprit pouvait se donner libre cours et où il n'avait pas de caractère officiel [...] ou bien dans les bibliothèques et dans les cercles littéraires où l'on s'adonnait à l'art et à la science mais où l'on ne faisait pas de politique. Protégée par l'Etat absolutiste, la nouvelle société a créé ses institutions dont les tâches [sociales étaient], tolérées, encouragées ou non par l'Etat/.../ On assiste à une institutionnalisation à l'arrière plan dont la force politique ne pouvait se développer ouvertement, c'est-à-dire ni dans les voies tracées par la législation du prince ni dans le cadre d'institutions de l'Etat*" (Koselleck, *Le règne de la critique*, *op. cit.*, p. 54). Sur la prédilection pour les cercles

Un élément est commun aux différents courants libertins : la défiance devant les menaces de corruption de soi par le monde. Une analyse profondément critique des valeurs d'une morale civile — jusqu'alors fortement marquée par les idéaux Aristotéliens — s'esquisse : l'homme ne saurait plus désormais se réaliser comme être moral dans la société.

Commentant le *Léviathan*, Koselleck relève que le caractère politiquement indifférent qui définit, aux yeux de l'Etat, le for intérieur, repose sur l'idée d'un partage, en chaque individu, entre intérieur et extérieur : dans ce partage il faut alors voir l'effet des progrès d'un Etat imposant l'ordre devant la violence et le désordre engendrés par les guerres de religion. Koselleck rappelle en effet que c'est l'instauration d'un ordre politique apparaissant comme une réponse aux troubles religieux, un ordre qui "*a créé les conditions de l'épanouissement du monde moral*"¹², et qui, de proche en proche, deviendra absolutiste. Koselleck souligne ainsi que cet ordre politique de plus en plus fort qui s'accompagne du caractère "*politiquement indifférent*" du for intérieur "*se développe en dehors de toute considération morale*" et a au départ été voulu par le pouvoir politique : dans cette neutralité morale, Koselleck aperçoit même "*une nécessité constitutive de l'Etat*"¹³, son indifférence au for intérieur de chacun dessinant alors les conditions de possibilité et de fonctionnement de la souveraineté.

Le clivage ainsi opéré entre une loi imposée aux conduites extérieures s'accompagne, et, dans le même temps, entraîne une liberté profonde dans la sphère de l'intime. Le jugement critique trouve là l'une de ses origines, la possibilité même de son existence, son lieu même d'exercice. La division entre un espace intérieur et des conduites extérieures qui apparaît comme une condition pour le fonctionnement et le respect de la souveraineté, peut dès lors être tenue pour un impératif structurel du politique. Cet impératif qui entend contraindre à l'obéissance, maintenir les sujets à l'écart de toute forme de résistance, et *a fortiori* de rébellion, les cantonnant ainsi au "for intérieur privé", est à l'origine de l'exercice du jugement critique dans l'élite bourgeoise.

L'Etat, qui garantit la souveraineté en contraignant les comportements extérieurs aux usages, a eu une influence décisive sur la constitution du for intérieur. Il lui reconnaît certes une autonomie morale, mais s'en désintéresse pourtant, à la seule condition que cette autonomie soit strictement limitée au for intérieur, et n'influe alors en aucune façon sur les conduites extérieures : "*dans la mesure où l'homme comme sujet s'acquitte de son devoir d'obéissance, le souverain se désintéresse de sa vie privée*"¹⁴. Au gage de paix civile et politique donné par les sujets au souverain, fait écho le droit d'autonomie intérieure reconnu par le souverain à tout sujet. Le for intérieur du sujet,

(suite note 11) discrets au XVII^e siècle, voir Haroche (Cl.), "Le pouvoir absolutiste face aux manières conviviales des cercles au XVII^e siècle" in *Politix*, n° 26, 1994.

12. Koselleck, *op. cit.* p. 10.

13. *Ibidem*, p. 32.

14. *Ibid.*

autonome, pourtant tenu pour quelque peu inconsistant, serait, lui, sans pouvoir : il constituerait même un élément du dispositif de soumission au pouvoir. Ainsi le for intérieur qui ménageait un espace de liberté intérieure, autorisait également secret, dissimulation, critique, et bientôt résistance.

La pratique du secret pouvait apparaître comme un des effets des guerres de religion, une attitude de prudence liminaire liée à la peur d'un pouvoir absolutiste : elle traduisait la nécessité de s'en protéger... "*Pour survivre, le sujet doit cacher sa conscience*"¹⁵. Mais le secret constituait aussi bien un élément du pouvoir, de la domination politique, que l'expression d'une résistance des sujets au pouvoir du prince. Le for intérieur allait ainsi, de proche en proche, devenir un instrument politique contre l'Etat, "*un instrument de lutte contre l'Etat absolutiste*". "*L'Etat a créé un ordre nouveau, dont il a ensuite été la victime. Dès le départ, le for intérieur [...], concédé par l'Etat [...] à l'homme [...], était un foyer de troubles propre au système absolutiste*"¹⁶.

II - SE PRÉSERVER DES MAUX EXTÉRIEURS

S'appartenir : c'est précisément cet idéal qui nous retient ici.

Le texte de Charron, on le voit maintenant, conduit à une approche précise, presque matérielle du For intérieur. C'est là l'intérêt majeur qui nous a poussé à nous arrêter sur la pensée de Charron. Celui-ci occupe, en effet, une position charnière : marqué par la culture antique, les écrits de Sénèque en particulier, l'humanisme de la Renaissance, le scepticisme de Montaigne, les guerres de religion qui au XVI^e siècle ont mis à feu et à sang la France, l'ont sans doute amené à se pencher sur la question de la retraite, et de là, à voir dans le For intérieur un refuge pour l'individu, un espace où (re)trouver la paix et la tranquillité. Souvent négligée, l'influence exercée par Charron, a été décisive sur les thèmes de réflexion des Libertins, leurs manières d'être et de converser de façon plus libre et plus égalitaire. *La Sagesse* aura des répercussions profondes sur les pratiques politiques : ainsi les thèmes de discussion, les formes dans lesquelles on débat et les lieux où l'on discute de toutes sortes de questions s'affirment alors, sans être nécessairement liées à une éthique civile, ni davantage à un éloge de la solitude¹⁷.

Charron voit dans le For intérieur un espace de retrait, de repli sur soi, d'isolement imposé, reconnu ou concédé par le pouvoir. Il faut alors inscrire la réflexion sur le for intérieur dans la perspective d'une anthropologie politique : y saisir la traduction presque matérielle, littérale de "*la séparation*

15. *Ibid.*, p. 17.

16. *Ibid.*, p. 32.

17. Ce sont les lieux et les objets de la société civile, la conversation, la maîtrise de soi, le silence, les formes, auxquels on s'était attaché dans *Histoire du visage (Exprimer et taire ses émotions XVI^e - début XIX^e siècle)*, [Courtine (J.-J.), Haroche (C.), Rivages, 1988, rééd. Payot, 1994] ; sur la question de la contenance, de la réserve, de la retenue voir Haroche (Cl.), "Se gouverner, gouverner les autres (Eléments pour une anthropologie des mœurs et des manières)", *Communications*, 1993, n° 56.

entre l'espace de la souveraineté et celui de la sujétion, qui est cruciale du point de vue d'une anthropologie politique"¹⁸. Le secret, l'impassibilité du Prince est imposé au sujet. Le for intérieur du prince, la clôture énigmatique est un signe de pouvoir, un élément de la domination politique. "Cette dimension de la séparation, précise alors Chrétien Goni, est celle qui apparaît dans l'opposition entre la clôture du cabinet des princes et l'ouverture, la publicité de l'existence de leurs sujets"¹⁹. L'auteur remarque alors très justement que "cette clôture du cabinet est la traduction technique d'une clôture beaucoup plus fondamentale qui est celle de l'espace de la souveraineté elle-même"²⁰.

Charron propose un modèle, souvent complexe, voire paradoxal, qui permet de formuler les questions essentielles concernant le for intérieur. Pour parvenir à l'émancipation intérieure, il faut, — c'est la leçon de Charron — se soumettre aux règles de la sagesse qui gouvernent le dedans.

Pour étayer sa démonstration, Charron distingue "trois sortes de vie", "trois degrez"²¹. Qu'il s'agisse de la vie privée, de la vie domestique ou de la vie publique, Charron rappelle que la possession de soi y est marquée par le rapport aux autres. Cette possession de soi se heurte à des entraves externes : elle affronte certes des difficultés liées aux lieux mais encore à l'homme lui-même. D'emblée, Charron souligne que l'individu isolé réussirait à préserver sa liberté dans la vie privée de même que la spontanéité et l'absence de calcul dans la vie domestique faciliteraient la possession de soi, tandis que le regard des autres, lié en particulier au besoin de considération dans la vie publique, serait à l'inverse une entrave à la possession de soi, susceptible même de provoquer une dépossession de soi. Or la possession de soi est incertaine : l'homme en effet se dissimule aux autres à l'instant où il se dérobe à lui-même. Faut-il alors en déduire que la possession de soi, le For intérieur, ne saurait exister qu'à l'abri du regard de l'autre, dans ces lieux de liberté que constituent la retraite dans la solitude ou encore la retraite en soi ?

La possession de soi est la condition de l'émancipation intérieure : on ne peut y parvenir, selon Charron, que par la sagesse, dont la première règle consiste à se préserver des maux extérieurs, "les opinions et les vices populaires, la corruption générale du monde"²² ; mais aussi des maux intérieurs. La sagesse serait néanmoins plus aisée à trouver dans la retraite, et aussi dans la vie privée que dans la vie publique : l'individu, qui n'y connaîtrait ni règle, ni ordre, y serait enfin libre.

18. Chrétien-Goni (J.-P.), "Institutio arcanæ, Théorie de l'institution du secret et fondement de la politique" in *Le pouvoir de la raison d'Etat, op.cit.*, p. 140.

19. *Ibidem*.

20. *Ibid.*

21. Charron, *De la Sagesse*, Livre premier, Chapitre LIII, "Distinction et comparaison de trois sortes de degrez de vie", *op. cit.*, p. 341.

22. *Ibid.*

Charron discerne alors deux types d'homme : ceux qui se plaisent dans la compagnie des autres, et qui se conforment aux usages de la vie en société ; ceux qui, à l'inverse, s'y veulent soustraire, s'en échappent pour vivre dans la solitude. Il ajoute alors : "*les uns se plaisent d'estre en charge et mener une vie publique, les autres se cachent et demeurent privez...*"²³. Peu importe à quoi tient cette différence : diversité des états, des conditions, ou des professions. Il faut "*se garder /.../ de la contagion du monde*" mais encore "*de soy mesmes*"²⁴.

Pour Charron, la voie qui mène à la sagesse est claire : "*il se faut /.../ arracher à cette misérable captivité /.../ publique et domestique, d'autrui et de nous mesmes*"²⁵. Qu'est ce que Charron entend en définitive par sagesse ? La modération, le gouvernement des passions, la paix intérieure. Les règles de la sagesse ont donc pour objet principal le gouvernement du dedans, davantage, la formation du for intérieur : "*notre regle ne touche point le dehors et le faire, mais le dedans, le penser, et le juger secret et interne ...*"²⁶. Charron émet pourtant quelques réserves sur la vie solitaire : la solitude, considérée certes comme moins immédiatement pernicieuse, est tenue par Charron comme profondément inutile à la société. La vie à l'écart des compagnies ne décourage-t-elle pas en effet toute forme de participation active à la vie publique ? La sagesse a donc deux ennemis, deux adversaires : la société et soi-même.

Dans l'exigence qui veut que l'on se tienne à l'écart de la société, il faut apercevoir une position morale qui s'accompagne d'une attitude psychologique ; il faut peut-être aussi entrevoir une manifestation de prudence politique²⁷. La retenue, la duplicité dans les conventions sociales seraient ici à l'origine de la dégradation de la moralité, et la question morale relèverait dorénavant de la conscience individuelle, du for intérieur.

Pour établir cette proposition, il faut sans doute s'efforcer d'élucider le lien entre la retraite, cette retenue qui sous tend l'attitude psychologique et mentale de repli en soi dont nous venons de parler, de la retraite, espace extérieur de solitude, d'isolement, mais aussi forme sociale, visible : il s'agit là d'éléments qui sont, de manière décisive, à l'origine des dispositifs propres au désengagement politique.

Le For intérieur apparaît comme un espace, un moyen aussi, par où s'appartenir et donc s'émanciper. La sagesse, répondant à des règles, celles qui gouvernent le for intérieur, en constituerait la voie. "*L'homme aspirant à*

23. *Ibid.* Preface "Quatriesme distinction et difference des hommes, tirée de leurs diverses professions et conditions de vie", p. 339.

24. Livre second, chapitre 1, p. 377.

25. *Ibidem.*

26. "Universelle et plaine liberté de l'esprit tant en jugement qu'en volonté : seconde disposition à la Sagesse", Livre second, chapitre 2, p. 387.

27. Voir sur ce thème, Lamarche-Vadel (G.), *De la duplicité (les figures du secret au XVII^e siècle)*, Paris, La Différence, 1994.

*la sagesse doit sur toutes choses, et avant tout euvre bien se cognoistre et tout homme*²⁸. Or cela est “*tres- difficile car l’homme est extrêmement fardé et desguisé, non seulement l’homme à l’homme, mais chacun à soy mesme : chacun prend plaisir à se tromper, se cacher, se desrober, et trahir*”²⁹.

Il s’agit là d’une conception élaborée de l’espace intérieur : si le For intérieur est un espace qui veut garantir certaines valeurs, encourager certaines aspirations — l’authenticité, la vérité — c’est également un espace qui autorise certaines pratiques, le secret, la dissimulation, l’hypocrisie, le mensonge. Il faut voir là les composantes psychologiques évoquées à l’instant. L’homme pouvant se soustraire au regard des autres, mais surtout à la connaissance de soi même, s’y dessine ainsi le possible lieu de la bassesse et de la trahison. S’y dessine encore, par la prudence, la possibilité de sourde résistance, de rébellion silencieuse et déterminée.

Charron remarque alors qu’on ne saurait, quand il s’agit de possession de soi, se limiter aux seules actions internes, à la vie privée et domestique, et se désintéresser des actions externes : il convient de se plier aux comportements exigés par la société, ceux du commun, il faut se conformer aux comportements des autres. “*Je veux qu’en actions externes et communes de la vie /.../ l’on s’accorde et accomode avec le commun*”. En outre il reconnaît que “*l’on fait plus de cas et /.../ l’on est plus scrupuleux aux actions externes, qui sont en montre*”³⁰ : le besoin de considération s’accompagne de l’exercice d’une vigilance sur soi, écarte la spontanéité, lui préfère le calcul.

Doit-on alors considérer que la possession de soi est possible sous le regard des autres ? Faut-il plutôt voir dans cette forme de possession de soi l’expression de contraintes sociales intériorisées ? Soumise au souci de la réputation, au désir de gloire, la maîtrise de soi devient alors essentielle. Le For intérieur est donc ce lieu paradoxal, parfois ambigu, où se noue un rapport spécifique entre les comportements extérieurs et les conduites intérieures. Lieu de l’autonomie morale des individus, possible instrument de résistance au pouvoir absolutiste, le For intérieur est encore un impératif d’ordre imposé par l’Etat, clivant, soumettant l’individu, dans ses comportements extérieurs, à la souveraineté. Il devient désormais un homme dont les exigences en matière de morale requièrent une séparation entre l’espace intérieur de chacun, que Charron voit comme la sphère de la moralité privée et la sphère publique, extérieure, commune aux individus, la sphère des liens sociaux.

Cet homme n’est pas un rebelle, encore moins un révolutionnaire : il demeure soumis, volontairement, en apparence, aux usages, aux traditions, aux règles extérieures, pour mieux peut-être s’en protéger.

28. Livre second, chapitre 1, “Exemption et affranchissement des erreurs et vices du monde et des passions”, p. 375.

29. *Ibid.*, p. 376.

30. Livre second, chapitre 2, pp. 386-387.

Charron adresse toutefois une mise en garde sévère à ceux qui suivent l'exemple, la coutume : *“Celuy qui veut estre sage, doit tenir pour suspect, tout ce qui plaist et est approuvé du peuple, du plus grand nombre ; et doit regarder à ce qui est bon et vray en soy, et non à ce qui le semble, et qui est le plus usité et fréquenté ...”*³¹.

Si la vie retirée apparaît comme un moyen pour se préserver de l'agitation du monde, de la mauvaise compagnie, si elle permet ainsi la méditation, la tranquillité, Charron remarque pourtant qu'il faut se garder de croire la retraite toujours *“meilleure /.../ parfaite, plus propre à l'exercice de vertu”*. Il remarque encore que *“celuy qui vit civilement ayant femme, enfans, serviteurs, voisins, amis, biens, affaires /.../ a bien sans comparaison plus de besongne, que celuy qui n'a rien de tout cela, et qui n'a à faire qu'à soy”* ; *“l'estat de Roy, Prestre, Pasteur, affirme Charron, est /.../ plus parfait, plus difficile que celuy de Moine et d'Hermite”*³². En définitive la sagesse requiert l'autonomie de la sphère morale, privée, la liberté du for intérieur. La temporisation, la distance, la circonspection apparaissent comme des moyens, des techniques, des dispositions pour s'émanciper intérieurement, s'affranchir : être libre et à soi sont indissociables.

La distance vis-à-vis de la vie en société ne doit donc pas conduire à un désengagement total de la sphère publique. Être trop exclusivement à soi constitue aux yeux de Charron un danger, une entrave majeure à la sagesse. Il faut donc se garder de ce *“folle amour de soy mesmes /.../ [par lequel] /.../ nous nous escoutons et nous croyons nous mesmes”*. Or ajoute-t-il, *“nous ne saurions estre en plus dangereuses mains que les nostres”*³³. Les règles de la sagesse qui gouvernent le for intérieur sont ainsi essentielles. Elles seules permettent en effet l'engagement moral dans la sphère publique. Charron n'hésite alors pas à affronter la complexité des liens entre actions intérieures et actions extérieures.

Charron évoque ainsi les courtisans, ceux qui *“sont à autruy”* — dépendants des autres, dépossédés d'eux mêmes, — de ceux qui se tiennent à l'écart de la cour, ceux dont il dit *“qu'ils ne courtisent qu'eux mesmes”*³⁴. Il conclue alors que la retraite dans la solitude n'est pas toujours la garantie du remède aux maux de la société. Elle ne saurait être nécessairement un asile, un abri. Elle peut parfois concourir à la perte de l'individu, quand il manque au devoir collectif, quand il refuse de se dévouer à la collectivité. Charron se montre dur pour ceux qui se refusent à secourir autrui : manque de générosité, de compassion, absence de dévouement à autrui, d'éthique civile enfin : *“Fuir n'est pas eschapper, c'est quelquefois ... se perdre”* *“pour quelque considération*

31. *Ibid.* p. 379.

32. “Comparaison de la vie civile ou sociale avec la solitaire”, Livre premier, Chapitre LIV, pp. 343-344.

33. p. 383.

34. p. 339.

*privée ... s'en fuir et se cacher, ayant moyen de profiter à autrui et secourir au public, c'est estre deserteur ...*³⁵. Le désengagement peut parfois signifier la désertion.

Le dehors se doit conformer aux usages. Il faut sans doute ici parler de conformisme. Pourtant, ailleurs, Charron se livre à un playdoyer éblouissant en faveur de la liberté de penser, rappelant le rôle du for intérieur, pose la nécessité de s'écouter avant que d'écouter les autres, d'oser avoir raison contre les autres : c'est la seule raison qui de proche en proche doit gouverner le dedans, le for intérieur. *"Et quant /.../ l'on dira, tout le monde dit, croit, fait ainsi, il doit dire en son cueur /.../ tant pis ; voycy une méchante caution ; je l'en estime moins, puis que tout le monde l'approuve ..."*³⁶.

III - UNE CULTURE MORALE NOUVELLE : LE FOR INTÉRIEUR ENTRE ESPACE PUBLIC ET ESPACE PRIVÉ

C'est là l'intérêt majeur de Charron : il préfigure en effet les questions politiques cruciales du XVIII^e siècle.

Il importe de voir ici qu'une psychologie spécifique se fait jour : un homme aux valeurs, aux conduites jusqu'alors inédites apparaîtrait, un homme qui valorise la retraite, le repli sur soi, qui voit dans ceux-ci la possibilité seule de se parfaire loin des promiscuités et des compromis de la vie en société.

S'esquisse alors, au début du XVII^e siècle, un bouleversement profond dans la culture politique européenne : *"si toute une longue tradition éthique et politique avait mis en valeur la participation active à la vie publique, et avait considéré la prise de responsabilités publiques comme la forme la plus haute et la plus complète de moralité"*, on se trouve à présent devant *"une situation psychologique et sociale, se traduisant par un changement des termes dans le rapport entre engagement politique et morale individuelle"*³⁷. L'acceptation de charges publiques était jadis signe, marque de perfection morale. Il faut désormais se séparer de temps à autre en se regroupant dans des cercles, se séparer, s'isoler dans la sphère privée pour se perfectionner, se parfaire sur le plan moral. L'isolement vis-à-vis du monde extérieur allait produire *"une forme d'existence sociale qui impliquait qu'on soit moralement qualifié pour juger le monde extérieur"* ; les cénacles français du XVII^e siècle devaient prendre conscience de ce *"que le 'salut' individuel ne peut se réaliser qu'à la condition de se séparer de la communauté civile et de s'isoler dans un cercle restreint d'initiés"*³⁸.

35. p. 345.

36. *Ibid.* p. 379.

37. Battista (A.-M.), "Morale «privée» et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle", *art. cit.*, p. 201 et 205.

38. Koselleck, *op. cit.* p. 69 ; Battista, *art. cit.*, p. 208.

Le modèle psychologique du For intérieur s'accompagne d'un modèle de comportement liant les actions externes et les actions internes. Charron établit une distinction fondamentale entre faire, parler, les comportements extérieurs et la pensée, le jugement, le comportement intérieur, comme pour rappeler que la société doit se borner à exiger de chacun qu'il se conforme aux apparences communes requises par lois et coutumes : "... je veux bien que l'on parle, l'on face comme les autres et le commun, mais non que l'on juge comme le commun, voire je veux que l'on juge le commun..."³⁹. L'esprit doit, en chacun, avoir "un autre maître". Ainsi le gouvernement doit se limiter aux gestes, aux conduites extérieures, aux propos : il ne saurait en aucun cas prétendre exercer la moindre autorité sur le For intérieur, le dominer, s'en emparer : "Qu'a-t-il affaire de mon dedans, de mes pensées et jugemens" s'interroge alors Charron, posant alors avec fermeté : "Ils gouverneront tant qu'ils voudront, ma main, ma langue, mais non pas mon esprit"⁴⁰. "Empescher la liberté de l'esprit l'on ne scauroit, le vouloir faire, c'est la plus grande tyrannie qui puisse estre"⁴¹. Il faut donc protéger le For intérieur. De la sagesse Charron fait alors un comportement politique : le sage se gardera "activement et passivement" de cette tyrannie, "se maintiendra en sa liberté et ne troublera celle d'autrui"⁴².

Conclusion

Dans le repli sur soi y aurait-il un danger, une menace pour la société ? Quel serait le rapport entre repli sur soi et sphère publique ? Quel serait alors le rôle de la conscience morale pour l'action politique ? Comment préserver, protéger enfin l'espace intérieur, le For intérieur, l'espace de la conscience morale, le distinguer du repli sur soi, et se montrer alors attentif au devenir de la société ? On se trouve ici à nouveau confronté à la pensée de Hobbes. "L'homme se coupe en deux ; une moitié privée et une moitié publique ; si les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'Etat, la conviction à l'inverse est libre"⁴³. Hobbes conclue alors sans la moindre équivoque : "Nulle loi humaine ne doit assujettir la conscience d'un homme, mais seulement les actions"⁴⁴.

L'intérêt d'une relecture de Charron tient à ce qu'il offre un modèle qui pense ensemble un conformisme fonctionnel, utilitaire et un individualisme mesuré. On l'a vu, la façon dont Charron aborde la question du For intérieur est complexe, parfois même ambiguë, problématique enfin. "Personne, affirme-t-il ainsi, n'est maître ni à autrui", ajoutant tout aussitôt, "ni gueres à soy mesmes"⁴⁵.

39. Charron, *op. cit.*, p. 392.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*, pp. 392-393.

42. *Ibid.* p. 393.

43. Koselleck, *op. cit.*, p. 31.

44. Hobbes, *Léviathan*, II, 31.45. Charron, p. 376.

45. Charron, p. 376.

En insistant sur la séparation entre l'intérieur et l'extérieur, rôle et For intérieur, Charron se trouve confronté à la non coïncidence entre le dehors et le dedans, "*plusieurs sont estimez et tenus saints, grands, et admirables en public, alors qu'en leur privé il n'y a rien de louable*"⁴⁶. On pourrait ici penser que Charron retrouve l'opposition devenue traditionnelle entre le public, lieu de la ruse, du calcul, et le privé, lieu de la vérité et de l'authenticité. Mais on le voit bientôt, Charron ajoute : "*celuy est excellent, qui est tel au dedans et par soy mesmes, qu'il est au dehors par la crainte des loix et du dire du monde*"⁴⁷. Charron remarque alors qu' "*il adviendra souvent que le jugement et la main, l'esprit et le corps se contrediront, et qu'il fera au dehors d'une façon, et jugera au dedans, jouera un role devant le monde, et un autre en son esprit*"⁴⁸. Cette fois il en infère des conclusions différentes, même contraires : il légitime l'existence de cette contradiction, il en voit le caractère utilitaire, indispensable au fonctionnement de la société, davantage à l'intégration morale de l'individu dans celle-ci : "*s'il estoit au dehors tel que dedans /.../ il heurteroit par trop le monde : s'il estoit au dedans tel qu'au dehors, il ne serait plus sage, il jugeroit mal, seroit corrompu en son esprit*"⁴⁹. Les lois, les coutumes exigent un type de comportement spécifique. Il convient donc de se soumettre à "*la reverence publique et n'offencer personne*". Mais dans le même temps il faut "*au dedans juger au vray ce qui en est, selon la raison universelle, selon laquelle souvent il adviendra qu'il condamnera ce qu'au dehors il fait ...*"⁵⁰.

Au XVIII^e siècle un fait décisif se produit : à l'inverse des avertissements de Charron incitant à les disjoindre, désormais "*espace privé et espace public ne s'excluent ... nullement ... Au contraire, la certitude que le for intérieur de la morale a de lui-même réside en son aptitude à devenir public. L'espace privé se dilate par lui-même jusqu'à l'espace public et c'est seulement dans cet espace public que les opinions privées s'érigent en loi*"⁵¹. L'idée de secret s'étend, et va au XVIII^e siècle nourrir l'idée même d'association. "*Au moyen du secret, la conscience particulière se dilate jusqu'à l'association, et celle-ci devient une grande conscience du monde dont elle se retranche volontairement par le secret*"⁵². Souvenons-nous ainsi de ces cercles du XVII^e siècle où les discussions n'ont le plus souvent rien d'explicitement politique : ces petites assemblées — se soustrayant à leur insu peut-être, par la discrétion même de leur existence, au droit de regard que la politique absolutiste entend exercer sur les propos et les conduites — constituent un facteur majeur de désagrégation de l'absolutisme. "*Insidieusement, comme le fait remarquer justement Daniel Roche, on verra alors comment le politique, en quelque sorte banni, se réintroduit dans le cénacle*"⁵³.

46. *Ibid.* p. 341.

47. *Ibid.* p. 341-342.

48. p. 393.

49. *Ibidem.*

50. *Ibid.*

51. Koselleck, *op. cit.* p. 46.

52. *Ibid.* p. 69.

53. Roche (D.), *Les Républicains des Lettres, op. cit.*, p. 158.

La compréhension du texte de Charron, si on le repense à la lumière de l'attitude des érudits libertins, est politiquement décisive. "*Ayant conscience de leur faiblesse politique*", "*de représenter une élite*", "*une minorité*", les libertins présentent dans le même temps, comme le dit F. Charles-Daubert "*une extrême liberté de la pensée dans la spéculation philosophique*" et "*un total conformisme pour ce qui regarde la vie publique*"⁵⁴.

La séparation entre For intérieur et conduites extérieures, telle qu'elle apparaît dans ces écrits du XVII^e siècle, relève des mécanismes engendrés par l'Etat absolutiste : "*œuvre de l'Etat, la séparation entre morale et politique se tourne [pourtant] contre lui, qui doit accepter un procès moral pour avoir permis la constitution d'un espace où l'on pouvait survivre*"⁵⁵. Ce qu'il faut alors retenir c'est qu'"*une notion de l'Etat entièrement nouvelle*" se fait jour : "*vidé de tout contenu moral*", l'Etat constitue désormais "*un appareil purement extérieur, indispensable garant d'une vie sociale pacifique*"⁵⁶. Koselleck souligne ainsi qu'un changement efface le partage instauré par l'ordre absolutiste entre le for intérieur et la Raison d'Etat : "*on a vu se constituer un espace où la politique pouvait se développer en dehors de toute considération morale*"⁵⁷. Régulé par la conscience individuelle, le For intérieur est alors en mesure de résister à une "*Raison d'Etat, commandée par des principes qui ne doivent rien à la morale commune...*"⁵⁸.

54. Charles-Daubert (F.), "Le «libertinage érudit» et le problème du conservatisme politique", art. cit., p. 184.

55. Koselleck, p. 10.

56. Battista, "Morale «privée» et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle", *op. cit.*, p. 226.

57. Koselleck, *op. cit.*, p. 14.

58. Chartier (R.), *Les origines culturelles de la Révolution française, op. cit.*, p. 198.