

# **CITOYENNETÉ ET FOR INTÉRIEUR :** **LE DÉBAT HOBBS - ROUSSEAU**

PAR

François RANGEON

*Professeur à l'Université de Picardie Jules Verne  
Directeur du CURAPP (CNRS)*

Alors que la dimension du privé et de l'individuel semble aujourd'hui l'emporter sur celle du public et du communautaire, le rapprochement des notions de citoyenneté et de for intérieur peut surprendre. Le for intérieur, c'est-à-dire le tribunal de la conscience, ne relève-t-il pas en effet de la part la plus intime et la plus secrète de l'individu, la citoyenneté impliquant au contraire la participation publique à la vie de la cité ?

Que l'on valorise le for intérieur, espace d'authenticité et de structuration de l'identité individuelle, ou la citoyenneté, dotée de vertus civiques et démocratiques, dans les deux cas, l'opposition entre le for intérieur et la citoyenneté apparaît comme une modalité de la distinction plus générale entre la sphère publique et la sphère privée.

Cette opposition entre les notions de for intérieur et de citoyenneté est largement répandue dans les discours juridiques et politiques. Le droit électoral, chargé de garantir le secret, la sincérité et la liberté du vote, ignore délibérément les mobiles profonds du choix électoral du citoyen. Il ne s'intéresse aux intentions de l'électeur que dans la mesure où des indices extérieurs visibles (bulletin de vote froissé, déchiré, comportant des inscriptions...) manifestent un doute à leur égard. La science politique demeure pour sa part le plus souvent fidèle au modèle républicain de citoyenneté, celle-ci se définissant juridiquement par la jouissance de droits civiques attachés à la nationalité, et

politiquement par la participation à la chose publique. Elle n'a guère étudié jusqu'ici la face cachée de la citoyenneté : le rôle de la délibération intérieure dans les comportements politiques.

Le contraste entre la citoyenneté et le for intérieur est pourtant plus apparent que réel. L'histoire de ces deux notions révèle en effet la constitution simultanée et corrélative d'un espace privé de l'individu et d'un espace public du citoyen<sup>1</sup>. Loin de s'exclure, les notions de citoyenneté et de for intérieur sont au contraire interdépendantes.

Le thème du for intérieur est présent dans l'espace public, et spécialement dans l'élaboration du concept même de citoyenneté. Par opposition au sujet, soumis à une obéissance passive au souverain, le citoyen dispose de la liberté de pensée et du droit à la critique. La responsabilité individuelle et le libre débat intérieur font partie intégrante de l'idée de citoyenneté. Comme le suggère son étymologie (for : tribunal ; *forum* : espace public) le for intérieur constitue la part publique de l'intériorité ; il ne se réduit pas à la sphère privée.

Inversement, la citoyenneté ne s'épuise pas dans l'espace public, le citoyen étant également présent dans l'espace privé. C'est en tant que citoyen que l'individu demande à l'Etat d'assurer la protection de sa vie privée, la libre disposition de son for intérieur.

La conception moderne de la citoyenneté implique ainsi une double reconnaissance : celle du for intérieur de l'individu, c'est-à-dire d'un espace privé échappant à toute emprise publique, mais aussi celle du for intérieur du citoyen, c'est-à-dire d'un espace de libre délibération intérieure du citoyen.

Cette approche moderne de la citoyenneté s'enracine dans la philosophie politique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles qui est dans une large mesure structurée autour de la relation entre l'individu et le citoyen et plus généralement entre l'homme et la société. Parmi les théories du contrat social, les doctrines de Hobbes et de Rousseau présentent deux modèles bien différenciés de la relation entre la citoyenneté et le for intérieur. Hobbes emprunte à la scolastique la notion religieuse et morale de "for intérieur" et lui confère une dimension politique et juridique. Le for intérieur est conçu par Hobbes comme un refuge. Le citoyen doit obéissance au souverain dans son comportement extérieur, mais son for intérieur reste libre, inaccessible aux interventions et aux influences de la sphère publique. La liberté de pensée est garantie au prix d'une docilité apparente aux ordres du souverain.

Rousseau récuse cette position, qu'il juge moralement et politiquement inacceptable. Le contrat social serait un échec s'il obligeait le citoyen à entrer en contradiction avec lui-même. Tout au contraire le citoyen doit, selon

1. Habermas (J.), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M.-B. de Launay, Payot, 1978.

Rousseau, s'efforcer d'accéder à l'autonomie en harmonisant ses pensées et ses actions, en respectant sa conscience, en devenant transparent aux autres et à lui-même. Rousseau tente ainsi de réconcilier le for intérieur de l'individu et celui du citoyen que Hobbes avait, selon lui, séparés.

Par delà ces divergences, les deux auteurs ont en commun de poser la question du for intérieur en termes politiques en l'associant à celles de la liberté et de la présence de l'individu dans l'espace public.

Cette politisation du for intérieur nous semble fondatrice de la conception moderne du citoyen, partagé entre la sphère publique et la sphère privée, soumis aux sollicitations concurrentes, et parfois contradictoires, de l'une et de l'autre. La doctrine de Hobbes marque une étape importante de la genèse de la conception moderne du for intérieur du citoyen (I), la critique de Rousseau illustrant une des mutations les plus caractéristiques de cette notion (II).

### I - LA GENÈSE DU FOR INTÉRIEUR DU CITOYEN

*"Toute soumission est due au Prince, sauf celle de l'entendement", Montaigne.*

Le thème du for intérieur s'enracine profondément dans l'histoire de la philosophie, et trouve son origine dans la formule delphique "connais-toi toi-même", reprise par Hobbes dans l'introduction du *Léviathan*.

Dans la doctrine platonicienne, la connaissance de soi est une recherche d'authenticité, la philosophie n'étant pas conçue comme un simple mode de pensée, mais aussi comme un art de vivre. La connaissance de soi ne signifie pas chez Platon un repli sur soi, un isolement du monde, mais au contraire une prise en charge de l'individu comme être social.

Associé à la notion de for intérieur<sup>2</sup>, le concept stoïcien de "conscience", entendue au sens moral comme le degré le plus élevé d'humanité, comme le signe de la présence du divin en l'homme, conduit en revanche à un éloge de l'intériorité, du rapport solitaire de l'homme avec lui-même.

Si l'origine du for intérieur se situe dans la philosophie antique, la distinction du for interne et du for externe semble s'inscrire principalement dans la tradition chrétienne. Empruntant au stoïcisme le thème de la conscience morale, lié à celui de la responsabilité et de la culpabilité, Saint Paul oppose au jugement que l'Eglise porte sur les "*péchés extérieurs*", le jugement que Dieu porte sur les consciences, sur "*les actions secrètes des hommes*"<sup>3</sup>. Développant ensuite l'argument paulinien selon lequel la foi authentique est intérieure et

2. Sénèque, *De beneficiis* IV, 21, I.

3. Saint Paul, *Epître aux Romains*, II, 15.

invisible, Saint Augustin souligne que *“c’est dans l’homme intérieur qu’habite la vérité”*<sup>4</sup>.

Progressivement se dessine ainsi dans la pensée chrétienne une dichotomie entre le for intérieur, espace d’autonomie, d’autocontrainte, d’introspection, de relation directe de l’homme au divin, et le for extérieur où l’individu est confronté au jugement de la société. Saint Thomas explicite la distinction du for intérieur et du for extérieur, et lui donne une portée non seulement morale et religieuse, mais aussi juridique. Par opposition aux lois injustes, *“les lois justes obligent dans le for de la conscience (in foro conscientiae)”*<sup>5</sup>.

A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la césure for interne/for externe se radicalise. Luther opère une séparation tranchée entre la perfection intérieure de l’homme et son état social, le croyant devant chercher en lui-même, plutôt que dans l’obéissance aux lois humaines, les voies de son salut<sup>6</sup>.

La dévalorisation des comportements extérieurs s’accroît au XVII<sup>e</sup> siècle, aussi bien chez les libertins qui, à l’image de Pierre Charron, érigent le for intérieur en espace de sagesse et d’émancipation humaine<sup>7</sup>, que chez les puritains qui identifient l’extériorité et l’impureté, la corruption, la foi authentique relevant au contraire de la vie intérieure de l’homme.

Malgré son opposition aux doctrines puritaines, Hobbes n’est pas indifférent à cet éloge de l’intériorité. Influencé par l’individualisme de Guillaume d’Occam, il se donne pour objectif de fonder l’ordre social sur l’accord des volontés individuelles. Il récuse toute position, qu’elle soit d’inspiration puritaine ou libertine, qui conduit à détourner l’individu de ses responsabilités politiques et sociales. La question primordiale consiste pour lui à garantir les conditions d’une paix durable entre les individus. Il estime que ces conditions ne sont pas assurées si chaque individu, s’érigeant en juge du bien et du mal, peut critiquer librement et ouvertement les actes du souverain et les principes sur lesquels il fonde son action.

La paix implique l’obéissance. Mais l’obéissance n’entraîne pas l’adhésion. Les convictions privées échappent à l’emprise de l’Etat. C’est une erreur, estime Hobbes, *“d’étendre le pouvoir de la loi à la conscience des hommes”*<sup>8</sup>. Il ajoute que *“les lois de nature obligent dans le for interne (in foro interno) mais elles n’obligent pas toujours dans le for externe (in foro externo)”*<sup>9</sup>. A

4. Saint Augustin, *De la vraie religion*, 39, 72.

5. Saint Thomas, *Somme théologique*, I<sup>e</sup>, II<sup>o</sup> qu. 96 art. 4.

6. Voir Folkers (H.), “Mal contenu et liberté ordonnée dans la pensée juridique de Luther, Hegel et Schelling”, *Archives de philosophie du droit*, 1993, pp. 93-110.

7. Voir *supra* l’article de Claudine Haroche.

8. *Léviathan*, ch. 46, p. 691 (traduction F. Tricaud, Sirey, 1971).

9. *Id.* ch. 15, p. 158. Dans les passages correspondants du *De Cive* et des *Elements of Law*, l’expression “for interne” est remplacée par “le tribunal de la conscience” (“*the court of conscience*”).

l'inverse des lois de nature, les lois civiles ne visent que les comportements extérieurs des sujets, le for intérieur étant ainsi placé hors d'atteinte de la sphère publique : "*aucune loi humaine n'est faite pour obliger la conscience, mais seulement les actions*"<sup>10</sup>.

Reinhart Koselleck estime qu'en laïcisant ainsi le for intérieur, en lui donnant une portée politique, Hobbes annonce le "*désengagement moral*" de l'Etat qui sera explicité ultérieurement par les philosophes des Lumières<sup>11</sup>. Hobbes base cependant son système politique sur une anthropologie morale et il ne dissocie pas une morale du for intérieur, qui règle les conduites et les dispositions internes des individus et une science politique du for extérieur qui règle les comportements sociaux des citoyens. Hobbes pense en effet que les actions des hommes procèdent de leurs opinions. C'est pourquoi le gouvernement des corps exige, selon lui, le gouvernement des esprits. C'est dans le bon gouvernement des opinions que réside celui des actions des hommes : "*régler les actions qui sont dictées par la conscience des hommes est le seul moyen d'obtenir la paix*"<sup>12</sup>. En ce sens, l'éducation fait partie intégrante de l'art de gouverner, même si Hobbes reconnaît par ailleurs au citoyen la liberté du choix du mode d'éducation de ses enfants<sup>13</sup>.

Le rapprochement esquissé par R. Koselleck entre la doctrine politique de Hobbes et la philosophie des Lumières doit donc être nuancé. Pour les philosophes des Lumières, la liberté de conscience est un droit naturel qui entraîne nécessairement la liberté d'expression, même si cette dernière doit s'exercer dans le cadre de la loi. Sans la liberté d'expression, la liberté de pensée n'a guère de sens. Tout au contraire, la conception hobbesienne du for intérieur a pour objet de dissocier la liberté de pensée de la liberté d'expression. Réduit au silence, le citoyen de Hobbes a une conscience prisonnière. Il doit obéir, quels que soient son sentiment et son opinion sur le bien fondé de l'ordre qu'il reçoit. Ni la sagesse, ni la raison, ni la vérité ne constituent des critères déterminants d'appréciation de la validité de la contrainte : "*ce n'est pas la sagesse, c'est l'autorité qui fait la loi*"<sup>14</sup>.

Une telle doctrine confine le for intérieur dans un espace résiduel. Le citoyen est soumis à un principe général d'obéissance, dans la mesure où il se reconnaît auteur des actes du souverain qui est son représentant. Il ne peut donc sans se contredire refuser d'obéir à l'ordre auquel il a lui-même implicitement consenti. C'est pourquoi Hobbes refuse d'accorder au citoyen un véritable droit de résistance à l'oppression.

10. *Elements of Law*, II, 6, 3 (traduction L. Roux, L'Hermès 1977, p. 272).

11. Koselleck (R.), *Le règne de la critique* (trad. de Kritik und Krise), Minuit, 1979, pp. 31 ss.

12. *Elements of Law*, II, 6, 4, trad. L. Roux, p. 272.

13. *Léviathan*, ch. 21, p. 224.

14. Hobbes, *Dialogue entre un philosophe et un légiste des Common Laws d'Angleterre*, trad. L. et P. Carrive, Vrin, 1990, p. 29.

Le citoyen de Hobbes est donc un homme déchiré, partagé entre une logique d'obéissance civique et la revendication d'un droit au respect de sa conscience. En cas de conflit, la solution réside dans l'exercice solitaire du for intérieur. Si ce repli sur le privé peut certes s'interpréter comme la reconnaissance au citoyen d'un droit minimum au secret, au débat intérieur, il signifie aussi une fuite hors de l'espace public favorisant le conformisme dans un cadre politique autoritaire<sup>15</sup>.

En incitant le souverain à respecter les convictions morales et religieuses de chacun, Hobbes réduit la fonction du droit à une fonction de régulation sociale. La loi et l'Etat restent extérieurs aux individus : ils n'ont pas pour objet de rendre les hommes sages ou vertueux, mais simplement d'assurer un ordre pacifié. L'Etat n'est pas un directeur de conscience : *"un Etat peut contraindre à l'obéissance mais non pas convaincre d'une erreur, ni altérer l'esprit de ceux qui croient avoir une meilleure raison"*<sup>16</sup>.

La neutralisation morale de l'Etat aboutit, en cas de conflit de conscience, à libérer l'individu de toute responsabilité et de toute culpabilité. Lorsqu'un sujet est contraint d'agir contre sa conscience, *"cette action, estime Hobbes, n'est pas son fait, mais celui de son souverain"*<sup>17</sup>.

Peu conforme à la théorie hobbesienne de l'autorisation et de la représentation, cette solution présente en outre l'inconvénient de dissocier la morale et la politique, dont l'association est pourtant à la base du système politique de Hobbes. Comment le citoyen peut-il moralement accepter d'adopter un comportement politique directement contraire à ses convictions les plus profondes ? Le conflit ne se situe pas seulement entre l'individu et le citoyen, *"c'est dans l'individu comme sujet politique et comme chrétien que s'introduit le déchirement éventuel"*<sup>18</sup>.

La philosophie politique de Hobbes a ouvert la brèche du for intérieur et posé de manière nouvelle la question du rapport entre l'individu et la société. Comment concilier les exigences du for intérieur et celles de la citoyenneté, les aspirations individuelles et les contraintes sociales ? Les doctrines ultérieures, en particulier celle de Rousseau, élargiront la brèche, entraînant ainsi une série de mutations de la notion de for intérieur.

15. Voir *infra* Pisier (E.), "Totalitarisme et for intérieur".

16. Hobbes, *Behemoth*, trad. P. Naville, Plon, 1989, p. 113.

17. *Léviathan*, ch. 42, p. 524.

18. Duprat (G.), "Expérience et science politiques : Machiavel, Hobbes", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, n° 49, 1980, p. 125.

## II - LES MUTATIONS DU FOR INTÉRIEUR DU CITOYEN

S'inspirant de la philosophie politique de l'Antiquité, Rousseau adopte une conception exigeante de la citoyenneté. La citoyenneté n'est pas seulement un état juridique, mais aussi le résultat d'une ascèse, d'une contrainte que l'individu exerce sur lui-même. Le citoyen est celui qui parvient à intérioriser l'exigence de la loi, à surmonter son intérêt particulier au profit de l'intérêt général, à pratiquer la vertu républicaine.

Cette conception ne paraît guère laisser place au for intérieur entendu au sens d'un espace de repli dans la sphère privée. Le for intérieur serait plutôt l'instrument d'appropriation de la contrainte sociale par l'individu, Rousseau opérant ainsi un déplacement du for intérieur vers la sphère publique.

Rousseau poursuit cependant l'entreprise hobbesienne d'émancipation de l'individu et de promotion de l'intériorité. Le distinguant de l'amour-propre, il érige l'amour de soi en véritable principe moteur de la société<sup>19</sup> : *"l'amour de soi est le seul motif qui fasse agir les hommes"*. Dans la "profession de foi du vicair savoyard", il se livre à un vibrant éloge de la conscience, qualifiée d'*"instinct divin"*, de *"principe inné de justice et de vertu"*, de *"juge infallible du bien et du mal"*. C'est en nous-mêmes que nous devons trouver la racine de l'ordre social.

L'intention de Rousseau n'est donc pas de résorber le for intérieur, mais de prévenir les effets socialement néfastes de l'amour de soi, tout en respectant l'intégrité des consciences individuelles. Reprenant à son compte le projet de Hobbes (*"faisons l'homme"*), il estime que, loin de s'opposer, la construction sociale de l'individu et la construction politique du citoyen sont corrélatives. L'objectif est de rendre à l'individu son identité tout en assurant l'unité du corps politique.

Alors que Hobbes avait une conception défensive du for intérieur, cherchant à protéger l'espace privé de l'individu, l'individualisme de Rousseau est offensif, l'individu construisant son for intérieur en s'opposant à la pression que la société exerce sur lui.

L'analyse des tensions entre l'individu et le citoyen conduit Rousseau à une réflexion plus large sur les relations conflictuelles entre l'homme et la société<sup>20</sup>. En posant le principe selon lequel *"le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct"*<sup>21</sup>, Rousseau ne prétend pas faire disparaître l'individu au profit du citoyen. De même que la justice est une

19. Voir *infra* Ansart-Dourlen (M.), "Rousseau et l'idéologie jacobine : rationalisme et for intérieur".

20. Goldschmidt (V.), "Individu et communauté chez Rousseau", *Ecrits*, t. 2, Vrin, 1984, p. 161.

21. *Du contrat social*, Livre I, ch. 8, Oeuvres complètes, t. 3, La Pléiade, 1964, p. 364.

transposition socialisée de l'instinct naturel, de même l'accès à la citoyenneté résulte d'une contrainte exercée sur lui-même par l'individu. C'est en devenant citoyen que l'individu construit en même temps son identité.

A la suite de Hobbes, Rousseau souligne l'importance politique de l'éducation, qui favorise à la fois le progrès de la conscience individuelle et l'intériorisation des normes sociales. L'éducation a pour objet de socialiser l'individu, non de le dénaturer.

La figure de l'individu persiste à travers celle du citoyen : *“chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen”*<sup>22</sup>. L'écart entre l'homme et le citoyen ne peut donc être totalement réduit. Rousseau partage avec son siècle le rêve d'un progrès indéfini de la conscience humaine, mais il est aussi conscient du caractère indépassable de la contradiction potentielle entre l'homme et la société. La personne humaine ne saurait être réduite à sa dimension sociale. Face à la pression des contraintes sociales, le for intérieur constitue un rempart, une garantie d'indépendance. Mais ce souci d'indépendance varie selon les individus. Si chacun a droit, selon Hobbes, au respect de son for intérieur, Rousseau estime que ce droit est très inégalement partagé. A l'inverse de Hobbes, Rousseau a une conception élitiste du for intérieur. Seuls les individus disposant d'une force de caractère et d'un niveau d'études suffisants sont aptes à résister aux sollicitations de la société et à mener une vie intérieure riche.

A l'image du système politique de Hobbes, qui oscille entre une tendance autoritaire et une tendance libérale, le projet de Rousseau est partagé entre une recherche de transparence, de réconciliation du for intérieur de l'individu et du citoyen, et un souci de garantir les libertés individuelles.

Hobbes pense que la garantie de la liberté de pensée implique une séparation du for intérieur de l'individu et du comportement extérieur du citoyen. Rousseau estime au contraire que la liberté du for intérieur est une condition de la citoyenneté : c'est en parvenant à être libre en lui-même que le citoyen peut être libre dans la cité. Le for intérieur n'est pas une donnée qu'il convient de protéger, mais une construction, une quête permanente d'autonomie et d'authenticité. C'est par une réflexion toujours renouvelée sur les moyens de concilier les exigences de l'action publique et de la liberté individuelle que le citoyen peut, selon Rousseau, parvenir à agir conformément à ses convictions.

---

22. *Id.* Livre I, ch. 7, p. 363 (souligné par nous).



En définitive, le débat entre Hobbes et Rousseau permet de mieux comprendre quelques uns des paradoxes du for intérieur. Ce débat n'est pas seulement un conflit doctrinal, il est aussi révélateur des contradictions inhérentes au statut de citoyen. Ce dernier réclame à la fois une extension du libre exercice de son for intérieur privé, un recul de l'intervention étatique, et le droit d'exposer publiquement ses convictions intimes, ses états d'âme, ses débats de conscience<sup>23</sup>.

Le for intérieur n'est plus aujourd'hui confiné dans l'espace privé, ainsi qu'en témoigne la résurgence des questions éthiques dans le champ politique. Le rapprochement des notions de citoyenneté et de for intérieur nous est devenu naturel, les aspirations du citoyen concernant aussi bien l'Etat que la société civile, ce qui engendre une recomposition permanente du mode de régulation des relations privé/public<sup>24</sup>.

Pour mieux appréhender la portée de cette recomposition, la science politique ne saurait faire l'économie d'une véritable anthropologie politique de l'intériorité.

---

23. Voir *infra* l'article de D. Mehl.

24. Commaille (J.), *L'esprit sociologique des lois. Essai sur la sociologie politique du droit*, Paris, PUF, 1994, pp. 165 ss.