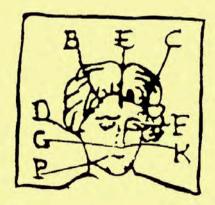


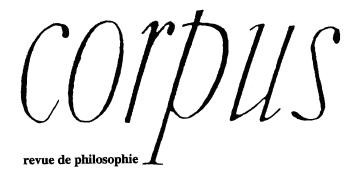
n° 55 Charron



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN: 0296-8916



n° 55

Pierre Charron

mis en œuvre par Philippe Desan

© Centre d'Études d'Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009

 N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Philippe Desan	
Pierre Charron, théologien et philosophe	5
Jean Balsamo	
Un succès éditorial à l'aube de l'âge classique : La Sagesse de Pierre Charron	9
Sylvio Hermann De Franceschi	
Prudence et constance : diplomatie et art de négocier au temps de Montaigne et de Charron	35
Claudiu Gaiu	
Repentance philosophique et remords théologique dans les écrits de Pierre Charron	69
Nicola Panichi	
« Docteur en la nature » : de Charron à Sebond ?	83
André Pessel	
Charron face à Duplessis-Mornay et à de Bèze :	
les marques de la vraie religion	109
Alexander Roose	
La curiosité de Pierre Charron	157
Alexandre Tarrête	
L'influence de Guillaume Du Vair sur La Sagesse de Pierre Charron	169
Denis Kambouchner	
Descartes et Charron : prud'homie, générosité, charité	193
Isabelle Moreau	
Charron dans la bibliothèque libertine	209

Gianni Paganini	
Charron et le scepticisme des modernes	231
Anna Bettoni	
La traduction italienne de la Sagesse dans son contexte vénitien	251
DOCUMENTS	
Philippe Desan	
Eloge veritable ou Sommaire Discours de la vie de Pierre Charron Parisien <i>par Gabriel de la Rochemaillet</i> .	273

Liste des sommaires : voir notre site http://www.revuecorpus.com

PIERRE CHARRON, THÉOLOGIEN ET PHILOSOPHE

Sur une page de garde de son exemplaire des Essais de Montaigne, le poète, philologue et critique Bernard de La Monnoye (1641-1728) offre le commentaire suivant : « On dit que des folies de Montagne, Charron avoit fait sa Sagesse. Celui-ci avoit plus de jugement, l'autre plus d'imagination »1. Ce verdict reflète la pensée de la fin du XVIIe siècle et de tout le XVIIIe siècle ; il place résolument Charron du côté de la raison et du jugement alors que les « essais » de Montaigne sont qualifiés de folies ou d'imaginations (dans le sens négatif du mot). Comme tout bon penseur qui est à contre-courant de son temps, La Monnoye préfère bien entendu Montaigne à Charron. Mais le plus intéressant dans cette constatation, c'est bien entendu l'impossibilité de parler de l'un sans se référer à l'autre (Montaigne comme le précurseur de Charron dans le cas de La Monnoye) et vice-versa (Charron comme le plagiaire de Montaigne pour la plupart des critiques des XIXe, XX^e et XXI^e siècles). La question est de savoir si l'on peut et doit dissocier les deux auteurs. Peut-on lire et commenter Charron sans un éternel retour à Montaigne?

Commençons par la première réception de Charron. Il faut sur ce point rappeler que l'auteur de la *Sagesse* fut probablement plus lu que Montaigne au XVII^e siècle. Nous avons ainsi répertorié pas moins de 44 éditions de la *Sagesse* publiées entre 1601 et 1672. Pour leur part, les *Essais* de Montaigne n'ont connu que 25 éditions dans le même laps de temps. Aujourd'hui, le marché du livre ancien démontre amplement la diffusion bien supérieure de la *Sagesse* par rapport aux *Essais* au XVII^e siècle.

Essais, Paris, Abel L'Angelier, 1600, exemplaire de la Bibliotheca Desaniana relié en 3 volumes.

Il en va de même pour les traductions puisque la *Sagesse* connaîtra 12 éditions en anglais au XVII^e siècle (contre 5 pour les *Essais* de Montaigne)², une traduction en allemand (1669), et une en italien (1698). Il est vrai que Charron tombera ensuite dans un oubli profond puisqu'aucune édition de la *Sagesse* ne sera publiée en France durant plus d'un siècle (entre 1672 et 1768). Les temps modernes n'ont guère été plus indulgents : nous comptons seulement 6 éditions de la *Sagesse* imprimées au XIX^e siècle et 2 au XX^e siècle! Les chiffres concernant les *Essais* de Montaigne sont aux antipodes de ceux de la *Sagesse* pour les XIX^e et XX^e siècles³. Montaigne semble avoir définitivement relégué Charron aux oubliettes de l'histoire des idées et Charron n'est plus mentionné que dans l'ombre de l'auteur des *Essais*.

Une constatation s'impose : depuis plus de deux siècles, les écrits Charron n'ont pas suffisamment été étudiés pour euxmêmes⁴. On peut dire que la pensée de Montaigne a corrompu

² 1608, 1612, [1613], [1615], [1620], [1625], 1630, 1640, 1651, 1658, 1670, 1697. Les dates de publication pour les éditions des *Essais* en anglais sont: 1603, 1613, 1632, 1685, 1693.

Voir notre livre: Montaigne dans tous ses états, Fasano, Schena Editore, 2001. Nous donnons dans le chapitre V (pp. 157-191) la liste complète des éditions des Essais: 66 éditions au XIX^e siècle et 83 au XX^e siècle.

La meilleure étude sur Charron dans un contexte historique et biographique demeure celle d'Alfred Soman, « Pierre Charron : A Revaluation », Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. XXXII, 1970, pp. 57-79. Signalons aussi la thèse de Philippe Ducoux, « Genèse et évolution de la Sagesse de Pierre Charron », sous la direction de Jean Lafond, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 1992. Parmi les nombreux livres et articles comparant la pensée de Montaigne et de Charron, on pourra consulter Karl Wendt, Pierre Charron als pädagoge unter besonderer berücksichtigung seines verhältnisses zu Michael de Montaigne, Neubrandenburg, Buchdruckerei W. Dörnbrack, 1903; Philippe Roy, Les Sources de Charron (Du Vair, Bodin, Montaigne), Bordeaux, Imprimerie Commerciale & Industrielle, 1906 ; Jean-Baptiste Sabrié, De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'œuvre, l'influence, Paris, Félix Alcan, 1913; Paul Bonnefon, Montaigne et ses amis. La Boétie - Charron - Mlle de Gournay, 2 vols., Genève, Slatkine, 1969; Jean-Daniel Charron, The Wisdom of Pierre Charron. An Original and Orthodox Code of Morality, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1960; Floyd

Philippe Desan

nombre de lectures et, pour cette raison, il nous semblait essentiel de nous pencher sur l'œuvre de Pierre Charron sans Montaigne, ou du moins à partir d'une approche qui ne fasse pas appel aux Essais de façon déterminante. Les textes qui suivent constituent les actes d'un colloque qui s'est tenu au Centre de l'Université de Chicago à Paris le 18 avril 2008. La pensée de Charron est présentée sous différentes facettes, mais toujours à partir de son contexte intellectuel et historique direct, ou encore de sa réception dans l'histoire des idées et de la philosophie jusqu'au XVIII^e siècle.

Philippe DESAN University of Chicago

Gray, « Reflexions on Charron's debt to Montaigne », French Forum, n° 4, 1961-1962, pp. 377-382; Anna Maria Battista, Alla origini della pensiero politico libertino: Montaigne et Charron, Milan, A. Giuffrè, 1966; Renée Kogel, Pierre Charron, Genève, Droz, 1972; La Saggezza moderna: temi e problemi dell'opera di Pierre Charron. Atti del Convegno di studi in memoria di Giampiero Stabile, Salerno (28-29 ottobre 1985), sous la direction de Vittorio Dini et Domenico Taranto, Naples, Ed. scientifiche italiane, 1987; Franco Polato, Saggezza e politica in Pierre Charron con antologia degli scritti, Bologne, CLUEB, 1987; Michel Adam, Etudes sur Pierre Charron, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991; Christian Belin, L'Œuvre de Pierre Charron 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal, Paris, H. Champion, 1995; Marie-Luce Demonet, «Les propres de l'homme chez Montaigne et Charron », in Montaigne et la question de l'homme, éd. M.-L. Demonet, Paris, 1999, pp. 47-84; ead., «Le langage de Montaigne à Charron : la fin du doute », Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, n° 13-14, 1999, pp. 29-43; Emmanuel Faye, Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance en France à Descartes, Paris, 1997; Thierry Gontier, « Montaigne et Charron. Stratégies du scepticisme », in Montaigne et la question de l'homme, op. cit., pp. 103-143 ; id., « Entre les 'Politiques' et Montaigne: le théologico-politique chez Pierre Charron », Montaigne Studies, vol. 12, 2000, pp. 105-122; id., « Pierre Charron », in Dictionnaire de Michel de Montaigne, sous la direction de Philippe Desan, Paris, H. Champion, 2007, pp. 182-185; Jeffrey A. Zuñiga Father Pierre Charron (1541-1603). Toward a Life of Wisdom, Manille, University of Santo Tomas Publishing House, 2001; Philippe Desan, Montaigne dans tous ses états, Fasano, Schena Editore, 2001, pp. 363-377; Jean-Pierre Cavaillé, «Pierre Charron, 'disciple' de Montaigne et 'patriarche des prétendus esprits forts' », Montaigne Studies, vol. 19, 2007, pp. 29-41; Nicola Panichi, « Della scienza alla saggezza : Charron lettore di Montaigne », ibid., pp. 43-56.

UN SUCCÈS ÉDITORIAL À L'AUBE DE L'ÂGE CLASSIQUE : LA SAGESSE DE PIERRE CHARRON

Pierre Charron occupe une place centrale dans la philosophie de langue française au XVIIe siècle, entre Montaigne (si du moins ce n'est pas une erreur de perspective que de considérer l'auteur des Essais comme un philosophe), et Descartes. Il serait plus juste de dire toutefois que c'est son grand livre, La Sagesse, qui s'est imposé comme un succès éditorial à cette époque que l'on considère encore comme une époque de transition. Ce succès était posthume et donnait à l'auteur une notoriété qu'il n'avait pas connue de son vivant, « Charron appears to have been little known and without connections », ainsi que le notait Alfred Soman, dans une étude fondatrice1. Charron en effet n'avait pas été membre de la Respublica literaria de laquelle il briguait peut-être une marque de reconnaissance. Par ses origines et sa carrière, il se situait en réalité dans un espace particulier de la culture française, un lieu où se croisaient l'Église, l'université, le monde du livre, et pour une part, la province. Cet espace n'était nullement marginal ou secondaire, mais il était séparé par de subtiles nuances et des différences de personnes de la haute érudition de robe, celle qu'illustraient les De Thou, les Du Puy et les Sainte-Marthe, qui donnaient leur caution à son recrutement. Il était également

A. Soman, « Pierre Charron: a Revaluation », Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, XXXII, 1970, p. 57-77, ici, p. 66. L'étude de Soman a renouvelé la connaissance que l'on avait du personnage et l'interprétation de son œuvre, après les travaux pourtant bien documentés de P. Bonnefon, Montaigne et ses amis, Paris, Colin, 1898, t. II p. 210-311, et de J.-B. Sabrié, De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron. L'homme, l'œuvre, l'influence, Paris, Alcan, 1913.

éloigné de l'espace littéraire visible, ouvert par la Pléiade, et dont Philippe Desportes était en quelque sorte le régisseur. Ce n'est pas un hasard du reste si Charron, peu avant sa mort, avait envisagé de dédier son Discours de la création du Monde au poète, qu'il considérait comme un « prélat de très rare doctrine et de singulière bonté », et duquel il « avait extrêmement desiré et affecté la cognoissance [...] sçachant qu'en vérité il étoit du nombre de ceux qui avoient l'esprit grand, sublime et genereux »². Ce témoignage provenait de Gabriel-Michel de La Rochemaillet, l'ami et le premier biographe du philosophe; il manifestait une claire intention apologétique, en inscrivant la vie de Charron dans une histoire gallicane et « politique » qui lui donnait sens et cohérence. Plus que la personne de Charron, c'est donc l'œuvre qu'il convient d'examiner, et avant la réception tardive de celle-ci en termes sans doutes biaisés de «libertinage érudit », son histoire éditoriale, celle d'un succès savamment organisé.

La Sagesse et son contexte bordelais

La genèse et la composition de *La Sagesse* sont bien documentées, contrairement à ce que prétend la critique³, mieux sans doute que pour toute autre œuvre française de la même époque. Dans une lettre du 8 mars 1597 adressée à La Rochemaillet, Charron, qui était alors établi à Cahors, dans l'entourage de l'évêque Antoine Evrard de Saint-Sulpice, annonçait son projet :

Je me suis mis depuis peu de jours à travailler à mon livre, que je compose avec plaisir. Je me persuade qu'il plaira à certaine humeur de gens. Il s'appellera *La Sagesse*. Y aura trois livres. Le premier sera tout achevé avant Pasques et le second avant la Pentecoste.⁴

G.-M. de La Rochemaillet, Eloge, in La Sagesse, Paris, D. Douceur, 1607, f. e1-i2; le texte avait été publié pour la première fois dans le Traicté de sagesse, Paris, D. Le Clerc, 1606.

 $^{^3}$ $\,$ A. Soman, « Pierre Charron... », p. 58.

 $^{^4}$ L. Auvray, « Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de La Rochemaillet », Revue d'histoire littéraire de la France, I, 1894, p. 308-329, ici, p. 318. M.

Le 4 juin, il indiquait:

Mon livre est fort advancé. Les deux tiers et plus sont achevés, et en l'automne je pense qu'il sera bien près de sa fin. Estant faict, je vous l'enverrai si vous le trouvez bon, pour puis adviser ce qui sera à propos.

Le 28 juillet:

Je vous envoiray mon livre si tost qu'il sera achevé, et j'espère qu'il le sera dedans 3 ou 4 moys. Je croy que pour avoir privilege et permission de le faire imprimer (ce sont deux choses) il le faudra monstrer à Mr de Bourges.

Charron n'avait pas encore choisi le dédicataire, il n'était pas encore décidé s'il mettrait chaque livre sous un patronage particulier et lequel. Il mentionnait provisoirement les noms de l'archevêque de Bourges, Renaud de Beaune, de la comtesse de Guiche, ancienne maîtresse de Henri de Navarre, et qui jouait encore un certain rôle en Guyenne⁵, du marquis de Pisani. Il se décida finalement pour le duc d'Epernon, alors même que celui-ci était retiré à Bordeaux en une quasi disgrâce. Le 25 novembre 1597, il faisait établir une copie au net de son manuscrit. Au mois de février suivant, ayant reçu une proposition du libraire-imprimeur bordelais Simon Millanges, chez qui il avait fait paraître ses *Trois vérités* quelques années plus tôt⁶, il pouvait envisager la publication :

Fumaroli rappelle le rôle de ces lettres, copiées par les frères Dupuy, dans la consécration posthume de Charron au sein de la République des lettres, L'Age de l'éloquence. Rhétorique et « res literariae » de la Renaissance au seuil de l'époque classique, Genève, Droz, 1980, p. 546, note.

Voir R. Ritter, Cette grande Corisande, Paris, A. Michel, 1936, p. 327. Montaigne avait dédié à la comtesse de Guiche ou Guissen les sonnets d'Etienne de La Boétie réunis dans le chapitre I, 29 des Essais.

Un contrat entre Charron et Simon Millanges concernant Les trois vérités a été publié par G. Loirette, «Simon Millanges ou la profession de maître imprimeur en 1598 », Bulletin de la Société des Bibliophiles de Guyenne, VI, 1936, p. 182.

Au moys de Mars, s'il plaist à Dieu, vous orrez parler de mon livre. L'imprimeur de Bourdeaulx, Millanges, m'a parlé de l'imprimer. Je luy dis qu'il le fault veoir auparavant que de rien respondre.

Charron poursuivait la correction de son texte sur la copie « bien correcte et au net » qu'il modifiait, confirmant, s'il en était besoin, que de telles copies, établies à partir de brouillons, étaient encore bien éloignées du texte définitif, porté par la « copie d'auteur » ou minute, et plus encore de la copie d'imprimeur, ou *exemplar*.

En mai 1600, alors qu'il se trouvait à Bordeaux, Charron chargea un intermédiaire non identifié de lui « recouvrer un privilege general ». Millanges en effet avait renouvelé sa proposition d'« imprimer [s]es petites phantasies ». A défaut, s'il n'obtenait pas son privilège, le philosophe enverrait son manuscrit à La Rochemaillet pour le faire imprimer à Paris. Le privilège lui fut accordé, signé à Chambéry, le 27 septembre, par Julien Du Fos, et il le reçut le 11 novembre⁷. Après l'enregistrement de l'acte au parlement de Bordeaux, le 16 du même mois, à la réquisition d'Arnaud de Pontac⁸, Charron annonça à son correspondant que le volume était prêt pour l'impression : « bientost je feray mettre la main à la besogne, et en sçaurez des nouvelles ». Entre-temps, le philosophe avait quitté Cahors pour Condom, où l'avait appelé l'évêque Jean du Chemin⁹ et où il avait obtenu un canonicat théologal.

Le privilège que Charron avait obtenu était un privilège général, couvrant l'ensemble de ses œuvres, « aucuns livres concernant la foi, religion catholique et autres œuvres et écrits moraux et chrestiens », pour une durée de dix ans. De passage à Bordeaux,

⁷ «J'ay recouvré mon privilège enfin et ne fut que hier », lettre du 12 novembre 1600, L. Auvray, cit., p. 322. Sur Julien du Fos, voir J. Balsamo et M. Simonin, Abel L'Angelier et Françoise de Louvain (1572-1620), suivi du catalogue des ouvrages publiés par Abel L'Angelier (1572-1610) et Françoise de Louvain (1610-1620), Genève, Droz, 2002, p. 313, n° 354.

⁸ Archives historiques du département de la Gironde, t. XXVI, p. 25-26.

Sur ce personnage, voir L. Couture, Trois Poètes condomois du XVI^e siècle, Jean du Chemin, Jean Paul Labeyrie, Gérard-Marie Imbert, 1877.

il transféra ce privilège à Millanges pour neuf ans. On conserve le contrat passé entre eux pour l'impression de La Sagesse et « de plusieurs autres petits discours chrestiens », en date du 19 mai 1601, après un contrat préparatoire du 5 janvier¹⁰. Charron logeait alors chez Thibaud de Camain, conseiller au parlement et beaufrère de Montaigne dont il avait épousé la sœur Léonor¹¹ ; il passa par le notaire de son hôte et ami, Pierre du Sault, également notaire du cardinal de Sourdis, du chapitre et du clergé séculier de la ville. Le contrat contient plusieurs clauses intéressantes pour la suite de l'histoire du livre : il précise les droits de Charron, à qui Millanges était tenu de donner cinquante exemplaires, moitié « en blanc », moitié reliés, et trente exemplaires de chaque réimpression à venir. Le libraire s'engageait en outre à ne pas réimprimer « les œuvres jà imprimées ou sur la presse » sans en avertir l'auteur avec un préavis de trois mois, « pour sçavoir de luy s'il conviendra rien adjouster ». Charron de son côté s'engageait, dans le cas où il aurait voulu faire réimprimer une édition corrigée ou augmentée de son livre, à en avertir Millanges avec le même préavis; en cas de refus de celui-ci ou d'impossibilité de sa part, il pouvait passer par un autre imprimeur de son choix, à charge pour lui de racheter le stock restant de la première édition, s'il était supérieur à cinquante exemplaires, « à raison de ce qui en feuille se vend entre libraires ». Le contrat en revanche ne donnait aucune précision sur le financement de l'ouvrage et

Le contrat a été découvert et transcrit par M. Dast de Boisville, « Simon Millanges, imprimeur à Bordeaux de 1572 à 1623 », Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques et scientifiques, année 1896 [1897], p. 788-812, ici p. 792-793; la mention de transport du privilège qui figure dans l'édition imprimée par Millanges porte la date des 5 janvier et 24 avril 1601; le premier contrat est mentionné par L. Desgraves, notice « Simon Millanges », in Dictionnaire des imprimeurs, libraires et relieurs de Bordeaux et de la Gironde (XV*-XVIII* siècle), p. 202-223, ici, p. 216, n° 97.

¹¹ Thibaud de Camain, sieur de La Tour Carnet et de Courtezelles, avait épousé, le 2 septembre 1581, Léonor de Montaigne; il avait exercé la charge de lieutenant-criminel au siège de Brives, voir Th. Malvezin, Michel de Montaigne, son origine, sa famille, Bordeaux, Ch. Lefèvre, 1875, p. 161-162 et 310.

de son coût. Millanges prenait probablement à sa charge la totalité des frais, en échange du transport de privilège. On pourra comparer ce contrat à celui que l'imprimeur-libraire passa le jour suivant avec le P. Richeome pour *La Saincte Messe declairée et defendue*, qui reposait sur un transfert analogue, sans mention de droits.

La Sagesse, déjà sous presse, fut achevée d'imprimer le 30 juin 1601, quelques mois après la seconde partie des Discours chrestiens, achevé le 6 février. Il est possible que Millanges en ait donné une réimpression la même année¹². Le chiffre du tirage n'est pas connu; on recense au moins 32 exemplaires conservés dans les bibliothèques publiques, mais ce chiffre ne permet aucune extrapolation. L'édition, élégante dans sa présentation, bien imprimée, corrigée et établie avec soin, pourvue d'une table des errata, connut une diffusion rapide. En 1624, il n'en restait aucun exemplaire dans les stocks du successeur du libraire, alors que l'on dénombrait encore 84 exemplaires de L'Octave du Saint Sacrement, une réunion des sermons prononcés par Charron en l'église Saint-Seurin à l'invitation du cardinal de Sourdis, publiée la même année¹³.

Si Charron semble avoir hésité à confier son livre à Millanges, du moins dans un premier temps, c'était probablement pour obtenir de lui les meilleures conditions. Le libraire avait fini par prendre les devant et lui avait fait une proposition avantageuse. C'était pour Charron le meilleur parti. L'atelier de Millanges était renommé pour la qualité de ses travaux, et le libraire accueillait l'essentiel de la production intellectuelle de la Guyenne pour en assumer la diffusion locale et approvisionner les grands centres de la

P. Bonnefon, Montaigne et ses amis, cit., p. 270-271, qui indique une réimpression en 676 pages; celle-ci n'a pas été recensée par les bibliographes.

Voir L. Desgraves, « Les impressions bordelaises de l'inventaire après décès de Jacques Millanges (1624) », Revue française d'histoire du livre, XLVI, 14, n.s., 1977, p. 21-72, n° 165; sur les relation de Charron et du cardinal de Sourdis, voir M. Adam, « Pierre Charron en son milieu », Revue française d'histoire du livre, LXII, 78-79, n.s., 1993, p. 337-348, en particulier p. 343 et note.

librairie, Paris, Lyon et Rouen, où il avait des correspondants. L'ouvrage d'autre part était aussi un bon investissement pour Millanges. La Sagesse était l'œuvre d'un auteur dont le grand traité d'apologétique, Les trois vérités, réédité en 1595, avait connu un grand succès, et elle trouvait sa place dans un catalogue illustré depuis 1572 par des ouvrages de philosophie en langue française, de divers genres 14. Outre les Essais de Montaigne et le commentaire du Pimandre par François de Foix-Candale, Millanges avait publié les travaux de Jean de Champaignac, et plus récemment, en 1598, La Philosophie civile et d'Estat de Jean d'Arrérac. Rien toutefois, ni dans les différents contrats ni dans l'édition elle-même ne permet d'affirmer que Millanges et Charron auraient conçu La Sagesse comme une suite, une vulgarisation ou un « trésor » des Essais.

En 1601, en même temps que ses ouvriers travaillaient à l'édition de Charron, Millanges fit imprimer et publier au moins onze ouvrages, tous de format in-8°, de forts volumes pour certains 15. Tous ces ouvrages étaient d'une parfaite orthodoxie, bénéficiant de l'approbation ecclésiastique, réelle ou de fait, liée au privilège général dont le libraire était le bénéficiaire 16. Ainsi, à côté d'ouvrages juridiques, Les Pandectes de Jean d'Arrérac, Les Coustumes de Bordeaux, des ouvrages de controverse dirigés contre Du Plessis-Mornay, Le Desadveu de ceux de la pretendue religion de Giraud du Puy, l'Advis sur l'advertissement au sieur Du Plessis du P. Richeome, Les Fuites du sieur du Plessis de A. Viamoret, une Victoire de la vérité catholique, la Fabula Joannae de Florimond de

La production de Millanges avant 1601 a été recensée par L. Desgraves, Bibliographie des ouvrages imprimés à Bordeaux au XVI^e siècle et par Simon Millanges (1572-1623), «Bibliotheca bibliographica Aureliana», t. XXXVII, Baden Baden, Librairie V. Koerner, 1971.

Les annales de Millanges pour la période ont été établies par L. Desgraves, Répertoire bibliographique des libres imprimés en France au XVIF siècle, t. XIV, Bordeaux, Baden Baden & Bouxwiller, Ed. V. Koerner, 1988.

Le privilège général du 9 mai 1579 permettant à Millanges « d'imprimer tous livres nouveaux », stipulait que ceux-ci devaient avoir été « approuvés par M. l'Archeveque de Bourdeaux ou son vicaire, et un ou deux Docteurs en Theologie ». Les Essais (1580 et 1582) étaient couverts par ce privilège.

Raemond, les *Panegyici tractatus XVII sancti apostoli*, le récit d'un *Miracle advenu près la ville de Bazas*, ainsi qu'un petit ouvrage technique, *La Recherche et descouvert des mines des montagnes Pyrenées* de J. du Puy.

La Sagesse à Paris

On sait peu de choses sur les premiers échos que suscita La Sagesse lors de sa parution et les réactions de ses lecteurs. L'un d'eux, Pierre Sordes, laissa une réponse en forme de discours paradoxal, L'Excellence de la vieillesse contre M. Pierre Charron, qui fut publiée à Castres, en 1610:

> Docte Charron, la Merveille des doctes, et l'estonnement des mieux appris de nostre âge. Je gouste parfois ta Sagesse, bien que mondaine : mais je ne puis savourer tes estranges Paradoxes, ou plustost trompeuses maximes : principalement celles que tu proposes contre les vieillards. ¹⁷

Le 10 juin 1602, dans une lettre à La Rochemaillet, Charron faisait le point sur le succès de son livre :

Je sçay que ce livre est diversement pris. Il y a des choses un peu hardiment dites : c'est pourquoy, je l'ay reveu et corrigé et en plusieurs lieux, je l'ay adoucy. 18

À aucun moment toutefois ni sous aucune forme, le livre, pourvu d'un privilège, n'avait encouru de censure. Les scrupules de son auteur, soucieux de corriger son ouvrage, indiquent qu'il tenait compte des remarques qui lui avaient été faites dans son entourage immédiat, à Bordeaux et à Condom, par ses « meilleurs

P. Sordes, L'Excellence de la vieillesse contre M. Pierre Charron, Castres, Fabry, 1610, p. 17; un exemplaire de l'ouvrage est conservé à la Bibliothèque Mazarine (27908). Charron avait déclaré que « les deffauts et les vices de la vieillesse sont en plus grand nombre et plus grands et plus importuns que de la jeunesse », La Sagesse, I, 36, éd. 1601, p. 207.

¹⁸ L. Auvray, cit., p. 322-323.

amis de deçà, gens clairvoyans et nullement pedants¹⁹ ». Dès parution, il reprit son livre pour lui apporter quelques modifications, à paraître dans une nouvelle édition. En 1602, le texte avait été revu ; il aurait pu être imprimé par Millanges. Charron toutefois, selon le témoignage de La Rochemaillet, n'était « poinct assez satisfaict des impressions qui en avoient esté au precedent faictes à Bourdeaux »²⁰ ; il s'agissait sans doute d'un prétexte pour faire publier le livre à Paris.

Dès le mois de décembre 1602, Charron, toujours à Condom, décida d'envoyer une copie de son « livre corrigé » à La Rochemaillet, se remettant à ce dernier pour « la conduite de son impression »²¹. Les renseignements que donne la correspondance du philosophe sont imprécis, voire contradictoires sur l'avance-ment du travail. A en croire une lettre du 15 juillet 1603, l'impression aurait déjà été entreprise ; il s'agissait probablement de l'établissement de la copie d'imprimeur, car le 25 août, Charron demandait « si le livre de Sagesse n'est point encore sur la presse », afin de pouvoir y porter une importante modification dans le livre premier. Le 4 octobre, il arriva dans la capitale, et le 20 octobre, devant les notaires du Châtelet Fardeau et Saint-Vaast, il passait un contrat avec le libraire David Douceur, à qui il faisait « transport » de son privilège pour les sept ans restant, et il établissait les conditions d'une nouvelle édition²². Le document ne dit rien du tirage ; il précise en revanche le format in-8° et le caractère Cicero ainsi que les délais, l'impression devait commencer dans les quinze jours. Comme Millanges, Douceur assumait tous les frais, ceux de copie et d'impression, ainsi que la gravure du frontispice et d'un portrait de Charron. L'auteur en retour devait recevoir

¹⁹ *Ibid.*, p. 326, lettre du 12 janvier 1603.

²⁰ La Rochemaillet, *Eloge*, cit., f. e4.

²¹ En 1609, La Rochemaillet procura l'édition posthume du Recueil d'aucuns notables arrests de Georges Louet, un autre grand succès de librairie du début du XVII° siècle, publié chez Abel L'Angelier; voir J. Balsamo & M. Simonin, Abel L'Angelier, cit., n° 486.

 $^{^{22}}$ Archives nationales, Minutier central, LXXIII, 154, f $^{\circ}$ 922-923 ; document transcrit par A. Soman, $_{\circ}$ Pierre Charron $_{\circ}$ cit., p. 78-79.

150 exemplaires, dont 125 « en blanc » et 25 reliés en parchemin, desquels 100 étaient destinés à dédommager Millanges, qui avait autorisé le transport du privilège, selon les termes du premier contrat. L'édition parisienne de *La Sagesse* est dont bien le résultat d'un accord à l'amiable entre Charron et ses deux libraires, Millanges cédant ses droits à Douceur et recevant une compensation en nature. Cette transaction assurait au livre une diffusion élargie à laquelle le libraire bordelais, qui n'avait plus à assumer les frais d'une seconde impression, prenait part en commercialisant les exemplaires qu'il recevait. Le contrat prévoyait enfin, comme le précédent, la possibilité d'une nouvelle édition, aux mêmes conditions de préavis et de transport du privilège que celles qui avaient régi le passage de l'édition bordelaise à l'édition parisienne.

David Douceur, le libraire qui avait accepté de publier la deuxième édition de *La Sagesse*, était installé rue Saint-Jacques, à l'enseigne « du Mercure arrêté », où il exerça de 1580 à 1618²³. Depuis 1601, il était libraire-juré de l'université, en succession de Christophe Beys. Le choix que Charron avait fait de ce libraire, dont l'activité éditoriale était limitée et sans programme précis²⁴, peut s'expliquer par d'anciens liens commerciaux entre Douceur et le défunt Jean II Charron, demi-frère du philosophe²⁵, ou par une initiative de La Rochemaillet. Avant le

P. Renouard, Répertoire des imprimeurs parisiens [...] depuis l'introduction de l'imprimerie à Paris (1470) jusqu'à la fin du XVI^e siècle, Paris, Minard, 1965, p. 118-119.

²⁴ Il n'existe pas d'annales de l'activité éditoriale de Douceur; en 1601, il publia l'Oraison funebre de Louise de Lorraine, du P. Thomas d'Avignon, en 1604, le Traicté general des criées et adjudications, de Germain Forget, en 1606, le recueil des Orationes et praefationes de Jean Passerat; cette activité connut son couronnement, la même année, avec la publication du monumental Thresor de la langue françoise de Jean Nicot, en un volume in-folio imprimé par Denys du Val.

²⁵ Sur Du Val, voir Renouard, cit., p. 137; Thibaud Charron et ses fils étaient installés au clos Bruneau et rue des Carmes, jusqu'à la mort de Jean II Charron, en 1595, voir P. Renouard, cit., p. 75-76.

transport du privilège, Douceur en effet ne semble pas avoir été en relations d'affaires avec Millanges, dont Robert Fouet assurait la diffusion des livres à Paris²⁶.

Dans son *Eloge*, La Rochemaillet précise que durant son séjour à Paris, Charron logeait chez Pierre Bertaut, un autre libraire :

Pour estre plus proche de Denys du Val maiste imprimeur qui devoit imprimer pour la seconde édition les livres de Sagesse, desquels il veid de son vivant trois à quatre feuilles imprimées.

Cette indication est en contradiction avec le contrat d'édition, qui précisait que Charron avait alors élu domicile chez La Rochemaillet, dans l'Île de la Cité, près de l'église Sainte-Marine ; toutefois, elle n'est pas sans importance, puisqu'elle donne le nom de l'imprimeur de *La Sagesse*, révélant de surcroît un milieu familier de l'auteur et dans lequel il était reçu. L'imprimeur Denys du Val était établi rue Saint-Jean-de-Beauvais et avait un atelier rue des Carmes, proche de l'ancienne boutique de la famille Charron²⁷. Comme Douceur, Pierre Bertaut était un des libraires-juré de l'Université ; il avait sa demeure rue d'Écosse, au coin de la rue du Mont Saint-Hilaire, où il tenait boutique, « à l'Etoile d'or couronnée ». En 1620, sa veuve, Claude Jullien, publia une nouvelle édition des *Trois Vérités* et de la *Réplique sur la responce faicte à sa troisiesme vérité*.

Charron mourut subitement le 16 novembre 1603; son livre était en cours de fabrication, et il n'avait pu en corriger sur épreuves que « trois ou quatre feuilles imprimées » in-octavo, soit de 48 à 64 pages. La nouvelle édition de *La Sagesse* parut au début de l'année 1604, pourvue d'un privilège mais sans approbation. Elle portait au titre le nom de son auteur, qualifié de « docteur ès droits » et non plus de chanoine, chantre et théologal

On connaît une édition des Trois Vérités, à la date de 1602, portant sur le titre le nom des deux libraires (Troyes, Médiathèque), ainsi qu'une édition des Pandectes par Jean d'Arrérac, publiée la même année que La Sagesse.

²⁷ Sur Bertaut, voir Renouard, p. 29.

de Condom, ainsi que la mention « revue et augmentée » et non pas l'indication « corrigée ». Soigneusement imprimé, le volume était orné d'un frontispice allégorique gravé par Léonard Gaultier, d'après le dessin que l'auteur avait adressé à La Rochemaillet²⁸. Un sonnet signé des initiales C.D.E. accompagnait le texte qui expliquait cette allégorie, suivi d'un beau portrait de Charron, probablement du même graveur, avec un quatrain encomiastique signé de N.R.P., le poète et magistrat Nicolas Rapin.

La Sagesse et ses censures

L'histoire éditoriale de *La Sagesse* aurait pu se poursuivre sans encombre. La publication fut retardée et compliquée par une démarche du philosophe. Celui-ci souhaitait obtenir pour la nouvelle édition l'approbation de docteurs de la Sorbonne. Or cette approbation n'était pas nécessaire pour un ouvrage de philosophie; elle pouvait toutefois se justifier en raison du statut de Charron, et peut-être aussi pour une publication par un libraire juré de l'Université de Paris²⁹. Mais en avril 1602, alors que le philosophe n'avait encore pris aucun contact avec un libraire parisien, il évoquait déjà cette approbation comme une mesure de précaution: « ce n'est pas pour moy, qui n'estime guières tout cela, mais pour autruy». Huit mois plus tard, il précisait encore:

Je desire fort une approbation de deux docteurs pour arrester toute malice, censure, opposition ou condemnation publique. Car les particulieres, par escrit ou autrement, je les desdaigne et me seront un passe-temps³⁰.

Charron ne souhaitait pas intervenir en personne pour obtenir cet acte. Il eut recours, à cette fin, à un de ses premiers lecteurs,

²⁸ L. Auvray, cit., p. 326, lettre du 27 avril 1603.

Sur cette fonction et ses obligations, voir D. Pallier, «L'office de libraire juré de l'université de Paris pendant les guerres de religion », Bulletin du Bibliophile, 2002, 1, p. 47-68.

³⁰ L. Auvray, cit., p. 326-327, lettre du 18 juin 1603.

Claude d'Ormy, évêque de Boulogne et prieur de Saint-Martindes-Champs, qui faisait grand cas de son livre et qui lui avait offert une prébende³¹. D'Ormy toutefois accordait la priorité au traité *De la divinité* et il ne souhaitait pas que *La Sagesse* fût l'objet de corrections, alors que Charron soutenait que les modifications qu'il proposait « sans rien alterer du sens et de la substance » étaient nécessaires et qu'elles faciliteraient l'approbation des docteurs. Il demandait expressément à La Rochemaillet de veiller sur ce point. L'intervention ou du moins l'implication du prélat, un personnage trouble et remuant, peu respectueux des nouvelles obligations imposées par la réforme catholique, mêlé aux agissements des réfugiés anglais, soupçonné de sorcellerie, menant une vie scandaleuse³², eut un effet contraire aux souhaits de Charron et elle contribua aux difficultés que rencontra l'édition parisienne de *La Sagesse*³³.

L'affaire était mal engagée. Elle venait en outre au mauvais moment, en pleine querelle au sein même de la Faculté de théologie, entre « sorbonnistes » gallicans et « navarristes » ultramontains, opposés à propos de la censure d'un ouvrage du pasteur Du Moulin³⁴. Charron, dans une lettre, déplore « les difficultés, les bruits et les paroles » suscités par une démarche qui aurait dû rester discrète, qu'il fallait « mener, pratiquer et soigner secretement et sans bruit ». Au mois d'avril 1603, alors qu'il était encore retenu loin de Paris, il désespérait d'obtenir cette approbation directement. Il envisageait même de renoncer à la solliciter³⁵. L'intervention de D'Ormy, auprès de Palma Cayet, professeur au collège royal, mais qui avait été impliqué dans

 $^{^{31}\,\,}$ L. Auvray, p. 323, lettre du 10 juin 1602.

Voir sur ce point l'anecdote mentionnée par Pierre de L'Estoile, Journal pour le règne de Henri IV, éd. A. Martin, Paris, Gallimard, 1958, t. II, p. 153.

³³ Voir Soman, « Pierre Charron », cit., p. 68-69.

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

³⁵ L. Auvray, p. 327, lettre du 7 avril 1603.

l'affaire Du Moulin suscita la réaction hostile des navarristes³⁶. Au mois d'août, Charron se disait découragé ; il regrettait le retard apporté à la publication de son livre par des obstacles qu'il ne pouvait attribuer qu'aux susceptibilités des docteurs et aux complexités de l'institution universitaire³⁷. A sa mort, l'affaire n'était pas réglée.

Dans son *Eloge*, La Rochemaillet donne une version très dramatisée de la suite, peut-être dans une intention apologétique, afin de mettre en valeur son propre rôle dans l'édition du livre. A l'en croire, des adversaires du philosophe avaient mis en œuvre tout ce qui était en leur pouvoir pour interdire la parution de *La Sagesse*; ils firent intervenir le recteur de l'Université, les docteurs, les gens du roi au Châtelet et au parlement, et même Millanges qu'ils poussèrent à faire valoir ses droits sur un livre qui lui aurait échappé. En date du 3 décembre 1603, l'Université interdit effectivement à Douceur de faire imprimer le livre, et une ordonnance du recteur lui enjoignait de comparaître devant les docteurs réunis

Pour respondre sur certaines plaintes [...] touchant l'impression d'un certain livre intitulé la Sagesse, composé par deffunct maistre Pierre Charron, lequel livre ledit Douceur se veut ingérer d'imprimer, sans avoir esté veu et approuvé des docteurs en theologie, lequel mesmes n'a esté reveu par ledict deffunct Charron. ³⁸

Cet acte était signé par le théologien André du Val, l'adver-saire de Cayet. Après un débat contradictoire, les docteurs fini-rent par donner leur accord à la publication, considérant que le livre ne traitait que de «la Sagesse humaine», examinée selon un

³⁶ *Ibid.*, lettre du 15 juillet 1603.

 $^{^{37}\,}$ $\mathit{Ibid.},$ p. 328, lettre du 5 août 1603.

³⁸ « Defense faite par l'université au libraire David Douceur », in Actes concernant le pouvoir et la direction de l'université de Paris sur les escrivains des livres, s.l., p. 41, anciennes archives municipales de Paris, M. XI, document publié par C. Jourdain, Histoire de l'Université de Paris, Paris, 1862-1866, t. II, p. 25.

point de vue moral et philosophique, et qu'il n'engageait pas l'autorité religieuse. L'affaire fut transmise devant le chancelier de France, dont une des prérogatives était la surveillance de l'imprimerie. A sa demande, le président Jeannin examina le livre et dans un rapport qui proposait quelques modifications à apporter au texte, il en autorisa l'impression et la publication.

Les rivalités universitaires qui bouleversèrent la publication de La Sagesse eurent des prolongements politiques ; le conflit opposant sorbonnistes et navarristes se doublait d'un conflit opposant gallicans et ultramontains. Dans l'affaire des écrits du pasteur Du Moulin, le nonce en France, Innocenzo del Buffalo avait pris le parti des seconds ; il était intervenu pour faire censurer le livre de Palma Cayet. Au cours des premiers mois de son séjour en France, il avait noté que les ouvrages imprimés circulaient sans contrôle ou sous un contrôle qu'il jugeait insuffisant. Entre les mois de mars et de septembre 1603, dans sa correspondance avec Agostino Valier, cardinal de Vérone, Del Buffalo ne cessait de déplorer que la liberté de conscience, effective en France depuis la promulgation de l'Edit de Nantes, permettait que l'on imprimât des livres remplis d'hérésie³⁹. Il attira ainsi l'attention de la congrégation de l'Index sur le cas des catholiques français qui continuaient à lire des livres interdits et, sur le conseil du cardinal Olivier Razali, il tenta d'imposer une sorte de censure préventive en France même. A cette fin, il prit contact avec l'évêque de Paris et la Sorbonne, pour constituer une commission chargée de corriger les livres ; cette mesure, qui s'opposait aux prérogatives des parlements et des docteurs de la Sorbonne, tourna court⁴⁰.

Dans une lettre du 10 février 1604, adressée au cardinal Aldobrandini, le nonce, dénonçait à nouveau avec force l'absence de contrôle sur les livres, chacun à Paris étant libre de publier ce

³⁹ Correspondance du nonce en France Innocenzo del Buffalo, évêque de Camerino (1601-1604), éd. B. Barbiche, Rome-Paris, Presses de l'Université Grégorienne – E. de Boccard, 1964, p. 84-85.

Voir O. Poncet, Pomponne de Bellièvre (1529-1607). Un homme d'Etat au temps des guerres de religion, Paris, École des Chartes, 1998, p. 249.

qu'il voulait, « in grandissimo danno della religione cattolica e del pubblico⁴¹ ». Cette dénonciation venait après une tentative restée vaine pour faire interdire la publication d'un plaidoyer de l'avocat Sevin, protégé par le chancelier Pomponne de Bellièvre⁴². Dans sa lettre, Del Buffalo mentionnait une publication récente, qui suscitait son indignation :

Esce sempre qualche libro scandaloso come fu uno li giorni passati, conforme alla impia dottrina di Machiavelli, intitulato La Sapientia, composto da un theologo e cantore della catedrale di Condom, il quale finio che hebbe quest' infame opera piena di heresie morse di morte subbitanea. 43

Parmi tous les livres publiés à Paris au cours des mois précédents, le nonce nommait *La Sagesse*. La mention qu'il fait de son auteur (« *un teologo e cantore della catedrale di Condom* ») n'est pas celle donnée par l'édition Douceur qui venait de paraître ou qui était en cours de publication, qui qualifie Charron de « docteur ès droicts », mais celle de l'édition de Bordeaux. L'ouvrage avait probablement été signalé à son attention par un des docteurs chargés d'examiner l'ouvrage, peut-être André du Val. Le nonce était prévenu contre un ouvrage en français qu'il n'avait pas lu ; il lui reprochait d'être rempli d'hérésies, une accusation topique, et surtout d'être conforme à la doctrine de Machiavel, c'est-à-dire être un livre politique, selon les termes codifiés par Bellarmin, qui avaient servi à la censure de Bodin et de La Noue⁴⁴. Dans sa condamnation, le nonce associait enfin le livre de Charron à un autre ouvrage « politique » :

Correspondance du nonce en France, cit., p. 663.

 $^{^{42}~}$ Sur cette affaire, voir Poncet, Pomponne de Bellièvre, cit., p. 247-248.

⁴³ Correspondance du nonce en France, cit., p. 663. La lettre avait été partiellement transcrite par J.-M. Prat, Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France au temps du P. Coton, Lyon, 1878, t. V, p. 225, et mentionnée de façon partielle par les biographes de Charron, à la suite de Chabrié, voir Soman, « Pierre Charron... », p. 59.

Voir J. Dagens, « Le machiavélisme de Charron », in Studies angeboden aan Gerard Brom, Utrecht-Nijmegen, 1952, p. 56-64. Il est intéressant de

E da pochi giorni in qua, Giacomo Augusto di Tu, presidente di questo Parlamento, ha publicato un altro libro da lui composto intitolato L'Historia di nostri tempi pieno di mille injurie contro li pontefici passati, di falsa dottrina, et heresie, nel quale anco vien molto mal trattata la regina madre et alcuni di questi principi, et intendo di bonissimo luogo, che un certo sig. Coile, consigliere di questa corte ha inviato uno di questi libri costà a un Girolamo Frachetto, Genovese.

La mention de *La Sagesse* s'éclairait en relation avec l'*Historia* du président de Thou⁴⁵. Dans la suite de sa lettre, le nonce évoquait les mesures qu'il avait souhaité prendre en accord avec le chancelier pour combattre la diffusion des livres dangereux :

Io operai con il sig cancelliere che si prohibisse quel libro della Sapientia, e s'ordinasse che se vendessero, come fu eseguito, se bene tuttavia se ne vedono per la città, che nascostamente si vendono, poichè non si fa quella giustitia che si dovrebbe contra li trasgressori.

Le nonce poursuivit son action contre *La Sagesse*. Dès le mois de décembre 1605, sur des motifs qui restent à préciser, l'ouvrage, ou plus exactement l'édition qu'en avait donnée Douceur, autorisée par la Sorbonne, portant l'aval du conseil d'Etat, fut mise à l'Index : « *Liber Gallico idiomate conscriptus cui titulus est de Sapientia libri III. Auctore Petro Charron Parisino I.V.D. Parisiis* 1604 » ⁴⁶. Cette mesure ne semble en rien avoir été liée au contenu de l'ouvrage ni à ses positions philosophiques ; elle

noter que le nonce ne fait aucune autre mention de Machiavel dans sa correspondance, voir A. Soman, « Pierre Charron... », p. 71.

Voir A. Soman, De Thou and the Index, Genève, 1972, p. 30-31. Sur les liens entre De Thou et Frachetta, voir E. Baldini, «Girolamo Frachetta: vicissitudini e percorsi culturali di un pensatore politico nell'Italia della Controriforma», Annali di storia moderna e contemporanea, II, 2, 1996, p. 241-264, ici, p. 252; l'auteur identifie le «sig. Coile» avec Lazare Coqueley; celui-ci, conseiller-clerc au parlement, grand ami de De Thou quoiqu'il fût lié un temps à la Ligue.

⁴⁶ Index librorum prohibitorum Alexandri VII, Rome, 1667, p. 200.

semble d'autant plus paradoxale que cette censure porte non pas sur la première édition, mais précisément sur l'édition corrigée par l'auteur en vue d'obtenir l'approbation de la Faculté de théologie. Ce paradoxe illustre peut-être les différences d'appréciation qui pouvaient exister à propose d'un même texte entre les experts des institutions de contrôle, romaine et parisienne. Il confirme surtout que la condamnation de l'ouvrage n'était pas d'ordre doctrinal mais politique. D'une part, La Sagesse est considérée comme une œuvre « politique » et gallicane, d'autre part, la censure dont elle a été l'objet est le résultat d'une double décision politique dans des relations d'Etat : du point de vue romain, elle pouvait apparaître comme une admonestation et une mise en garde; du point de vue français, il s'agissait d'une concession accordée par le chancelier Bellièvre, qui cédait sur un point de détail en acceptant ou en ne bloquant pas les poursuites contre un ouvrage philosophique, sans importance pour lui, afin de préserver sur d'autres points les libertés gallicanes.

Un succès de librairie

La censure romaine n'avait aucun effet en France, ce que déplorait le nonce, et La Sagesse connut la plus grande diffusion. En 1607, Douceur en donna une nouvelle édition, présentée comme l'édition définitive. Cette édition n'était pourvue d'aucune approbation ecclésiastique, mais plusieurs actes signés de juridictions civiles confirmaient la nature simplement laïque de l'ouvrage d'un auteur lui-même qualifié de « docteur ès droicts ». Outre le privilège accordé à Charron, la mention de son enregistrement à Bordeaux et la copie de son transport en 1603, cette édition portait un nouveau privilège, daté du 7 juillet 1607, accordé à Douceur. L'acte était justifié par les nouveautés apportées à une édition pour laquelle le libraire prétendait avoir engagé des frais importants « pour dresser les copie et faire l'impression ». Ce nouveau privilège, pris alors que le précédent n'était pas échu, était une mesure de précaution répondant à des initiatives éditoriales concurrentes. En 1606 et 1607 en effet, outre un Traicté de Sagesse, publié avec l'Eloge de La Rochemaillet par David le Clerc, dont Pierre de L'Estoile fut un des premiers

lecteurs⁴⁷, parurent un *Tresor de la Sagesse*, imprimé à Lyon, et au moins deux éditions non autorisées de *La Sagesse*, publiées « jouxte la copie imprimée à Bourdeaus », par des imprimeurs genevois auxquels on peut attribuer le matériel typographique⁴⁸. Ces éditions, d'une présentation assez soignée, donnaient le texte de la première édition de Millanges, avec laquelle, dès cette époque, elles furent généralement et volontairement confondues⁴⁹. Millanges du reste n'était peut-être pas entièrement étranger à l'affaire : on sait par différents documents que la formule « jouxte la copie » lui servait à faire distribuer certains ouvrages par les libraires parisiens et rouennais⁵⁰.

On ignore le rôle que joua La Rochemaillet dans la nouvelle édition donnée chez Douceur. Celle-ci était établie sur le texte de l'édition posthume de 1604, elle reprenait « sans aucune alteration » le dernier texte revu et corrigé par l'auteur dont elle suivait le manuscrit « de point en point ». Elle était complétée, en fin de volume, par les leçons de l'édition originale, « les articles de l'Edition de Bordeaux, lesquels l'autheur a expressement voulu estre corrigez ou addoucis, lorsque son livre seroit réimprimé », ainsi que les modifications proposées par le président Jeannin, mais que l'éditeur n'avait pas jugé utile d'insérer dans le corps

⁴⁷ Pierre de L'Estoile notait, en date du 29 août 1608: « J'ai acheté ce jour, un sommaire *De la Sagesse*, de Charron, avec quelques autres siens discours, imprimés nouvellement, par D. Leclerc, in-8°, qui me l'a vendu relié en parchemin, six sols », *Journaux pour le règne de Henri IV*, cit., p. 364.

⁴⁸ Je remercie Philippe Desan d'avoir attiré mon attention sur ce point.

⁴⁹ L'exemplaire d'une de ces éditions « Jouxte la copie », conservé à la Bibliothèque de Troyes porte ainsi, au dos de sa reliure de l'époque en parchemin, la mention manuscrite « Sagesse de Charron Edit de Bourdeaux », peut-être de la main du président Bouhier.

Voir L. Desgraves, Dictionnaire, cit., p. 209. Une édition du Miracle advenu près la ville de Bazas, « jouxte la copie imprimée à Bourdeaux par Simon Millanges », porte la mention « et se vendent à Paris chez Denis Binet », voir L. Desgraves, Répertoire, t. XIV, 1601, n° 10.

du texte⁵¹. L'éditeur justifiait cette disposition, adoptée « pour satisfaire au desir des curieux ». Cette édition définitive présente ainsi le cas assez singulier d'un texte offert dans tous ses états, passé, présent et virtuel. La plupart des éditions suivantes reprendront ce texte et ses appendices, d'autres donneront le seul texte de Bordeaux, mettant en exergue leur fidélité à l'édition originale, alors qu'il s'agissait d'un argument publicitaire.

La Sagesse fut ainsi régulièrement réimprimée à Paris et à Rouen, entre 1607 et 1672, en une trentaine d'éditions de format in-8° et in-12. Elle fut jointe à partir de 1634 au recueil des Œuvres complètes, prenant son véritable sens en relation aux traités de spiritualité de Charron. Elle connut enfin une diffusion européenne, marquée dès 1608 par la traduction anglaise, suivie d'une traduction allemande en 1668 et une traduction italienne en 1698, et surtout par les quatre éditions du texte français que donnèrent les Elzevier à Leyde et à Amsterdam à l'usage de l'Europe cultivée. Ces belles éditions, très soignées du point de vue typographique, confirmèrent la réputation de Charron comme « un des plus grands genies que la France ait jamais produit⁵² » ; elles devinrent très tôt des livres de collection et contribuèrent à l'infléchissement de la réception de l'ouvrage en termes de bibliophilie. À aucun moment en revanche, en dépit de la censure romaine, La Sagesse ne semble avoir été considéré comme un livre hétérodoxe, scandaleux, voué à une circulation clandestine. En dépit de ce que l'on affirme parfois, peut-être d'après une allégation de Gabriel Naudé concernant la seule première édition, l'ouvrage, dans ses différents états, n'était ni rare ni difficile à trouver pour un lecteur du XVIIe siècle. À cette époque, les curieux et les bibliophiles, si attentifs à rechercher les éditions d'un Postel ou d'un Giordano Bruno, ne lui consacrèrent aucun intérêt particulier.

⁵¹ La Sagesse, Paris, D. Douceur, 1607; les leçons de l'édition de Bordeaux se trouvent aux p. 745-789, les «articles» du Président Jeannin, aux p. 790-802.

Jean Elzevier, épître à Maximilien de Bourgogne, abbé de Saint-Vaast, in P. Charron, La Sagesse, Leyde, 1656, f. ++3 v.

Le succès de l'ouvrage fut précoce, immédiat et durable. Il répondait à des raisons plus profondes qu'un effet de scandale⁵³. Dans son projet de révision, en étudiant l'œuvre de Charron, Alfred Soman estimait que La Sagesse n'occupait qu'une place secondaire dans l'activité savante de l'époque, ou plutôt de la représentation qu'il en avait, et il était tenté de minorer son succès éditorial, en ne recensant que cinq éditions entre 1601 et 1620, alors que nous en dénombrons au moins quatorze dans le même temps. Le savant américain se trompait en outre sur un point essentiel, croyant pouvoir inférer de la médiocre notoriété de Charron, peu connu en son temps et laissé en marge de la République des lettres, à une réception marginale de son ouvrage lors de sa parution. Le livre ne serait devenu « a significant book in the history of French thought » que dans et par l'interprétation qu'en donnèrent tardivement les libertins érudits, de façon en quelque sorte accidentelle.

Ce succès, mal périodisé par la critique, a souvent été présenté en relation aux *Essais* de Montaigne. *La Sagesse* aurait été une sorte de vulgarisation bénéficiant par réfraction de l'éclat d'une œuvre majeure de la pensée française, dont elle aurait en retour assuré la diffusion des idées à l'âge classique⁵⁴. Cette conception a été formulée par Sainte-Beuve, qui considérait *La Sagesse* comme une véritable « édition didactique » des *Essais*; elle a été résumée par Pierre Villey en termes caricaturaux : « les *Essais* mis en manuel⁵⁵ ». Or si les lecteurs du XVII^e siècle pouvaient faire certains rapprochements entre les deux œuvres, rien pourtant dans les propos de Charron comme dans toute la

On rapporte le mot suivant de Gabriel Naudé: « Feu M. le cardinal de Bagny me demanda un jour quel étoit le meilleur de tous les livres; je lui dis qu'après la Bible, il me sembloit que c'étoit la sagesse de Charron », Naudeana et Patiniana ou singularitez remarquables prises des conversations de MM Naudé et Patin, Amsterdam, 1703, p. 3-4.

Voir ainsi la notice « Charron » dans Dictionnaire Michel de Montaigne, éd. P. Desan, Paris Champion, 2004, p. 155-159.

⁵⁵ P. Villey, Montaigne devant la postérité, Paris, Boivin & Cie, 1935, p. 148-175

documentation dont nous disposons concernant la genèse, la publication et l'histoire de *La Sagesse* ne permet de présenter ce livre comme une mise en forme méthodique des *Essais*, ni même de le mettre en relation avec la « pensée » de Montaigne comme telle.

Le traité de Charron présente certes plus de 300 emprunts aux *Essais*⁵⁶. Ces emprunts ressortissent au succès même du livre de Montaigne et à sa diffusion par les éditions posthumes publiées par Marie de Gournay pour Abel L'Angelier en 1595 et en 1598. On aimerait retrouver l'exemplaire de l'une de ces éditions, annoté par Charron. Les emprunts que ce dernier avait faits à un livre de travail illustrent le mode de lecture habituel à l'époque, orienté par la constitution de répertoires d'exemples classés en lieux communs⁵⁷. Cette forme de compilation était mise au service d'une écriture personnelle, fondée sur l'imitation, dont elle assure l'inventio et qu'elle garantit, par le prestige de ses sources. Charron s'en explique clairement dans un avant-propos de l'édition originale :

J'ay questé par cy par là, et tiré la plus part des materiaux de cest ouvrage, des meilleurs autheurs qui ont traitté ceste matiere morale et politique, vraye science de l'homme, tant anciens, specialement Senecque et Plutarque, grands docteurs en icelle, que modernes. 58

Charron utilisait Montaigne, de la même manière que Montaigne utilisait Plutarque, Sénèque ou Zwinger; il l'utilisait sans le nommer, comme il utilisait d'autres auteurs, anciens et modernes, Juste Lipse, Bodin ou Guillaume du Vair, et il l'utilisait plus souvent, dans la mesure où les sujets que traitent les *Essais* sont plus

Four un répertoire des « emprunts » à Montaigne, voir F. Kaye, Charron et Montaigne. Du plagiat à l'originalité, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982.

 $^{^{57}~}$ Sur ce point, voir notre étude « Lire à la Renaissance », La Lecture littéraire, VII, 2003, p. 7-13.

⁵⁸ P. Charron, La Sagesse, Bordeaux, S. Millanges, 1601, «Avertissement», f e2

nombreux et variés. Ces emprunts ne sont pas des citations; ils constituent toutefois une forme dérivée de la rhétorique des citations en raison des exemples qu'ils allèguent⁵⁹. Par son mode de composition, Charron pouvait certes passer pour « perpétuel copiste » aux yeux de Marie de Gournay⁶⁰, pour qui Montaigne était un véritable écrivain, et l'auteur de *La Sagesse* un pédant. L'expression lui servait à mettre en évidence par contraste l'originalité même de Montaigne dans l'utilisation des sources, en une imitation « adulte », plus qu'elle ne dénonçait les emprunts aux *Essais*. Elle seule, en outre, connaissait les *Essais* de façon intime au point de savoir identifier des emprunts que les lecteurs cultivés de son époque rattachaient simplement à l'expression d'une culture philosophique commune et partagée.

Simon Millanges, en libraire avisé, avait compris que le livre de Charron répondait à une attente parce qu'il s'inscrivait dans un discours commun. Il l'accueillit dans ses collections non pas comme une suite ou une vulgarisation des Essais, dont il n'assurait plus la diffusion depuis 1584 au plus tard, mais comme un beau livre de philosophie en langue français. Ce contexte éditorial et savant reste mal connu. Son importance dans la culture française du début du XVIIe siècle a été occultée plus qu'elle n'a été éclairée par la conjonction des travaux de Henri Busson, ordonnés par la notion fourre-tout de « rationalisme », et l'intérêt peu critique porté au « libertinage », une notion polémique non moins réductrice. La Sagesse est un grand traité de morale, dont le projet était d'enseigner à l'homme à se bien connaitre, l'instruire « à bien vivre et à bien mourir ». Cette connaissance de l'homme, « échelle de la divinité », devait, selon l'auteur, permettre le passage à la connaissance de Dieu. Paul Bonnefon a bien mis en évidence la cohérence profonde du projet de Charron⁶¹; celui-ci est visible, à condition de lire les œuvres du

⁵⁹ Sur ce point, voir M. Fumaroli, *L'Age de l'éloquence*, cit., p. 473.

M. de Gournay, préface aux Essais, 1635, in Œuvres complètes, éd. J.-C. Arnould, Paris, Champion, 2002, t. I, p. 332.

⁶¹ P. Bonnefon, Montaigne et ses amis, cit., p. 271.

philosophe non pas dans l'ordre de leur publication, mais en remontant de *La Sagesse* aux *Trois Vérités*. Telle quelle, réduite à elle-même, *La Sagesse* entrait dans un véritable programme de philosophie destiné aux élites françaises, qui prolongeait des initiatives nées à la cour des Valois, depuis la traduction des *Moralia* de Plutarque, à travers les travaux de l'Académie du Palais, aboutissant aux *Saines affections* attribuées à Madeleine de L'Aubespine⁶² et aux *Essais*, avant de trouver une forme plus didactique dans les travaux patronnés par la reine Marguerite⁶³. On peut considérer, comme Bonnefon, ce « corps de doctrine [...] assez disparate ». Tel quel, il illustrait le syncrétisme caractéristique de la culture à la cour des derniers Valois, combinant dans un cadre aristotélicien stoïcisme et scepticisme, unifiés en un culte de la grande âme héroïque hérité de Plutarque, mis au service du christianisme.

Au début du XVII° siècle, ce projet connut un infléchissement. En même temps qu'il faisait imprimer *La Sagesse*, Charron travaillait à un traité *De la création du monde*, dans lequel « toute la physique est entrée, mais à ma mode⁶⁴ ». Il avait l'ambition de constituer un *corpus* philosophique complet, qui pouvait rivaliser avec d'autres projets de même nature. Charron connaissait en personne Scipion Dupleix, officier royal à Condom, qui préparait alors un *corpus* analogue, élaboré dans l'entourage et sous la protection de la reine Marguerite, devant qui Charron lui-même avait prêché à Nérac. Ce n'est sans doute pas un hasard si l'on retrouve, en 1615, un exemplaire de *La Sagesse*, « couvert de vélin prisé dix solz » dans la bibliothèque de la reine. Cet exemplaire accompagne non seulement *Les Essais* et *La Théologie naturelle*, mais aussi les « quatre parties de la Philo-

⁶² Sur cet ouvrage, voir notre étude « Néo-stoïcisme et discours mondain à la fin du XVI^e siècle », Studi di letteratura francese, XXVIII, 2003, p. 39-58.

Voir notre étude « Marguerite de Valois et la philosophie de son temps », in Marguerite de France, reine de Navarre et son temps, actes du colloque, Agen, 1991, éd. M. Lazard et J. Cubelier de Beynac, Agen, 1994, p. 269-281.

⁶⁴ L. Auvray, cit., p. 328, lettre du 5 août 1605.

sophie » de Jean de Champaignac, les œuvres de Dupleix, et l'*Institution morale* d'Alessandro Piccolomini, traduite par Pierre de Larivey, « couverte de vélin prisé quarante solz »⁶⁵.

Les Essais avaient leur propre histoire éditoriale, comme La Sagesse la sienne⁶⁶. La similitude relative que l'on peut noter entre leurs rythmes de publication, en dépit de différences non moins grandes d'éditeurs (le livre de Charron est, à Paris, une affaire des libraires de l'université, celui de Montaigne, des libraires du Palais), de présentation et de périodisation, tient non pas au lien de dépendance de la seconde œuvre par rapport à la première, mais au succès général que rencontre la philosophie et en particulier la philosophie morale en langue française, jusque vers 1660. Ce ne fut qu'au siècle suivant, en 1768, à une époque qui redécouvrait les anciens « moralistes français », que l'on annonça dans cette collection la réédition de La Sagesse « pour faire suite aux Essais de Montaigne ». Ce qui n'était alors qu'un argument bibliographique ne doit pas devenir une interprétation philosophique.

Jean Balsamo

Voir M.-N. Baudouin-Matuszek, « La bibliothèque de Marguerite de Valois », in Henri III mécène des arts, des sciences et des lettres, dir. I de Conihout, J.-F. Maillard et G. Poirier, Paris PUPS, 2006, p. 273-292, n° 176 (Charron), n° 180 (Champaignac), 259 (Dupleix), 109 (Piccolomini); sur ce dernier ouvrage, voir notre étude « Pierre de Larivey, traducteur de l'Institution morale de Piccolomini: les enjeux de l'italianisme », in Pierre de Larivey, actes du colloque, Troyes-Reims, 1991, Paris, Klincksieck, 1993, p. 73-81.

Pour l'histoire éditoriale des Essais sur la longue durée, voir P. Desan, Montaigne dans tous ses états, Fasano, Schena Editore, 2001, p. 158-191.

PRUDENCE ET CONSTANCE : DIPLOMATIE ET ART DE NÉGOCIER AU TEMPS DE MONTAIGNE ET DE CHARRON

Parce qu'elle a été le temps critique d'un bouleversement et d'un développement sans précédent des relations diplomatiques et qu'elle a assisté à une incontestable promotion de l'ambassadeur, l'époque moderne a dû significativement entreprendre une exigeante analyse de l'art de négocier et des compétences spécifiques qu'il requérait imprescriptiblement¹. Dans *L'esprit des journalistes de Trévoux* (1771), compilation abrégée du *Journal de Trévoux*, l'organe périodique de la Compagnie de Jésus dans son combat contre les jansénistes et les Philosophes, Pons-Augustin Alletz (1703-1785), agronome éclairé et polygraphe, reprenait presque intégralement l'article que les mémoires jésuites avaient consacré en décembre 1737 au *Discours sur l'art de négocier* (1737) que venait de publier anonymement le premier commis du secrétariat

-

Pour de premiers éléments d'une histoire de la négociation, voir L. Bély, Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV, Paris, 1990, en particulier « L'idée du parfait négociateur », pp. 291-321, et « L'écriture de la volonté politique », pp. 481-505, id., L'Art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne, XVF-XVIIIF siècle, Paris, 2007, notamment « Les formes nouvelles de la négociation », pp. 321-343, et « La négociation comme art suprême », pp. 583-602; et J.-M. Mœglin, « Heurs et malheurs de la négociation du Moyen Âge à l'époque moderne », dans Negociar en la edad media / Négocier au Moyen Âge. Actes du Colloque tenu à Barcelone du 14 au 16 octobre 2004, éd. M. T. Ferrer Mallol, J.-M. Mœglin, S. Péquignot et M. Sánchez Martínez, Barcelone, 2005, pp. 5-26. Consulter aussi J.-Cl. Waquet, François de Callières. L'art de négocier en France sous Louis XIV, Paris, 2005.

d'État des affaires étrangères Antoine Pecquet (1704-1762)², qui s'était inspiré du traité De la manière de négocier avec les souverains (1716) de François de Callières (1645-1717). Pecquet, le journaliste de Trévoux, et Alletz à leur suite, tiraient, aux temps des Lumières naissantes puis triomphantes, le bilan de plus de deux siècles de réflexion assidue3. Il était affirmé que des prédispositions, assurément nécessaires, ne suffisaient pas à faire un bon négociateur ; il fallait les cultiver, les éduquer : « Le métier de négociateur demande beaucoup de talens naturels, de grandes connoissances, un usage du monde qui nous fasse deviner les hommes et pénétrer leurs pensées, sans paroître y travailler et sans les mettre sur la défiance par l'inquiétude qui accompagne toujours les recherches, le secret enfin si merveilleux d'échapper aux regards les plus perçans de ceux qui nous observent de plus près, et de mériter pourtant leur estime par la candeur et la noble facilité de nos manières »4. On ne naissait pas négociateur, on le devenait par pratique et expérience - le travail des diplomates était désormais pleinement reconnu comme imposant la nécessité d'une formation, et astreignante, bien que la profession ne parût certes pas de celles auxquelles on destinât naturellement un jeune homme : « En vain la nature aura fait en notre faveur les plus grands frais, nous ne serons jamais que des négociateurs médiocres si une application laborieuse n'a fortifié et mûri ces premières dispositions »5. Parmi les qualités qui distinguent le bon négociateur se trouvent rectitude inaltérable et jugement moral infaillible; une éthique incertaine entrave obliga-

² [A. Pecquet], Discours sur l'art de négocier, Paris, 1737. Voir aussi Journal de Trévoux, décembre 1737, art. CXXI, pp. 2167-2200.

³ [P.-A. Alletz], L'esprit des journalistes de Trévoux, ou Morceaux précieux de littérature répandus dans les Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts, depuis leur origine en 1701 jusqu'en 1762, contenant ce qu'il y a de plus neuf et de plus curieux, soit pour les ouvrages dont ces littérateurs ont rendu compte, soit pour les réflexions judicieuses qui servent de préliminaires à leurs analyses, 4 vol., Paris, 1771, t. I, pp. 400-416.

⁴ *Ibid.*, p. 400.

⁵ Ibid.

toirement le déroulement réussi d'une légation : « Les qualités du cœur sont peut-être plus essentielles dans l'art de négocier que dans tout autre état. Les hommes ont grand tort de confondre tous les jours les mauvaises finesses et la fausseté même avec la dextérité et la prudence »6. Il y avait une bonne et une mauvaise prudentia: un ministre soupçonné de fourberie devenait aussitôt un instrument inutile, voire nuisible ou dangereux. Se posait immédiatement la question délicate de la dissimulation chez le négociateur : « Ne faut-il pas dissimuler dans l'art de négocier ? Sans doute, si la dissimulation n'est autre chose qu'un empire sur nous-mêmes, qui ne laisse rien transpirer de ce que nous devons cacher, qu'une réserve sage qui mette une barrière impénétrable entre les curieux et les secrets de notre maître. Ce n'est pas là, comme on voit, autoriser la petite supercherie, les malignes confidences, les détours tortueux : une réputation de probité assure le succès d'une négociation, la réputation opposée ne peut que la faire échouer »7. Instruit et travailleur, le négociateur devait faire preuve de pénétration et s'habituer aux méandres du labyrinthe que constituait immanquablement une cour étrangère; il devait se garder de vivacité ; il lui fallait être constamment patient : « La patience contribue beaucoup au succès des négociations. Les affaires veulent quelquefois être attendues. Les commencemens les plus simples sont suivis des difficultés les plus épineuses : les incidens font pour un temps disparoître l'objet principal. Avec de l'impatience, on fait naître le soupçon; on déplaît, on indispose». Conception de la négociation qui, à plusieurs égards, est tributaire du legs des traités de la civilité et de la politesse8 - le négo-

⁶ Ibid., p. 406.

⁷ Ibid

Sur la question de la civilité et de la politesse, outre l'étude classique de M. Magendie, La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle, 2 vol., Paris, 1925, voir C. Ossola, Dal cortegiano all'uomo di mondo. Storia di un libro e di un modello sociale, Turin, 1987, et E. Bury, Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme, 1580-1750, Paris, 1996. Consulter aussi le Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours, dir. A. Montandon, Paris, 1995.

ciateur avait succédé à l'homme du monde et au courtisan tandis que la dextérité prenait le pas sur l'honnêteté.

La question s'est longtemps posée de savoir s'il y avait une pratique spéficiquement française de l'art de négocier. Dans ses Principes de négociations rédigés à la fin du XVIII^e siècle⁹, l'abbé Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), à la fois juriste et philosophe éclairé, revenait sur une tradition française de la négociation dont il décrivait les principales composantes au chapitre XX de son ouvrage, intitulé Des devoirs des ambassadeurs. Mably affirmait que la diplomatie française pouvait se glorifier de deux négociateurs célèbres : les cardinaux Arnaud d'Ossat (1537-1604) et Jules Mazarin (1602-1661). Les deux hommes incarnaient deux traditions assurément très différentes de la négociation, qui pourtant avaient toutes deux contribué à asseoir la prépondérance française en Europe. D'après Mably, le cardinal d'Ossat s'est surtout illustré pour mener les tractatives qui lui incombaient avec franchise et droiture : « Il négocioit avec la plus grande vérité : la bonne foi servoit de base à sa politique et, ne cherchant que dans la nature même des affaires dont il étoit chargé les moyens de les faire réussir, rien de ce qui leur étoit favorable n'échappoit à sa pénétration. Ses raisons étoient toujours aussi solides qu'elles pouvoient l'être, et tout son art consistoit à les ramener sans cesse sous les yeux de son adversaire, mais sans affectation, et de la manière la plus propre à le frapper »10. En regard du cardinal d'Ossat, posé en modèle d'une éthique rationnelle de la négociation française, l'abbé de Mably décrit les pratiques immorales et inscrupuleuses d'une curie romaine dans les ténébreux méandres de laquelle d'Ossat a dû naviguer lorsqu'il lui a fallu défendre la cause du roi Henri IV et de son absolution entre 1594 et 1595 : « Quoique d'Ossat négociât dans un pays où l'on se pique de subtilité et où l'on aime à faire prendre le change à un négociateur en l'embarrassant dans de longs détours, il demeuroit

G. Bonnot de Mably, Collection complète des œuvres, t. v, Principes des négociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe fondé sur les traités, Paris, an III (1794-1795), rééd., préf. M. Belissa, Paris, 2001.

¹⁰ *Ibid.*, Paris, an III, p. 225.

immobile dans le poste avantageux qu'il avoit d'abord occupé. Opposant la vérité à la ruse et la patience aux longueurs naturelles ou affectées d'une cour qui craint de se décider, il contraignoit son adversaire à revenir à lui »11. Nul mieux que l'abbé de Mably n'a sans doute caractérisé une approche de la négociation apparemment typiquement française - à l'opposé du cardinal d'Ossat, son collègue Mazarin préférait les subterfuges italiens, au risque néanmoins de ne pas l'emporter sur son adversaire: « Mazarin devoit le commencement de sa fortune à l'intrigue. Formé à la plus profonde dissimulation dans un pays où elle est le premier mobile de tout, il en fit plus d'usage que jamais en gouvernant une nation trop inconsidérée et trop impatiente pour n'être pas la dupe d'un homme qui s'appliqueroit sans relâche à la tromper »12. Pour Mably, du cardinal d'Ossat à Mazarin, il y avait incontestablement eu une évolution, et condamnable, dans les principes qui présidaient à la pratique négociatrice française : « Mazarin avoit contracté l'habitude de ne marcher que par des voies détournées et d'affecter de ne point s'embarrasser de la chose qu'il désiroit le plus. D'Ossat vouloit réussir en développant ce fonds de raison qu'on trouve dans les hommes même les moins raisonnables. Il vouloit que son adversaire fût honteux de lui résister et qu'il crût qu'il ne cédoit qu'à la justice et à la raison en lui accordant ce qu'il demandoit »¹³. Une diplomatie raisonnable, et efficace parce que fondée en raison tel avait été le legs imprescriptible du cardinal d'Ossat à la tradition diplomatique du gouvernement français. À partir du ministériat de Mazarin, en revanche, les négociateurs du roi de France s'adonnent aux tortueuses délices de la dissimulation italienne: « Mazarin, au contraire, étoit en quelque sorte plus flatté de duper le ministre avec lequel il négocioit que d'obtenir ce qu'il s'étoit proposé, et vraisemblablement, il auroit été fâché qu'à

¹¹ Ibid., pp. 225-226.

¹² *Ibid.*, p. 229.

¹³ *Ibid.*, p. 230.

la fin d'une négociation, on ne se fût pas aperçu de ses finesses »14. De Mazarin, donc, la responsabilité d'avoir rompu avec une pratique finalement de courte durée, à peine un demi-siècle, puisqu'elle avait été inaugurée par le cardinal d'Ossat à la fin du XVI^e siècle et qu'elle avait été enterrée après la mort du cardinal de Richelieu. Rupture durable, puisque jusqu'à la Révolution française, qui a voulu en finir avec un ancien régime de la négociation¹⁵, l'idéal du diplomate n'a pas été un esprit raisonnable, mais un dupeur habile, expert manipulateur.

Au temps des grands affrontements confessionnels qui ont déchiré le monde chrétien après l'intrusion de la Réforme, la pratique de la négociation diplomatique a indiscutablement évolué¹⁶;

¹⁴ Ibid.

 $^{^{15}~}$ Sur la diplomatie révolution naire et ses idéaux, voir M. Belissa, Fraternit'euniverselle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens, Paris, 1998, id., «La diplomatie et les traités dans la pensée des Lumières : négociation universelle ou école du mensonge », Revue d'histoire diplomatique, CXIII/3, 1999, pp. 291-317, et ID., « Peace Treaties, Bonne Foi and European Civility in the Enlightenment», Peace Treaties and International Law in History, éd. R. Lesaffer, Cambridge, 2004, pp. 241-253.

 $^{^{16}}$ Pour une présentation des problèmes dans l'espace italien, voir Politicsand Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450-1800, éd. D. Frigo, Cambridge, 2000, et S. Andretta, L'Arte della prudenza. Teorie e prassi della diplomazia nell'Italia del XVI e XVII secolo, Rome, 2006. Pour l'étude d'un cas exemplaire, voir G. Lutz, Kardinal Giovanni Francesco Guidi di Bagno. Politik und Religion im Zeitalter Richelieus und Urbans VIII, Tübingen, 1971. Pour la période des guerres de Religion, voir les travaux d'A. Tallon, « Diplomatie, Réforme catholique et conscience nationale : la papauté au miroir de la monarchie française pendant les guerres de Religion», Annuaire-bulletin de la Société de l'Histoire de France, 1999, pp. 25-51, id., « Les puissances catholiques face à la tolérance religieuse en France au XVIe siècle : droit d'ingérence ou nonintervention ? », L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit, dir. L. Bély, intr. M. Fumaroli, Paris, 2000, pp. 21-30, et id., « Diplomate et politique : Arnaud Du Ferrier », De Michel de L'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises, dir. T. Wanegffelen, Clermont-Ferrand, 2002, pp. 305-333. Voir aussi O. Chaline, «L'ambassadeur selon les casuistes», L'invention de la diplomatie. Moyen Âge-Temps modernes, dir. L. Bély, Paris, 1998, pp. 59-

elle est aussi devenue un sujet de réflexion qui a hanté penseurs, acteurs et gouvernants. En 2001, Daniel Ménager a retracé dans un maître livre l'évolution d'un questionnement qui s'est obsessionnellement manifesté dès la Renaissance et ensuite au long du second XVIe siècle¹⁷. Exemplaire, le cas de Michel de Montaigne (1533-1592)18. L'auteur des Essais n'a jamais été ambassadeur en titre, mais il a joué à diverses reprises le rôle de médiateur officieux entre les princes en conflit. Or Montaigne se présente comme un négociateur sincère, ennemi de dissimulation : « En ce peu que j'ay eu à négotier entre nos Princes, en ces divisions et subdivisions qui nous deschirent aujourd'huy, j'ay curieusement évité qu'ils se mesprinssent en moy et s'enferrassent en mon masque. Les gens du mestier se tiennent les plus couverts, et se présentent et contrefont les plus moyens et les plus voisins qu'ils peuvent. Moy, je m'offre par mes opinions les plus vives et par la forme plus mienne. Tendre négotiateur et novice, qui ayme mieux faillir à l'affaire qu'à moy »19! (III, 1, 791 B). Grand lecteur, Montaigne apprécie les textes des diplomates célèbres - les œuvres de Philippe de Commynes, de Guichardin et

69 ; B. Haan, «L'expérience d'une diplomatie confessionnelle : les débuts de la politique française de Philippe II », Revue d'histoire diplomatique, n° 3, 2004, pp. 205-222 ; et id., «Fidélité au roi et défense de la religion catholique. Le jeu ambigu de Fourquevaux, ambassadeur de Charles IX auprès de Philippe II », Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, vol. CXVIII, n° 2, 2006, pp. 205-215.

 $^{^{17}\,\,}$ D. Ménager, Diplomatie et théologie à la Renaissance, Paris, 2001.

Voir ibid., pp. 156-167. Consulter aussi id., « Montaigne et la philosophie de l'ambassade », Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, s. VIII, 17-18, 2000, pp. 55-67; et id., « La diplomatie de Montaigne », Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005, éd. Ph. Desan, Paris, 2006, pp. 139-154. Voir également T. Hampton, « Tendre négociateur : la rhétorique diplomatique dans les Essais », Montaigne et la rhétorique, éd. J. O'Brien, M. Quainton et J. Supple, Paris, 1995, pp. 189-200; et A.-M. Cocula, art. « Diplomatie, Diplomate », Dictionnaire de Michel de Montaigne, dir. Ph. Desan, Paris, 2004, pp. 271-272.

¹⁹ L'édition ici retenue est: M. de Montaigne, *Les Essais*, éd. P. Villey et V.-L. Saulnier, 3 vol., Paris, 1992 (1965).

des frères Martin et Guillaume Du Bellay, tous ambassadeurs, sont un pain nourrissant dont se repaît le solitaire érudit (II, 10, 418-420 A). Le chapitre XVII du premier livre des Essais s'intéresse particulièrement aux pratiques de la légation diplomatique. Dans un ouvrage à caractère historiographique, Montaigne recherche les matières à quoi l'auteur est prédisposé par ses intérêts propres - s'il est juriste, sont essentiels les passages qui ont trait au droit; s'il est théologien, cruciales les pages qu'il consacre aux affaires de l'Église : s'il est ambassadeur. Montaigne en veut apprendre « les menées, intelligences et practiques, et manière de les conduire » (I, 17, 73 A). Chez Guillaume Du Bellay (1491-1543), dont les Mémoires ont été rédigés avec son frère Martin (1495-1559) et publiés en 1569, Montaigne a trouvé matière à réflexion sur le métier de diplomate. Un incident, en particulier, a retenu son attention: en avril 1536, lors d'un consistoire à Rome, Charles Quint s'est emporté contre François Ier et a provoqué le roi de France en combat singulier. Très inquiets, les deux ambassadeurs ont prudemment décidé d'adoucir les propos furieux de l'Empereur dans leur dépêche. Montaigne désapprouve franchement leur attitude : « J'ay trouvé bien estrange qu'il fut en la puissance d'un ambassadeur de dispenser sur les advertissemens qu'il doit faire à son maistre, mesme de telle conséquence, venant de telle personne, et dites en si grand'assemblée » (I, 17, 73 A). À son souverain, un légat ne doit rien cacher ni déguiser de ce qui se passe là où il se trouve ; il est l'œil de celui qui l'envoie et doit borner sa tâche à informer le plus précisément possible son mandant : « Et m'eut semblé l'office du serviteur estre de fidèlement représenter les choses en leur entier, comme elles sont advenuës, affin que la liberté d'ordonner, juger et choisir demeurast au maistre. Car de luy altérer ou cacher la vérité, de peur qu'il ne la preigne autrement qu'il ne doit, et que cela ne le pousse à quelque mauvais party, et ce pendant le laisser ignorant de ses affaires : cela m'eut semblé appartenir à celuy qui donne la loy, non à celuy qui la reçoit » (I, 17, 73 A). L'homme cherche naturellement à se soustraire à l'autorité qui le domine; un supérieur doit toujours requérir la plus entière obéissance de son inférieur. Un diplomate doit toutefois bénéficier de liberté dans

l'accomplissement périlleux de la mission qui lui incombe : « On pourroit aussi considérer que cette obéissance si contreinte n'appartient qu'aux commandements précis et préfix. Les ambassadeurs ont une charge plus libre, qui, en plusieurs parties, dépend souverainement de leur disposition ; ils n'exécutent pas simplement, mais forment aussi et dressent par leur conseil la volonté du maistre. J'ay veu en mon temps des personnes de commandement reprins d'avoir plustost obéi aux paroles des lettres du Roy qu'à l'occasion des affaires qui estoient près d'eux » (I, 17, 74 C). Pour illustrer sa thèse, Montaigne citait l'exemple des rois de Perse, dont les instructions étaient si précises que leurs envoyés ne pouvaient rien faire sans leur en référer préalablement ; les délais qui en découlaient nuisaient à la prise rapide de décision.

Un négociateur, et le diplomatique en particulier, est nécessairement confronté aux problèmes concrets que pose un entretien. Montaigne donne clairement son point de vue lorsqu'il prône la plus exacte franchise : « Un parler ouvert ouvre un autre parler et le tire hors, comme faict le vin et l'amour » (III, 1, 794 C). Non que Montaigne dénie utilité à l'hypocrisie - les Essais en conviennent sans détours, le mensonge est parfois indispensable : « Tout ce mien procéder est un peu bien dissonant à nos formes; ce ne seroit pas pour produire grands effets; ny pour y durer : l'innocence mesme ne sçauroit ny négotier entre nous sans dissimulation, ny marchander sans manterie» (III, 1, 795 B). Cohérent avec lui-même, Montaigne n'a pas ressenti le besoin ambitieux de briguer des emplois publics. À ses détracteurs qui prétendent que sa naïve candeur n'est qu'une ruse suprêmement habile, l'auteur des Essais réplique impavidement : « Ceux qui disent communément contre ma profession que ce que j'appelle franchise, simplesse et nayfveté en mes mœurs, c'est art et finesse, et plustost prudence que bonté, industrie que nature, bon sens que bon heur, me font plus d'honneur qu'ils ne m'en ostent. Mais certes ils font ma finesse trop fine » (III, 1, 795 B). Montaigne admet qu'il y a des vices légitimes et que la tromperie

est parfois recours profitable – il s'inscrit par là dans le débat contemporain sur les bonnes et les mauvaises finesses, les prudences licite et illicite.

Pour connaître les principes qui orientent les conceptions montaigniennes de la négociation, il suffit de se reporter au chapitre VIII du 3e livre des Essais, consacré à l'art de conférer, en gardant toutefois à l'esprit que la pratique de la conférence qui y est décrite est d'ordre intime, non pas diplomatique. Montaigne y déconseille l'obstination – souplesse et patience sont deux vertus du bon négociateur : « Et à la charge qu'on me faict, si je n'ay dequoy répartir brusquement sur le champ, je ne vay pas m'amusant à suivre cette pointe, d'une contestation ennuyeuse et lasche, tirant à l'opiniastreté : je la laisse passer et, baissant joyeusement les oreilles, remets d'en avoir ma raison à quelque heure meilleure » (III, 8, 938 B). Il faut veiller à tenir le fil d'une négociation sans s'en écarter et à ne pas heurter l'interlocuteur par des arguments hors de propos ; les incongruités sont à bannir dans la mesure où elles peuvent indisposer la partie adverse : « Tout homme peut dire véritablement ; mais dire ordonnéement, prudemment et suffisamment, peu d'hommes le peuvent. Par ainsi, la fauceté qui vient d'ignorance ne m'offence point, c'est l'ineptie. J'ay rompu plusieurs marchéz qui m'estoyent utiles, par l'impertinence de la contestation de ceux avec qui je marchandois » (III, 8, 928 B). Indispensable au succès d'un négociateur, la fermeté. À diverses reprises, Montaigne dénonce l'irrésolution comme un caractère funeste, « le plus commun et apparent vice de nostre nature » (II, 1, 332 A). Évoquant le projet de se peindre en son livre, Montaigne déclare ne rien masquer de lui-même : «Je ne veux donc pas oublier encor cette cicatrice, bien mal propre à produire en public : c'est l'irrésolution, défaut très incommode à la négociation des affaires du monde. Je ne sçay pas prendre party és entreprinses doubteuses » (II, 17, 653-654 A). Entrave à la négociation, également, la déloyauté - la séduction qu'elle exerce parfois temporairement, en vue d'une satisfaction immédiate, ne doit pas faire oublier les dangers qu'elle fait courir à long terme : « On rechoit souvent en pareil marché ; on faict plus d'une paix, plus d'un traitté en sa vie. Le gain qui convie [un

princel à la première desloyauté, ce premier gain apporte infinis dommages suivants, jettant ce prince hors de tout commerce et de tout moyen de négotiation par l'example de cette infidélité » (II, 17, 648 C). De manière plus inattendue, Montaigne souligne le fait qu'un excès de subtilité peut nuire au négociateur. Le sens pratique est souvent plus utile que des capacités spéculatives, qui ne servent qu'à méconnaître la part nécessairement dévolue au hasard dans les événements d'ici-bas : « Pour l'usage de la vie et service du commerce public, il y peut avoir de l'excèz en la pureté et perspicacité de nos esprits; cette clarté pénétrante a trop de subtilité et de curiosité. Pourtant se trouvent les esprits communs et moins tendus plus propres et plus heureux à conduire affaires. Et les opinions de la philosophie eslevées et exquises se trouvent ineptes à l'exercice. Cette pointue vivacité d'âme, et cette volubilité soupple et inquiète trouble nos négotiations. Il faut manier les entreprises humaines plus grossièrement et superficiellement, et en laisser bonne et grande part pour les droicts de la fortune » (II, 20, 675 B). Marquée du sceau indélébile des épreuves affrontées au temps des guerres de Religion, la réflexion de Montaigne sur l'art de négocier rejette assurément, ainsi que l'a montré Xavier Le Person²⁰, les « practiques », soit les artifices maladroits de négociateurs qui ruinent ainsi les conditions mêmes de possibilité de la négociation ; elle tente de réhabiliter franchise et sincérité comme règles efficaces de la discussion entre deux parties concurrentes. Il convient au demeurant de ne pas méjuger de la dimension clairement apologétique de pages rédigées par un homme qui n'a jamais été officiellement diplomate.

On sait que les conceptions montaigniennes ont eu un formidable écho en leur temps²¹, et que leur diffusion a notamment été assurée par la publication du traité *De la sagesse*

X. Le Person, «Montaigne et les practiques politiques de son temps», Montaigne politique, op. cit., pp. 95-112. Pour une étude générale du thème, voir id., «Practiques» et « practiqueurs». La vie politique à la fin du règne de Henri III, Genève, 2002.

Voir l'ouvrage classique d'A. Boase, The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669, Londres, 1935.

(1601) de Pierre Charron (1541-1603), qui a puisé nombre de ses idées chez Montaigne²². Charron n'utilise pas le terme de négociation, ni celui de négociateur. Le chapitre IX du second livre de son traité De la sagesse, consacré à l'art de bien se comporter avec autrui, n'en est pas moins la précieuse analyse des règles qui doivent permettre de négocier avec profit (II, 9, 395-400)²³. Comme Montaigne, Charron fait un vibrant éloge de la souplesse : « C'est un vice grand et un deffaut importun à soy et à autruy que d'estre attaché et subject à certaines humeurs et complexions, à un seul train ; c'est estre esclave de soy-mesme d'estre si prins à ses propres inclinations qu'on ne les puisse tordre et céder. Au rebours, c'est une grande suffisance et sagesse de s'accommoder à tout, d'estre soupple et maniable, sçavoir tantost se monter et bander, tantost se ravaler et relascher quand il faut » (II, 9, 396). D'être capable de s'adapter à son interlocuteur est signe de clairvoyance - qualité qui imite la bonté divine. Un négociateur doit être assurément beaucoup plus désireux d'écouter que de s'exprimer : « [Il faut] espargner et mesnager ce que l'on sçait, et la suffisance que l'on a acquise, et estre plus volontaire à ouyr qu'à parler, à apprendre qu'à enseigner, car c'est vice d'estre plus prompt à se faire cognoistre, parler de soy, et se produire, que prendre la cognoissance d'autruy » (II, 9, 397). Charron le répète : « Il faut faire son proffit de tout » (II, 9, 397). Faire preuve de jugement doit être l'application première d'un négociateur ou des interlocuteurs lors d'un entretien. Il convient de surcroît de

Sur Charron, voir Ch. Belin, L'œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal, Paris, 1995. Sur Montaigne et Charron, voir P. Spriet, « Montaigne, Charron et la crise morale provoquée par les guerres de Religion », The French Review, vol. XXXVIII, n° 5, 1965, pp. 587-598, et surtout l'étude fondamentale d'A. M. Battista, Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron, Milan, 1966. Pour une présentation contextualisée de la publication du traité De la sagesse, voir A. Soman, « Pierre Charron : a revaluation », Bibliothèque d'Histoire de la Renaissance, vol. XXXII, n° 1, 1970, pp. 57-79, et id., « Methodology in the History of Ideas : The Case of Pierre Charron », Journal of the History of Philosophy, 12, 1974, pp. 495-501.

 $^{^{23}\,\,}$ L'édition ici retenue est : P. Charron, $De\ la\ sagesse,$ Paris, 1836.

conserver calme et impavidité: « Ne parler jamais affirmativement, magistralement et impérieusement, avec opiniastreté et résolution; cela heurte et blesse tous. L'affirmation et opiniastreté sont signes ordinaires de bestise et ignorance » (II, 9, 397). À son lecteur, Charron conseille de recourir à des expressions modérées, adoucies, atténuées - il s'agit de ne jamais provoquer l'irritation de la partie adverse. Au demeurant, la méfiance est de rigueur : « Tousjours se tenir à soy et sur ses gardes, frons aperta, lingua parca, mens clausa, nulli fidere, voir et ouyr beaucoup, parler peu, juger tout, uide, audi, iudica » (II, 9, 398). Deux maximes qui pouvaient honorablement figurer dans un manuel du parfait ambassadeur. Comme Montaigne, Charron affirmait la suprématie tactique de la vérité : « Recognoistre sa faulte, confesser son doubte ou ignorance, céder quand il faut, sont tours de jugement, de candeur et de sincérité, qui sont les principales qualités d'un honneste et sage homme ; l'opiniastreté accuse l'homme de plusieurs vices et deffauts » (II, 9, 399). En recommandant ensuite d'éviter les temporisations et les longueurs, Charron s'opposait, sciemment ou à son insu, aux pratiques classiques des diplomaties romaine, vénitienne et espagnole, justement renommées pour leurs habitudes de procrastination dès lors qu'il y allait de leurs intérêts de ralentir le cours d'une négociation : « En dispute ne faut employer tous les moyens que l'on peust avoir, mais bien les meilleurs, plus pertinens et pressans, et avec briefveté; car mesme aux choses bonnes l'on peust trop dire. Ces longueurs, traisneries de propos, répétitions, tesmoignant une envie de parler, une ostentation, apportent ennuy à la compagnie » (II, 9, 399). L'honnête homme, quand il conversait, devait garder forme, ordre et pertinence ; s'il se heurtait à une contradiction, il lui fallait ne se montrer ni aigre, ni hardi, ni opiniâtre.

À l'exposé de l'art de bien se comporter avec autrui succédait naturellement une analyse des moyens de se conduire prudemment aux affaires – Charron y consacrait le chapitre x du 2º livre de son traité *De la sagesse*, et son texte ressemblait véritablement à l'instruction d'un négociateur, et même d'un ambassadeur : «Le premier poinct, c'est de bien cognoistre les personnes avec qui l'on a affaire, leur naturel propre et parti-

culier, leur humeur, leur esprit, leur inclination, leur dessein et intention, leur procédure ; cognoistre aussi le naturel des affaires que l'on traicte, et qui se proposent, non seulement en leur superficie et apparence, mais pénétrer au dedans; non seulement voir et cognoistre les choses en soy, mais encores les accidens, les conséquences, la suite » (II, 10, 400). Une affaire devait être examinée sous tous les angles - l'un pouvait sembler favorable quand l'autre allait se révéler extrêmement pernicieux. Un habile négociateur sait forcément adapter sa stratégie aux contraintes mouvantes de son cadre d'action : « Il est certain que selon les divers naturels des personnes et des affaires, il faut changer de style et de façon de procéder, comme un nautonnier qui selon les divers endroits de la mer, la diversité des vents, conduict diversement les voiles et les avirons. Et qui voudroit par tout se conduire et porter de mesme façon, gasteroit tout, et feroit le sot et le ridicule » (II, 10, 401). Pour parvenir à connaître les intentions de sa partie, le négociateur doit être dépassionné et réfléchi, condition première pour faire son choix en connaissance de cause. Les préceptes charroniens ont surtout une visée pratique - ils sont entièrement tournés vers la question de la prise de décision. Encore à l'instar de Montaigne, Charron élaborait une morale sans compromis : « La reigle est bien tousjours que se trouvant en incertitude et perplexité au choix des choses non mauvaises, il se faut jeter au party où il y a plus d'honnesteté et de justice » (II, 10, 403). De se conduire prudemment aux affaires imposait que l'on sût prendre conseil, et que l'on choisît avec discernement ses conseillers. Il convenait de conserver constamment ses gardes sans se fier à personne, mais aussi sans se défier toujours de chacun : « L'advis que je donne icy est un tempérament et médiocrité entre une trop grande fiance et deffiance, crainte et asseurance; trop se fider et asseurer souvent nuist, et deffier offense : il se faut bien garder de faire démonstration aucune de deffiance, quand bien elle y seroit et justement. Car c'est desplaire, voire offenser et donner occasion de nous estre contraire» (II, 10, 406). Le discours de Charron rejoignait rapidement le débat, alors contemporain et très actuel, sur les bonnes et les mauvaises finesses - la dissimulation était

certainement bénéfique si elle avait pour but de se mettre à l'abri des malveillantes tromperies d'un interlocuteur hypocrite : « Il ne faut jamais dire tout, mais que ce que l'on dit soit vray. Il ne faut jamais tromper ni affiner, mais bien se garder de l'estre : il faut tempérer et marier l'innocence et simplicité colombine, en n'offensant personne, avec la prudence et astuce serpentine; en se tenant sur ses gardes, et se préservant des finesses, trahisons et embusches d'autruy. La finesse à la défensive est autant louable comme déshonneste à l'offensive » (II, 10, 406). Au négociateur, il convenait évidemment de ne pas sous-estimer sa partie; présomption et nonchalance étaient à proscrire. Le sens de l'àpropos était une qualité primordiale dans la négociation, car il assurait la prompte saisie de l'occasion : « Un autre advis et bien important est de prendre toutes choses en leur temps et saison, et bien à propos. Et pour ce, il faut surtout éviter précipitation ennemie de sagesse, marastre de toute bonne action, vice fort à craindre aux gens jeunes et bouillans » (II, 10, 406). Le texte de Charron paraissait écrit pour un ambassadeur en même temps qu'il puisait aux sources machiavéliennes des théories politiques en faveur dans la France du dernier XVIe siècle. La vertu de dextérité faisait le négociateur expérimenté : « C'est à la vérité un tour de maistre et bien habile homme de sçavoir bien prendre les choses à leur poinct, bien mesnager les occasions et commodités, se prévaloir du temps et des moyens. Toutes choses ont leur saison, et mesme les bonnes, que l'on peust faire hors de propos. Or la hastiveté et précipitation est bien contraire à cecy, laquelle trouble, confond et gaste tout. Elle vient ordinairement de passion qui nous emporte, et assez souvent aussi d'insuffisance » (II, 10, 406-407). La fureur est mauvaise conseillère, et les emportements affaiblissent le discernement. Non que Charron fit l'apologie systématique de la lenteur - la décision requiert longueur et maturité, mais pas la mise en action : « Les sages disent qu'il faut consulter lentement, exécuter promptement, délibérer à loysir et vistement accomplir » (II, 10, 407). Le négociateur avisé devait enfin composer avec « les deux maistres et surintendans des affaires du monde, qui sont l'industrie ou vertu et la fortune » (II, 10, 408). La prudence ne pouvait certes pas toujours prévenir les

effets contrastés du hasard, ainsi que Machiavel lui-même l'avait reconnu - au chapitre VIII du troisième livre des Essais, Montaigne en avait à son tour magistralement administré la leçon après en avoir fait plusieurs fois la cuisante expérience : « L'heur et le mal'heur sont à mon gré deux souveraines puissances. C'est imprudence d'estimer que l'humaine prudence puisse remplir le rolle de la fortune. Et vaine est l'entreprise de celuy qui présume d'embrasser et causes et conséquences, et mener par la main le progrèz de son faict; vaine sur tout aux délibérations guerrières» (III, 8, 934 B). Moins fataliste que Montaigne, Charron insiste sur le besoin, inamissible pour un négociateur, d'user de prudence afin de contrarier les funestes coups du sort. Prudentia et Fortuna doivent toujours être conjointement prises en compte : « C'est une vieille question, laquelle des deux a plus de crédit, de force et d'authorité, car certes toutes deux en ont, et est trop clairement faux que l'une seule fasse tout et l'autre rien » (II, 10, 408). Charron reconnaît que chacun est tenté de ne s'en remettre qu'à une seule des deux forces, mais l'âge préside cruellement à un choix déraisonnable : les jeunes se fient indûment à fortune qui varie, tandis que les vieux croient trop en leur prudence pour limiter les effets du hasard. Quitte à n'honorer que l'une des deux maîtresses du monde, Charron opte résolument pour Prudentia: «S'il faut comparer et choisir l'un des deux [partys], celui de l'industrie est plus honneste, plus seur, plus glorieux, car quand bien la fortune luy sera contraire, et rendra toute l'industrie et diligence vaine, si est-ce que ce contentement demeure, qu'on n'a point chaumé, on s'est trouvé in officio, on s'est porté en gens de cueur. Ceux qui suyvent l'autre party sont en danger d'attendre en vain, et quand bien il succéderoit à souhait, si n'y a-t-il pas tant d'honneur et gloire » (II, 10, 408). Prudence et fortune ne cessent de s'entendre et de s'assister pour produire l'événement ; il convient donc de reconnaître l'empire de chacune en accordant toutefois prééminence à Prudentia, selon la recommandation délivrée par Cicéron dans une lettre célèbre à Lucius Munatius Plancus et retransmise aux humanistes par les Adages d'Érasme notamment : Virtute duce,

comite fortuna (Epistolæ ad familiares, x, 3). Le négociateur habile se signale par l'industrie et la prudence avec quoi il remédie aux obstacles que le sort dresse contre ses projets.

S'imposait définitivement l'idée que l'art de la négociation était un véritable métier dont l'expérience seule permettait de sonder les ténébreux arcanes - en quoi Montaigne et Charron rejoignaient pleinement le discours contemporain sur la fonction d'ambassadeur²⁴. On souhaite ici confronter le dispositif théorique et éthique de l'un et l'autre auteurs à la pratique négociatrice de deux des plus grands diplomates français au tournant des XVIe et XVIIe siècles, le cardinal Arnaud d'Ossat et le président Jeannin (1540-1623). Choix parfaitement délibéré, dans la mesure où l'on sait que d'Ossat a correspondu avec Montaigne et où il semble qu'il se soit entremis en sa faveur au moment où la première édition des Essais (1580) faisait l'objet d'un examen sourcilleux de la part des censeurs de la Congrégation de l'Index²⁵; quant à Pierre Jeannin, la postérité a gardé mémoire de la constance avec laquelle il a défendu la réputation de Charron contre les attaques de ses adversaires, permettant finalement la réédition posthume du traité De la sagesse. D'Ossat et Jeannin représentent de surcroît un âge d'or de la diplomatie française, de l'aveu des contemporains comme des générations suivantes²⁶. Le premier est célèbre pour avoir négo-cié en 1595 l'absolution du roi Henri IV; le second peut se targuer d'avoir joué un rôle essentiel dans la conclusion en 1609 de la Trêve de Douze Ans entre l'Espagne et les Provinces-Unies, ses anciennes possessions

Voir D. Frigo, « Virtù politiche e pratica delle corti: l'immagine dell'ambasciatore tra Cinque e Seicento», Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo, dir. C. Continisio et C. Mozzarelli, Rome, 1995, pp. 355-376.

Sur Montaigne et l'Index, voir M. Smith, Montaigne and the Roman Censors, Genève, 1981, et J.-R. Armogathe et V. Carraud, «Les Essais de Montaigne dans les archives du Saint-Office», Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu, éd. J.-L. Quantin et J.-Cl. Waquet, Genève, 2007, pp. 79-96.

Voir J.-Cl. Waquet, « Arnaud d'Ossat, ou l'art de négocier », Negociar en la edad media / Négocier au Moyen Âge, op. cit., pp. 389-407.

révoltées. Illustre parmi ses confrères, le cardinal d'Ossat est réputé avoir constamment négocié avec sincérité - là était sa force, là sa suprême habileté, là son incontestable prudence. Non qu'il eût ignoré les vertus bénéfiques d'une duplicité mûrement réfléchie : sa correspondance diplomatique est particulièrement éloquente²⁷. Écrivant le 5 décembre 1594 à Nicolas de Neufville de Villeroy (1542-1617), le secrétaire d'État des affaires étrangères d'Henri IV, Arnaud d'Ossat évoque le récent départ pour l'Espagne de Gian Francesco Aldobrandini (1545-1605), neveu du pape Clément VIII, chargé de savoir à quelles conditions le roi Philippe II est prêt à faire la paix avec la France. Aux personnes qui l'interrogent sur les sentiments du souverain français, d'Ossat répond prudemment, mêlant adroitement le vrai et le vraisemblable : « Je leur ay dit librement ce que j'ay estimé estre de la vérité et du service et réputation de Sa Majesté, inclinant à leur faire de nostre costé les choses plustost difficiles qu'autrement afin qu'ils n'en promissent à autruy ni à eux-mesmes plus qu'ils ne doivent et nous estimassent plus qu'ils ne font, et afin aussi que si enfin ils obtiennent du Roy quelque chose de plus, ils en sçachent plus de gré à Sa Majesté, qui les aura contentéz de choses qu'il pouvoit et pour son particulier devoit possible faire de moins »²⁸. Constant chez d'Ossat, en effet, le recours à la vérité, et plus encore peut-être au raisonnable - ce qui est conforme à la raison doit être cru plus facilement et coopérer plus efficacement à la négociation que le diplomate est en train de mener: «Voilà, Monseigneur, sommairement les principaux propos qui ont esté tenus plus longuement par deçà, esquels j'ay tousjours incliné à la négative pour ce qu'il me sembloit non seulement qu'il y avoit plus de vérité et de raison, mais aussi que l'humeur de ces gens icy, qui pensent avoir trop bon marché de nous, et le service et réputation du Roy le requéroient ainsi. Et que tant plus que nous leur accroistrons les difficultéz, tant plus

²⁷ Lettres de l'Illustrissime et Révérendissime cardinal d'Ossat, évesque de Bayeux, au roy Henry le Grand et à Monsieur de Villeroy, depuis l'année MDXCIV jusques à l'année MDCIIII, Paris, 1627.

²⁸ D'Ossat à Villeroy, Rome, 5 décembre 1594, *ibid.*, p. 28.

on sçaura enfin de gré à Sa Majesté de ce qu'elle aura ce nonobstant accordé »29. Au contraire, l'action des négociateurs espagnols, et en particulier de Don Antonio Folch y Cardona (1551-1606), duc de Sessa et ambassadeur de Philippe II à Rome³⁰, est marquée du sceau de la dissimulation et du mensonge - d'Ossat s'en plaint le 6 décembre 1594 à Villeroy : « Les Espagnols, pendant qu'ils sont après à faire soubs main et soubs noms empruntéz parler d'accord et de suspension d'armes, continuent tousjours leurs mauvais offices auprès du Pape et des cardinaux »31. Dissimulatrice, la conduite du diplomate espagnol n'en est pas moins parfaitement lisible, et donc inefficace. D'Ossat déchiffre sans difficulté les secrètes visées du duc de Sessa : « Il est venu jusques là de dire qu'au moins faudroit-il faire bailler par le Roy de bonnes seuretéz pour la religion catholique, soubs lequel prétexte de seureté il pense accrocher l'affaire du tout, ou pour le moins en tirer quelque profit et advantage pour son maistre »32. Ici, l'indice assuré que la diplomatie française se conçoit comme intimement différente de son adversaire hispanique, d'une différence non seulement d'objectifs, assurément, mais aussi et surtout de méthode.

À l'égard du souverain qu'il représente, l'ambassadeur a un devoir de vérité et de franchise absolue. D'Ossat en est la consciencieuse illustration qui semble étonnamment proche des perspectives montaigniennes, et donc très éloigné de suivre l'indigne exemple des frères Du Bellay lors de l'incident de 1536. À son maître, d'Ossat ne dissimule rien de la situation – sa légendaire dépêche à Henri IV du 23 décembre 1594 mérite d'être proposée en modèle inégalé de perspicacité et de loyauté. Au roi de France, l'ambassadeur ne cache pas la difficulté de son

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

Sur le rôle de Don Antonio Folch y Cardona au moment de l'absolution d'Henri IV, voir M. J. Levin, Agents of Empire. Spanish Ambassadors in Sixteenth-Century Italy, Ithaca (N.Y.), 2005, pp. 107-133.

³¹ D'Ossat à Villeroy, Rome, 6 décembre 1594, Lettres du cardinal d'Ossat, op. cit., p. 35.

³² Ibid.

entreprise : « Il me semble que Vostre Majesté a grande occasion d'appréhender la négotiation qui aura à se faire par deçà sur l'absolution qu'elle désire obtenir de nostre Sainct Père, car l'affaire de soy est difficile et scabreux, et quand bien le Pape sera maintenant et tousjours à l'advenir en son cœur comme Vostre Majesté a entendu par ma lettre précédente qu'il s'est déclaré de parole, toutesfois il ne fera rien en cecy sans l'advis de plusieurs »33. L'analyse de d'Ossat reposait sur une experte connaissance des pratiques de la cour de Rome ; il en profitait pour dénoncer une conception de l'art de négocier qui finissait par oublier les enjeux principaux pour ne plus se passionner que pour un intérêt particulier: « En ceste cour, ils sont fort formalistes et longs en toutes choses, mesmement d'importance et particulièrement en celles de la Religion. Aussi leur estant tombé ès mains un sujet si haut et éminent, il ne faut douter qu'ils n'en veuillent tirer tout ce qui se pourra pour l'affermissement et accroissement de leur authorité, quand au reste tous seroient vuides de haine et de malveillance et que d'ailleurs il n'y auroit point d'opposition, ny de contradiction »34. Le mauvais négociateur se laisse transporter par sa passion; chez les Romains affidés de la puissance espagnole, d'Ossat ne rencontre qu'aveuglement et partialité à quoi il répond par le caractère imperturbable d'une négociation de raison : « Il y en a encores quelques-uns si transportéz de haine qu'ils ne voudroient que ceste grâce vous fust accordée jamais à quelque condition que ce fust, et quelque grand dommage et méchef qui en deust revenir à la Chrestienté »35. Jugement inspiré, à l'évidence, d'une conscience religieuse inébranlable; à se laisser manipuler par l'Espagne, la papauté court risque de mettre en péril la Christianitas³⁶. De surcroît, les Espagnols conservent leurs

³³ D'Ossat à Henri IV, Rome, 23 décembre 1594, *ibid.*, p. 45.

³⁴ Ibid

³⁵ Ibid.

Sur la vision critique du rôle symbolique du Saint-Siège en Chrétienté au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, voir S. De Franceschi, « La Chrétienté au miroir de la diplomatie vénitienne, et l'alliance de l'antiromanisme vénitien et du gallicanisme contre l'ecclésiologie catholique post-tridentine (1601-

idéaux ligueurs – d'eux, il ne faut pas attendre qu'ils se rangent facilement au désirable établissement de la concorde, et il est du devoir de l'ambassadeur d'en avertir son souverain : « Je serois trop ignorant et simple si j'en pensois autrement, et trop déloyal et indigne de la charge dont il vous plaist m'honorer si je vous en escrivois contre ce que j'en pense »³⁷. Ici, le respect d'un précepte assurément montaignien relatif à l'art de négocier – le diplomate ne doit pas déguiser sa pensée ; il lui faut livrer un compte rendu fidèle de la situation dans laquelle il est placé.

Le négociateur habile se reconnaît à sa capacité à maîtriser rationnellement les contraintes qui pèsent sur sa partie, et d'Ossat est ici assurément virtuose. Au roi de France, il rappelle qu'il est le suprême collateur des évêchés et des abbayes dans son royaume et que même excommunié, il continue à jouir des immenses prérogatives ecclésiales dont ont bénéficié ses prédécesseurs : « Le Pape en tout cela demeure dessous, et son authorité tant spirituelle que temporelle y gist par terre. Et par le refus qu'il a fait de vous admettre, il demeure de faict exclus luymesme du premier royaume de la Chrestienté et n'y peut r'entrer que par vostre mercy et son absolution. De façon qu'il ne s'agist pas tant aujourd'huy si Vostre Majesté sera admise réellement et de faict à l'Église et à la Couronne comme si le Pape recouvrira

^{1620) »,} Actes du Colloque du Quadricentenaire de la Paix de Lyon, éd. O. Zegna Rata, Bourg-en-Bresse/Ambérieu-en-Bugey, 29-30 septembre 2000, Cahiers René de Lucinge, s. 4, 37, 2003, pp. 98-119, ID., « La diplomatie henricienne et les ambitions françaises de suprématie temporelle sur la république chrétienne. L'idée de Chrétienté dans la correspondance diplomatique de Philippe Canaye de Fresnes, ambassadeur de France à Venise pendant l'Interdit (1606-1607) », Histoire, Économie et Société. Épo-ques moderne et contemporaine, XXIII/4, 2004, pp. 551-585, et id., « Les irrémédiables brisures de la Chrétienté de l'histoire. Paolo Sarpi entre idée italienne et idéal chrétientaire », Le Sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIe siècles (France, Espagne, Italie), éd. A. Tallon, Madrid, 2007, pp. 273-293.

³⁷ D'Ossat à Henri IV, Rome, 23 décembre 1594, Lettres du cardinal d'Ossat, op. cit., p. 45.

en France l'authorité qu'il y a perduë »38. Le retournement était impressionnant. D'Ossat était parvenu à faire de nécessité vertu - au roi de France, le diplomate le rappelait hautement : « Horsmis le poinct de la conscience, le Pape quant à toutes autres choses a plus de besoin que vous receviez son absolution que vousmesmes »39. L'analyse était strictement rationnelle, animée d'un pragmatisme sans équivoque : « Les choses donc estans en cest estat, il est aisé à juger qui perdroit le plus au refus de l'absolution du Pape »40. Il y a chez d'Ossat une indéniable insistance sur la raison; à Rome persistent encore de rares forcenés, mais ils ne sont plus capables de raisonner, car trop passionnés : « Bien qu'il y en aye encores icy quelques-uns à qui la passion a osté le sens et qui ne pourroient donner lieu à aucune raison, si est-ce que la pluspart cognoissent bien combien leur cousteroit ce refus ⁴¹. Le Saint-Siège, quand il règle sa diplomatie, est sans nul doute comparable aux autres États ; il poursuit la réalisation d'impératifs politiques qui dépendent d'une ratio Status dont il est facile de déduire les intérêts particuliers : « Comme j'ay dit qu'on est icy fort formaliste et long, aussi puis-je dire avec vérité qu'ils y aiment le profit et y craignent de perdre autant qu'en lieu du monde. Par ainsi Vostre Majesté se soubmettant à la raison, comme elle veut faire, ceux-là mesmes qui ne seroient nullement d'advis de l'absolution si ils pouvoient faire du moins en seroient néantmoins d'advis pour l'amour d'eux-mesmes et pour éviter le dommage qui leur adviendroit s'ils opinoient autrement »42. Encore une fois, il semble que d'Ossat soit partisan inexpugnable d'une diplomatie de raison et de sincérité - à l'en croire, la dissimulation et l'industrie ne peuvent rien contre les faits ; il ne fallait pas craindre les exigences romaines: « C'est pourquoy la grandeur et hautesse des demandes qu'on pourra faire du commen-

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

cement ne m'estonnent point. Car quand vos ambassadeurs auront dit de bonne foy tout ce que Vostre Majesté pourra faire et rendu bonnes et valables raisons pourquoy ce qu'on désirera de plus ne se peut faire, il faudra bien qu'on se contente de raison »43. L'invite à la fermeté ne pouvait être plus clairement formulée, et le roi, était-il déclaré, n'avait rien à perdre, mais tout à gagner. La raison était du côté du souverain français, et la situation était telle qu'il était finalement imbattable : « Que si on s'opiniastroit par trop contre raison et que vos ambassadeurs, après avoir dit et redit les justes causes et nécessitéz que vous avez de ne le faire point et après avoir enduré avec toute modestie et patience, n'en pouvans plus endurer, leur dissent qu'il ne s'en fera rien et qu'on ne s'y attende point, que vous feroient-ils? Quel moyen ont-ils de vous contraindre ? Se sont-ils réservéz quelques forces ou quelques artifices qu'ils n'ayent desjà employéz et vainement consomméz à l'encontre de Vostre Majesté?»44. Arnaud d'Ossat ne craint pas davantage les longueurs que les Espagnols peuvent tenter de causer pour entraver la négociation - le temps travaille pour le roi de France; il n'est que de savoir patienter pour emporter inévitablement le succès des tractations : « Il est aisé à juger au dommage de qui ces longueurs retourneront, si ce sera de Vostre Majesté, qui cependant tient et va tousjours en acquérant et s'establissant et à qui il ne reste meshuy fort peu à acquérir en la France, ou du Pape, qui va tousjours y perdant si fort qu'il ne luy reste plus guères à perdre »45. Davantage, la partie adverse va devoir elle-même nécessairement travailler à une rapide conclusion des négociations ; la diplomatie française n'a plus qu'à attendre, sa patience est incontestablement son meilleur atout alors que les passions obscurcissent le jugement de ses ennemis : « Quand ceux d'icy qui ont le moins de passion auront bien pensé au préjudice que les longueurs apportent à eux-mesmes, ils devront aussi chercher eux-mesmes de les

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

retrancher. Que s'ils ne le faisoient, ils mériteroient que les vostres éludassent cette sorte de longueur avec une patience encore plus longue et esprouvassent à qui durera plus le temps, à ceux qui sont dans le fort à couvert, à leur aise devant un bon feu, ou à ceux qui sont dehors, derrière la haye, au vent, à la pluye, à la gresle, tremblans le grelot »46. En un style qui rappelle irrésistiblement le montaignien, Arnaud d'Ossat décrit sa marche impavide au succès ; il y insiste - la sincérité seule est condition de réussite : de dissimulation, nul besoin assurément : « En somme, Sire, si cette négotiation est conduite de bonne foy, selon Dieu et raison, tant d'une part que d'autre, Vostre Majesté, qui a bonne intention et qui est preste à faire tout ce qui se devra et pourra faire, n'a rien à craindre et toutes choses seront faites bien à temps »47. Henri IV doit se contenter de faire en sorte qu'on ne puisse lui reprocher aucun irrespect du Saint-Siège; les traverses construites par l'Espagne ne peuvent que le mener mécaniquement à son but en discréditant une partie si passionnée et si déraisonnante.

La patience et la longueur de temps paraissaient devoir faire certainement plus que la force ou la rage. Endurance, persévérance, raison, loyauté et franchise sont les fondements de l'art de négocier mis en œuvre par d'Ossat. Non que le diplomate ignorât les profits que l'on pouvait tirer d'une fraude habilement disposée. Dans les négociations qu'il menait avec le Saint-Siège, une difficulté se trouvait en particulier devant lui – il était peu probable qu'en accordant l'absolution du roi de France, le pontife romain acceptât de ne pas mentionner le maintien de ses prétentions à pouvoir excommunier les souverains temporels in ordine ad bonum spirituale, et d'Ossat ne croyait pas être en mesure de l'en persuader. Du coup, le diplomate évoquait un expédient qui consistait à laisser le pape rédiger le texte absolutoire selon ses volontés puis à soumettre l'acte d'absolution à l'examen des États Généraux, qui ne pouvaient manquer de rejeter la légitimité

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

des revendications romaines in rebus temporalibus. Or le procédé ne plaît pas à d'Ossat, attaché à une ferme loyauté de négociation; au demeurant, son rôle d'ambassadeur lui fait obligation d'informer Henri IV des possibilités qui se présentent à lui : « Cet expédient, Sire, n'est pas selon mon humeur, mais s'estant présenté à ma pensée, je n'ay voulu laisser de le mettre icy à toutes adventures, pour ce qu'en choses si intriquées et où les parties ont volontéz et prétentions du tout contraires, l'on est contraint de s'ayder de pires expédiens que cestuy-cy ne seroit »48. La réticence était évidente - en même temps, d'Ossat était conscient qu'il devait tenir compte de l'humeur de son roi ; le développement de son raisonnement prenait les allures d'une page de moraliste : « À la vérité, Sire, il y a beaucoup de choses en ce monde qui dépendent de l'humeur des personnes. Comme en cecy il y pourroit avoir tel Roy si brusque qu'il ne voudroit entendre à aucun expédient, quelque faute et grand besoin qu'il en deust avoir un jour en des occasions que le temps peut apporter, il y en pourroit avoir aussi de si cault qu'il ne voudroit obmettre un seul poinct de ce qui luy pourroit servir à oster tout scrupule aux simples et tout prétexte aux malins ⁴⁹. Prudent, certes, d'Ossat négociateur est en quête perpétuelle de l'occasion, « divinité philosophique de la Renaissance qui succède au kairos des Grecs », pour reprendre les mots de Daniel Ménager⁵⁰. Comme Montaigne, et surtout comme Charron plus tard, il n'oublie pas le rôle de Fortuna⁵¹, à qui il se fie du moment qu'il ne court pas le risque de passer pour dissimulateur et de se discréditer - une dépêche à Henri IV du 4 janvier 1595 est particulièrement révélatrice : « Ce que la fortune sembloit me présenter de la main gauche, je le pris de la droicte, en usant de cette traverse en sorte que non seulement

⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁹ Ibid.

 $^{^{50}\,\,}$ D. Ménager, « Montaigne et la philosophie de l'ambassade », art. cité, p. 58.

Sur le thème de la fortune, outre l'ouvrage classique de M. Santoro, Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento, Naples, 1967, voir l'étude récente de Fl. Buttay-Jutier, Fortuna. Usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance, Paris, 2008.

elle ne nuisoit de rien à vostre service, ny à la bonne opinion qu'on devoit avoir de moy, mais au contraire qu'elle y aida et servit autant comme si dès le commencement et de propos délibéré elle y eust esté dressée et destinée »52. Si la hardiesse fait partie des vertus occasionnelles du diplomate, le recours hasardeux à Fortune ne doit avoir lieu qu'une fois épuisées les ressources de l'industrie. Dans une lettre à Villeroy du 11 janvier 1595, d'Ossat se présente comme prudentissimus : « N'y a rien qui soit plus de mon humeur que prendre tousjours les choses au pis et ne commettre à la fortune rien où la prudence puisse arriver »53. La raison n'a pourtant pas toujours le dernier mot. Plus qu'à Fortuna ou à Ratio, d'Ossat se fie à Necessitas pour déterminer ses analyses. Dans une missive du 22 mai 1595 à Villeroy, l'ambassadeur annonce le retour à Rome de Gian Francesco Aldobrandini ; de la manière dont le neveu du pape a été accueilli en Espagne, il a trouvé les rumeurs les plus contradictoires ; du coup, il ne peut faire que des suppositions, mais vraisemblables : « De ma part, en ces extrémitéz, je me tiens partie à la raison, qui n'a pas tousjours lieu, partie à la force et nécessité, qui l'emporte le plus souvent, et croy qu'on se soit contraint de l'honorer autant que la gravité et le sourcil d'Espagne s'est pû abbaisser pour le besoin qu'ils ont du Pape, mais que ce n'a pas esté tant comme il désiroit »54. Derechef, d'Ossat se montrait résolu partisan d'une diplomatie raisonnable; son action négociatrice paraissait largement imbue des principes éthiques que les moralistes ses contemporains, sceptiques ou néo-stoïciens, étaient en train d'élaborer et de codifier.

Dans l'histoire de la genèse d'une tradition diplomatique française, l'étape henricienne a été assurément fondamentale. Les actes imprimés des légations du cardinal d'Ossat ou du président Jeannin ont rapidement constitué des références auxquelles les

D'Ossat à Henri IV, Rome, 4 janvier 1595, Lettres du cardinal d'Ossat, op. cit., p. 53.

 $^{^{53}\,\,}$ D'Ossat à Villeroy, Rome, 11 janvier 1595, $\it ibid., pp.$ 61-62.

⁵⁴ D'Ossat à Villeroy, Rome, 22 mai 1595, *ibid.*, p. 91.

théoriciens de la fin du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle n'ont plus cessé de renvoyer. Publiées en 1656, les Négociations de Pierre Jeannin, dépêché à La Haye en compagnie de Paul Choart de Buzenval et d'Élie de La Place de Russy pour négocier une trêve entre les Provinces-Unies et l'Espagne, sont vite devenues exemplaires. Le lecteur y trouvait le modèle d'un négociateur à qui son souverain accordait confiance plénière et extrême latitude d'action. Ainsi les instructions adressées à Jeannin et à Buzenval le 22 avril 1607 précisaient-elles opportunément qu'il ne s'agissait pas de contraindre la négociation des deux ambassadeurs : « Sa Majesté a ordonné le présent mémoire estre dressé et leur estre délivré pour leur servir de témoignage de ses intentions et commandemens, et non pour leur prescrire aucune loy réglée en ce qu'ils auront à exécuter. Car Sadite Majesté juge qu'il est nécessaire qu'ils se conduisent selon l'information et connoissance qu'ils prendront et volonté en laquelle ils trouveront le général desdites Provinces et ceux qui les gouvernent, de quoy Sadite Majesté veut doncques se remettre de tout à leur prudence et loyauté »55. Daniel Ménager l'a souligné : le débat sur le caractère contraignant des instructions à un ambassadeur est une topique du discours tenu par les auteurs qui se sont intéressés à l'action des diplomates⁵⁶. Montaigne l'avait réglé en insistant sur le fait qu'un négociateur devait jouir de sa liberté pour servir efficacement son maître. Les traités de legationibus distinguaient généralement entre les mandats definita, qui ne laissaient au diplomate aucune marge de manœuvre, et les libera ou absoluta, dont l'accomplissement était certes désiré, mais dont le modus operandi était laissé aux libres initiative et conception de l'ambassadeur. Dans un très célèbre Memoriale rédigé le 14 octobre 1522 à l'intention de Raffaello Girolami⁵⁷, qui devait partir comme ambassadeur florentin en

Instructions à Jeannin et à Buzenval, Fontainebleau, 22 avril 1607, Les Négotiations de Monsieur le président Jeannin, Paris, 1656, p. 9.

⁵⁶ D. Ménager, art. cité, p. 57.

Sur le Memoriale de 1522, voir W. E. Wiethoff, « A Machiavellian Paradigm for Diplomatic Communication », The Journal of Politics, vol. XLIII, n° 4, 1981, pp. 1090-1104. Consulter aussi le livre classique de G. Mattingly,

Espagne, Machiavel faisait le départ entre exécutions fedele et sufficiente des volontés d'un commettant : l'agir sufficientemente regardait les mandats libera; il était le fait d'un mandataire averti, capable d'interpréter sagement les intentions de son maître et de s'adapter aux circonstances sans suivre aveuglément des ordres donnés de loin et forcément tardivement⁵⁸. Une exécution suffisante - voilà sans doute ce que Villeroy demandait à Jeannin le 30 mai 1607 en transmettant la volonté d'Henri IV : « Comme estant sur les lieux vous pouvez mieux juger ce qui est plus expédient pour le service du Roy. Sa Majesté a toute confiance en vous et en ces Messieurs qui vous assistent »59. Le 9 juin suivant, Jeannin constatait, dans une lettre au secrétaire d'État des affaires étrangères, que le roi avait en définitive accordé une grande liberté à ses envoyés à La Haye. Le diplomate soulignait sa parfaite et inébranlable loyauté: «Il semble que Sa Majesté nous donne beaucoup de pouvoir et laisse à nostre affection et fidélité la conduite de ce qu'elle nous a mis en main, en quoy elle ne sera point trompée, pourveu que Dieu nous donne autant de prudence que nous avons de volonté de bien servir »60. Le 8 juillet 1607, dans de nouvelles instructions à Jeannin et à Buzenval, le souverain français, évoquant l'attitude pour le moins ambiguë du roi Jacques Ier d'Angleterre, déclarait une fois de plus s'en remettre à l'ingéniosité politique de ses ambassadeurs : « Je vous fais ces ouvertures pour vous informer de mes conceptions comme à mes fidèles serviteurs, avec pouvoir néantmoins de vous conduire en l'exécution ainsi que par vos prudences vous jugerez le devoir faire pour bien faire »61. Avec constance, Henri IV développe

Renaissance Diplomacy, New York, 1988 (1955), $2^{\rm e}$ partie, «The Italian Beginnings of Modern Diplomacy», chap. XI, «The Duties of a Resident Ambassador», pp. 94-104.

Machiavel, Memoriale a Raffaello Girolami, dans id., Opere, éd. A. Panella, 2 vol., Milan-Rome, 1939, t. II, pp. 722-726 [pp. 722-723].

Villeroy à Jeannin, Fontainebleau, 30 mai 1607, Négotiations du président Jeannin, op. cit., p. 51.

⁶⁰ Jeannin à Villeroy, La Haye, 9 juin 1607, *ibid.*, p. 63.

⁶¹ Henri IV à Jeannin et à Buzenval, Paris, 8 juillet 1607, *ibid.*, p. 96.

franchement ses volontés pour en informer Jeannin et Buzenval - à l'évidence, le roi n'entend rien dissimuler à ses représentants. Procédure qui n'allait pas de soi. Dans ses Ricordi, Francesco Guicciardini avait noté qu'un souverain pouvait tromper sciemment ses ambassadeurs afin qu'ils ne pussent pas trahir ses véritables intentions durant les négociations pour lesquelles ils étaient députés⁶². Or il avait été demandé à Jeannin et à Buzenval de dissimuler au moins de prime abord les visées que leur maître se proposait. Le 21 mai 1607, alors qu'il n'a pas encore atteint sa destination, le président Jeannin rappelle à Villeroy le plan de négociation qui a été arrêté à l'égard des États des Provinces-Unies : « Nostre dessein a tousjours esté de pénétrer le plus avant que nous pourrons en leur intention avant que de descouvrir celle du Roy, et de parler généralement en sorte qu'ils soient incertains si Sa Majesté tend à la guerre ou à la paix, leur laissant seulement cette impression qu'il désire leur bien »63. Une leçon comparable se trouvait dans le traité De la sagesse de Pierre Charron, qui reprenait au demeurant un lieu commun des traités consacrés spécifiquement aux ambassadeurs. Apparemment moins vertueux que Montaigne ou d'Ossat, le président Jeannin estime que la raison ne doit pas primer la convenance. Si Villeroy et Henri IV semblent plutôt enclins à pousser les Provinces-Unies à la poursuite de la guerre contre l'Espagne, ils n'ont aucune envie de financer le coût exorbitant d'une reprise du conflit ; ils ont conséquemment prié Jeannin de s'informer auprès des États hollandais de la contribution qu'ils entendent faire au financement d'une guerre qui les regarde au

F. Guicciardini, Ricordi, éd. E. Pasquini, Milan, 1999, p. 3: « Sono alcuni príncipi che agli imbasciadori loro communicano interamente tutto el segreto suo, e a che fine vogliono conducere la negociazione che hanno a trattare con l'altro principe al quale sono mandati. Altri giudicano essere meglio non aprire loro se non quello che vogliono si persuada all'altro principe; el quale se vogliono ingannare, pare loro quasi necessario ingannare prima lo imbasciadore propio, che è el mezzo e instrumento che l'ha a trattare e persuadere all'altro principe ».

⁶³ Jeannin à Villeroy, Middelburg, 21 mai 1607, Négotiations du président Jeannin, op. cit., p. 39.

premier chef. À quoi Jeannin rétorque un peu sèchement : « Tout cela est à la vérité raisonnable, mais mal à propos pour eschaufer des gens qui sont peut-estre las de la guerre à quitter des offres qu'ils estiment advantageuses, quoy que ce ne soit peut-estre que pour les tromper »64. En se déclarant naturellement soumis aux ordres qu'on lui délivre, l'ambassadeur prétend avoir un droit de remontrance, et Jeannin ne se prive pas de mettre franchement en garde Henri IV et Villeroy contre les dangereuses fragilités de leur stratégie de négociation : « Nous soustiendrons les affaires avec raisons, espérances et tout l'artifice qui pourra despendre de nostre industrie. Mais que Sa Majesté y prenne, s'il luy plaist, une résolution ferme et arrestée, et qu'elle considère qu'ils demeureront offencéz si on les réchauffe à la guerre et qu'on les veüille porter après à la paix »65. Si d'Ossat peut rappeler parfois Montaigne, à coup sûr Jeannin fait songer à Charron - pour lui, il est clair que la vertu industrieuse est qualité essentielle du négociateur. Alors que d'Ossat a reculé devant le subterfuge de l'appel aux États Généraux de la forme de l'absolution d'Henri IV, Jeannin n'a pas les mêmes scrupules. Au moment où l'on s'achemine vers la conclusion d'une trêve, et non pas d'une paix, et où le roi de France s'inquiète des obligations d'assistance militaire et financière qui vont continuer à le menacer s'il ne s'agit que d'une suspension temporaire du conflit, Jeannin essaie de persuader le souverain français que l'une ou l'autre solution ne change rien à l'affaire : « Les obligations de tels secours ne sont si précises qu'il ne soit loisible à un prince de s'en descharger sans estre tenu de mauvaise foy quand l'estat de ses affaires ne luy permet de les accomplir, estant lié par devoir d'une plus estroite obligation à l'endroit de ses sujets qu'envers aucuns autres, laquelle obligation est tousjours entenduë exceptée en quelque traité que ce soit, encores qu'on n'en fasse aucune mention. Aussi l'usage de cette pratique est si commun entre les souverains que personne ne les

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

blasme quand ils s'en servent ⁶⁶. De conclure un accord en se réservant la possibilité de ne pas le respecter, d'Ossat n'y avait pas consenti douze ans auparavant, mais son collègue ne s'encombrait plus des mêmes principes.

À la veille d'un bouleversement sans précédent de l'équilibre des relations diplomatiques en Europe, il est revenu aux ambassadeurs henriciens d'élaborer un art de négocier qui se situe à l'exacte confluence du néo-stoïcisme et du machiavélisme, de la maîtrise de soi et de la raison d'État, du rejet des passions et de la consolidation de la souveraineté moderne, et dont l'exercice était manifestement un disciplinement opposé au dérèglement incontrôlé de la puissance espagnole. La pratique de la négociation telle que la donnent à voir d'Ossat ou Jeannin rappelle les principes élaborés par Montaigne et par Charron; entre les deux diplomates, la distance, assurément ténue mais réelle, est comparable à celle qui sépare les deux auteurs - elle tient à une insistance accrue, chez Jeannin comme chez Charron, sur les résultats pratiques que permet d'obtenir une prudente industrie. Modelé sur la moderne éthique de la conversation, le nouvel art de négocier est au croisement singulier de la prudence et de la patience; il participe très certainement, mais à sa manière, du « moment moraliste » que Louis Van Delft a récemment proposé de distinguer dans l'histoire du classicisme européen⁶⁷. Dans la célèbre étude qu'il consacrait à Montaigne et à son influence en 1949, l'éminent romaniste allemand Hugo Friedrich (1904-1978) tentait de définir ce qu'était la science morale pour les auteurs du second XVIe siècle. Il constatait de prime abord : « Les moralistes ne sont ni des éducateurs, ni des professeurs d'éthique. Ce sont des observateurs, des analystes, des peintres de l'homme »68. La science morale était surtout science des mœurs. Hugo Friedrich le rappelait - on désignait traditionnellement sous le nom de moralistes un groupe d'écrivains français des XVIIe et

 $^{^{66}\,\,}$ Jeannin et Buzenval à Henri IV, La Haye, 27 juin 1607, ibid., p. 85.

⁶⁷ L. Van Delft, Les moralistes. Une apologie, Paris, 2008, p. 12.

⁶⁸ H. Friedrich, *Montaigne* (1949), trad. française, Paris, 1984 (1968), p. 13.

XVIII^e siècles dont Montaigne était réputé l'insigne précurseur. Plus généralement, ajoutait-il, « on entend par là des esprits qui, pour savoir ce qu'est l'homme, en considèrent et décrivent toutes les manifestations sous l'angle psychologique, moral, historique, social, politique, en tenant toujours compte des différences de temps et de lieu »69. La science morale, précisait Hugo Friedrich, ne se confondait pas avec la tutelle morale; elle n'était pas enseignement de moralité, ni philosophie moralisante; elle ne prétendait pas atteindre à l'universel; elle renonçait à une quelconque ambition métaphysique. Elle se contentait d'énoncer « une pluralité d'idées isolées de nature empirique, pratique »70. Pour exemple le plus connu et aussi le plus représentatif, Hugo Friedrich retenait sans conteste le nouveau discours de la raison d'État, « qui, si elle ne la stipule pas expressément pour toute la pratique politique, reconnaît au moins l'incompétence de la morale universelle en cas de conflit » ; il s'agissait assurément d'une « nouvelle technique des rapports politiques qui survient, représentée par le type du diplomate »71. L'ambassadeur, le négociateur diplomatique, est pleinement moraliste - il doit l'être, d'un probe devoir d'état : « Les relationes des ambassadeurs italiens permettent de voir se développer, sur le terrain de la défense des intérêts politiques, une observation des hommes et des situations, d'autant plus pénétrante qu'elle se borne à communiquer des faits et qu'elle pèse ceux-ci comme autant de symptômes de l'égoïsme des autres, qu'il s'agit de mettre en balance avec son propre égoïsme. » L'un des premiers, sinon le premier, Hugo Friedrich esquissait un parallèle entre le nouvel art de négocier et les conventions récentes de la politesse mondaine : « La totalité une de la vie se morcelle en une infinité de conditions variables auxquelles il importe de s'adapter par des réponses variables. Le phénomène se répète ensuite dans la vie mondaine des cours »72. En s'appropriant les précieux acquis

⁶⁹ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

de la civilité humaniste, et notamment des fameux préceptes délivrés par Baldesar Castiglione (1478-1529) dans son *Libro del Cortegiano* (1528)⁷³, et des théories de la *civil conversazione* – qui imprègnent largement à l'époque de la Renaissance tardive, ainsi que l'a rappelé il y a peu Timothy Hampton⁷⁴, le « moment diplomatique », soit l'instant de la négociation –, ou encore de la valeureuse prudence néo-stoïcienne, les diplomates français de l'âge henricien ont forgé une pratique négociatrice qui rejoignait partiellement l'éthique posttridentine du prince chrétien⁷⁵: pour eux, l'action politique ne devait plus reposer sur des finesses, mais principalement sur la raison, seule pleinement efficace. Titre auquel il convient de les compter indéniablement au nombre des moralistes modernes.

Sylvio Hermann De Franceschi

Sur le cas de l'ambassadeur, voir B. Castiglione, Il libro del Cortegiano, éd. W. Barberis, Turin, 1998, l. II, chap. XXIV, pp. 153-155.

⁷⁴ T. Hampton, «The Diplomatic Moment. Representing Negotiation in Early Modern Europe», Modern Language Quarterly, LXVII/1, 2006, pp. 81-102 [p. 83].

 $^{^{75}}$ Voir S. De Franceschi, « Le modèle jésuite du prince chrétien. À propos du De officio principis Christiani de Bellarmin », XVIIe siècle, vol. LIX, n° 4, 2007, pp. 713-728.

REPENTANCE PHILOSOPHIQUE ET REMORDS THÉOLOGIQUE DANS LES ÉCRITS DE PIERRE CHARRON

Le titre de cet article n'est pas un simple jeu de mots de demi-habile, mais part de la description de la peine provoquée par la conscience de sa propre méchanceté, que Charron appelle remords dans ses écrits théologiques, alors que dans ses pages philosophiques il préfère l'expression de repentir rationnel. Notre recherche porte sur cette inversion apparente où l'image du regret naturel sert pour décrire la contrition du croyant et l'évocation de l'expiation chrétienne est utilisée pour exprimer l'appel de la conscience morale. Le quiproquo proposé est d'autant plus indécis qu'il s'agit dans les deux cas d'une passion triste qui mène à la sagesse : un mouvement violent dans l'âme sensitive qui met la raison sur son chemin de Damas.

Le thème du remords intervient dans l'argumentation contre les athées, des écrits théologiques. La moelle de la preuve ontologique de Charron se forme autours du sentiment d'infériorité existentielle ressenti par chacun. Le cœur du raisonnement charronien est exposé dans le chapitre qui présente les *preuves internes, morales et naturelles pour la Déité*¹. Ces pages ont pour but de prouver que la croyance et la religion sont naturellement inscrites dans l'âme humaine. Le théologal de Condom s'attaque ici aux limites mêmes de la raison : car si on fait appel à la croyance c'est par un défaut de l'esprit, incapable de constater et d'affirmer une certitude. La raison n'est pas la seule faculté mise en question dans cette analyse, mais la volonté est à son tour secouée. La religion naturelle comprend pour Charron deux aspects :

Vérité Première, III, p. 29. Les citations de Trois Vérités suivent l'édition de Toutes les œuvres de Pierre Charron. 1635, Slatkin Reprints, Genève, 1970.

connaître et servir Dieu. Cette scission est à l'origine des deux nobles et antiques professions, la philosophie et la prêtrise. Mais si le philosophe ne s'intéresse pas à l'apostolat, il resterait un monstre. Il serait une de ces figures admirables par la hauteur de leur esprit, mais qui manquent de charité. Ce sont des Démocrites et des Héraclites, dont parle le traité de la Sagesse, et qui construisent leur science sur l'illusion d'un abandon de la communauté². Ils constatent la folie de la société et l'erreur du vulgaire pour se retirer dans un savoir exprimé par l'aigreur de la moquerie ou par la circonspection craintive du secret. Dans le premier cas, notre Démocrite s'enferme dans un mépris universel pour la gente humaine. Dans le second cas, notre Héraclite cultive un langage obscur, fait de demi-vérités, par peur de ne pas troubler les autres. La dénonciation des formes d'illusion savante nous aide à dépasser la dualité entre la philosophie et l'opinion. L'affirmation rapide d'une césure radicale entre le sage et le vulgaire cache une pensée plus sagace de l'auteur. Charron relègue ses lecteurs savants isolés dans le persiflage ou dans la pleutrerie. Il insiste que la Sagesse ne peut être jugée que par les simples et les sublimes. Il s'adresse à ceux qui ont obtenu la paix de l'âme soit par nature soit par méditation3. De même, la Vérité Première est écrite pour secourir les simples et leur offrir aide devant les esprits certainement détraqués, mais habiles⁴. Bien évidemment, cette tâche dépasse les forces du prêtre inculte qui s'attache aux cérémonies extérieures et aux coutumes provinciales pour dissi-

De la Sagesse, II, p. 370-371. Les citations de ce traité suivent l'édition De la Sagesse, Fayard, 1986.

³ Ibid., II, p. 371. « Je donne ici une peinture et des leçons de sagesse, qui sembleront peut estre à aucuns nouvelles et étranges, et que personne n'a encores donné ni traitté de cette façon, et ne doutes pas que les malicieux, gens qui n'ont pas la patience ni la force de juger doucement et meurement des choses, mais détroussement, condamnent tot ce qui n'est de leut goust, et de ce qu'ils ont déjà reçeu n'y mordent. Et qui peut éstre asseuré? Mais je me fie que les simples et debonnaires, et les Aetheriens et sublimes en jugeront équitablement ».

Vérité première, p. 5.

Claudiu Gaiu

muler son vide intellectuel devant ses semblables, mais en premier lieu devant sa propre conscience.

La religion, connaissance et service de Dieu, est un rapport avec un terme inconnu. La connaissance humaine se manifeste en traçant les limites d'un objet, opération inapplicable à l'infini divin⁵. La Vérité Première traite principalement de la religion naturelle, la révélation étant le sujet de la Vérité Seconde, qui explique la supériorité du christianisme sur les autres confessions. Par conséquent, la philosophie de la religion naturelle est une description de l'excentricité humaine : l'analyse des formes intellectuelles et pratiques par lesquelles l'homme s'éloigne de soi en vue d'un principe supérieur. Ainsi, malgré les recommandations de la sagesse de mettre en bride ses désirs, c'est dans la nature de l'âme de tendre à dépasser ses limitations. Pour ne pas être obligé de reconnaître une cruauté naturelle du Créateur, nous devons penser l'art de vivre non sous la forme d'un système d'interdictions qui répriment nos pulsions, mais comme une méditation qui guide nos souhaits vers ce qui est légitime⁶.

La distinction entre la légitimité de la sagesse et l'abus de la déraison est très fine. De point de vue formel l'état naturel de l'homme peut être décrit dans les mêmes termes que l'état des damnés : désirer et ne pas pouvoir jouir⁷. La religion naturelle,

Discours chréstiens, Toutes les œuvres de Pierre Charron. 1635, Slatkin Reprints, Genève, 1970, p. 2-3.

Ibid., p. 1-2. « ... mais que dirons-nous de plusieurs desirs, bons, saincts, justes & legitimes, desquels Dieu est autheur? Nature mesme nous les a plantez au cœur, qui toutesfois sont hors nostre puissance, & n'y pouvons jamais arriver: Il semble que Dieu nous traite bien à la rigueur, & prenne plaisir de nous tenir à la question, d'allumer en nous un feu, une faim & soif d'ardent desir, & que ne la puissions jamais estancher ou assouvir. L'homme desire naturellement & sur toutes choses cognoistre la verité, & ne peut cognoistre Dieu, ses œuvres, les secrets de nature, les ressorts & mouvements de son ame, l'estat & disposition des parties secretes & interieures de son corps, & tout cela il ne peut. Ainsi, l'homme desire bien et instement ce qui n'est pas en sa puissance; il desire par nature, ce que par nature il n'obtiendra pas ».

⁷ *Ibid.*, p. 1.

domaine où les préoccupations du théologien et celles du philosophe se croisent, règle la tendance naturelle des désirs et de la curiosité de surpasser le connaissable. L'échec de cette entreprise produit la superstition, forme de religiosité pour laquelle Dieu prend le visage d'un juge de village grave et sévère, mais sensible à la flatterie et indulgent avec les plus soumis.

La religiosité prérévélée est un phénomène qui n'a pas été engendré par l'histoire ou par la raison. Ces deux principes qui gouvernent la vie humaine ne peuvent pas rendre compte de l'universalité de la croyance présente chez toutes les nations, indépendamment de leur degré de développement et de leurs humeurs spécifiques. Vu l'importance que joue la communauté (le monde) dans l'œuvre de Pierre Charron, nous comprenons mieux pourquoi le premier argument en faveur de la religion est tiré des raisons politiques. La vie commune, comprenant la famille et la république, se fonde sur la religion qui est un principe d'obédience⁸. Dans l'absence de cette crainte première introduite dans l'âme par la religiosité, les lois, les coutumes et les ordres des supérieurs perdent de leur force et la communauté échut dans la bestialité, sous les coups des plus puissants et la pression des plus habiles.

Et par ainsi s'il n'y a dedans l'ame une crainte, qui vienne de plus haut, & qui contienne les personnes en devoir, il n'y a loix, reglemens, ne rigueur de punition, qui ait credit & force long temps. Le plus fort & le plus sutil essayera ce qu'il sçaura faire aux despens de qui qu'il soit, nul respect, nulle obeïsance, nulle modestie qui tienne. Bref l'on viendroit à une vie bestiale, cruelle & sauvage.

Nam primae scelerum cause mortalibus aegris, Naturam nescire Deûm. 9

Les sages, qui aux commencements de la vie civile ont codifié des lois et ont rassemblé des coutumes, se sont servis de

⁸ Vérité Prémière, IV, p. 9.

⁹ Ibid.

Claudiu Gaiu

la religion dans leur action fondatrice. Charron n'insiste pas sur cette preuve. Il sait qu'elle sera reçue par les athées et retournée contre la piété : oui, les habiles et les grands ont toujours su faire appel à la religion pour garantir leur domination sur les simples. Les plus cruels tyrans et les princes les plus débauchés ont assuré leur pouvoir par la religion. Si l'histoire ne peut pas confirmer la religion, la raison est encore plus désarmée. Elle est par son essence ondoyante et diverse. La raison suit les inclinations, les intérêts et les humeurs, alors que la croyance en Dieu est généralement acceptée. Si l'argument politique tout seul n'a pas des chances pour s'imposer, le théologal de Condom tente de le renforcer par quelques observations morales. L'homme serait par nature insubordonné et n'accepte qu'à regret et sous l'effet de la crainte la domination et la supériorité. Or au nom de la religion, l'homme non seulement admet son asservissement, mais il se prive volontiers de plusieurs agréments de la vie. Les sacrifices admis et la dépendance acceptée sont à l'origine commune de la diversité des pratiques et dogmes religieux. Par la suite la religion ne peut pas être rangée parmi les doctrines qui s'imposent par des promesses, par la rhétorique ou par l'impression de nouveauté. Elle révèle le plus profond de l'opinion et de l'imagination, ce qui appartient indistinctement à la communauté et à soimême. La religion naturelle est l'intégration à un ordre qui nous précède. Elle n'est que secondairement une adhésion consciente à des règles reçues. Ce fond premier de l'humanité ressource la variété des manifestations de culte.

La diversité des religions est bien grande par le monde : diversité de creance, de priere & sacrifices, mais par tout un sentiment universel de Deïté. Et ceste tant grande diversité de la servir ayde à confirmer ce constement : car elle monstre, que ce n'est point une doctrine contagieuse, ou une piperie, qui se vend & court de l'un à l'autre, une conspiration & intelligence mutuelle, mais que chacun trouve en son air, en son climat, voire en soy mesme¹⁰.

¹⁰ *Ibid.*, VI, p. 30.

Pour Charron le fondement de la religiosité naturelle est mis au jour par le sentiment de panique où la catastrophe imminente provoque un abaissement subit de l'homme devant la manifestation terrorisante d'une force invincible. Le germe premier de la religion ne consiste pas dans le sentiment d'abandon de l'homme, dépouillé des artifices de la vanité et de la présomption, mais dans l'étincelle d'espoir qui le fait implorer alors que tout semble perdu. Selon l'auteur de la *Vérité Première*, ce retournement de l'âme sous la terreur est la forme extrême du sentiment de remords vécu moins intensivement par les méchants. La malignité connaît des convulsions de la conscience même alors que ses forfaits sont entrepris loin du regard du monde. Le principe naturel de la religion est le malaise ressenti par l'âme, contre sa pulsion naturelle vers son bien-être et vers son profit.

Ce sentiment, remors de conscience si violent & passioné, plein de tourment et d'inquietude, duquel ne se peuvent deffaire les mechans en leur forfaits, est un argument infaillible d'une superiorité souveraine, à laquelle il faut respondre. Car que veut dire, que bien que tout crainte, tout doute & apprehension humaine soit ostce, soit-il pour avoit esté si secret, qu'il n'y a tesmoing ny accusateur, ou pour estre si grand & si haut niché, qu'il n'y a point de juge, ny aucun en ce monde, auquel il faille rendre compte : ou bien pour avoir ja esté absous & justifié des hommes, si est-ce que l'ame demeure si cruellement agitee de furies, & bourrelee de tourmens & de crainte que tous les plaisirs, occu-pations, flatteries & passetemps mondains ne la peuvent appaisser. Ce n'est point des hommes, comme dit est, ce n'est point d'elle mesme, laquelle s'aymant, & se cherissant au possible, fuit son mal-aise. C'est certes quelque tres-grande & puissante Majesté, quelque très redoutable & suveraine superiorité, de laquelle l'on ne se peut cacher, ny se desveloper: sous la main de laquelle l'on se trouve enferré, laquelle ayant la vertu & le bien faire

Claudiu Gaiu

à gré, punit & venge severement le mal. Voilà pouquoy aucuns ont appellé ceste crainte & conscience religion 11.

La religion naturelle ne peut pas être démontrée à travers des syllogismes, de même que ses évidences fondatrices ne peuvent être admises que par les croyants. Ainsi la vérité première échappe à la logique et à l'indication des évidences, car elle les précède. Dans la pensée de Charron, elle devrait fonder la communauté et par conséquent remplir le rôle de principe de toute forme de communication qu'elle soit argumentative ou descriptive. C'est pourquoi, dans la vision du théologal de Condom, la preuve politique est essentielle, mais il a la conscience de l'impossibilité de l'imposer par des arguments. L'athée et le pédant partagent l'illusion dogmatique de la raison souveraine et de l'individualité universelle. Le premier fait en théologie ce que l'autre fait dans la science : il s'imagine que sa raison est suffisante pour monter jusqu'aux premiers principes de l'univers en vertu d'une capacité universelle de son esprit.

C'est donc d'une part une très grande & enragee presomtion d'en decider & determiner, comme font les Athees, qui en toutes leurs objections en argumentent comme de chose toute definie, circonscripte, & necessaire d'estre telle & telle, en disant s'il y avoit un Dieu, il faudroit qu'il fust tel & tel: Estant tel il seroit, devroit, pourroit cela & cela, ce qui n'est pas. *Ergo*. D'autre part c'est un abus de penser trouver raison suffisante & assez demostrative pour prouver & establir evidement & necessairement que c'est que Deïté¹².

La religiosité naturelle est en soi une conversion de l'âme non dans le sens d'une intelligence qui se débarrasse de ses liens pulsionnels et de ses contraintes politiques, mais d'une ouverture morale qui comprend la diversité des cérémonies et des codes de la vie en commun. Cette vérité première reste le plus souvent cachée, mais elle peut se révéler à l'homme dans un

¹¹ *Ibid.*, p. 30-31.

¹² *Ibid.*, p. 12-13.

moment de terreur. Si les simples peuvent regagner la sérénité en se soumettant aux coutumes, le sage, lui, le fera à travers une méditation qui prend la forme du remords. L'obéissance aux coutumes n'est pas nuisible aux âmes des simples. Dépouillés de la richesse et de la vanité, ils n'expriment à travers les rythmes culturels de leur vie que la nature. Leur statut les interdit la poursuite du plaisir et du profit qui falsifie l'essence foncièrement bonne de l'homme¹³.

Toute autre démonstration de la divinité fait appel à la force de l'imagination : puissance des démons, des miracles ou des prophéties. La possibilité de penser l'extraordinaire de ces situations est le rapport de l'âme à l'infini. L'imagination humaine est capable d'aller toujours plus loin, elle ne connaît pas de grandeur suprême et de puissance absolue. Ce qui rend intéressante l'analyse du sentiment de panique, lorsque la progression de l'imagination s'arrête. Le remords est l'expression pulsionnelle de la conscience de sa propre infériorité, fondée dans l'incapacité de l'esprit d'aller jusqu'au but et concevoir la chose la plus parfaite l'. L'homme tire sa force de ce sentiment d'abaissement. Il gagne une indifférence par rapport aux exploits des méchants et aux accidents du sort. Ce qui lui est le plus propre ne peut pas être touché par la malice ou par la fortune 15.

¹³ De la Sagesse, p. 425. «Les hommes sont naturellement bons et ne suyvent le mal que pour le profit ou le plaisir ».

¹⁴ Vérité Première, p. 33-34.

¹⁵ Ibid., p. 47-48. « Or tous tels tant biens que maux, sont commun à tous, & y ont indifferement part, bons et meschans. [...] Car à un homme de bien, ce sont autant d'aides à bien faire, & autant de moyens pour profiter en l'exercice de vertu. Les biens en facilitent les exploits : les maux par leur aspreté & dificulté y apportent plus de lustre, de merite & valeur, & aiguisent le bon courage. Aussi aux mechans sont tous deux autant d'occasions & instrumens pour empirer & se desborder : les biens en insolences & violence : les maux en desespoir & toute chose illicite. Autrement rien ne peut nuire à l'homme, ou emporter du sien. S'il est bon, rien ne peut nuire, mais tout luy sert. Rien ne peut luy estre bon, si de soy il est meschant, mais tout luy nuit & luy sert de licol & de poison ».

Claudiu Gaiu

L'analyse de la religiosité naturelle chez Pierre Charron est le terrain de rencontre entre la théologie et la philosophie. Le remords rationnel est le premier pas vers la sagesse comme soumission à la loi naturelle, c'est-à-dire, dans les termes du théologal de Condom, à la preud'homie. La distinction entre la vraie preud'homie et la preud'homie chrétienne suit la séparation entre la religion naturelle et le dogme chrétien¹⁶, entre la sagesse civile et la métaphysique¹⁷. Dans la préface du traité de la Sagesse l'auteur nous rapporte qu'il tire son savoir de la science des théologiens et des philosophes. Les premiers pas vers la vraie science de l'homme est la délimitation de ce savoir de la philosophie première et de la théorie des dons divins¹⁸. La science charronienne comprendra donc la partie de la philosophie naturelle qui s'occupe de l'homme et l'éthique. Le savoir transmis ne sera autre que celui dont la philosophie traite gracieusement et poétiquement et la théologie austèrement et sèchement. Les différences entre les deux discours viennent du fait que le premier s'adresse aux esprits élevés, alors que le second vise tout le monde. Mais parce que la sagesse civile se préoccupe de la vie commune, le philosophe qui écrit pour les spirituels et le prédicateur qui parle aux simples poursuivent une fin analogue : la perfection de l'homme. Pour le prédicateur l'affaire est quelque peu paradoxale, car il poursuit l'accomplissement d'une perfection dans la simplicité. Celle-ci a inspiré les poètes et les rhéteurs dans une moindre mesure que les grands faits d'armes d'un Alexandre ou la verticalité morale d'un Caton. Néanmoins, cette sagesse première est visible dans l'honnêteté et le courage dont font preuve le soldat dans la bataille ou le paysan soumis aux exactions des guerres de religion. Certainement la science civile connaît un premier accomplissement dans les couches basses de la société où le prédicateur a traditionnellement plus d'occasions d'y entrer que le savant. Mais le philosophe, tel qu'il est conçu

¹⁶ De la Sagesse, p. 420.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28-29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

dans le traité de morale de Charron, n'est pas étranger de cette première forme de perfection civile qui peut paraître grossière aux affectés. Son modèle est Socrate qui met ses similitudes et inductions vulgaires dans la langue des paysans et des femmes pour mettre au jour les règles de bien-vivre¹⁹. La repentance par laquelle commence l'apprentissage de la sagesse est le retour de l'homme à cette simplicité populaire cachée et dénaturée par les figures rhétoriques et les gestes ambitieux. Mais la compréhension du sage pour les simples et la compréhensibilité de sa parole par ceux-ci ne signifient nullement confusion et immersion dans les opinions populaires. Il ne faut pas oublier que « les desseins et les affections populaires » sont « toutes basses, foibles, indigestes, impertinentes, et fort souvent fausses » et que « la tourbe, la compagnie et conversation du vulgaire [...] l'on n'en approche jamais sans son dommage et empirement »²⁰. Mais il ne faut non plus considérer que l'art du sage de « demeurer au monde sans être du monde » est une simple dissimulation. Pierre Charron dénonce toute forme d'arrogance intellectuelle, comme une illusion de l'esprit, produite par la présomption, « folle amour de soy mesme, peste de l'homme, ennemy capital de sagesse, vraye gangrene et corruption de l'âme »21. La séparation de l'erreur populaire est la distance nécessaire prise par rapport aux autres et manifestée par la tyrannie des coutumes et de l'opinion. Elle est en même temps distance prise par rapport à soi et la libération de l'emprise des passions et des illusions de l'esprit. C'est seulement grâce à ce double désengagement que le sage peut faire preuve de bonté : comprendre ses concitoyens et transmettre sa vertu.

Le sage est bien conscient que les dangers les plus graves ne viennent pas d'en bas : des opinions superstitieuses, des besoins végétatifs ou des pulsions du cœur. Ils viennent de l'esprit naturellement tenté d'oublier toute humilité et faire de soi la

¹⁹ *Ibid.*, p. 425.

²⁰ *Ibid.*, p. 371.

²¹ *Ibid.*, p. 383.

Claudiu Gaiu

mesure universelle du monde. La preud'homie est un désapprentissage au bout duquel l'homme devient bon en découvrant sa nature et non par respect d'une règle externe. Si elle est naturelle, elle ne s'oppose pas au surnaturel de la grâce. Tout au contraire, l'espoir de recevoir le don divin suppose le rabaissement de l'imploration. La prière quand elle n'est pas superstitieuse ne propose pas un troc entre l'adoration humaine et la miséricorde divine. La preud'homie est la meilleure préparation de l'esprit pour recevoir la grâce, car elle dépouille l'homme de ses illusions et lui permet éventuellement d'accéder à l'imploration du Très-Haut²².

L'homme arrive à la preud'homie au moyen du sentiment de repentir. D'un côté la méchanceté est définie comme ce qui est contre nature et suscite la répulsion du bon sens²³. D'autre côté, vivre en dehors de la nature est le propre de l'homme. D'abord à cause de sa vanité, il se construit un monde d'illusions et se complait d'y séjourner²⁴. Ensuite à cause de sa faiblesse il est incapable de recevoir les bienfaits et les plaisirs de la nature sans les contrefaire²⁵. Si l'homme ne peut avoir accès direct à la nature, il ne peut non plus vivre pleinement le vice et le péché. Il faut une âme vigoureuse et un esprit fort pour aller jusqu'à incorporer le mal dans son être. D'autres font le mal par faiblesse, incapables de s'en opposer. Et la plupart des gens connaissent et condamnent le vice, mais se laissent souvent emporter par la jouissance ou par la tentation. Ces derniers sont le plus disposés à la vraie repentance. Les faibles sont impuissants devant l'appel du désir et les esprits forts ne connaissent

 $^{^{22}\;}$ De la Sagesse, p. 433-434.

²³ *Ibid.*, p. 435

²⁴ Ibid., p. 229. « La vanité est la plus essentielle et propre qualité de l'humaine nature. Il ny a d'autre chose en l'homme ».

²⁵ Ibid., p. 235-236. « ... il ne peut manier et servir d'aucune chose en sa pureté et simplicité naturelle. Il faut déguiser, altérér, et corrompre, pour l'accomoder à nostre main: les elemens, les metaux, et toutes choses en leur naturel ne sont propres à nostre usage; les biens, les voluptez et plaisirs ne se peuvent laisser jouïr sans melange de mal et incomodité ».

cette tristesse que dans des moments extraordinaires, comme les athées témoignant la croyance sous la panique.

La repentance est une forme de tristesse provoquée par un retour volontaire sur soi. Contrairement aux autres formes de tristesse, elle n'affaiblit pas l'esprit mais lui rend sa vigueur.

Repentance est un desaveu, une desdite de la volonté, c'est une douleur et tristesse, engendrée en nous par la raison, laquelle chasse toutes autres tristesses et douleurs, qui viennent de causes externes. La repentance est interne, internement engendrée, parquoi plus forte que tout autre, comme le chaud et le froid des fievres est plus poignant que celui qui vient de dehors. La repentance est la medecine des ames, la mort aux vices, la guarison des volontez et conscience. ²⁶

Le sage ne se laisse pas tromper par les formes publiques et cérémonieuses du regret. Même s'elles sont sincères, elles n'ont pas de suite et n'améliorent que l'opinion qu'on se fait de soi-même, sans toucher à la nature de l'âme. Charron évoque avec admiration les premières lois romaines qui n'admettaient pour manifestation du deuil que les premières larmes, venant de l'émotion initiale de l'âme²⁷. La sagesse virile enseignée par le théologal de Condom épie et dénonce toute forme d'affaiblissement de l'esprit cachée sous des noms honorables de compassion, piété, miséricorde ou compréhension. L'intransigeance de Charron par rapport à l'amollissement de l'esprit ne s'amoindrit pas lorsqu'il prend en compte les faiblesses du corps. Ce n'est pas un vrai remords le rejet de la dépravation à cause de l'impuissance due à la maladie ou à la vieillesse²⁸.

Le sage épie la repentance des autres et son propre remords à cause de leur proximité avec les passions nuisibles rapportées au mal : la colère, la haine, l'envie, la jalousie, la vengeance, la compassion, etc. Si les autres pulsions font fourvoyer

 $^{^{26}}$ $\,$ $\mathit{Ibid.},$ p. 437; $\mathit{cf}.$ Montaigne, $\mathit{Essais},$ III, 2, 806 C & B.

²⁷ *Ibid.*, p. 198.

²⁸ *Ibid.*, p. 437-438.

Claudiu Gaiu

l'esprit, la repentance le remet sur son droit chemin. Sa temporalité ne se réduit pas seulement au regret pour le passé, mais elle est également une mise en garde pour l'avenir. Cet aspect la rapproche des certaines formes de crainte²⁹ et explique la parenté établie dans la Vérité Première entre le remords et la panique. La repentance marie l'inattendu - elle est un « don du Dieu »³⁰ – et le rationnel. C'est une volonté vertueuse qui produit ses anticorps sous l'attaque de l'infection vicieuse. Passion triste, la repentance n'était pas en notre intention. Mouvement volontaire de l'âme, elle ne s'applique qu'aux actions qui sont en notre puissance. Par l'intermédiaire de cet emportement l'homme arrive à la connaissance de sa nature : les édifices de la vanité et de l'artifice se fondent dans le sentiment de honte qui accompagne la confession honnête³¹. C'est un dépouillement par le jugement qui apprend à l'homme à ne rien faire qui ne pourrait être exposé et communiqué à ses semblables. Ce geste requiert de la retenue pour ne pas être confondu avec la reconnaissance solennelle des fautes qui ne fait que dissimuler le mal ou lui prêter quelque mérite.

Dans ses polémiques théologiques, comme dans sa réflexion morale, Pierre Charron est obligé de se pencher sur la question du mal. Malgré ses protestations, ses adversaires ont vu juste: cet auteur traite en premier lieu de la nature. Le repentir est une réaction d'autodéfense de l'âme contre le progrès du vice. Ce sont les aspects pratiques qui dominent la théologie charronienne: l'union des chrétiens, comme finalité politique et la prédication, comme présence du savant dans le monde. Ce que l'auteur essaie de tirer des enseignements évangéliques et des lettres stoïciennes est une régulation de l'impulsion qui pousse l'homme à transgresser son statut. Son aliénation spirituelle se manifeste premièrement au niveau de l'expression publique et

²⁹ Ibid., p. 203. « La crainte est l'apprehension du mal advenir, la quelle nous tient perpetuellment en cervelle, et devance les maux, dont la fortune nous menace ».

³⁰ *Ibid.*, p. 438.

³¹ Ibid. « ... aux maladies de l'âme, le vraye remede qui nettoye et guarit c'est une serieuse et honteuse confesion de ses fautes ».

deuxièmement dans sa conscience privée. La religiosité naturelle est la forme d'autoprotection de la communauté contre la sauvagerie instaurée par l'arbitraire de la force. L'obédience entretenue par le culte n'est pas une simple astuce politique créée pour obtenir la soumission des gens. Elle est l'effet d'un sentiment naturel de l'infériorité humaine. Cette sensation permet à notre esprit d'aller progressivement toujours plus loin dans l'imagination des choses qui dépassent notre force et même notre compréhension. La vérité première contenue dans la religion naturelle précède l'individuation de l'homme. Pour cette raison elle ne se révèle que dans des moments d'anéantissement immanent, comme c'est le cas dans la panique de l'athée. Elle rappelle la fragilité essentielle de la constitution du sujet, décrite par Charron sous cinq attributs: vanité, faiblesse, inconstance, misère et présomption. Ainsi le remords nous instruit sur la valeur ontologique de la modestie et de l'humilité. C'est un retour de l'homme à sa nature qui le protège de la bestialité de la force et de la finasserie de l'esprit. Et pour se protéger d'une dernière ruse de la vanité, l'isolement hautain, le sage de Charron doit transmettre au monde son savoir de la débilité humaine. Parce que l'homme ne peut vivre sans réserve ni le plaisir, ni la peine, la tristesse du remords peut devenir une déconvenue joyeuse. Elle possède une force satyrique qui fait tomber les voiles de l'orgueil.

Claudiu GAIU

« DOCTEUR EN LA NATURE » : DE CHARRON À SEBOND ?

Une apologétique sans apologétique : des Trois veritez à la Sagesse

D'habitude, on parcourt la Sagesse¹ de Charron le regard tourné en arrière : vers Montaigne et les Essais. Mais Charron par lui-même ne nous dispense pas de chercher et d'étudier d'autres sources de sa pensée philosophique et théologique, sources qui par ailleurs ont contribué à la genèse de sa réflexion. Elles transmigrent d'une œuvre à l'autre, elles influent profondément sur la rhétorique du discours philosophique et théologique. L'une de ces sources est Sibiuda et son Livre creaturarum sive de homine. L'intégration de Sebond, surtout le projet qui concerne l'opus conditionis, peut nous aider à mieux comprendre les thèses de la Sagesse, sans cependant nier le regard théologique contenu dans les Trois veritez qui relance, sans qu'il y ait un accord total (voir la critique que fait Charron de la théologie sacramentelle), l'opus restaurationis: ceci aiderait à enquêter d'un point de vue nouveau, et aussi peut-être à mieux comprendre le rapport entre les deux œuvres de Charron et à trouver moins de paradoxes et d'inconséquences si l'on a bien à l'esprit les deux plans du discours qui rythment le Liber creaturarum.

Comme cela a été démontré (malgré l'indication contraire de Montaigne), le texte de Sebond circule bien en Europe durant le XVI^e siècle. Charles de Bovelles contribue à le faire connaître

L'édition consultée est celle publiée dans la collection Corpus, Paris, Fayard, 1986, texte revu par Barbara de Negroni (S dans le texte). Pour la bibliographie sur Charron, voir Nicola Panichi, « Dalla scienza alla saggezza : Charron lettore di Montaigne », Montaigne Studies, vol. XIX, 2007, p. 30-43.

en France, Nicolas de Cues lui-même en possède une copie : il est possible de retrouver dans l'*Idiot* une 'citation' précise du « livre écrit de la main de Dieu ». D'après son propre témoignage, Charron lui aussi connaît l'œuvre de Sebond. Mais dans l'état actuel des recherches, on ne peut établir avec certitude s'il la connaît dans la traduction de Montaigne ou dans l'une des nombreuses éditions du XVI^e siècle². Par contre il est possible de juger des points de rencontre ponctuels (ou des prises de distance) avec la théorie sebondienne énoncée dans les *Trois veritez* (Sebond est d'ailleurs cité nommément dans le livre troisième, au cours de la discussion sur la pensée de Duplessis Mornay)³, donc dans son aspect théologique, et dans la *Sagesse*, dans son aspect philosophique.

On reconnaît dans la structure entière du livre premier des *Trois veritez* le projet et l'engagement de Sebond contre « les atheistes » (de nombreux chapitres sont répertoriés sous cette rubrique⁴), *nolens volens*, dans le sillage de l'herméneutique

Liber creaturarum sive de homine..., éd Guillaume Balsarin, Lyon, 1487 (?) (probablement 1484-1492); Theologia naturalis sive liber creaturarum, Richard Paffroed, Deventer, 1485; Martinus Flach, Argentinae (Strassburg), 1496. En l'absence d'une édition critique complète, voir aussi: Raimundus Sebundus, Theologia naturalis seu liber creaturarum, Stuttgart-Bad Canstatt, Friedrik Frommann Verlag, 1966. Cette édition est toutefois lacunaire pour ce qui concerne les variantes du Prologus de l'édition Balsarin. La première traduction française (Raymond Sebeide, Le livre des créatures ou Livre de l'homme, Lyon, Bernard Lescuyer, aux despens de Claude Daulphin, 1519) est anonyme.

Les trois veritez, reveuë, corrigée, et de beaucoup augmentée, à Paris, chez Jacques Villery, 1635 (TV dans le texte), in Pierre Charron, Œuvres, II, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 600: «Or du Plessis a tout tiré d'autruy, car ce qu'il discourt par raison, en quoy il est plus brief, l'on peut dire qu'il le tire de Catholiques anciens et modernes, Sebon, Vives, et autres »). Mais Charron, un peu avant la citation des Trois veritez s'en était déjà défendu (et peut-être de quelque chose de plus grave), à la fin, par une sorte de syllogisme (ibid.).

⁴ En plus du titre général du livre I (*Il y a Religion recevable de tous, et d'un chacun, contre tous les Athees et irreligieux*), au moins 7 des 12 chapitres qui le composent : 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

montaignienne du Liber creaturarum qui souligne, dans un premier temps, la courageuse tentative du livre sebondien (désormais traduit avec le titre Theologie naturelle)5, surtout, « par raisons humaines et naturelles », d'« establir et verifier contre les atheistes tous les articles de la religion Chrestienne »6. Dans cette optique on doit porter une attention particulière au chapitre VI du premier livre : Raisons et preuves naturelles de la Deïtë contre l'Atheisme. La première observation concerne la manchette : à la différence des autres, elle est en latin comme chaque fois que la citation de la source est directe (ce qui pourrait faire supposer que Charron a lu le texte de Sebond en latin aussi) : Distinctio naturae per 4 gradus ad unum. De toute évidence on reconnaît la thèse de départ du Liber creaturarum : sont évoqués, sans équivoque, les « quatre degrez » de la scala naturae à l'analyse desquels Sebond consacre les premiers chapitres de son ouvrage: estre, vivre, sentir et entendre (TV, 25-26); « La distinction, gradation, partage de toutes choses, de leurs qualitez naturelles et essentielles, qui se reduit à quatre degrez principaux, estre, vivre, sentir et entendre, contrainct d'imaginer un libre et merveilleux autheur et maistre » (ibid., 25). Au premier degré, comme l'avait indiqué Sebond, les métaux, les minéraux, les pierres précieuses possèdent l'être, dans le second, les plantes possèdent la vie, dans le troisième les animaux la vie et les sensations, dans le quatrième, l'homme : être, vivre, sentir, comprendre. L'argumentum rationnel prouve que toutes ces choses « ne se font pas par elles mesmes » ; dans le cas contraire, elles auraient choisi une meilleure condition que celle dans laquelle elles se trouvent ; on en conclut qu'il existe un agent, « un maistre au dessus de tout ».

Et pourtant Charron, dès le chapitre V, après avoir indiqué deux sortes de preuves possibles, affirmative et négative, choisis-

Je cite de cette traduction (TN dans le texte): La Theologie Naturelle de Raymond Sebon, Traduicte Nouvellement en François..., Paris, Gilles Gourbin, 1581, in M. de Montaigne, Œuvres complètes, Paris, Conard, 1932-1935, t. I-II, par A. Armaingaud (pour la première édition de 1569).

⁶ Essais, II, 12, 440 A (Paris, Presses Universitaires de France, 1965, éd. Villey-Saulnier).

sant la radicalité de la théologie négative, semblait démentir directement, pour des raisons qu'il indique clairement, le propos de Sebond sur une théologie naturelle (qui en cette occurrence se confondrait avec la théologie affirmative): « nous ne savons du tout ce qu'est, nous ne savons comment nous en devons parler, ce que nous en devons croire et penser. Dont il est à craindre que nous en parlions temerairement et mal à propos, ou en affirmant ignoramment, ou en mentant scientemment». Et encore « Dieu est incognoissable, [...] parce que il est infiny : l'infinité est du tout incognoissable : et si elle pouvoit estre cognuë, ce ne seroit plus infinité [...]. Cognoistre une chose c'est la definir, borner, sçavoir ses confrontations, son estenduë, ses causes, ses fins, ses comencemens, son milieu, sa fin, son fondament, son bord: or il n'y a rien plus contraire à l'infiny que ces choses : Il n'y a donc rien plus contraire à l'infiny que d'estre cognu. Il faudroit estre infiny, et estre Dieu pour cognoitre Dieu » (ibid., 12).

Il s'agit d'un argument double, ou mieux encore, d'un argument que Charron utilise à deux niveaux, et pas uniquement comme arme contre les athées : « C'est donc d'une part une tresgrande et enragee presomption d'en decider et determiner, comme font les Athees, qui en toutes leurs obiections en argumentent comme chose toute definie, circonspecte, et necessaire d'estre telle et telle, en disant s'il y avoit un Dieu, il faudroit qu'il fust tel et tel : estant tel il seroit, devroit, pourroit cela et cela, ce qui n'est pas. Ergo. D'autre part, c'est un abus de penser trouver raison suffisante et assez demonstrative pour prouver et establir evidemment et necessairement que c'est que Deïté [...]. Du finy à l'infiny n'y a aucune proportion, nul passage... » (ibid., 13). Il ajoute ensuite : là où il n'est ni entrée ni chemin - ce que Sebond lui croit avoir trouvé dans le livre de la nature (concept répété avec force au chapitre CCXXI, 311) -, il ne peut y avoir ni le proche ni le lointain : ainsi philosophes et théologiens ne s'approchent ni plus ni moins qu'un artisan ne peut le faire de la divinité (ibid., 17).

Mais la véritable « solution » ne tarde pas à se profiler : si Dieu est lumière inaccessible, être infini, unité et simplicité incompréhensible, présence imperceptible, si les moyens de le

connaître sont imparfaits « et sentent bien de la condition presente qui est toute pleine de tenebres et foiblesse » (c'est la position même de Sebond qui, à partir de ce présupposé, abandonnera dans la seconde partie de son ouvrage le livre de la nature pour la Bible et l'opus restaurationis), c'est donc au sage qu'il revient de s'en servir : « C'est toutefois à l'homme sage de les excercer et faire valoir tant qu'il pourra, afin de se consoler, puisque c'est la plus noble action, la plus digne occupation de l'esprit que de vacquer à la cognoissance de Dieu, premiere cause, l'autheur, le maistre ouvrier et gouverneur souverain de toutes choses. C'est un desir naturel à l'homme que de sçavoir de ce qu'il tient, à qui il doit, de qui il peut amender et esperer du bien » (ibid., 18). Il est superflu ici de remarquer la forte consonance avec le début même de la Theologia naturalis de Sebond et le renversement que de telles conclusions apportent aux prémisses des premiers chapitres.

Pour s'approprier Sebond, Charron procède par étapes, toutes significatives. Aussitôt après les réflexions précédentes, Charron établit la théologie naturelle comme la première parmi les trois voies indiquées (« par negative » et « par affirmation » les deux autres) élaborées par les philosophes pour connaître Dieu à travers la nature : « Les Philosophes et Theologiens donnent trois moyens de cognoistre Dieu, par la voye et adresse de Nature : Dont aussi il y a trois sortes de noms et epithetes de Dieu et de Theologie. Le premier est par les effects, qui sont les creatures, leur fabrique et structure... ». On reconnaît vite dans cette voie celle qu'a choisie Sebond (autres indices, les connotations qui suivent : multitude, varieté, disposition, situation, arrangement, liaison, vicissitude, harmonie, proprietez, vertus, operations, etc.) par lesquelles Dieu se présente comme « Createur, conservateur, gouverneur, providence ». Voie que Charron toutefois finit par qualifier de « fort simple, generale, vague et incertaine ». La raison de son jugement doit être recherchée dans le fait que « les effects jamais ne representent entierement leur causes, mesmes ès choses finies ». Le problème demeure entier : comment connaître à travers des effets finis la cause infinie ? On rappelle alors Denys l'Aréopagite, Saint Augustin, Grégoire le Grand, on rappelle que « la vraye cognoissance de Dieu est une parfaite ignorance de luy :

s'approcher de Dieu est le cognoistre lumiere inaccessible...»: plus on s'approche de la connaissance, plus on s'en éloigne.

On s'aperçoit que le recours à Sebond a été, jusqu'ici, seulement tactique mais non stratégique. Pour cela, on fait appel à nouveau à une argumentation (reprise par Montaigne) d'ordre anthropologique qu'on trouve chez l'apôtre Paul : l'esprit humain ne peut rester longtemps « en un si incertain et vague infiny » (ibid., 19) et il est nécessaire d'attribuer à Dieu quelques qualités - circonstances par ailleurs présentes dans toutes les religions, ajoute-t-il: Dieu sera nécessairement présenté comme bon, puissant, sage. Charron s'appuie sur cette prémisse pour assurer son premier credo sceptique, sur la faible anthropologie humaine et sur la miseria temporis acti (« ne peust estre autrement dans la condition presente de cette vie »; insistant comme Sebond, c'est la seconde fois, Charron en peu de pages donne cette précision qui assume une valeur non seulement ontologique et historique mais encore épistémologique) : chacun construit en soi-même l'image de Dieu qui est bonté, puissance, perfection. Si le dernier et le plus élevé des degrés (degré : encore l'idée de l'échelle) que chacun est capable de parcourir « par l'extreme effort de sa conception » « est son Dieu », alors, dans ce but, « luy sert l'image de la Deïté ». À coup sûr, ce ne sera pas l'image véritable car la divinité est « inimaginable, infinie ». Montaigne docet, Arrivé à ce point, Charron laisse entrevoir une solution qui le rapproche à nouveau de Sebond, alors qu'il s'en éloigne davantage : pour imaginer l'inimaginable il faut avoir un « pied certain », un « patron sur lequel il faut concevoir et imaginer l'image de la Deïté». Ce modèle, on le trouve dans les Livres Sacrés des anciens pères hébreux (ibid., 21), « premiers adorateurs, que l'on sache, du vray Dieu, et tel qu'il est representé de parole en leurs escritures les plus anciennes, et les premieres du monde : où il est depeint et nominé, celuy qui est, qui seul est, de par qui tout est ce qu'il est, au regard de qui tout n'est rien, un et infiny tout ensemble, createur et autheur de toutes choses [...] eternel, tout puissant, tout sagesse... ». Le modèle se trouve donc dans la Bible. Est-on sur les pas de Sebond, au moins dans la deuxième partie du Liber creaturarum?

Sebond réapparaît, comme en raccourci, synthétisé, ramené à son extrême et dernier aboutissement, en commençant presque par la fin qui devient pour Charron presque le début. Partant de la supériorité du livre de la nature, théorie qu'il présente dans le *Prologus* du *Liber creaturarum* et dans la première partie de l'ouvrage, Sebond avait conclu que, pour l'homme désormais corrompu, l'autorité de la Bible, ce livre qui commande et ordonne, était nécessaire ; et si dans le *Prologus* il avait décrété que le premier livre était supérieur au second, dans la seconde partie il en fait une sorte de palinodie. On voit que Charron ouvre son discours en commençant par cette palinodie, même si le but final ne tarde pas à se dessiner.

Dans son parcours qui l'éloigne (apparemment) de Sebond, Charron lui aussi se base sur les preuves « naturelles » de l'existence de la divinité contre les Atheistes. Et dans sa proposition, simple et sèche, comme il la définit lui-même, on retrouve les arguments du début du Liber creaturarum qui concernent le liber naturae. Si les choses naturelles tendent vers une fin commune (« ce qui ne se peut faire sans icelle cognoistre », ibid., 24), la plupart d'entre elles (les trois degrés précédents présents aussi dans la reconstruction de Sebond) n'ont pas une claire connaissance du but vers lequel elles tendent et de qui les fait agir et pourquoi, à l'exception de l'homme (la conscience de la fin et des actions : la connaissance de l'homme en tant qu'homme est indiquée dès le Prologus par Sebond comme la seule voie vers le salut), alors, par necessité, il faut qu'il y ait une cause première et souveraine, efficiente et intelligente, qui connaisse et comprenne la fin de toutes choses et les pousse à agir seules et ensemble : « Ceste raison est si forte, qu'elle a forcé, mesmes ceux qui ont douté de la Deïté de dire qu'il y a une nature naturante, c'est à dire efficiente, agente et poussant toutes choses à leur fin, et ainsi confesser Dieu sous un mot feminin de Nature » (ibid., 24, l'italique est à moi). La « multitude » des créatures, le monde, renvoie à l'unité de leur facteur : la facture ne peut être sans un « grand et tres sage ouvrier ». La « facture du monde » et « de l'homme » montre la présence d'un grand ouvrier, invisible : « Dieu, Nature, souveraine bonté et verité ». Invisibilia per visibilia.

À bien y regarder, même sous forme d'épitomé, il s'agit de ce même parcours qu'a suivi Sebond, et pas nécessairement à l'envers, comme on aurait pu le croire dans un premier moment : du livre de la nature au livre de l'écriture ce qui, dans les *Trois veritez* est cependant plutôt *implicite*; l'illisibilité du livre écrit de la main de Dieu est dû à la faiblesse, en son état présent, de la condition humaine, d'où le recours à la Bible. S'il y a un décalage, donc, ce décalage est déjà présent, et en forme très marquée, chez Sebond.

Incogitabilia per cogitabilia? La crise de la théologie rationnelle

Sur ce terrain, Charron ne s'éloigne pas beaucoup de Sebond. Après avoir exposé ses arguments rationnels, Sebond lui aussi avait relégué la connaissance de Dieu parmi les incogitabilia. Dans la seconde partie de son ouvrage, les thèses exposées précédemment semblent se renverser lorsque le philosophe analyse le rôle du livre écrit/dicté par Dieu, la Bible, et arrive à définir certaines vérités tellement inconnaissables qu'il faut les croire en ne se basant que sur l'autorité du Livre des écritures. On voit se rapprocher dangereusement la première partie de cette seconde conclusion (la vérité divine est inconnaissable) qui coïncide avec la position de Charron (et de Montaigne) et la seconde partie elle aussi, si l'on tient compte cependant d'une variante fondamentale qui la fait totalement changer de signe : on ne peut croire ces vérités indémontrables que si l'on veut croire à la Bible (celui qui veut croire aux dogmes doit le faire en partant de l'autorité de la Bible, non pas des pouvoirs de l'intellect humain). À un moment donné, la théologie rationnelle de Sebond ne voit pas de meilleure solution que d'admettre un Dieu « sans commencement, sans fin, eternel sans bout et sans origine [...] en son essence constant et permanent », et le transformer en « une mer, un gouffre et un profond abysme d'essence, sans fons, sans bord et sans mesure » (TN, XII, 22). C'est sur ce concept de toute puissance de Dieu qu'il élabore l'idée de son infinité. Dieu est le tout-puissant : « par ce qu'il n'a prins ces choses de nul autre [...], il les doit avoir en soy sans borne et sans limite. Qui les luy auroit proportionnées, veu

qu'il ne les tiens de personne? Luy-mesme ne les peut avoir mesurées en soy » (*ibid.*, VIII, 18). Pour Sebond, Dieu lui-même finit par être placé parmi les *incogitabilia* et l'homme peut l'imaginer comme « inimaginable ». Donc *Sebond contra Sebond*? Il n'en va pas ainsi.

Son discours désormais est arrivé au concept d'accord entre les deux livres, le livre de la nature et la Bible : le livre de la nature « prouve clairement » qu'il faut avant tout aimer Dieu et les créatures ; c'est aussi ce qu'ordonnent les Écritures, mais elles le font sous forme d'« edict et de loy accompagnée de crainte et d'esperance ». C'est pourquoi la Bible qui, à la différence du liber naturae, commande et ne prouve pas est considéré à présent plus digne et respectable que le livre de la nature : enjoindre est davantage qu'instruire, s'appuyer sur l'autorité est davantage que s'appuyer sur la preuve (ibid., CCXII, 32-33). La manchette du chapitre suivant (CCXIII) confirme : La Bible est plaine d'une doctrine par dessus l'entendement humain. Ce que l'on peut dire et écrire doit d'abord être pensable : « Or la Bible traicte une doctrine celeste et super-naturelle, doctrine surpassant par sa profondeur incomprehensible, le jugement, la raison, l'intelligence de tout homme [...] il est entierement impossible qu'aucun homme les [les propositions sur la divinité] ait de soy trouvees ou produictes, veu qu'elles excedent de bien loin la portee de nostre invention, discours et suffisance... » (ibid., 33-34).

Mais à bien voir, c'est justement cette prise de position qui, brisant la continuité ascendante du livre de la nature vers la connaissance de la divinité, met en crise l'existence même d'une théologie rationnelle. Bien que Sebond déclare que l'Écriture, venant après le livre de la nature, ne fait que confirmer le livre des créatures, autrement dit les œuvres de Dieu, il ajoute que l'homme est désormais incapable d'y lire directement, et à la fin de l'ouvrage, post festum, il postule que l'ajout (le supplementum) est supérieur. L'opération n'est certes pas neutre, et la déclaration de supériorité de la parole de la Bible sur le fait de la nature entraîne la rupture du lien entre théologie et philosophie, elle corrompt la proportion entre fini et infini, entre être et pensée.

L'incommensurabilité qui en résulte (et qui se transforme en présupposé) entre Dieu et l'homme fait de Dieu ce qui est absolument impensable.

Le mouvement de la pensée de Charron dans les Trois veritez semble procéder explicitement à l'envers car il prend appui dès le départ sur la théologie négative ou plutôt sur les incogitabilia de la Bible, sur l'inimaginable, tout en laissant entendre - de façon plus synthétique et peut-être moins efficace que Sebond - que tout ceci est le résultat de la condition présente, imparfaite, de l'homme, de sa chute ontologique et historique qui l'a rendu incapable avec ses seules forces de lire dans le livre de la nature. Conclusion-présupposé qui semble bénéficier, comme nous avons essayé de le montrer, des conclusions de Sebond luimême. Ce qui chez Sebond était expliqué comme une énorme dilatation conceptuelle (220 chapitres vont dans la direction de l'opus conditionis) devient dans les Trois veritez un présupposé partagé et il acquiert ainsi une valeur presque accidentelle dans l'économie du discours, tout en restant le présupposé du discours. Mais il n'en demeure pas moins une 'répétition' (au sens de Heidegger), même brevis, de la trace de Sebond qui y était arrivé après un long cheminement, partant du présupposé du livre de la nature qui permet à l'homme de connaître Dieu. À présent, après la chute, l'autre livre lui a succédé, qui ordonne et prescrit ce qu'il n'est plus donné à l'homme de connaître.

Il est donc bon de relever à quel point l'autre constante de la réflexion théologique des deux philosophes est le présupposé ontologico-historique de la *miseria* de l'état présent de la condition humaine et de l'humanité. Si pour Sebond l'homme est devenu incapable de lire directement dans le livre de la nature (livre toujours ouvert pour les laïques et les clercs) dans le livre des faits et des ouvrages de Dieu, il faut donc avoir recours nécessairement à la parole de Dieu (à la Bible), pour Charron le même présupposé est valable : étant donné l'état présent de la condition humaine, le recours aux écritures sacrées, « pied certain et patron » « pour imaginer l'imagine de la Deïté », est une donnée qu'on ne peut éluder.

Mais il faut revenir au Prologus, vraisemblablement écrit une fois l'ouvrage terminé et à l'Index jusqu'en 1900 (depuis 1559, pendant 341 ans!). Sebond y faisait allusion, en filigrane, au fait que l'Écriture était inutile pour ceux qui étaient en mesure de lire dans le livre de la nature et il y exposait fortement l'exigence du retour au premier livre, au livre inaltérable de la nature, antérieur à la Bible car donné à l'homme dès les commencements, infaillible, élevé à la hauteur d'un universel axiome épistémologique, qu'on ne pouvait interpréter avec fausseté, indélébile : et par conséquent, avec lui, à la différence de la Bible que l'on peut mal comprendre ou mal interpréter, personne ne peut devenir hérétique. Mais c'est justement parce que le livre de la nature est indélébile, ineffaçable, que l'homme, bien que devenu incapable de comprendre son alphabet, ne l'est pas totalement : l'effort d'acquérir une scientia infallibilis du livre de la nature lui coûtera « beaucoup et peu » (Sebond nous rassure : on apprend sa leçon en moins d'un mois), quoi qu'il en soit ceci est indispensable pour les temps apocalyptiques qui nous rapprochent de la « fin du monde ». Dans le Prologus, revenir à la lecture du livre de la nature, écrit de la main de Dieu et livre des œuvres de Dieu (où l'ouvrage acquiert plus de valeur que la parole) est la seule échappatoire et équivaut à emprunter la voie du salut : salut, précise Sebond, de l'homme en tant qu'il est homme, « lettre capitale » du livre.

L'homme en tant qu'il est homme : le projet commun

À partir de ces quelques indications, on comprend déjà pourquoi les *Trois veritez* méritent un chapitre à part dédié au travail de l'incidence du *Liber creaturarum*. C'est là qu'est aussi défini l'engagement précis de l'*homme sage*: mettre en pratique tous les moyens humains possibles pour connaître la divinité – engagement que l'on précisera par les détails de la complexe construction philosophique de la *Sagesse* qui vise à la formation de l'*homme en tant qu'il est homme*, celui qui doit apprendre à lire directement dans le livre de la nature : c'est le projet commun. La nature demande un tel homme, écrit Sebond.

Et c'est justement la référence au « sage », déjà présente (même si de façon moins incisive) dans les Trois veritez, qui nous mène sur le terrain, fortement cultivé par Charron dans la Sagesse, où sont confiées au sage des tâches totalement humaines et humanisantes, philosophiques plus que théologiques, où l'anthropologie philosophique tente de décréter et de revendiquer son statut d'émancipation de la religion. L'aspect de fond c'est que la présence de Sebond - plus grande que ce que l'on admet communément, même si sa maturation, son utilisation, son usage répété sont différents - a entraîné presque paradoxalement l'orientation de fond du discours philosophique général de la Sagesse. Orientation pas nécessairement per concordiam... En l'occurrence, il semble que ce soit justement la thèse centrale de Sebond (la lisibilité du liber naturae comme source de perfectionnement moral) telle qu'elle apparaît dans le *Prologus* (traduit par Montaigne bien que ce texte soit à l'Index); au reste, c'est la voie choisie par Charron pour faire émerger de la « scientia de homine », de la « science de l'homme en tant qu'il est homme », l'exigence d'une fondation anthropologico-philosophique d'une philosophie morale distincte de la théologie (religion), et en faire ressortir les traits fondamentaux, ce que réclamait déjà Sebond dans le Prologus.

Pour séparer la philosophie de la théologie, dans la *Sagesse* Charron détruit tout de suite, mais sans l'abandonner, le projet même de Sebond de *omnia fundare in homine*, pour ensuite le reconstruire. Mais il le fera à partir d'un présupposé cardinal du *Liber creaturarum*, qu'il partage et relance, et qui apparaît fortement surtout dans le *Prologus* (même s'il existe des lieux bien précis à l'intérieur de l'œuvre où Sebond revient avec force sur cet aspect). Il en résultera que la sagesse devient avant tout connaissance de l'homme et de sa condition, et non plus seulement un moment inévitable pour la connaissance de Dieu (comme encore dans certains passages du texte de Sebond). En insistant avec emphase sur le présupposé méthodologique de Sebond, de « l'homme en tant qu'il est homme », Charron mène et pousse ce projet vers la radicalité des prémisses, vers la *perfection* de la *probité* humaine, représentée par le sage, cet homme

qu'exige la nature (mais l'expression est de Sebond), homme d'une Humanité qui doit (comme chez Sebond) se réconcilier avec son humanité même.

Mais Charron semble faire de Sebond une sorte de double usage ou utiliser Sebond avec le critère de la « double vérité » : si via Sebond il recentre son discours sur la nature, toujours via Sebond, surtout par la reprise du discours sebondien sur la grâce, il tente de faire entrer son propre discours au cœur de l'apologétique. Une chose est sûre : quelquefois la réussite ou l'échec de la tentative est en bonne partie fonction de l'authenticité ou de l'inauthenticité des intentions de Charron plus que d'une réelle filière conceptuelle.

Alors, la dernière question (qui est la première dans l'ordre logique) à laquelle nous devons répondre est la suivante : que reste-t-il dans la Sagesse des présupposés philosophiques et moraux, et pas uniquement épistémologiques, du Liber creaturarum, d'un projet que lisent les contemporains de Charron surtout et presque exclusivement comme une théologie naturelle, théologie philosophique ou rationnelle : on peut même dire une « Philosophia Theologica » selon l'incisive définition de Francesco Zileto, qui écrit la préface à l'œuvre de Sebond dans l'édition vénitienne (sans le Prologus) ? C'est-à-dire que reste-t-il de cette herméneutique historique à laquelle Charron fait subir dans la Sagesse un radical changement d'optique jusqu'à assigner la tâche du projet éthique justement à cette œuvre « humaine » et « philosophique » ? Ce qui est en jeu est d'importance et l'historiographie in re en a beaucoup discuté: la conscience de la prééminence épistémologique de la philosophie sur la théologie a comme corollaire la prééminence de la morale sur la religion⁷, de la probité sur la piété, présupposé le plus important et indiscuté de la Sagesse : la philosophie est l'« ainée » de la théologie, exactement comme la nature est « l'ainée de la grâce, et le naturel du surnaturel » (S, Preface, 30).

⁷ *Ibid.*, III, 12, 1059 C.

Pour commencer à répondre à cette question, on ne peut faire l'impasse sur une série de passages et de temps forts, et avant tout sur une brève analyse, plus serrée, du projet sebondien. Dans le Prologus Sebond avait énoncé son projet d'une science du livre des créatures ou livre de la nature (Scientia libri creaturarum sive libri naturae) et une Science de l'homme qui est propre à l'homme en tant qu'homme (Scientia de homine quae est propria homini, in quantum homo est). Grâce à cette science l'homme est éclairé, se connaissant lui-même et connaissant Dieu. sur tous les devoirs auxquels il est tenu par nature, sur son devoir moral. Cette même science incitera sa volonté spontanément (la liberté volontaire) à vouloir et à agir par amour (excitabitur cum laetitia et sponte ad volendum et faciendum et operandum ex amore). Elle enseignera sans difficulté et sans peine la vérité nécessaire à l'homme pour se connaître lui-même, connaître Dieu et sa perfection d'homme en tant qu'homme. Il s'agit d'une science nécessaire, naturelle et adaptée, infaillible, infalsifiable, écrite de la main de Dieu, une science scalaire comme son ontologie.

Vin de la sagesse, vinaigre de la misère

Dès le premier chapitre du premier livre, Charron a formulé dans la connaissance de soi, comme Sebond, la véritable « echelle à la divinité » : par « la cognoissance de soy l'homme monte et arrive plustot et mieux à la cognoissance de Dieu », concept qui est en même temps le résumé du véritable projet de Sebond et la paraphrase du titre du premier chapitre du Liber creaturarum : De l'eschelle de nature par laquelle l'homme monte à la cognoissance de soy et de son Createur.

La Sagesse traduisant dans une perspective philosophique et morale de quelques points forts de la théorie de Sebond, à commencer par l'idée de fond du Liber creaturarum, les reformule : l'antériorité du livre de la nature sur le livre de l'écriture est relancée comme suprématie de la probité sur la piété, de la morale naturelle sur la religion. En fait cette suprématie a son présup-

posé justement sur l'antériorité du livre de la nature que Charron ne désignera pas en ces termes mais qui agit avec la même valeur épistémologique en utilisant des métaphores analogues.

Ces prérogatives qui vont composer le concept de nature sont les mêmes que celles dont se sert Sebond pour connoter le livre de la nature. Nous les retrouvons toutes, ou du moins les plus importantes : outre l'antériorité par rapport au livre de l'Écriture, le fait qu'il soit infaillible, infalsifiable, l'autonomie du fondement épistémologique et moral... La nature est la voie royale si bien que personne, en la suivant, ne peut dévier du droit chemin de la morale; personne par conséquent ne peut devenir hérétique par le livre de la nature. Le chapitre auquel nous nous référons est un chapitre central de toute la Sagesse, un point focal où se réunissent tous les aspects centraux de la réflexion de Charron. Il s'agit du fameux chapitre III du livre II : Vraie et essentielle preud'homie : premiere et fondamentale partie de sagesse qui, lu sous cet angle, prend des contours et des nuances plus complexes, mais aussi plus compactes par rapport à la thèse de fond de la Sagesse.

Dès le départ, paradoxalement, on sent fortement, mutatis mutandis, la parenté avec l'insistance de Sebond sur le caractère d'innocence' de l'homme comme pré-condition pour qu'il soit possible de lire dans le livre de la nature. En effet, quand Sebond argumente sur la lisibilité du livre de la nature, il précise dans le détail, même si c'est bien plus loin dans son texte, ce que dans le Prologue il avait partiellement passé sous silence en le nuançant : la lisibilité est une prérogative de l'homme intègre, avant le péché. L'incipit de Charron dans le chapitre cité assume ce même point de vue (qui dans le Prologue de Sebond aussi, dans un premier temps, prend des accents laïques) et place l'homme dans une condition et un état de pureté analogue à celle que décrit Sebond, même si c'est avec une valeur complètement laïcisée et donc changée car immergée dans un discours entièrement humanisé qui en marque aussitôt la différence, au-delà de toute perspective eschatologique et religieuse : ce n'est qu'a partir du moment où il est purifié et libéré de tous les maux, et où il est mis dans les conditions de pouvoir exercer la liberté de vouloir

que « Notre escolier » pourra accueillir les règles générales de la sagesse : « Ayant appresté nostre Escolier à la sagesse, par les advis precedents, c'est-à-dire, l'ayant purifié et affranchy de tous maux, et mis en bel estat d'une liberté pleine et universelle, pour avoir veuë, cognoissance, et maitrise sur toutes choses (qui est le privilege du sage et spirituel, *spiritualis omnia dijudicat*), il est maintenant temps de luy donner les leçons, et les regles generales de sagesse ».

Au fond, comme Charron pour son sage, Sebond décrit, pour l'homme restauré, la possibilité de lire à nouveau dans le livre de la nature. Dans la prise de conscience des deux états de l'homme, l'état corrompu « auquel nous sommes », « estat contraire à l'ordre du monde » et à la « generale ordonnance de creatures », contraire donc à l'ordre même de la nature, et « le parfaict auquel nous devrions estre » (TN, CCXXXII, 101). Tout comme le fera Charron, Sebond avait fait résider la vraie science de l'homme : « la science de la nature de l'homme consiste en la connoissance de ces deux differents estats » (ibid., 107). La prise de conscience de l'exigence de construire la sagesse appuie sur cette base ses fondations: l'ordre de la nature, du droit et des principes, et l'ordre des faits, concept réitéré dans la Preface de la Sagesse. À l'homme qui vit dans l'ignorance de soy mesme, dans l'amour propre, dans la volonté particulière, dans la vanité, dans les passions, Sebond opposait l'homme dans son premier état : « Imaginons à cette heure au premier estat de l'homme les qualitez entièrement opposites à celles ici... ». Si la sagesse pour Charron est la perfection de la nature et le sage, comme Socrate, est « docteur en la nature » (S, II, 3, 425), Sebond l'avait dit avant lui : « L'univers demande un tel homme » (TN, CCXXXII, 102).

Dans l'ordre ontologique et méthodologique suivi par Charron, le sage correspond à l'homme de la nature de Sebond, homme qui sait lire dans le livre de la nature, débarrassé cependant de toute nuance théologique (chute du péché originel, etc). Si le point de départ de Sebond est qu'« un contraire se cognoist par son contraire » (ibid., CCXXXIII, 106) – et que du vinaigre de l'état corrompu (ibid.) on peut connaître le vin – l'engagement moral exige un homme qui connaisse son devoir et

le veuille pour revenir à l'état de nature. Charron amènera son sage au vin de la sagesse en passant par le vinaigre de la *miseria hominis* (topique présent chez les deux philosophes, avec des accents analogues: c'est ce même vinaigre, dira Charron, qui dissout les perles, S, 31, 197). Mais la comparaison ne s'arrête pas ici. L'homme qui a chu est semblable à une putain: « je pourrois aussi comparer à l'homme la femme qui devient putain » (TN, CCXXVI, 85) ou à l'« enfant perdu ».

Le vin, par rapport au vinaigre, est ce jugement droit et cette liberté volontaire (l'expression apparaît plus d'une fois chez Sebond aussi) qui restituent la disposition humaine à la sagesse (S, II, 2, 385, 391) l'emblème du véritable esprit libre. Si la vertu propre à l'homme, l'« humanité », est compromise, si sa dignité est mélangée de misère et s'il se découvre rempli de cruauté, l'homme qui veut réellement jouer son rôle d'homme devra recourir à la construction de l'humaine sagesse sous forme d'« une equalité et une douce harmonie de nos jugemens, volontez, moeurs, une sancté constante de nostre esprit » (ibid., II, 1, 380). La partie principale de cette sagesse qui doit nous conduire à « une pleine, entiere, genereuse et seigneuriale liberté d'esprit, qui est double, sçavoir du jugement, et de la volonté » (ibid., II, 2, 385); c'est donc la prud'homie, une probité, Charron ne se lasse jamais de le répéter, qui n'est pas déterminée par la loi, qui n'est pas « caduque, occasionnée, accidentelle et [...] chetive », dont le principe ne réside ni dans la coutume ni dans la religion mais dans la « nature ». La règle pour réaliser la morale est dans la nature qui commande la moralité de l'individu « absolumment », c'est-à-dire dans l'equité et raison universelle qui eclaire et luit en chacun de nous (ibid., II, 3, 422): « Qui agit selon elle, agit vrayment selon Dieu, car c'est Dieu, ou bien sa premiere fondamentale et universelle loy qui l'a mis au monde, et qui la premiere est sortie de luy, car Dieu et Nature sont au monde, comme en un estat, le Roy son autheur et fondateur, et la loy fondamentale qu'il a bastie pour la conservation et regle dudit estat » (ibid.).

Dans ces mêmes pages Charron relance son propos afin de traiter de « la preud'homie et sagesse humaine comme humaine, par laquelle on est dit homme de bien et sage, et non de la

Chrestienne », qui n'est pas l'objet, précise-t-il (*ibid.*, I, 7, 100), de ce livre : « le ressort de cette preud'homie est Nature, laquelle oblige tout homme d'estre et se rendre tel qu'il doit, c'est à dire se conformer et regler selon elle. Nature nous est ensemble et maistresse qui nous enjoint et commande la preud'homie, et loy ou instruction qui nous l'enseigne ». Une telle prud'homie natu-relle est le « ressort et motif », « plus juste et legitime, plus puis-sant, *plus ancien* ». Exactement comme sa mère, la nature, avec son livre qui est antérieur, le plus ancien, le premier, *origo, radix, fundamentum*.

L'autre aspect à souligner est que, comme chez Sebond, chez Charron le livre de l'écriture vient dans un second temps et c'est une copie de l'autre livre, le livre de la nature : « la loy de Moyse en son decalogue en est une copie externe et publique... » (ibid., 423). La loi de nature est la « premiere et originelle matrice » : qui s'en éloigne se trompe, fait erreur, falsifie ... : « c'est un monstre, une fausseté, une erreur » : alors que la nature et son livre est infalsifiable. Charron pousse vraiment plus avant en une sorte de platonisme renversé : non seulement le livre de l'Écriture (les tables de Moïse) mais « toutes les loix du monde ne sont que des copies et des extraits produits en jugement, contre toy qui tiens caché l'original ... » (ibid.).

La nature, pour Charron, présente un autre caractère que lui attribuait Sebond, celui de l'infaillibilité: « la regle qu'il faut tenir en jugeant, et en toutes choses est nature, la naturelle et universelle raison, suivant laquelle l'on ne peut jamais faillir (ibid., II, 2, 399). La nature chez Charron est infaillible, elle ne peut être falsifiée car, comme pour Sebond, elle est écrite de la main de Dieu. Comme le livre de la nature, la loi de nature « ne recoit point d'accés ny recès, de plus et de moins, substantia non recipit magis nec minus » (ibid., 422); identique à la substance divine qui ne s'accroît pas, comme l'avait expliqué Sebond dans des chapitres très célèbres consacrés à la gloire de dieu (TN, CXC) et aux noms divins dont Montaigne s'inspirera dans De la gloire pour traiter des louanges extérieures. Le chapitre CCXXIV du Liber creaturarum réaffirmait cette proposition. L'originalité de Charron concernant ce point spécifique réside dans le fait qu'il attribue sans nuance à la nature et à la loi de nature les mêmes

prérogatives que Sebond attribuait à Dieu: « Dieu ne se peut croistre interiorement » parce que « est au dedans plein, comble et incapable d'accroissance » (*ibid.*, CLXXXII, 334). Et encore : « Il faut que ce soit son nom qui le reçoive pour elle et qui s'en remplisse, comme estant apte naturellement à s'en accroistre et augmenter » (*ibid.*, CXCI, 343). Conformément au commandement de la nature, l'homme de bien ne recherchera aucune louange ou accroissement extérieur. Mais cette phrase est un calque exact de Sebond, que Montaigne lui aussi véhiculera dans De la gloire : « à Dieu seul incapable d'accroissance, incapable de vacuité et de vanité, et garni de toute plenitude appartienne tout honneur, gloire, benediction et louange » (*ibid.*, CXC, 336-337).

Autonomie de la morale

À partir de ce présupposé et sur le fondement épistémologique et moral de la nature, Charron fonde l'autonomie de la *Preudhomie*: « essentielle et invincible » car fondée sur la nature : la probité « se tienne de soy mesme et par sa propre racine, et qui aussi peu s'en puisse arracher et separer, que l'humanité de l'homme ». L'homme doit devenir ce qu'il est ; sa probité, sa vertu morale est née « avec luy ». Il n'est pas de *cause*, *obligation*, *ressort ou motif* différents. Elle naît « en luy par luy mesme » (S, II, 3, 421). Il n'existe pas de genèse plus *juste et legitime* (*ibid.*, 420). Devenir ce que l'on est équivaut à désirer devenir « homme de bien, pource qu'il est homme ».

Ce qui pourrait sembler un relent de stoïcisme – ce qui n'est pas à exclure – est en réalité philologiquement l'ombre portée de Sebond. La nature est un présupposé, elle est ressort, le motif épistémologique : la probité est autonome parce qu'elle est naturelle, « essentielle, comme luy est son estre », elle ne dépend pas de causes externes ou de récompenses extérieures : elle n'est pas preud'hommie pour l'honneur et la reputation, ou par autre recompence : « Or le ressort de ceste prud'hommie, c'est la loy de nature, c'est à dire l'equité et la raison universelle, qui luit et escarte en chacun de nous ». L'universalité de la loi morale s'apprend de la nature, dans le livre de la nature. Dans ce livre « tout homme » peut apprendre facilement la vérité, affirme Sebond

dans la *Preface*: même l'idiot, précise Charron (*ibid.*, 424), « en suyvant nature, comme guide et maistresse, l'on ne faudra jamais » parce que la nature est *infaillible*.

À la lumière de ces considérations, des textes très connus prennent une valeur et une perspective nouvelles : la « prudhomie essentielle, radicale et fondamentale, née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle, qui est en l'ame comme le ressort et balancier en l'horloge, comme la chaleur naturelle au corps, se maintient de soy-mesme forte et invincible, par laquelle on agit selon Dieu, selon soy, selon nature, selon l'ordre et la police universelle du monde » (ibid., 424). C'est ainsi que dès la Preface de Charron la description du sage et de la sagesse se présente, encore une fois, comme un épitomé de différents chapitres du Liber creaturarum: la sagesse humaine est « une droiture, belle et noble composition de l'homme entier, en son dedans, en son dehors, ses pensées, paroles, actions, et tout ces mouvements c'est l'excellence et perfection de l'homme comme homme, c'est à dire selon que porte et requiert la loy premiere fondamentalle et naturelle de l'homme [...] celuy est homme sage qui sçait bien et excellement faire l'homme » (ibid., Preface, 32-33). Le premier et ultime but de la sagesse est la « connaissance de soi et de l'ultime condition », « la vraye science et la vraie étude de l'homme, c'est l'homme [...] Nous n'avons point de plus beau miroir et de meilleur livre que nous-mêmes » (ibid., I, 1, 44-46). Comme pour Montaigne, sagesse, dans son autonomie vis-à-vis de la religion, c'est « bien faire l'homme ». Ce genre de sagesse est faite non pour instruire « pour le clostre », mais pour la « vie civile » et forme « un homme pour le monde ». Mais, comme pour Sebond, il faut parcourir les degrés de la nature qui dispose l'homme au bien : « nature a disposé toutes choses au meilleur estat qu'elles puissent estre, et leur a donné le premier mouvement au bien et à la fin qu'elles doivent chercher, de sorte que qui la suyvra ne faudra point obtenir et posseder son bien et sa fin... » (ibid., II, 3, 424).

Revenir à Sebond?

Si, comme Montaigne, Charron ne partage pas l'optimisme anthropologique de Sebond et l'idée que l'homme est vraiment au centre du reste de la nature et la domine, et s'il utilise les mêmes exemples que Montaigne *contra Sebond* (l'oison, etc.), à un moment donné cependant il oriente le discours de Montaigne dans la direction où allait le théologien catalan, c'est-à-dire vers la *scala naturae* ou *hiérarchie*, connotée, récupérée ou sauvée après l'avoir critiquée.

La liste des misères humaines est longue et peut-être encore plus âpre que chez Montaigne : cet homme habite le « cloaque et sentine de l'univers », « subject à recevoir tous les escremens et ordures [...] sur la teste », mendiant « son vivre ». La liste continue, mais survient alors un tournant qui est partiellement une reconquête de la perspective de Sebond, presque une paraphrase, dans un sens que Montaigne ne semble pas avoir suivi : « or tout cecy ne deroge aucunement à la doctrine commune que le monde est fait pour l'homme, et l'homme pour Dieu : car outre l'instruction que l'homme tire en general de toute chose haute et basse pour cognoistre Dieu, soy, son devoir, encores en particulier de chacune, il en tire profit ou plaisir ou service ». Au-delà de la finalité de la hiérarchie de nature (la connaissance de Dieu, de soi-même et de son devoir : objectifs ciblés et amplement discutés dans le Liber creaturarum) profit, plaisir et service sont exactement les trois bénéfices qu'avait indiqués Sebond.

Si le *Prologus* est lu à la lumière des résultats auxquels parvient Charron, il pourrait aussi être lu comme une tentative voilée pour rendre la philosophie indépendante de la théologie, *malgré* Sebond (ou délibérément ?) : dans l'affirmation selon laquelle le livre de la nature est séparé du livre de l'écriture, qu'il est antérieur et supérieur, on pourrait être tenté de lire une approche de l'affirmation d'indépendance non seulement de la philosophie par rapport à la théologie mais aussi de la philosophie par rapport à la religion : philosophie et religion ne doivent pas être confondues. Si d'un point de vue épistémologique, ontologique et historique le livre de la nature possède des critères

intrinsèques de décodage de ses propres résultats (même s'ils s'accordent dans la volonté divine), s'il garde son autonomie par rapport au livre des écritures, la tentative de Sebond pourrait être cataloguée comme un texte paradoxal où sont décrits des résultats *compossibles*. La signification de la palinodie qui s'achève dans la seconde partie de l'ouvrage serait alors encore plus évidente.

Mais quelques problèmes demeurent. Avant tout, le fait qu'il y ait deux plans (deux niveaux) ne trouve absolument pas de solution avec la perspective religieuse de Sebond tandis qu'il semble y en avoir une avec la perspective philosophique de Charron. Sebond avait précisé que la valeur épistémologique du livre de la nature avait pour base la preuve alors que le livre des écritures fonctionnait selon le principe d'autorité, id est le commandement et la prescription. Il arrive que le second de ces livres agisse comme ersatz ou supplément du premier, étant incapable de prouver et donc privé de la fonction ou vertu qui fonde l'épistémologie. À bien voir, il s'agit de toute façon d'une non reconnaissance de la légitimité épistémologique du livre des écritures : seule la nature a droit à la légitimité et à la légitimation scientifique. C'est pourquoi, dans le second livre, les vérités restent « incogitabilia », impensables, car seule la nature dont l'assise est l'expérience et la preuve peut les rendre « cogitabilia », pensables, si pensable est ce qui se fonde sur la démonstration. Si le présupposé épistémologique de la nature (la preuve) fait défaut, le commandement ne peut le remplacer, aucun commandement jamais ne prendra une valeur de démonstration. Il faut alors croire ce qui est devenu impensable. Et on en arrive à ce paradoxe, justement parce qu'on emprunte cette voie de la séparation entre philosophie et religion, que l'on nie une théologie naturelle (qui n'est pas un titre de Sebond et que Sebond peutêtre n'aurait jamais voulu utiliser). On ne peut construire la théologie ou la métaphysique comme science, mais seulement sur le fondement du livre de la nature qui permet de construire l'autonomie de la morale.

On voit réapparaître ici le dualisme implicite entre les deux livres qui sépare philosophie et théologie, quoique Sebond veuille nous rassurer en montrant que les deux livres concordent et que

le second commande ce que seul le premier prouve. La conclusion est qu'on ne peut construire une métaphysique comme science, mais sur le fondement du livre de la nature on peut constituer et assurer l'autonomie de la morale.

C'est sans doute le moment d'éclaireir un autre aspect de la pensée de Charron. On a vu, avec la Sagesse, dans la tentative de Charron de faire rentrer par la fenêtre la grâce pour corriger un discours apparemment « trop humain », une sorte de fausse palinodie, herméneutique à mon avis, légitime et acceptable. Il faut ajouter cependant que Charron, pour avancer dans cette direction, n'avait pas grand chemin à parcourir; en effet il pouvait déjà distinguer dans l'ouvrage de Sebond une sorte de seconde chance, un atout caché. Par rapport au Prologus, où jamais mention n'est faite de la grâce, dans la seconde partie du Liber creaturarum Sebond avait établi une correspondance entre l'« eschelle de nature » et l'« eschelle de la grace » : « Nostre echelle premiere n'estoit que l'eschelle du cognoistre et du recevoir ensemble [...] Icy est l'eschelle de reparation et du restablissement, l'eschelle du salut et de vie : l'autre estoit l'eschelle de l'homme, en-tant qu'il est homme : ceste icy est l'eschelle de l'homme en tant qu'il est cheut » (CCLXXXI, 257). Et encore : « l'homme entier montoit à Dieu par la premiere, la seconde nous monte à l'homme Dieu ». La première échelle est celle de l'homme intègre, de l'homme en tant qu'il était homme, la seconde est l'ultima ratio de l'homme après la chute.

C'est peut-être sur cette base que Charron a pu affirmer que « la grace n'est pas contraire ni ne force ou detruit la nature mais doucement la releve et la parfait ». Non pas son contraire, mais sa *couronne*⁸. Toutefois Charron ajoute – et l'ajout est un retour au point de départ sur l'autonomie de la morale vis-à-vis de la religion : nature et grâce « sont toutes deux Dieu, il ne les

⁸ Charron précise : « je veux icy adiouster un mot selon que j'ay promis pour rebroucer la pointe de mesdisance, et faire cesser les plaintes de ceux qui trouvent mauvais de ce que je fay tant valoir la nature (bien que ce soit Dieu comme a esté dit, et que ce livre ne parle que du naturel et humain) comme si c'estoit tout et ne fust plus rien requis » (S, II, 3, 434).

faut donc pas contreheurter ny aussi confondre, chacune a son ressort et son action separée » (S, II, 3, 434). La grâce s'efforce d'animer, de couronner, d'homologuer, d'authentifier, de garantir en quelque sorte la nature, sans jamais cependant se substituer à elle. Le double usage que fait Charron de Sebond est encore plus évident : *via* Sebond il recentre son discours sur la nature, mais *via* Sebond, et surtout son discours sur la grâce, il essaie de faire rentrer son discours au sein de l'apologétique.

Si le *Liber creaturarum* avait consacré de très nombreux chapitres au thème des sacrements (du chapitre CCXXXI au chapitre CCCXX) et présenté l'institution des sacremens comme « la façon et les moyens desquels Jesus Christ se sert pour nous infondre sa grace », la critique de Charron avait atteint les sacrements et la théologie sacramentelle aussi et c'est une réponse, semble-t-il, à Sebond qui finissait par définir dans sa palinodie l'« eschelle des sacremens » meilleure que « l'eschelle de nature » (TN, CCLXXXI, 256).

Mais la palinodie n'est pas complète et laisse de l'espace pour l'idée centrale exposée dans le Prologus : si d'un côté le théologien catalan invite à considérer que « là c'estoit l'eschelle de nature, et ceste icy celle de la grace : c'estoit là l'echelle de la creation et de l'establissement : Icy est l'eschelle de la reparation et du restablissement, l'eschelle de salut et de vie : L'autre estoit l'eschelle de l'homme en tant qu'il estoit homme : et ceste icy est l'eschelle de l'homme, en tant qu'il est cheut », d'un autre côté il précise : « Puis qu'il s'est precipité en un si profond abisme extremement esloigné de la haute demeurance de son createur, il faut qu'il se retire de là, et qu'il se remonte à ceste grace, secours, santé faveur, et à son bien estre, avant que se pouvoir servir de l'eschelle naturelle et premiere : celle là fut bastie originellement à l'homme lors qu'en son premier bien estre il s'en pouvoit ayder heureusement, et y monter et descendre à sa fantasie». La manchette correspondante fait la synthèse : « l'homme ne peut remonter au premier bien estre que par les Sacremens » (ibid., 257). L'échelle de la grâce est l'échelle des sacrements.

Charron n'acceptera pas ce cheminement en ce qui concerne le retour à la sagesse et le retour de la sagesse, si ce n'est en

Nicola Panichi

apparence. Le chemin du retour à la nature, pour le sage, ne passe pas, d'après la Sagesse, par la théologie sacramentelle. La critique que fait Charron de ce processus touche le point le plus délicat de sa pensée : « Les Sacremens en matiere vile et commune de pain, vin, huile, eau, et en action externe de mesme, ne sontce pas tesmoignages de nostre povreté et bassesse? [...] ce sont bien comme les gibbets et les rouës en une republique ; comme l'esternument et autres descharges venant des mauvaises causes et remedes à icelles. Bref, ce sont bien tels qu'il seroit beaucoup meilleur qu'il n'y en eust jamais eu, comme aussi ny en eust-il jamais eu, si l'homme eust esté sage, et se fust preservé en l'estat auquel Dieu l'avoit mis, et n'y en aura plus si tost qu'il sera delivré de cette captivité pour arriver à sa perfection » (S, I, 17, 245-246). Dans son éloge de la nature, il stigmatise, comme Montaigne, le paradoxe de l'homme religieux : comment l'homme peut-il espérer en l'immortalité de l'âme et en même temps craindre la mort, vivre comme l'on vit et craindre la punition de l'enfer ? [...] Ils disent qu'ils le croient ; ils se le font à croire qu'ils le croient, et puis ils le veulent faire à croire aux autres, mais il n'en est rien, et ne sçavent que ce que croire » (S, II, 5, 452). Pour cela « Nous fermons en plain midy les fenestres et allumons les chandelles » (ibid., 3, 426).

> Nicola Panichi Università di Urbino

CHARRON FACE À DUPLESSIS-MORNAY ET À DE BÈZE : LES MARQUES DE LA VRAIE RELIGION¹

Dans les années 1590, Charron participe à la controverse sur les marques de la vraie religion. Nous tenterons de caractériser la nature de son opposition aux protestants et de repérer la différence entre le texte des *Trois Veritez* et celui de la *Sagesse*. Nous nous appuierons sur quelques textes dans les éditions suivantes :

Traicté de l'Eglise, auquel sont disputées les principalles questions, qui ont este meuës sur ce poinct en nostre temps, par Philippes de Mornay, Seigneur du Plessis Marlyn, gentilhomme François, imprimé à Londres par Thomas Vautrollier, 1578.

De la verité de la religion chrétienne, contre les Athees, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumédistes, et autres infideles, par Philippes du Mornay, sieur du Plessis-Marly, reveu par l'autheur, avec une table très ample des principales Matières qui y sont contenues, à Paris chez Claude Micard, 1585 (la première édition est à Anvers, chez Plantin, 1581).

Response pour le Traité de l'Eglise escrit par Philippe de Mornay Sieur du Plessis, aux objections proposées en un livre nouvellement mis en lumiere intitulé LES TROIS VERITEZ, l'Autheur duquel maintient que de toutes les parts, qui sont en la Chrestienté, la Romaine prétendue Catholique est la seule vraye Eglise. Seconde édition enrichie d'un ample indice des matières

.

Qu'il me soit ici permis de remercier Francine Markovits à qui cet article doit beaucoup.

principales, outre celui des chapitres, par Gabriel Cartier, 1595 (Ouvrage anonyme dont une autre édition sous le titre *Response* à un livre nouvellement mis en lumiere intitulé Les trois veritez, [...] à La Rochelle, H. Haultin, 1594, est cataloguée à la BNF, avec la mention : « attribuée dubitativement à Daniel Tilenus, par le catalogue du British Museum »).

Traicté des vrayes, essencielles et visibles marques de la vraye Eglise Catholique, par Théodore de Bèze, à La Rochelle, par Hierosme Haultin, 1592 [l'auteur mentionne une version de douze ans antérieure dont celle-ci serait la traduction f. 22 v].

Les trois veritez, dernière édition, reveuë, corrigée et de beaucoup augmentée, par M. Pierre Le Charron, Parisien. A Paris, chez Jacques Villery, 1635 [La première édition est à Bordeaux, S. Millanges, 1593, la seconde (ibidem), en 1595] in Pierre Charron, Œuvres, Slatkine reprints, Genève, 2 vol., 1970, tome II.

Discours chrestiens, Ibid., t. II.

De la Sagesse, par Pierre Charron, éd. Barbara de Negroni, (texte des éditions de 1601 et 1604), Paris, Fayard, collection Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986.

Le biographe de Charron, Gabriel Michel de La Rochemaillet, explique dans son *Eloge* comment Charron prit part à cette polémique.

Les troubles derniers ayants retenu le sieur Charron en la ville de Bordeaux depuis l'an 1589, jusques en l'année 1593. Il dressa son Livre des trois veritez, qu'il fit imprimer en l'an 1594 sans y mettre son nom, qui fut receu fort plausiblement de tous les sçavans hommes, et sur l'édition de Bordaux, on l'imprima deux ou trois fois en cette ville, et depuis à Bruxelles en Flandres, sous le nom de Benoist Vaillant, Advocat de saincte Foy, nom inventé à plaisir, parce qu'on voit que par l'autheur de ce livre en la troisiesme Verité la cause de la saincte foy est fort bien plaidée et deffendue contre le petit traicté de l'Eglise,

auparavant composé par le Sieur Duplessis-Mornay, la publication de ce livre le fit cognoistre à Messire Antoine d'Ebrard de Saint Sulpice, Evesque et Comte de Caors, [qui sans connaître Charron] fit imprimer pour la seconde fois son livre à Bordeaux, en l'an 1595, y mettant son nom et l'augmenta d'une réplique contre sa response qui avait été imprimée à La Rochelle, faicte à sa troisiesme Verité².

Nous lisons dans l'Histoire de la ville de La Rochelle³ :

En 1594, un ministre de La Rochelle prit la plume à dessein de réfuter un ouvrage polémique du fameux Pierre Charron ; celui-ci avait donné un traité considérable intitulé *Les trois vérités*. La troisième vérité, ou la troisième partie de ce traité avait pour objet la prétendue réforme ; et l'auteur y prouvait que de toutes les parties qui sont en la chrétienté, la catholique romaine est la meilleure. Bayle avoue qu'il y a dans cet écrit beaucoup de méthode. La défense de la prétendue réforme donnée par un pasteur Rochellois parut sous ce titre : *Réponse à un livre nouvel-lement mis en lumière, intitulé les trois vérités*, à La Rochelle, chez Jerosme Haultin, 1594.

Dans la seconde édition des *Trois veritez* (1595), Charron critique point par point tous les éléments de cette *Réponse* et précise son opposition à Philippe Duplessis-Mornay et à Théodore de Bèze.

Ce débat se situe à deux niveaux : explicitement dans l'identification des marques et l'analyse de leurs différences ; mais aussi de manière plus implicite, dans une réflexion sur le concept de marque où se joue l'opposition entre théologie et anthropologie.

 $^{^2 \}quad \textit{L'Eloge}$ est au tome I du reprint Slatkine, f. e2v.

³ [Louis-Etienne d'Arcère], Histoire de la ville de La Rochelle, par M. Arcère, de l'Oratoire, de l'Académie royale des Belles-Lettres de cette ville, La Rochelle, René Jacob Desbordes, 1757, avec privilège et approbation du Roy, tome II, liv. 5, p. 112. D'Arcère note en marge: Ministre anonyme.

Duplessis-Mornay dédicace le *Traicté de l'Eglise* à Henri IV, au prince Chrétien, pour qu'il voie « quel doibt estre le droict estat de l'Eglise de Dieu, quel il est à présent soubz la tyrannie du pape en l'Eglise Romaine, et conséquemment, quel honneur Dieu vous fait en nostre temps, vous eslisant entre tant de grandz princes, pour la délivrer de telle servitude ». Ce grand œuvre pour lequel Dieu a pourvu le souverain de toutes les qualités, rencontrera la résistance des puissances de l'Antéchrist, mais la victoire est à la fin pour la Chrétienté. Au lecteur, l'auteur présente son traité « non point comme jà ayant trouvé la vérité, mais comme la cherchant » car le prix de la victoire n'est pas la gloire du monde mais le salut du peuple.

Duplessis-Mornay commence par considérer trois « Périodes » dans l'histoire. Il reviendra sur cette périodisation dans la *Verité* de la religion chrétienne.

La périodisation met en œuvre l'opposition entre l'Église visible et l'Église invisible.

Nous remettrons à Dieu, scrutateur des cœurs, la connaissance de l'Eglise invisible et nous nous contenterons de cercher en sa Parole la visible en laquelle ceux se doivent retirer en ce siècle qui veulent estre recueilliz avec l'invisible au siècle à venir [...] L'Eglise visible se considère proprement en ceux qui combattent en terre non pour le nom de Christ seulement, mais bien souvent sous son nom à fausses marques et enseignes (p. 2-3).

L'Église visible a eu trois périodes principales (p. 5-6). L'une, sans loi, encore que l'homme sentant sa corruption par le premier péché, ait cherché la loi en lui-même, au dire de quelques anciens qui ont supposé une loi naturelle non écrite avant Moise⁴. La seconde période fut sous la loi, lorsqu'il s'habitua si bien au mal qu'il en fit sa seconde nature : « Et lors, pour luy

On peut citer par exemple Tertullien: « Denique ante legem Moysis scriptam in tabulis lapideis, legem fuisse contendo non scriptam quae naturaliter intelligebatur, et a patribus custodiebatur » Adversus Judoeos, II,7.

monstrer son péché, la loy fut donnée comme un miroir auquel il peut considérer sa souillure, et combien il estoit loing de ce qu'il présumait afin de recourir au lavement » (p. 6). Mais l'Église ne fut alors visible qu'en un peuple, le peuple d'Israel. La troisième période, sous la grâce, est le remède promis à nos premiers parents par la venue de Jésus-Christ. Elle est catholique ou universelle, car il n'y a plus dès lors, dit Saint Paul, ni juif ni Grec, ni nation privilégiée : « tout le monde est l'Aire, le Champ, et l'héritage du Seigneur » (p. 8). Cette Église universelle comprend sous elle toutes les églises particulières, recueillies en diverses parties du monde : occidentale, grecque, latine, de Corinthe, de Galatie, d'Ephèse, de Rome, de Carthage, toutes parties de l'Église catholique universelle. « Or l'Eglise visible est au monde et le monde est immonde » (p. 9). Aussi est-il impossible qu'elle ne se rouille et se corrompe, étant composée d'hommes corruptibles. L'Écriture parle d'elle selon ce qu'elle doit être plus que selon ce qu'elle est en réalité.

Comme Dieu a daigné être Père en Jesus-Christ, son fils notre Seigneur, l'Église fut honorée et reconnue pour mère. Corporellement assemblés en l'Église et spirituellement incorporés, les bons et les méchants sont mêlés en l'Église visible : nous remettrons donc à Dieu la connaissance de l'Église invisible en laquelle ne sont que les bons. La doctrine est également parée de beaux titres, mais elle a souvent négligé la voix de l'Époux et s'est fait des lois à son plaisir : « elle a paillardé soubz tout arbre fueillu qu'ilz appellent ses Princes... » (p. 11). Et Duplessis-Mornay d'énumérer les infidélités des églises et en particulier de la secte de Mahomet. Il y reviendra à la fin du chapitre pour rappeler la débauche de l'Église de Samarie ou d'Israël, qui ne conservait de la loi que le titre et élevait ses enfants dans l'idolâtrie (p. 22). Ce sera pour faire un parallèle avec la corruption de l'Église chrétienne (p. 24).

Il faudra distinguer les parties pures et les parties impures de l'Église visible et leurs marques. De ces Églises particulières, « comme de membres et parties d'un même corps, les unes sont pures, les autres impures », plus ou moins saines ou malades. « Celles qui sont pures et saines, nous les appelons Eglises

orthodoxes, droictes, consentantes à la vraye doctrine qui est le nom que la plupart des anciens leur attribuent. Les autres, nous les appelons Eglises errantes, Hérétiques, ou Schismatiques, selon qu'elles errent en la foy ou en la charité, à l'endroict de Christ ou à l'endroict de son Eglise, ou même en l'un et en l'autre, chacune toutesfois en son degré » (p. 14)⁵. Elles sont Églises comme un homme menteur ou lépreux reste cependant un homme.

Ainsi le mot de catholique ne peut-il désigner une Église particulière et ne sert-il qu'à distinguer l'Église chrétienne de la judaïque. Mais dans la dispute contre les novatiens, donatistes et autres transférant toute l'Église à eux, les anciens prirent cette façon de parler et appelèrent Catholique l'Église Orthodoxe.

Quelles sont donc les vraies marques de cette Église pure? La pure Église et la vraie mère est celle qui nous enfante par le Baptême, nous régénère et nourrit par la parole, nous unit à Christ et entre nous par la Cène. En l'Église de Juda et d'Israël, la circoncision tenait lieu du baptême, de la Pâque et de la Cène, la parole demeurant la nourriture ordinaire des enfants de Dieu. Et pourtant nous voyons que cette parole et ces marques durent toujours être rappelées, que Josué, Josias, Esdras durent rappeler au peuple la loi et l'Alliance pour redresser l'Église après les périodes de dispersion (p. 17). Le baptême et la Cène sont donc la première marque, qui s'inscrit dans le corps du Chrétien.

La seconde marque de la vérité est l'obéissance à la parole du Christ « qui ne nous a point donné d'autre marque pour connaître son Epouse ». Cette voix retentit en ses écritures, il l'a prononcée par la bouche de ses prophètes et apôtres.

^{*} SCHISME, HÉRÉSIE. Dans le langage de l'Église catholique romaine, il y a schisme quand, ne se séparant pas sur des points essentiels de doctrine, on se sépare de la communion avec l'Église et de l'autorité du saint-siège; il y a hérésie, quand on se sépare de l'Église sur des points considérables : les Grecs sont schismatiques, les protestants sont hérétiques. L'hérésie entraîne le schisme; mais le schisme n'entraîne pas l'hérésie» (Littré). C'est la religion dominante qui peut énoncer une telle détermination.

Adjoustons encore une tierce marque, encore qu'elle ne soit substantielle mais extérieure, à sçavoir la légitime vocation des Pasteurs et Ministres de l'Eglise, qui ont l'administration des précédentes. Car puisqu'il est question de prescher, soit par la parole, soit par les sacremens qui nous sont comme une parole palpable, et que pour prescher, il faut estre envoyé, il est très nécessaire que l'Eglise de Dieu ait un ordre pour envoyer les Pasteurs (p. 19).

La marque de l'orthodoxie sera que la parole et les sacrements soient purement et légitimement administrés. Mais les Églises non orthodoxes et impures ne sont pas si aisées à définir car la fausseté est toujours plurielle. Il faut encore distinguer le membre malade du corps malade et celui-ci de la maladie. Les Églises hérétiques ne laissent pas d'être encore Églises de Christ, quoiqu'elles ne le soient plus lorsque Christ n'est plus reconnu comme Sauveur et Médiateur, comme si on tranchait le gosier et qu'on sépare la tête du corps (p. 22).

Ainsi, une seule marque ne suffit pas, il les faut toutes ensemble.

Il semble que la stratégie de Duplessis-Mornay consiste à se défendre de l'accusation de schisme et à porter contre l'Église catholique l'accusation d'hérésie. La séparation ne fait pas le schismatique⁶. Les Apôtres ne furent pas schismatiques encore qu'ils se séparassent des scribes et des Pharisiens : les Schismatiques furent « les Sacrificateurs et Scribes, qui les mettoyent à mort quand ils se soubmettoyent de vérifier la venue du Christ au milieu de l'Eglise. Et prouverons en son lieu, que le mesme

Charron fera une théorie de la double contrariété en opposant la pluralité des schismes, contraires entre eux, et leur unité, du fait de leur commune contrariété par rapport à l'église catholique. «Nonobstant leurs contrarietez elles [les églises schismatiques] s'accordent toutes en ce qu'est de contrarier, guerroyer, et détruire si elles peuvent, ladite Catholique Romaine...» (Les trois veritez, p. 133).

est advenu en nostre temps à l'endroict de ceux qui ont voulu vérifier l'Antéchrist en plein concile » (p. 27). Toute la loi n'était donnée que pour nous faire sentir notre péché et l'Église latine nous a fait judaïser par dessus les juifs, nous promettant le salut de par nous-mêmes (p. 25). Cette Église est au premier degré hérétique et impure. S'il faut encore distinguer entre les auteurs d'un schisme et ceux qui les suivent, le châtiment des auteurs sera impitoyable et servira de leçon, pour les ramener dans le droit chemin, à ceux qui, pour n'avoir fait que suivre ces faux pasteurs, n'en sont pas moins coupables. Mais le bon Prince distingue entre l'ambition des chefs de faction et la simplicité du pauvre peuple (p. 28).

« Nous conclurons donq, que les marques de la pure Eglise sont Foy et charité, la Parole et les sacremens purement et légitimement administrez. Les marques des Eglises impures [sont] quand elles y défaillent en partie, ou quand elles y sont impures, ce qui toutefois advient ordinairement ensemble » (p. 29). Toute religion ayant sa doctrine et ses signes visibles, Duplessis-Mornay rappelle une fois de plus que « la doctrine est au vieux et nouveau testament et les sacrements au baptesme et à la Cène ». Il reste à montrer que les marques des adversaires sont « communes aux Eglises pures et impures ». Il faut donc analyser cette confusion pour connaître la source de la défaillance.

Le raisonnement de Duplessis-Mornay est que si les adversaires demandent des marques extérieures comme l'ancienneté, la multitude, la succession des lieux et des personnes, les miracles et les révélations : c'est qu'ils veulent nous faire croire que la pure Église ne se connaît point par la pure administration de la Parole et des sacrements : c'est donc en réalité qu'ils ne sont pas convaincus d'avoir les marques essentielles de la pure Église orthodoxe.

Le recours au critère de l'ancienneté, pour l'église moderne, ne peut se justifier car sa généralisation supposerait le recours à la tradition juive et non chrétienne, ou païenne et non juive. Les « vraies » marques invoquées par l'Église romaine sont toujours des marques singulières, relatives à une place, et non universa-

lisables. Cette critique d'une prétendue universalité est le principal argument dans ce débat.

L'argument contre la multitude repose sur une sorte de tri ou d'élection : Dieu choisit le plus petit peuple, Israël, puis choisit la moindre de ses parties, les chrétiens : car le nombre est plutôt une présomption du faux que du vrai (p. 35). Le nombre des vrais chrétiens ne cesse de diminuer sous les empereurs romains. L'unité de la multitude ne peut pas non plus être un critère puisque l'Afrique et l'Asie pratiquent un christianisme sans le pape.

Le lieu lui-même a varié. Où est l'Église ? L'Église est-elle une ville, enfermée en ses murs, ou une cité, union de citoyens vivant sous mêmes lois ? Après la chute de Jérusalem, et puisque les papes ont bien quitté Avignon pour Rome, où sera le temple du Seigneur, « maintenant que tous les Climatz du monde sont egalement son Temple » (p. 39) ? La succession des personnes « n'est pas moins frivole ». Mais bien que dans les états ou républiques, les magistrats succèdent aux magistrats, par filiation ou par élection,

s'il est question de réformer l'estat selon les loix, nul n'est si mal advisé que d'user de ces arguments, [...] la république n'a que faire de reformation [...] Et les mêmes jurisconsultes qui sont deux especes de Tyrans, les uns sans tiltre et les autres d'exercice, les uns injustes usurpateurs et les autres injustes gouverneurs, nous font aussi deux espèces de Papes Tyrannisans l'Eglise, les uns qu'ils appellent *intrusos*, qui s'y sont fourrés illégitimement, les autres, *abutentes*, abusant de leur authorité, montrant par là que ce qui advient en la succession des Magistratz en la Republique, peut advenir en la succession de Prelatz en l'Eglise (p. 40).

Duplessis-Mornay utilise la distinction classique entre tyran d'usurpation et tyran d'exercice. On passe de la vérité des marques à la légitimité d'un pouvoir.

La succession des personnes, qu'elle soit d'évêque à évêque ou de pasteur à pasteur, « sans la succession de doctrine ne faict rien ». Et il ne suffit pas d'invoquer la sagesse divine pour être

pénétré de l'esprit saint. « C'est en vain que la plume est taillée et qu'il y a scribe [...] De fait cette sagesse successive et héréditaire crucifia le Christ et rejetta son salut comme aussi icelle mesme mais prétendue seulement, adore l'Antechrist, et heberge sa perdition » (p. 41). Car que répondraient aujourd'hui ces allégueurs de succession à toutes les églises grecques et orientales, aux églises reformées d'Angleterre, Danemark, Suède, Allemagne? Il faut encore prendre garde à la destination des arguments, selon qu'ils défendent la doctrine en face de tels hérétiques ou de tels autres. Et Duplessis-Mornay s'attache très soigneusement à déchiffrer en ce sens les arguments de saint Augustin. S'adressait-il aux Manichéens? Il leur allègue les miracles, l'antiquité... S'adressait-il aux Donatistes, Arriens, Pelagiens? Il dispute par les Écritures (p. 42).

Duplessis-Mornay conclut : la vraie marque de l'église n'est ni succession du lieu, ni succession de personnes mais succession de doctrine (p. 43). C'est la doctrine qui permet d'examiner les miracles, car les diables et les faux Christ peuvent bien en faire : ils ne seront pas faux « en effet mais en leur fin » parce qu'ils tendront à fausseté et à confirmer le siège de l'Antéchrist. Duplessis-Mornay dit qu'il y a des marques qui ont besoin ellesmêmes d'être éprouvées et approuvées par une autre marque, à savoir la doctrine. On verra comment Charron argumente contre cette thèse. L'objet du chapitre IV du *Traicté de l'Eglise* sera de montrer que l'Écriture Sainte est la touche infaillible pour éprouver la pureté de la doctrine, car il faut des juges pour éprouver les marques.

L'analogie entre l'église et la société se poursuit. Au tribunal, nous avons avocats et juges. Mais qui sera ici Juge? Ce n'est point à l'homme de juger du service de Dieu, car il n'y a pas de proportion de l'un à l'autre. « c'est pourquoi Dieu mesme a voulu estre l'Unique Legislateur de son peuple » (p. 50). Mais les hommes ont substitué à Sa loi des cérémonies de leur invention. L'Église romaine a usurpé le rôle du juge divin. Or Dieu nous a parlé par son fils « qui est sa parole essentielle » et il a pu nous dire tout ce qui est nécessaire au salut. Mais comment cette

parole a-t-elle été recueillie et transmise ? Duplessis fait une analogie avec la rédaction d'un acte juridique :

Les Apostres l'ont reçue par sa bouche pour la publier partout, et en ont este vrays et fideles Ambassadeurs. Et, après ce mesme esprit par lequel ils ont presché, la leur a dictée pour la laisser à la postérité, tellement que nous l'avons enregistrée par quatre Notaires jurez du sainct Esprit, et expliquée en plusieurs Epistres des Apostres. Finalement, ces registres du Royaume celeste, ont été collationnez par le commun soing des Eglises qui en estoyent gardiennes, lesquelles ont tesmoigné que cette Parole estoit procedee d'eux, et y ont apposé leur seing: Et afin que nulles escritures ne s'y peussent esgaler, et pour oster aussi le fondement des hérétiques qui allegoyent partout et à tous propos les traditions des Apostres, les Eglises les rédigèrent en un livre, qu'ils ont appelé Canon et règle, et ces écritures canoniques. Voilà donq qu'en l'Eglise chrétienne, nous avons comme soubs la Loy, une regle pour juger le droict d'avec le tortu, une esquierre pour dresser nostre bastiment, un compas pour conduire nostre barque, une Loy pour juger nos differens, un Dieu en sa parole pour terminer les procès qui naissent entre les Eglises (p. 54).

Duplessis-Mornay s'appuie essentiellement sur saint Augustin pour autoriser, si l'on peut dire, cet accès direct à Dieu par l'Écriture.

Car si la doctrine a pu se constituer selon une unité, il a fallu que les différents conciles énoncent des règles de cohérence, et que la doctrine commune soit inspirée par l'Esprit Saint. L'établissement du texte engage ainsi une histoire qui implique le pluriel des différentes Églises dans le recours à l'Écriture comme marque de la vraie Église. Et c'est aussi la réponse à l'argument des Romains, que les réformés prennent l'esprit individuel pour l'Esprit Saint. L'histoire de la vérité est à la fois une histoire humaine et une histoire divine. Ses énigmes ne sont donc ni ignorance ni malice (p. 64). Et ainsi, l'Église ne pourra être juge

de l'Écriture (comme le prétendent les papistes) mais bien l'Écriture juge de l'Église (p. 70). Car aucune Église ne peut confisquer l'Écriture Sainte.

Il ne se peut donc trouver aucun juge des controverses de ce temps que l'Écriture Sainte, ce qui signifie que chacun est, par elle, juge⁷. Ainsi la réflexion sur l'histoire de l'Église, et sur la périodisation introduite par Duplessis-Mornay, montre-t-elle que l'Église « visible » peut errer, que l'évêque de Rome « n'est point chef de l'Eglise visible universelle de droict divin », ni même de l'Église visible universelle de droit humain, et qu'il a usurpé cette puissance. Cette usurpation qui ne s'avoue pas comme telle fait de lui l'Antéchrist, et des catholiques romains, des Schismatiques. Et, a contrario, les « Ministres des Eglises Réformées ont légitime vocation pour redresser et réformer l'Eglise ». Le douzième et dernier chapitre est une récapitulation qui fait apparaître la solidarité des différents arguments « afin que les Rois étant bien obéis de leurs peuples et les peuples bien commandés de leurs Rois, nous puissions voir en nostre aage un seul Jesus Christ, reconnu des peuples et des Rois, Roy des Roys et Seigneur des Seigneurs, et en son Eglise, seul Médiateur, Sauveur et Legislateur. Amen » (p. 277).

Dans la Response pour le Traité de l'Eglise, le défenseur de Philippe de Mornay déclare que celui-ci a ébranlé les fondements de la nouvelle Babylone et que toute la cohorte de l'Antéchrist n'a pu en relever les ruines ; « ils » ont surtout taché de se servir du masque de l'Église comme de la tête de Méduse, mais leurs arguments sont vains et tels que « filets d'araignée ». L'auteur de la Response, en examinant la première édition de la Troisième verité, reprend les arguments de Bèze et de Duplessis-Mornay

Sur les rapports entre l'Écriture et l'Église, Charron écrira : « Nous voulons tous les deux ensemble, comme le Juge et la loy, et ne les voulons point séparer : et eux ne veulent que l'Escriture, veulent la loy et point de Juge, mais eux-mesmes veulent estre des juges, manier et entendre la loy à leur plaisir, se couvrant de ce mot, qu'ils ont le saint Esprit » (Les trois veritez, p. 193).

pour traiter des « marques et qualitez requises au Juge qui soit propre pour déterminer les marques de la religion » ; ainsi, ce n'est pas le Pape, mais l'Écriture qui est le dernier et souverain juge de la religion ; or, l'autorisation et réception de l'Écriture ne dépendent pas de l'Église seule mais du témoignage du Saint Esprit car l'Écriture doit être interprétée par elle-même ; et l'Église visible sur laquelle s'appuient les catholiques romains, est sujette à faillir ; l'antiquité qu'allèguent les papistes n'est pas une marque, les marques de ceux de l'Église réformée sont seules propres à faire reconnaître la véritable Église. Les huit marques des adversaires de la Réforme sont récusées les unes après les autres :

que l'antiquité n'est poinct vraye et certaine marque de la vraye Eglise; fausseté de la seconde marque, la multitude, etc; fausseté de la troisième marque, durée toujours visible et publique; absurdité de la quatrième marque, le nom de Catholique et Romaine; examen de la cinquième marque de l'Eglise, Unité et Union; ambiguïté de la sixième et septième marque de la vraye Eglise, Saincteté...; examen de la huitième marque, succession double de personnes et de doctrine (extrait de la *Table du titre des chapitres*).

Dans cette démarche, le défenseur ne donne pas de définition des marques comme si le terme ne faisait pas problème en lui-même. Il se contente de faire une sorte de relevé des arguments tels qu'ils apparaissent dans l'espace public de la polémique; il s'agit moins d'un approfondissement que d'une sorte de pédagogie par la division de chaque thèse, ce qui n'exclut pas les effets de redondance. C'est à ce texte que répondra point par point Charron dans la troisième partie de la seconde édition des *Trois veritez*.

Dans l'Epître dédicatoire de *La vérité de la religion chrétienne*, Duplessis-Mornay s'adresse à nouveau au Roy Henri de Navarre.

Pour présenter ce livre à V.M. j'ay deux causes principales, l'une que Dieu vous a fait naistre non seulement Chrétien

mais Prince Chrétien, auquel appartient de sçavoir et pour soy et pour autruy, que c'est de la Religion Chrestienne... ce n'est pas la fantasie d'un homme mais la Loy et vérité de Dieu qui fait les Roys et les Royaumes qui vous faict homme et par dessus les hommes... l'autre est que Dieu m'ayant appelé auprès de V.M. et (comme il m'a fait espérer) pour vous faire service en cest œuvre insigne qu'il prépare en nos jours pour sa gloire, et auquel il vous a mis au cœur d'employer votre personne sans y espargner votre vie : la raison veut que les fruicts et de mon labeur et de mon loisir soyent vostres, comme le champ est vostre, sans qu'il soit en ma puissance d'en disposer ailleurs.

Le titre de Duplessis-Mornay : *De la vérité de la religion chrétienne* en témoigne : c'est l'affirmation de la vraie religion contre les athées et épicuriens d'abord, puis l'affirmation de la différence des chrétiens avec les Juifs, les Mahométans, et autres infidèles. Ce qui donne lieu aussi à une comparaison des religions qui « débattent entre elles » (p. 69). Il y a en effet d'abord un consensus de l'humanité entière sur l'existence de Dieu, argument invoqué par les Stoïciens et renouvelé par le stoïcisme chrétien⁸ bien qu'il rencontre la mise en question de cette universalité chez les sceptiques ; ensuite il y a un débat des religions sur la première place, qui est une domination politique. Mais la préséance politique, qui est de fait, joue aussi comme une justification, le droit de la vérité, qui se veut d'ordre théorique.

Une préface déclare en général l'utilité, voire la nécessité d'un livre, mais ici le titre suffit. On y voit deux constantes dans la démarche de Duplessis-Mornay. L'une est d'accorder la religion chrétienne avec la sagesse humaine et l'ancienne philosophie. L'autre est de chercher des méthodes différentes pour s'adresser aux athées et aux païens⁹.

⁸ Voir J. Lagrée, Juste Lipse. La restauration du stoïcisme, Paris, Vrin, 1994.

Son discours s'appuie sur une érudition considérable et on a pu montrer que le recours à la «raison» se fondait sur «les notions communes» transmises par la philosophie des Stoïciens dans un contexte où il fallait combattre le pyrrhonisme hérité de l'averroïsme padouan tout autant que

De manière analogue, les critiques l'ont souligné, entre les deux discours de Duplessis-Mornay, celui de la conviction religieuse, ou doctrinale, et celui qui accompagne sa pratique diplomatique et politique, il y a moins convergence que parallélisme : le discours politique est celui de la concorde entre les églises et il déploie son habileté diplomatique entre le roi et les assemblées des réformés. En revanche, sur le plan théologique, il est intransigeant et « quelques mois après la signature de l'Edit de Nantes, il relance activement la polémique religieuse par la publication successive du *Traité de l'Eucharistie* et de la seconde édition du *Traité de l'Eglise* »¹⁰.

Dans la Préface au lecteur, Duplessis-Mornay définit une stratégie argumentative qui peut opérer entre trois positions : les chrétiens, les juifs, les gentils. Dans l'explicite de sa profession de foi, chacun des camps exhibe et met en œuvre des principes si radicalement différents qu'il semble, à première vue, que la raison ne puisse aucunement opérer entre eux. Faut-il se contenter de relever des différences inconciliables sur le plan théorique, irréconciliables sur le plan pratique et politique? Pour donner des armes à la raison dans le domaine de l'apologétique, Duplessis-Mornay va soutenir deux thèses : du point de vue de leur contenu, il existe des principes de rang différent et du point de vue des sujets où ils opèrent, il existe des degrés de conscience dans l'effet de ces opérations. Les chrétiens ont pour principe l'Evangile, les juifs l'Ancien Testament, les gentils l'existence du Dieu des païens et de Démons. Le stratagème consiste à faire reconnaître une corrélation entre les deux rangs de principes (si l'on peut dire les primitifs et les dérivés) pensée sur le

la séparation de la raison et de la foi : voir Olivier Fatio, « La vérité menacée. L'apologétique de Philippe Duplessis-Mornay », in *Coexister dans l'intolérance*, (Michel Grandjean, Bernard Roussel ed.), Labor et Fides, Genève, 1998, p. 253-264.

Nicolas Fornerod, «L'Edit de Nantes et le problème de la coexistence confessionnelle dans la pensée de Philippe Duplessis-Mornay», Ibid., p. 225-252.

modèle géométrique proposition/corollaire, sur le modèle technologique outil/application. Dans les deux cas, il s'agit d'un ordre génétique entre des énoncés ou des usages. Du côté de la subjectivité, cet ordre est inaperçu. Il faut donc, comme dans la démonstration ou l'apprentissage technique, apprendre à celui qui est inconscient de ces principes de second rang tout ce qu'il peut tirer des principes de premier rang communs aux deux partis. Cette pédagogie manifeste par une explicitation qui se fait par degrés l'efficace d'un ordre méconnu. « [...] il peut rester d'autres Principes communs aux uns et aux autres, et selon ces Principes, on peut utilement disputer avec eux, et bien souvent par ces Principes communs, prouver et vérifier les siens propres [...] De là que s'ensuyvra il raisonnablement sinon la preuve du Principe qui est en débat par les Principes dont on est d'accord » [Préface non paginée].

Ainsi Duplessis-Mornay sollicite-t-il les modèles de la boussole et de la géométrie, mettant même entre eux une analogie.

Celuy qui nota que l'Aimant montroit le nort, ne sceut pas à l'instant que par iceluy on pourroit circuir le monde, encore qu'il fust capable de l'apprendre. Ne plus ne moins certes, que le Mathematicien par ce principe, qui de choses esgales oste choses esgales, laisse le reste esgal [Euclide, liv.I, prop. 45]: et peu de propositions qu'un enfant apprend en se jouant, nous conduit doucement et sans que nous pensions monter, jusques à la proposition Pythagorique tant celebre, et de si grand'pratique, qu'au triangle, le costé qui soustient l'angle droit, donne un quarré esgal aux deux autres: ce qui de prime face semble impossible, et par degrez se trouve nécessaire (Préface).

Surtout, ce texte nous montre un savoir qui n'apparaît pas « du premier coup », la tâche du chrétien est de le porter à la conscience en mettant à jour un processus de développement de ce qui est enveloppé. Cet ordre de production du vrai se superpose à la successivité de l'histoire, la fécondité mathématique, logique, technique figure le christianisme comme vérité accomplie de ce qui était déjà impliqué, à leur insu, dans les principes des juifs et des païens.

Duplessis-Mornay établit un rapport rationnel entre histoire, nature, théologie. La doctrine chrétienne fait la synthèse entre l'histoire et la nature :

Le philosophe ne pensait qu'à la nature, l'historien qu'à son écriture. Et des deux, nous avons tiré la Divinité de Christ, et la vérité de nos écritures [...]. Bref nous avons pour objet de nostre foy l'Autheur de la Nature et le Principe des Principes. Les règles donc et les principes de la nature qu'il a faite, ne luy peuvent estre contraires. Et iceluy est aussi la raison et la vérité mêmes. [...] Tant s'en fault que ce qui est vray et raisonnable en la Nature soit, ou puisse estre faux en la Théologie, qui certes n'est pas, à proprement parler, contre la Nature, mais contre la corruption et outre la vraye Nature (*Ibid.*).

Tout autre sera l'attitude de Duplessis-Mornay envers les sceptiques et les «libertins» qui réduisent la pluralité des religions à la pluralité des mœurs: « Quelques-uns veulent faire entendre que religion est une observation de certaines cérémonies en chacun pays, et par ainsi, ce qui sera sainct ici sera prophane ailleurs, ce qui sera sacré en un pays sera sacrilege en l'autre. Ils en font en somme comme des Loix du Coustumier qui ne passent point le ruisseau du Baillage » (p. 340). Mais, dans ces conditions, y aurait-il science ou art qui soit plus vain? Quelles que soient les « diversitez » de la médecine ou de la jurisprudence, elles sont cependant « ramenées sous une équité ou raison ». Il peut y avoir des vérités historiques, locales, des sciences qui prennent l'homme pour objet. Mais quand il s'agit de la religion qui est le moyen du salut, il y a une exigence universelle d'unité : la religion ne peut être au pluriel. L'universalité du problème du salut conduit à l'unicité de la vraie religion. « Il est nécessaire d'avoir des marques certaines et infaillibles pour discerner la vraye [religion] qui est la droicte regle de servir Dieu et réconcilier et réunir l'homme à lui pour son salut » (p. 342).

Dans la diversité des religions, il y en aura d'impies et de méchantes. Car si tout était bon, que resterait-il de bon? Si la religion ne règle pas seulement les corps, les biens, les passions

mais aussi l'esprit et l'entendement de l'homme, si la piété est le but des vertus, si une certaine piété fait la vertu :

faut-il pas [que ce but] soit fixe et immuable? [...] Il faut une règle pour discerner [les religions]; et de faict, il est tellement imprimé en la nature, qu'il n'y a qu'une Religion, comme il n'y a qu'un Dieu: que l'homme endurera plustost comme il se voit tous les jours, le changement d'un air temperé en très-chaud ou très-froid: de la liberté en servitude: de justice en tyrannie, que la moindre mutation au faict de la Religion: comme certes, s'il n'estoit pas si naturel à l'homme d'aymer sa patrie, d'estre libre, d'estre à son aise, que d'avoir une certaine religion qui le conduise à salut (p. 341-342).

La question de la vraie religion est posée de manière déci-sive par rapport à ce désir universel de salut. On peut donc en inférer que la violence des guerres de religion est comme un signe de l'universalité de ce désir.

La vraie religion est pensée comme un chemin vers le salut. C'est ainsi que Duplessis-Mornay va examiner ses marques : « Seule est la vraye Religion, et digne de ce nom, qui a Dieu pour son but, sa parole pour service, un moyen ordonné de lui pour l'appaiser envers nous, et en aucune n'y a salut qu'en celle-là » (p. 347). Ces trois éléments détermineront les trois marques de la vraie religion.

La marque n'est pas signe de reconnaissance mais expression de la nature des choses c'est-à-dire ici de la religion : on le voit à propos de la distinction entre charité et piété.

La vraie marque du feu n'est pas chaleur, car autres choses sont chaudes que le feu : mais c'est bien une vertu qui y est si conjoincte, que sitost qu'on a dit : il y a du feu, la conclusion s'ensuit, il y a donc de la chaleur : mais non au contraire. Et la charité aussi n'est pas la vraye Religion, mais c'est une vertu qui l'accompagne si nécessairement, qu'on ne sçauroit dire, il y a de la religion en cest homme là qu'il ne s'ensuive incontinent, il y a donc de la charité (p. 348).

Nous voyons à l'œuvre une théologie du salut dont dépend la théologie de la charité. La charité elle-même concerne la « police » des relations humaines, et notre auteur fait jouer la différence entre religieux et religion, comme la différence entre vertu (propriété) et marque (essence) : « charité n'est pas la marque pour discerner la vraye religion mais plutost pour cognoitre le vray religieux ... Charité n'est qu'une réverbération de la pieté ou amour de Dieu sur le prochain » (p. 348). Comment aurons-nous cette charité si la piété ne la précède? Il construit ainsi un système analogique : le feu est à la chaleur ce que la piété (nature de la vraie religion avec ses trois marques) est à la charité et ce que la marque est à la vertu.

Contre cette définition de la marque, Charron construira explicitement la différence de la marque et de l'essence.

L'énumération des trois marques de la vraie religion entre dans la réponse aux objections des autres religions et montre, une fois de plus, que les autres n'ont pas *toutes* ces marques.

La première marque est que le vrai Dieu était adoré en Israël, tandis que les Gentils n'adoraient que des hommes divinisés, « des hommes consacrez à la postérité » car les dieux antiques sont « des créatures, hommes ou démons, attirés dans les statues » (p. 362). Ce dont témoigne saint Augustin autant que la littérature païenne.

La seconde marque est « qu'en Israël estoit la parole de Dieu pour règle de son service » : il faut servir Dieu sans pouvoir le connaître car « il n'appartient qu'à Dieu d'estre métaphysicien » (p. 345). La loi du peuple hébreu était celle de Dieu, le service de Dieu est fondé en sa parole, révélée par lui.

Tandis que les philosophes nous proposent diverses voies (abstinence, vertu morale, science,...) pour parvenir au souverain bien, « en la religion, nous cerchons la vraye vie », une parole divine donatrice de vie (p. 347).

La troisième marque est que le moyen ordonné de Dieu pour le salut du genre humain a été révélé de tout temps au peuple d'Israël qui ne l'a pas reconnu. La venue du médiateur ou Messie a été promise et accomplie : c'est la solution des objections des juifs (p. 519).

A la fin du chapitre XX, Duplessis-Mornay conclut :

Que comme il n'y a qu'un Dieu, ainsi n'y en peut-il avoir qu'une vraye [religion] c'est-à-dire suffisante à salut. Que les marques infaillibles pour la discerner sont trois ; Que elle serve le vray Dieu, Qu'elle le serve selon sa parole, Qu'elle luy réconcilie l'homme qui la suit : Et voyons conséquemment de tant qu'il y en a en l'univers, quelle est celle seule qui a ces marques (p. 349).

Ces déterminations des marques insistent davantage encore sur le fait qu'il est « naturel à l'homme, voire de sa propre forme et essence d'avoir une Religion » (p. 335), et l'auteur cite Aristote pour dire que « l'invocation de Dieu est une propriété naturelle de l'homme, sans laquelle il ne peut estre homme » (p. 336). Les hommes qui vivent dans les bois peuvent se passer de lois, de magistrats, mais non pas de religion. Cette nécessité logique conduit l'auteur à dire que « les philosophes ont été les premiers Théologiens » (p. 334).

Théodore de Bèze, dans une situation où, dit-il, «la religion est le seul prétexte de ces malheureuses guerres civiles » présente au Roi Henri IV, dans la préface de son *Traicté des* vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye Eglise catholique¹¹, un ouvrage où il analyse les sources du trouble qui sont

Paru chez Hierosme Haultin, 1592. Il s'agit de la reprise d'un texte ancien : « il y a douze ans aussi que pour servir en cela mesme à l'Eglise du Seigneur, selon ma petite mesure, j'en dressay ce petit traicté à la solicitation d'un grand personnage de Poulongne maintenant décédé et qui avait été à demi détraqué : auquel je loue Dieu qu'il ne fut pas inutile

comme il m'a témoigné par lettres de sa main, condamnant ce qu'il en avait senti et écrit auparavant en une epistre publiée aucunement contre moi par certains calomniateurs. Or ce qui me meut maintenant, Sire, à remettre en lumière ce traicté traduict en vostre langue et diligemment reveu par moi a este que voyant ce tems plein de diverses opinions [j'ai pensé que ceste matière ne saurait estre trop éclaircie...], Au Roy, f. 22v.

au nombre de deux, la «police ecclésiastique» (les règles de fonctionnement de l'institution) et la doctrine. Sans s'attarder sur les calomnies, sans présomption envers son propre rôle, et si, en effet « le Seigneur fait paraître qu'il a choisi [le roi Henri IV] comme un nouveau David», il faut, ce que nul ne peut refuser de reconnaître, pour rechercher la paix, distinguer entre les articles fondamentaux de la foi et d'autres qui peuvent être soumis à dispute. Le recours au roi manifeste ici la soumission des protestants à l'autorité civile: ils ne sont pas des rebelles, ni envers l'Église, ni envers le roi; leur appel à des assemblées, conciles, synodes ne se fait que sous le contrôle du monarque et ne change pas la détermination chrétienne de la monarchie.

Au cours de l'ouvrage, de Bèze cite, pour reconnaître leur autorité, les conciles et les synodes, et marque avec insistance la recherche d'une unité de l'Église qui ne soit pas un « meslinge » ni la domination d'une partie sur le tout¹² car la recherche de la vérité est recherche d'un équilibre et d'une conciliation. Le mélange des religions n'étant pas recevable, ni devant Dieu ni devant les hommes, il faudra donc un programme qui recueille les points d'accord, qui prenne acte aussi des choses indifférentes et pour cela, il faudra « s'apprivoiser les uns les autres » (f.13r). L'expression est remarquable et Leibniz reprendra peut-être l'idée d'un tel modèle de négociation et même de la négociation comme modèle d'argumentation en douceur, travaillant sur « les petites variations » des thèses en présence¹³. De Bèze va proposer « un concile national français mais dressé et formé sur le vrai patron des conciles vraiment chrétiens ». Ces points étant démontrés, on

A la fin du *Traité*, il récuse aussi les « Moyenneurs » sans les identifier : ce sont les artisans de la politique de concorde. Voir M. Turchetti : « Concorde ou tolérance ? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France », *Revue de théologie et de philosophie*, 1986, vol. 118, n° 3, p. 255-267.

¹³ Œuvres de Leibniz, éd. Foucher de Careil, Paris, 1859, « Projet de M. Leibniz pour finir les querelles de religion », tome I, p. 469 : « On désire que je traite à fond la question importante des marques de la vraye Eglise ».

pourra distinguer entre « errer par ignorance » et « résister à la vérité par opiniâtreté » (p. 52).

De Bèze n'en manifeste pas moins une grande vigilance envers les schismatiques et hérétiques, jouant aussi des analogies entre les anciens et les modernes : évoquant les pharisiens et les saducéens dans l'ancien Israël, les donatistes et le débat avec saint Augustin, les Samaritains et « leur religion mêlée » (p. 61), les hérétiques renouvelés « de notre temps en Pologne » (p. 93). Ce jeu d'analogies relativise la position de l'Église romaine en l'inscrivant dans une histoire des conflits dont l'enjeu est celui de la domination. La recherche des « vraies marques de la religion » aura pour fonction de suspecter la politique d'accusation et d'exclusion que conduit l'Église romaine : elle revendique le privilège de s'appeler Église parce qu'elle veut le pouvoir.

La première recherche porte donc sur la définition de l'Église liée à deux marques, la succession [des évêques] et l'ordination [des ministres] : tandis que les Pères n'ont jamais dissocié la succession des personnes et la continuité de doctrine, l'unité de l'Église romaine n'est qu'une succession de personnes.

Il faudrait nécessairement être résolu de ce qu'on doit entendre par ce nom d'Eglise... [or] ils n'entendent autre chose par ce nom d'Eglise qu'un nombre d'évêques qu'ils nomment par leur nom depuis le temps des Apôtres et nous disons au contraire que cette succession qui n'est autre chose qu'un nombre de personnes ayant succédé les unes autres n'est ni la vraie Eglise ni sa marque essentielle et nécessaire (p. 2-3).

L'Église romaine défend une succession sacerdotale continue, et de Bèze montre qu'elle est discontinue. La question de la succession des personnes dans une histoire de la papauté passe à l'inessentiel. Continue ou discontinue, elle ne fonctionne pas comme une marque de la vraie église, ce qui compte est la continuité du dogme. De Bèze s'appuie sur l'exemple d'Israël pour monter que les discontinuités dans l'histoire des Hébreux n'ont pas invalidé la permanence des commandements divins. A cette discontinuité, et qu'en outre les évêques soient sages ou non, les

Romains répliquent que les « vices des personnes ne dérogent en rien à la dignité et authorité du Siège ». Mais à supposer même que les évêques fussent tous sages, « s'ensuit-il que l'évêque de Rome soit le chef universel de l'Eglise chrétienne universelle et que tous ceux qui y adhèrent soient le corps mystique de Jésus-Christ ? » (p. 8). Car qu'en serait-il de l'Église de Thessalonique ? Faut-il que l'Église ait deux têtes ?

La critique de la marque de la succession se poursuit ainsi en opposant, contre Rome, la continuation de la doctrine à la succession des personnes.

Le différend qui est entre eux et nous n'est que sur ces deux points à savoir de l'interprétation de l'Écriture, et si les écrits des Prophètes et Apôtres contiennent tout ce qu'il nous faut croire à salut, il s'ensuit que nos parties, quant au premier point, abusent ouvertement de l'exemple des Pères, se voulans servir contre nous de l'argument de la succes-sion: et quant à l'autre, je dis qu'ils nous mettent eux-memes les armes au poing pour les réfuter (p. 17).

Les saints ont du reste reconnu l'Église sans la marque de succession car, au temps de Jésus Christ, ils n'auraient pu le faire sans ramener le judaïsme. Mais l'enjeu était dans une collusion des papes avec les empereurs, ils voulaient devenir « seigneurs de Rome » (p. 12). Du reste, Jésus Christ a parlé de saint Pierre et non de la ville de Rome. Il n'y a jamais eu, pour de Bèze, « aucun chef ministériel universel en l'Eglise, aucun dans les livres du Vieux Testament, aucun en l'Eglise pure primitive. Il ne faut pas confondre « l'Apostolat et la Seigneurie » (p. 21-22)¹⁴. Et par conséquent, « cette succession personnelle n'est pas une marque essentielle ».

L'autre marque est l'ordination, « l'administration de ce saint ministère est une marque vrayment essentielle de la vraie Eglise » (p. 25). Il faut distinguer entre la vocation ordinaire légitime liée aux anciens canons, et la vocation extraordinaire ou prophétie

 $^{^{14}~{\}rm Th.}$ de Bèze cite Saint Bernard parlant à Eugène, un de ses moines devenu Pape.

qui n'a jamais été en la puissance ni en la volonté des hommes. La vocation ordinaire a trois « portes » : l'examen de la doctrine et des mœurs, l'élection par l'église, l'ordination par l'imposition des mains. Avec le don d'une « spéciale mesure du Saint Esprit », les cérémonies inscrites dans la loi justifient l'installation de la personne en cette charge. Des Hébreux aux chrétiens, de Bèze fait l'histoire de cette vocation ou de cet appel au sacerdoce dont les clauses ont été réglées par les canons et que l'Église de Rome a subverties en chasse aux bénéfices (p. 33 et suiv.). Ce n'est que « le masque d'une fausse doctrine » (p. 34).

Pas plus qu'il ne s'autorise de lui-même, un ministre ne peut se trouver légitimé par une instance que l'on penserait sur un modèle politique. L'universalité ne peut être celle de la domination d'une seigneurie, elle ne peut être que celle d'un « temple spirituel ». En invalidant la domination de l'Église romaine, de Bèze veut montrer que « la vraye définition de le vraye Eglise est la marque essentielle, nécessaire et perpétuelle d'icelle » (p. 35). Il faudra donc définir l'Eglise, soit en général, soit en particulier (ce qui suppose la possibilité de plusieurs Eglises), comme « une assemblée de ceux qui reconnaissent le vrai Jésus Christ pour leur seul sauveur, d'autant que Jésus Christ est le seul fondement de ce bastiment spirituel de la maison de Dieu, c'est comme la seule âme vivifiante ce corps mystique, c'est en somme la seule règle selon laquelle cet édifice se bastit » (p. 35). De Bèze ne cesse de répéter que Jésus Christ en sa doctrine est « la seule perpétuelle et nécessaire marque de l'Eglise » (p. 47).

Tout en affirmant qu'il « reçoit » tous les symboles approuvés au consentement perpétuel de toute l'Église et qu'il « déteste » toutes les hérésies réfutées dans les saints conciles, de Bèze invoque saint Augustin : « qui voudra cognoistre la vraye Eglise de Christ, qu'il ne la cognoisse que par les Ecritures » 15. L'autorité d'interpréter les Écritures ne peut être assignée à une autre personne que l'Esprit Saint.

 $^{^{15}}$ Cité p. 44, in Chrysostome, Homélie 49 sur saint Mathieu.

Or, « les orthodoxes [car les Romains se supposent tels] vont se forger un saint esprit à leur appétit » pour autoriser leur interprétation de l'Écriture. En réalité, la succession des évêques est bien un bouclier contre la doctrine (p. 10): Tertullien disait justement de ne pas faire jugement de la foi par les personnes mais des personnes par la foi (p. 11). « Le nœud c'est de savoir si les Apôtres ont dit tout ce qui est nécessaire pour le salut », auquel cas l'Écriture se suffit à elle-même. Car s'il y a universalité dans l'Église, il faut que ce soit celle de l'accès direct de tous à la parole divine.

Après avoir établi ces deux marques de la succession et de l'ordination, de Bèze en vient aux articles fondamentaux de la foi : ce sont l'union personnelle des deux natures en Jésus Christ, l'unité de la vraie Église en lui et ses Apôtres, la croyance en la résurrection des morts. La résistance des Apôtres et des premiers chrétiens à croire en ces articles montre bien qu'une erreur peut se glisser en une Église sans que cela l'empêche de retenir le nom de vraie Église. Mais en revanche, de Bèze critique des pratiques et des coutumes comme les exorcismes, les onctions du baptême, les invocations des saints en leur sépulcre, les reliques, et autres faux service de Dieu et « vraie gangrène ».

Contre cette idolâtrie, la métaphore persistante est celle des semailles : « A quoi sert la semence si elle n'est semée ? Notre Seigneur donc a prescrit tant au Vieil qu'au Nouveau Testament la manière de la semer et a montré en outre que les hommes en sont les semeurs qui nécessairement doivent continuer cette semaille jusqu'à la fin du monde, étant autrement bien prochaine la ruine de l'Eglise » (p. 64). La question est donc de savoir s'il y a eu un ordre prescrit des personnes appelées pour semer. Le Seigneur a d'abord institué cette charge aux personnes bien nées, puis a établi la sacrificature lévitique avec une infinité de cérémonies, mais la destruction du temple, puis la réduction de la Judée en province ont interrompu cette sacrificature. Cette interruption n'abolit pas l'appartenance de cette Église particulière à l'Église. Et la double marque ordinaire et visible de l'Église demeure : la semence et les semeurs. Cela demeure, quelle que soit la vie des pasteurs, et même si les Pharisiens d'hier et

d'aujourd'hui attachent le salut aux œuvres, et même si les Saducéens d'hier et d'aujourd'hui nient la résurrection des morts (p. 74). Mais « le principal de la dispute [sur la marque vraye et essencielle de la vraye Eglise] nous reste à vider, à savoir si ces marques se trouvent en l'Eglise romaine ou en la nostre, question vrayment de très grande conséquence » (p. 76).

L'Église de Rome est une Église particulière en la ville de Rome (p. 79), mais même si on met le romanisme au même rang que le paganisme, le judaïsme, le mahométanisme, le nom d'Église chrétienne ne peut lui être retiré; et de Bèze énumère tous les éléments de la pure doctrine qu'elle a toujours avoués. Il y a bien un pluriel d'Églises dans une unité spirituelle, l'Église de l'Ancien Testament, l'Église d'Orient, l'Église romaine. L'argument du pluriel appelle, comme l'annonçait la préface, la convocation d'une assemblée qui recense les articles fondamentaux sur lesquels les Églises s'accordent.

Lorsque de Bèze s'attache, pour finir, à la critique de « choses non moins contradictoires en théologie qu'en philosophie naturelle », concernant la transsubstantiation, la Sainte Cène dont « ils retranchent la moitié, le breuvage » (p. 89), concernant le baptême, le corps mystique du Christ, il ne fait qu'insister sur son argument qui est que l'Église romaine s'est séparée de la véritable Église en Jésus Christ. « Il nous reste à montrer que ces trois vrayes marques à savoir la vraie doctrine Prophétique et Apostolique, avec la légitime vocation, vraye succession que nous avons montré n'appartenir à leur Eglise, se trouve évidemment de nostre costé » (p. 93). Il s'attache alors à se distinguer des hérétiques modernes, des spéculations des scolastiques, des inventeurs de nouveaux sacrements, des procureurs et avocats de Cour d'Église. Et il insiste sur la nécessité d'un langage intelligible à tous car c'est la marque d'une véritable universalité. Il ne reste qu'à espérer que « le Seigneur jettera son œil de compassion sur la pauvre et désolée France réunissant à soi par son esprit, ceux qui se sont séparés de lui » (p. 107).

A la fin de sa dédicace au roi, de Bèze citait « les fideles pasteurs de notre confession [qui se sont esmus] à descouvrir et réfuter ceste sophistiquerie [...] dispute du tout nécessaire et qui

doit servir de préparatif asseuré pour la décision de nos principales controverses » (Au Roy, f. 22v)¹⁶.

Résumons ; dans le *Traité de l'Eglise*, les trois marques de la vraie religion sont : le baptême et la Cène, l'obéissance à la parole du Christ et enfin une marque extérieure qui est la légitime vocation des Pasteurs et des Ministres. Dans la *Response pour le traicté de l'Eglise*, le pasteur anonyme récuse les huit marques des papistes : l'antiquité, la multitude, la durée, le nom de Catholique, l'unité et union, les ambiguïtés de la sainteté, la succession double de personnes et de doctrine. Dans la *Vérité de la religion chrétienne*, Duplessis-Mornay choisit de déterminer différemment les marques : la première est l'existence de Dieu, la seconde la parole de Dieu pour règle de son service, la troisième le médiateur pour le salut du genre humain. De Bèze distingue la succession, l'ordination et la semence divine.

Théodore de Bèze cherchait les points d'un accord minimal, Duplessis-Mornay plaide pour la vérité. Malgré les différences, on constate que chez ces auteurs, la marque est toujours liée à l'essence même de la religion, et si on développe ce thème, à la présence de Jésus Christ et au mode de conscience que l'on a de cette présence, médiée par des institutions.

La position de Charron est entièrement différente. Commençons donc par reprendre les thèses des *Trois veritez* dans lesquelles il fait une critique décisive du concept de marque.

La marque pour cognoistre une chose et la discerner ne doit pas être interne, secrette et difficile: mais externe, visible et toute évidente: ne doit pas estre essentielle, c'est-à-dire l'ame et la substance de la chose, mais une qualité adjacente et annexée à la chose. Il y a bien plus

Après Antoine de Chandieu qui venait de mourir et dont il évoque l'érudition, la piété, la dextérité, il cite Duplessis-Mornay « gentilhomme très rare en toutes qualitez, et très digne du reng qu'il tient au service de V.M. ayant aussi acquis une très-grande loüange en cet endroict, et près et loin ».

grande différence entre la chose mesme et la marque de la chose. Or Jesus-Christ vray Jesus-Christ, annoncé par les Prophètes et Apostres est secret, invisible, et l'interne de l'Eglise. Comment donc pourra-t-il estre la marque et la marque visible (comme parle Beze) de l'Eglise : item le mesme Jesus-Christ est l'essence (et comme dit Beze) le fondement et l'ame vivifiante de l'Eglise, comment donc estant l'ame et l'essence, sera il marque et qualité adjacente de l'Eglise ? Il y aurait plus d'apparence de dire que l'Eglise soit marque de Jesus-Christ (toutefois nous ne parlons pas ainsi) car l'Eglise est visible, évidente : et c'est aux choses visibles à estre marques et signes visibles des invisibles et secrettes, comme nous voyons aux sacrements 17.

Et non seulement Charron fait ici une théorie du signe, en se fondant sur l'opposition de l'interne et de l'externe, de l'essence et de la qualité, du secret et de l'évidence, mais il articule la théorie des marques à la reconnaissance d'une institution, l'Église, aux médiations (les Prophètes, les Apostres, les Pasteurs, les Docteurs) par lesquelles la reconnaissance s'opère. Il critique l'immédiateté que supposent les de Bèze et les Duplessis-Mornay dans la donation du sens de l'Écriture, dans la dépendance de l'Église envers l'Écriture. Pour montrer « l'impertinence » de leurs marques, il commence par faire un tableau général des religions qu'il reprendra dans La Sagesse sous la forme d'une généalogie.

Cette théorie de la visibilité et évidence des *marques* est bien une théorie du signe mise en œuvre à propos du bon aloi de la monnaie (*Les trois veritez*, p. 319-320), reprise à propos des sceaux et pierres précieuses (*De la sagesse*, p. 139-140); il caractérise de même les *marques* de la souveraineté: juger en dernier ressort, décider de la paix et de la guerre, créer et destituer les magistrats, (*Ibid.*, p. 322), les *marques* de leurs honneurs et de leurs misères (p. 321 et suiv., p. 711), les *marques* des traitres et conspirateurs qui se voulant couvrir, se découvrent (p. 612), les *marques* des factions et séditions (p. 615).

¹⁷ Les trois veritez, éd. cit., t. II, p. 309 et suiv.

La « grande différence entre la chose même et la marque de la chose » est bien décisive dans le jeu social : elle permet de reconnaître une nature ou une fonction sans que la connaissance effective en soit exigée. Or cette différence opère également à l'intérieur de la subjectivité pour en défaire l'unité et pour y faire opérer des effets de reconnaissance de ce qu'elle n'est pas. Ainsi, la marque de Dieu en nous.

Par la cognoissance de soy l'homme monte et arrive plustost et mieux à la cognoissance de Dieu, que par toute autre chose, tant pour ce qu'il trouve en soy plus de quoy le cognoistre, plus de *marques*¹⁸ et traicts de la divinité, qu'en tout le reste qu'il peut cognoistre; que pource qu'il peut mieux sentir, et sçavoir ce qui est et se remue en soy, qu'en toute autre chose (p. 45).

Ce « cognoistre » n'est évidemment pas la connaissance accomplie de la nature de la divinité mais plutôt un effet de reconnaissance de son absolue altérité. Dans le quatorzième chapitre du premier livre (Chapitre seizième de la première édition), traitant de l'esprit humain, ses parties, fonctions, qualités, raison, invention, vérité, il écrit que l'esprit, « pour ces trois conditions d'agent perpétuel sans repos, universel, si prompt et soudain, a esté estimé immortel, et avoir en soy quelque marque et estincelle de divinité » (p. 135).

Dans Les trois veritez¹⁹, Charron détermine une méthode qu'il nomme un syllogisme. Ni Jésus-Christ « essence, fondement, âme vivifiante », ni l'Esprit Saint, ni l'Écriture ne peuvent être pris pour des marques. C'est l'Église qui va jouer ce rôle parce qu'elle est une institution visible, parce qu'elle s'inscrit dans l'espace public de la reconnaissance. Contre une approche subjectiviste, c'est à partir d'une prise en compte anthropologique que l'argumentaire va s'organiser.

¹⁸ Je souligne.

¹⁹ Les trois veritez, La vérité troisième. De toutes les parts qui sont en la Chrestienté, la Catholique Romaine est la meilleure, contre tous Heretiques et Schismatiques.

C'est de quoy nous sommes en queste en ce livret, duquel la substance et méthode sera telle, réduite en ce syllogisme : la vraye, certaine et souveraine reigle de nos consciences et juge de la doctrine Chrestienne c'est, non l'inspiration privée du sainct Esprit, ny l'Escriture seule, mais l'Eglise, à qui appartient, pour nostre regard, emologuer, interpréter et décider des autres deux, inspiration et Escriture. Laquelle Eglise ne peut errer en la doctrine et substance de la foy. C'est la proposition traittée aux cinq premiers chapitres : s'ensuit l'assomption prouvée au reste du livre. Or cette Eglise est la Catholique Romaine, et non autre. Par quoy l'Eglise Catholique Romaine est la vraye, certaine, souveraine reigle, et juge de la doctrine et créance Chrestienne, la maison de vérité, en laquelle il faut vivre et mourir, pour avoir part au salut éternel, et de laquelle il n'est jamais permis de sortir et se séparer... (p. $140)^{20}$.

Ainsi, *Les trois veritez* effectuent un travail de définition pour répondre aux arguments de Bèze et de Duplessis : qu'est-ce qu'une marque, qu'est-ce qu'un juge, qu'est-ce qu'une règle, qu'est-ce qu'un canon, qu'est-ce qu'une autorité, qu'est ce qu'une succession de personnes... L'auteur subordonne les références au contexte des citations pour justifier les règles de l'interprétation qui ne peut être laissée à l'arbitraire privé, à la manière dont les « schismatiques » ont faussé la doctrine et le sens des termes en supposant que le Saint Esprit pouvait être déterminé sans l'institution de l'Église. Dans cette polémique, Charron questionne les lieux cités et la différence des lectures. Ce sera la voie de l'exégèse biblique : recherche et critique des sources, analyse de leur rhétorique (sens propre et sens figuré), interprétation de leurs équivoques, paradoxes ou contradictions. Les stratégies de l'Esprit Saint sont insondables : Henri Basnage²¹ dira plus tard

²⁰ Charron annonce qu'il répondra en son dernier chapitre aux accusations sur les abus et corruptions de l'Église invoqués par Duplessis-Mornay en son Traité de l'Eglise.

²¹ Henri Basnage de Beauval (1657-1710), La tolérance des religions, (A Rotterdam, chez Henry de Graef, 1684, publié anonymement). Il est auteur de l'Histoire des ouvrages des savants, (1687-1709). Son frère, Jacques

que protestants et catholiques sont entrés dans une émulation d'esprit et d'érudition et que cette émulation pour la vérité, laissant incertaine la question de savoir quelle église en occupait la place, entrait peut-être dans les vues du Seigneur.

Dans le premier livre des Trois veritez, Charron établit la religion contre tous athées et irréligieux, montrant que les législateurs qui ont de tout temps institué la religion l'ont fait par des considérations d'utilité et non de vérité. Argument qui rejoint sans le dire l'analyse de Machiavel dans les Discours sur la première décade de Tite-Live (Livre premier). Car il faut qu'il y ait dans l'âme une crainte plus profonde que la crainte des magistrats et des lois (p. 9-10). Il y a une vérité universelle qui est l'état de débiteur de l'homme envers autre chose que lui, il y a une diversité de cultes et de croyances qui en témoignent, et un sentiment universel de Déité (p. 30). La résistance des Sextus Empiricus et des épicuriens aux preuves de l'existence de Dieu (p. 11-21) vient d'ailleurs d'arguments « qui mesurent Dieu au pied de l'homme » (p. 15 et 45) et méconnaissent la disproportion. Or « La vraye cognoissance de Dieu est une parfaite ignorance de luy : s'approcher de Dieu est le cognoistre lumière inaccessible, et d'icelle estre absorbé » (p. 19).

Il étudie dans le second livre les cinq principales religions du monde pour établir l'excellence de la religion chrétienne.

Il y a cinq religions, qui ont eu grand crédit et réputation au monde, comme capitales et maistresses, introduictes l'une après l'autre, selon l'ordre qui s'ensuit, et qui est bien remarquable, presque en mesme endroict et petit circuit de la terre. La naturelle, commen-çant avec le genre humain en la Palestine :

Basnage de Beauval (1653-1723) est l'auteur de l'Histoire de la religion des églises réformées... pour servir de réponse à l'histoire des variations des églises protestantes, par M. Bossuet, nouvelle édition, Acker, 1721 (1ère édition, Rotterdam, 1690). Voir Francine Markovits, « Entre croire et savoir », in Pour un humanisme hérétique, dir. Claude Sahel, Paris, éd. Autrement, 1991

La Gentile inventée apres le déluge, et tost apres que la troupe téméraire, qui bastissoit la tour de Babel, fut par la confusion des langues desbandee, et par ainsi plus jeune que la naturelle et que le monde, pres de deux mille ans, et mise en practique premièrement en Chaldee:

La Judaïque conceue du temps d'Abraham et avec luy, environ cent ans apres la Gentile, en la Palestine, mesme endroict que la naturelle : puis esclose et publiée par Moyse en l'Arabie déserte :

La Chrestienne par Jesus-Christ, environ quatre mille ans apres la naissance du monde, au pais de la Palestine :

La Mahométane en Arabie, six cens ans apres la Chrestienne : et la Chaldee, l'Arabie, la Palestine sont fort voisines (p. 67-68).

Elles « débattent entre elles » et leurs différences sont « essentielles ». Charron se livre à une comparaison de leurs caractères. Chacune a « ses » saints et « ses » miracles, chacune se vante de son origine et de son antiquité, chacune veut prévaloir sur les autres (p. 69). La Gentile privilégie les sciences, les beaux discours, les règlements moraux et politiques, par lesquels la république est conduite ; la Judaïque et la Mahométane allèguent la simplicité d'un Dieu. Les prérogatives de la Chrétienne auront pour preuves : 1. Les prédictions prophétiques, 2. La double nature de Jésus-Christ, 3. L'excellence de la doctrine en théorique et pratique, 4. La victoire sur les idoles, diables et oracles du monde, 5. Les moyens et circonstances de sa publication et réception, 6. L'entière satisfaction et perfection de l'homme.

Telle est la réponse de Charron aux objections et doutes émis par les païens et les juifs contre la personne de Jésus, auteur de la religion chrétienne, et contre sa doctrine.

La périodicité qu'il introduit, à l'échelle de cette analyse des positions singulières des peuples, diffère de celle de Duplessis-Mornay qui distingue des églises dans une histoire commune. Charron examine les positions des adversaires, seul moyen de répondre aux objections : il dit par exemple : « Entendons maintenant parler les Athées » (p. 41). En montrant comment l'adver-

saire raisonne, la dispute sur les définitions débusque l'autre de la position qu'il voulait occuper, découvre sa stratégie, sa logique, en même temps que ses méconnaissances. Il fournit donc, pédagogiquement si l'on peut dire, un argumentaire au lecteur en repérant les lieux de la controverse.

La comparaison tourne à l'avantage de la Chrétienne qui reste seule en lice, car la Mahométane n'est faite que de « pièces empruntées des autres religions », et la Judaïque n'entend pas le spirituel qui lui a été révélé. Charron identifie à partir des concepts chrétiens ce qui manque aux autres religions. Il s'agit des marques du manque, de ce qui manque à sa place dans une systématicité inaccomplie.

Dans la troisième vérité, Charron, tout en citant les raisons de Duplessis-Mornay et de Théodore de Bèze, annonce qu'il laissera de côté certains points de doctrine qui sont hors du sujet des « marques » et qui demanderaient des volumes.

Le premier chapitre recense les accusations de l'adversaire : les marques de l'Église romaine seraient païennes et fausses (culte des saints et des reliques...), leur prétendue universalité ne vaudrait pas plus que celle que pourraient alléguer des païens, l'auteur des *Trois Veritez* confondrait l'Église romaine et la cour de Rome, et celle-ci ne combattrait pas les hérétiques modernes et ne contrarierait pas les Juifs et les Musulmans. Charron réplique qu'ils ne réfutent pas ses arguments, retourne contre les réformés leurs accusations, répond sur des points de fait, en particulier sur le rôle des Conciles, des Croisades, il dénonce un usage de la religion fait pour servir les ambitions : car ils présupposent que la vraie Église est la leur (p. 141-149).

En toute dispute, il faut une règle et autorité certaine et inflexible qui ne doit pas pouvoir être corrompue, et qui doit en même temps être publique. Elle doit donc être de Dieu²². Dieu se déclare par l'inspiration secrète du Saint Esprit, par l'Écriture ou par l'Église: de ces trois instances, quelle sera la règle dernière

Dans La Sagesse, Charron reprend le modèle hérité d'Aristote de la flexibilité de la règle de plomb pour définir l'esprit humain (p. 136), la raison (p. 400) et la justice (p. 626).

et souveraine? Le Saint Esprit ne peut être à cette place qui est celle d'une extériorité; l'Écriture non plus car ses mots et son « escorce » sont bien partout mais sa vie et son sens ne sont qu'en l'Église. Il ne reste donc que l'Église qui interprète et applique l'Écriture (p. 159 et 164-174). L'Église est le Juge requis pour trancher tout débat, la conscience inspirée ne suffit pas. Il ne faut d'ailleurs pas confondre l'office du juge avec la souveraineté, ou la seigneurie. Cette réflexion sur les pouvoirs permet de définir l'instance institutionnelle de l'Église.

Le troisième chapitre de Charron reprend l'accusation portant sur la nature du juge : ils veulent être juges, nous voulons, nous, l'Écriture et l'Église comme le juge et la loi (p. 193-205). La foi et le salut sont sans l'Écriture mais non pas sans l'Église. Car c'est l'Église qui a fait le canon : Duplessis-Mornay et son répondant font une confusion sur le terme « canon » qui ne signifie pas loi et règle mais registre et catalogue (p. 200).

Le quatrième chapitre travaille sur les contradictions des adversaires : ils font voir « malgré eux » que la tradition a été plus forte que l'Écriture (p. 236). Ils font ce dont ils accusent l'auteur, dire que ce qui est écrit est suffisant pour croire. La question est bien de savoir si l'Écriture est suffisante et s'explique soi-même (p. 256). Sans une instance institutionnelle qui termine les débats, l'interprétation ne peut être fixée car on sera toujours dans le risque d'imposture de faire passer l'esprit privé pour le Saint Esprit : la différence du privé et du public est méconnue par l'adversaire : c'est la différence entre « foi des particuliers, simplement croyante et non par nécessité sçavante, et la foi publique de l'Église croyante ». Charron ne cesse de revenir sur l'opposition du registre privé et du registre public parce qu'elle permet de déterminer des marques visibles, de manifester la fonction d'une institution. Il résume dans la table des chapitres :

L'Eglise est juge souverain des différents de la religion, non l'Escriture. L'Eglise est notoire, patente et accessible à tous et l'Ecriture ne l'est pas. L'Eglise est claire et intelligible et non l'Escriture [...] L'Eglise et la Tradition sont plus anciennes que l'Escriture, et ont suffi sans Escriture : et sans elle l'Escriture n'est point. L'Escriture ne peut

André Pessel

être authorizée et canonisée sans l'Eglise. Nous ne faisons l'Eglise supérieure à l'Escriture, l'interprétation de laquelle lui appartient : enfin les moyens que les schismatiques donnent pour entendre l'Escriture sont rejettés, ch. 4.

Lorsque Charron aborde la différence des Églises, il déclare qu'il n'y a qu'une Église qui a commencé en Adam ou en Abel (p. 294). L'Écriture est l'instrument dont Dieu s'est servi pour faire des chrétiens, que ceux-ci aient ou non reconnu le Christ.

Contre les arguments donnés par Théodore de Bèze, on ne peut admettre que l'Église soit vraie malgré les erreurs relatives à la doctrine et aux Sacrements. Contre les arguments de Duplessis, il ne peut y avoir plusieurs Églises de Jésus-Christ (p. 334 et suiv.).

La recherche des marques de la vraie Église doit être distinguée des justifications que se donnent les schismatiques pour sortir de l'Église romaine. Ce sera la conclusion de Charron et le fond de son exhortation à rentrer dans le sein de l'Église.

En répondant au Défenseur du *Traicté de l'Eglise*, Charron revient sur la différence entre la marque et la chose dont elle est la marque. Le pasteur de La Rochelle est incapable d'en donner une détermination cohérente.

Ayant dit, Marque n'est pas telle et telle chose, il devoit dire mais ce devoit estre telle chose [...] Il semble quasi qu'il vueille dire que la marque soit la forme essentielle de la chose, toutesfois il ne le dit pas tout clairement. Car il void qu'il se rendroit ridicule, d'autant qu'il n'y a rien plus caché en la chose que sa forme essentielle : et la marque doit estre notoire (p. 349).

La question des vraies marques (Charron en énumère sept) est donc celle d'une attestation visible d'universalité. Cette universalité se décline 1. en une antiquité et priorité car il n'y a qu'une Église; 2. en une diffusion universelle (universalité de temps et de lieux); 3. en une durée perpétuelle sans interruption. 4. La quatrième marque est l'explication du terme catholique, universalité du nom de l'Église romaine qui est le patron et la règle de toute l'Église chrétienne. 5. Une cinquième marque, sur la nécessité

de laquelle il insiste, est l'unité et union, cohésion qui exclut le pluriel d'églises invoqué justement par ceux qui viennent de s'exclure de cette unité. 6. La conséquence en est, dans la sixième marque, la fin misérable de tous les chefs hérétiques et schismatiques, qui se sont écartés du droit chemin et en ont reçu la sanction, tandis que « la Saincteté de Doctrine et de vie, et fermeté inviolable est donnée pour marque de la vraye Eglise » : ce critère est donc celui d'une reconnaissance morale. 7. Enfin l'inséparabilité des personnes (des Apostres aux Evesques), de la doctrine et de l'institution est « vraye marque de l'Eglise ». Car les deux successions de doctrine et de pasteurs doivent être jointes pour être marques de l'Église : « Point de foy sans pasteurs et succession personnelle ».

L'image que Charron veut donner des « schismatiques » est celle du refus de l'institution et de sa pérennité, celle du recours à un arbitraire de l'esprit privé. La situation de l'Église romaine serait encadrée par ceux qui ne reconnaissent pas le Christ et méconnaissent le spirituel (les juifs), par ceux qui ne reconnaissent pas le pape et méconnaissent l'institution (les huguenots), par ceux qui ignorent l'Église et l'Écriture (les païens et les idolâtres). L'Église catholique se trouve ainsi au centre d'un dispositif logique qui est aussi un centre de perspective historique à partir duquel s'ordonnent les autres religions. L'affirmation réitérée de l'unité de l'Église, de son universalité peut sans doute passer pour un coup de force, et l'est sans doute, mais ce qui n'est pas moins intéressant, elle est aussi l'affirmation d'une unité de l'humanité, d'une universalité de la doctrine chrétienne : l'Église romaine joue ce rôle de la marque visible, de la sanction historique, de l'attestation d'un universel. Charron compose anthropologie et universalisme. Bien qu'il soit toujours attentif à l'analyse des singuliers, l'anthropologie n'est pas entre ses mains un argument contre l'universalisme.

Pour lutter contre la prétention à l'universalisme de l'église romaine, les protestants invoquent le sentiment intérieur et c'est ce qui donne beau jeu à leur adversaire de répondre par l'institution et la prudence politique qu'elle représente contre les dérives de la conscience particulière. Charron invoque ainsi l'institution,

André Pessel

l'autorité et la succession, contre l'intériorité ; l'évidence des marques contre la conviction de la conscience personnelle.

Cinq passages de *La Sagesse* renvoient explicitement aux *Trois veritez*, soit dans le texte, soit en note marginale.

Charron avertit d'abord qu'il ne veut pas parler de la sagesse divine : « elle est en certain sens et mesure traittée en ma premiere verité, et en mes discours de la divinité » (p. 28). C'est aussi ici d'ailleurs, semble-t-il, la seule référence au *Discours Chretien*.

Il établit une complémentarité entre *instruire* à *croire* et *instruire* à *vivre* : « Voyla pourquoy cest oeuvre, qui instruit la vie et les moeurs à bien vivre et bien mourir, est intitulé Sagesse, comme le nostre precedent, qui instruisait à bien croire, à esté appellé verité, ou bien les trois Veritez, y ayant trois livres en cestuy-cy, comme en celuy-là » (p. 33).

Il annonce (p. 445) qu'après avoir traité de « la diversité des religions », il « remet le surplus » à ce qu'il en a dit dans les *Trois Veritez*. Une référence à la *Seconde vérité* reprend la généalogie des religions, la manière dont elles naissent l'une après l'autre, ce qui marque aussi « les advantages et les privilèges si hauts et si authentiques de la Chrétienne » (p. 448).

Il conclut, dans la première édition, sur la vraie piété et la différence avec la superstition :

Pour les particularitez, tant de la créance qu'observance, il faut d'une douce submission, et obeyssance, s'en remettre et arrester entièrement à ce que l'Eglise en a de tout temps et universellement tenu et tient [...] pour les raisons desduictes és premier et dernier chapitre de nostre troisiesme Verité, qui suffiront à celuy qui ne pourra ou ne voudra lire tout le livre (p. 461).

Sur ce point, la seconde édition est conforme à la première, puis, en marge de la page 463, la première édition cite la *Seconde* verité [c. 1. art. 2.] sur la pluralité des religions.

Enfin, Charron cite (p. 740 en marge) la *Première Verité* (ch. 11) pour répondre aux objections contre la Providence divine.

On voit bien que le texte des *Trois veritez* prépare celui de *La Sagesse*. En effet, à l'intérieur du champ polémique et de l'argumentation qu'il développe, le travail sur le concept de marque opère un déplacement dans la problématique du pluriel des religions. La visibilité et la reconnaissance des marques désignent les conditions d'une approche de type anthropologique qui substitue à une théologie de la conscience et du salut le recours à l'Église comme institution, structure, établie dans un espace public et dans la périodisation d'une histoire.

Cette approche s'accomplit pleinement dans le cinquième chapitre du second livre de *La Sagesse*.

En dépassant apparemment l'opposition entre la pluralité des fausses religions et l'unicité de la vraie religion, Charron utilise à trois reprises une expression qui fait problème : il met au pluriel l'adjectif vrai et parle de vraies religions.

C'est le cas d'abord au moment où il établit que « toutes [les religions] conviennent en plusieurs principes », en évoquant leur formation et les similitudes dans les points essentiels de leur « créance » et de leur culte : « Pour se faire valoir et recevoir, elles alleguent et fournissent, soit de fait et en verité, comme les *vrayes*, ou par imposture et beau semblant des Revelations, Apparitions, Propheties, Miracles, Prodiges, sacrés Mystères, Saints » (p. 446).

La seconde occurrence intervient quelques lignes plus bas, lorsqu'il est question des divers ordres, compagnies, hermitages et confréries qui inventent et s'infligent divers exercices pénibles, mutilations, tourments, dans l'intention de plaire à Dieu, de l'apaiser, de pratiquer sa bonne grâce et de mériter plus que les autres : « tesmoin par tout le monde et en toutes les religions, et encore plus aux fausses qu'aux *vrayes*, au Mahumetisme qu'au Christianisme [...] » (p. 447).

La troisième occurrence concerne la réception des religions :

elles sont, quoy qu'on dise, tenues par mains et moyens humains, ce qui est vray en tous sens des faulses religions, n'estans que pures inventions humaines ou diaboliques;

André Pessel

les $vrayes^{23}$, comme elles ont un autre ressort, aussi sontelles et receües et tenües d'une autre main (p. 450-451).

Dans l'opposition violente entre catholiques et réformés, entre les fausses religions et la vraie religion, se glisse en quelque sorte subrepticement le pluriel des vraies religions, pluriel énigmatique. On hésitera à y trouver l'expression d'une sorte d'accommodement entre les adversaires. On ne peut que formuler des hypothèses. Ce pluriel ouvre-t-il la voie à un relativisme culturel lié à une analyse fonctionnelle et politique de la religion²⁴? Ne fait-il pas au contraire de la pluralité des institutions ecclésiales les variations vraies d'une unique religion naturelle dont elles seraient des expressions multiples?

Quoiqu'il en soit, Charron se soustrait à l'intention normative pour analyser le fait religieux en lui-même. Les arguments du cinquième chapitre du second livre de la Sagesse portent d'abord sur la diversité des religions : diversité des objets du culte (il n'y a rien, homme, animal, ou chose, qui n'ait été « déifié ») et diversité des conduites et des cérémonies (des prières aux mortifications, voire aux sacrifices humains). Pour « étudier a la vraye pieté », Charron commence donc par écrire une histoire des religions, nous dirions aujourd'hui une anthropologie : les Gètes, les Perses, les Gaulois, les Carthaginois sont les figures d'une variation des pratiques et des croyances. Et dans une sorte d'analogie avec la description du tempérament des hommes, il reprend l'idée que la plupart sont nées sous le même « air et climat» en Palestine (p. 446). Elles se sont autorisées par un processus insensible, alléguant toute sorte de prodiges (p. 447). Leur formation s'est faite « peu à peu par une suitte et acclamation contagieuse des peuples ». Ces commencements insensibles les ont « authorizées ». Toutes tiennent et enseignent que Dieu est un être qu'on peut fléchir par des prières, des sacrifices, d'autant plus efficaces qu'ils sont plus pénibles et douloureux.

Nous avons souligné vrayes dans les trois citations.

²⁴ Il existe de « vrays et bons professeurs » de toutes ces religions (p. 452).

Les peuples ont donc inventé des tourments et des supplices pour satisfaire la cruauté supposée de la divinité (p. 448). Cet argument sera retravaillé à la fin du chapitre car il implique une contradiction dans le concept même de Dieu : comment Dieu pourrait-il demander une justice assoiffée de sang humain, comment pourrait-il prendre plaisir à défaire son œuvre ?

Ces principes communs sont la source d'un conflit et d'une concurrence entre les religions : « elles s'entrecondamnent et rejettent » entre elles. Charron décrit une succession, car « chacune ruine la précédente et s'enrichit de ses dépouilles », les plus jeunes ne peuvent décrier les anciennes sans se fragiliser et les anciennes ne peuvent que tenir les plus jeunes « pour ennemies capitales » (p. 449). La rivalité est interminable.

Le seul critère qui permet à la religion chrétienne d'affirmer sa différence est que ces diverses religions sont toutes « estranges et horribles au sens commun », à la nature. Cette crédulité des hommes est l'effet de l'esprit humain, faible et médiocre, jugeant de Dieu selon sa mesure.

Et en effet, Charron compose des considérations sur notre finitude qui nous empêche d'être immédiatement accessibles au divin et des considérations sur la crédulité qui fait que les peuples sont plus frappés des prodiges que de l'ordre.

L'origine surnaturelle de la religion commande notre respect, en articulant finitude et crédulité. La structure de l'esprit humain ne lui permet pas de recevoir la religion du premier coup « Si elle estoit du goust humain et naturel sans estrangeté, elle seroit bien plus facilement mais moins reveremment prinse » (p. 450).

Or il faut être propre à recevoir un don qui vient de Dieu.

Il faut estre simple, obeyssant et débonnaire pour estre propre à recevoir religion, croire et se maintenir sous les loix, par révé-rence et obeyssance, assujettir son jugement et se laisser mener et conduire à l'authorité publicque (p. 450).

Les religions ne peuvent «loger chez nous, par moyens naturels et humains (autre-ment tant de grandes ames, rares et

André Pessel

excellentes qu'il y a eu, y fussent arrivées) » mais il faut qu'elles soient apportées par révélation divine. Être logé, occuper sa juste place : voilà ce qui définit l'ordre comme un système de places, dans une remarquable symétrie des expressions, entre la religion en nous et nous dans l'Église. Ici, les religions se logent chez nous ; on remarquera que dans la *Troisieme verité*, Charron affirmait que l'Église catholique romaine est « [...] la maison de vérité, en laquelle il faut vivre et mourir pour avoir part au salut eternel et de laquelle il n'est jamais permis de sortir et se separer » (p. 141).

Il poursuit son propos sur les moyens humains par lesquels, à notre insu, nous « recevons » la religion, qui est celle du pays où nous sommes nés :

l'homme sans son sceu est fait Juif ou Chrestien à cause qu'il est né dedans la Juiverie ou Chrestienté, que s'il fust né ailleurs dedans la Gentilité ou le Mahumetisme, il fust este de mesme, Gentil ou Mahumetan (p. 451-452).

Si, au contraire, « la religion estoit plantée par attache divine », elle ne saurait être fausse, elle serait inébranlable.

Sans faire intervenir le caractère transcendant de la grâce divine, et sans que l'homme se prétende non plus la mesure de tout, il faudrait au moins mettre Dieu au premier rang des affections humaines. Or Charron montre que la plupart des chrétiens craignent moins d'agir contre Dieu que contre un parent ou ami. « Certes si nous nous tenions à Dieu et à notre religion, je ne dy pas par une grâce et une estreinte divine comme il fait, mais seulement d'une commune et simple, comme nous croyons une histoire, et nous tenons à nos amis et compagnons, nous les mettrions de beaucoup au dessus de toute autre chose pour l'infinie bonté qui reluit en eux; pour le moins seraient-ils en même rang que l'honneur, les richesses, les amys » (p. 453).

Mais d'ailleurs, qu'est-ce que croire ? On peut croire croire. Concernant l'immortalité de l'âme, il écrit :

Ils disent qu'ils le croient; ils se le font à croire qu'ils le croient, et puis ils le veulent faire à croire aux autres, mais il n'en est rien, et ne sçavent que c'est que croire. C'est un croire, mais tel que l'Escripture appelle historique, diabolique, mort, informe, inutile, et qui fait plus de mal que de bien (p. 453).

La vraie religion, on vient de le voir, ne se loge pas en toute âme. Elle « loge en une âme franche, libre et généreuse », et c'est aussi ce qui définit la prud'hommie. Car il ne suffit pas de distinguer la vraie et la fausse religion par la mine, comme entre chien et loup, ami et flatteur, épouse et amante adultère, vraie et fausse monnaie. La vraie notable différence est dans l'image de Dieu, « la religion ayme et honore Dieu, met l'homme en paix et en repos... ». La description de la superstition au contraire montre à la fois les effets de la peur dans l'image d'un Dieu chagrin, vindicatif, et dans la relation de l'homme à Dieu, dans l'image d'un échange mécanique et sordide. Notre superstition vient de ce que « l'on estime pas assez Dieu, nous le ravalons à nous » (p. 455). « Ce vice et maladie nous est quasi comme naturelle » (p. 454).

Cette détermination de la superstition populaire qui touche d'abord, mais pas uniquement, les enfants, les femmes, les vieillards, les malades, introduit l'argument politique de la religion comme moyen de gouvernement. Et en ce sens, les grands lui tiennent la main, « encores qu'ils sçachent ce qui en est [...], sçachant que c'est un outil très-propre pour mener un peuple; d'où il advient que non seulement, ils fomentent et réchauffent celle qui est desja en nature, mais encore quand il est besoin, ils en forgent et inventent des nouvelles... » (p. 455). On sait que l'instrumentalisation de la religion à des fins politiques est l'argument des sceptiques et des athées. Pour Charron, seule la superstition peut être instrumentalisée.

Avant de traiter de la vraie religion, Charron veut dire « en général et comme par préface » que de tant de religions et manières de servir Dieu qui peuvent être au monde,

André Pessel

celles semblent estre plus nobles et avoir plus d'apparence de verité, lesquelles sans grande opération externe et corporelle, retirent l'âme au dedans et l'eslevent par pure contemplation, à admirer et adorer la grandeur et majesté immense de la première cause de toutes choses, et l'estre des estres, sans grande déclaration ou détermination d'icelle, ou prescription de son service ; ains la recognoissent indefiniment estre la bonté, perfection, et infinité du tout incompréhensible, et incognoissable, comme enseignent les Pythagoriciens et plus insignes Philosophes : c'est s'approcher de la religion des Anges, et bien pratiquer le mot du fils de Dieu, adorer en esprit et vérité, et que Dieu demande tels adorateurs comme les meilleurs...» (p. 456-457).

Les philosophes anciens préfigurent les thèses essentielles de la doctrine chrétienne en s'opposant à ceux qui veulent une divinité visible, sensible.

Charron ne se contente pas d'une simple opposition, il établit des degrés dans l'adoration : des « degrés d'ame, de suffisance et capacité, de grâce divine, aussi y a il de manières de servir Dieu ». En substituant à l'opposition vrai/faux une variation de degrés dans l'honneur fait à Dieu, il peut établir la position médiane de la religion de l'incarnation et du médiateur. « La Chrestienté comme au milieu a bien le tout tempéré, le sensible et externe avec l'insensible et interne, servant Dieu d'esprit et de corps, et s'accommodant aux grands et aux petits, dont est mieux establie et plus durable » (p. 457).

En réalité, Charron distingue la fonction de la religion, son office, et sa fin ou ses effets. Sa fonction est en général de nous lier à l'auteur de la création, au principe du bien, à la première cause. Sa fin est de rendre l'honneur et la gloire à Dieu, et le profit à l'homme. Car il y a une « action relative » entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi. En ce sens, tandis que la religion élève Dieu, elle abaisse l'homme, « pour luy fournir des moyens de se relever, lui faire sentir sa misère et son rien, afin qu'en Dieu seul, il mette sa confiance et son tout » (*Ibid.*). La question est celle d'une évaluation et d'une estime relatives. « Dieu est le dernier effort de notre imagination vers la perfection,

chacun en amplifiant l'idée suyvant sa capacité... » (p. 459). Le terme important est celui d'une relation, ou d'une corrélation entre deux termes, Dieu et l'homme, qui se définissent par leur estime mutuelle. C'est dans cette reconnaissance que se joue la vraie religion, et cette reconnaissance a deux dimensions, transcendance et immanence. Aussi ne faut-il pas mépriser le service extérieur et public qui est « pour l'unité et édification humaine ». L'édification des autres est ainsi le renversement de l'argument de l'instrumentalisation politique de la religion.

Les conséquences sont une théorie du don et une théorie de la piété liée à la prud'hommie. Dieu demande que nous soyons en position de demande bien que nous n'ayons rien à demander à sa Providence; il veut seulement que nous nous rendions dignes de ses dons (p. 459-460).

Charron avertissait de ne pas séparer prud'hommie et piété et examinait, à l'appui de cette thèse, les effets d'une dévotion sans prud'hommie qui nous fait agir par crainte et non par justice, d'une prud'hommie sans religion qui renverse l'ordre de la loi naturelle dont Dieu est l'auteur (p. 464). Il souligne une différence : « ce sont deux choses bien distinctes et qui ont leurs ressors divers, que la piété et probité, la religion et la preud'hommie, la dévotion et la conscience ; je les veux toutes deux joinctes en celuy que j'instruis icy [i.e. le sage], comme aussi l'une sans l'autre ne peut être entière et parfaite... » (p. 461). Pour cela, il faudra éviter deux écueils, ceux qui ont la piété sans probité, Juifs scribes et Pharisiens; ceux qui ont la probité sans piété, certains philosophes et les Atheistes (p. 462). Les premiers ne reconnaissent d'autre vertu que celle qui est mue par la religion : ils pervertissent tout ordre et sont prompts à censurer et condamner les autres. Quant aux seconds, Charron s'est acquitté de la critique de l'athéisme dans les Trois veritez. En revanche, il stigmatisera le « zèle de religion » et ses « exécrables meschancetez » (p. 465) qui font écho aux cruautés des fausses religions. Il va alors jusqu'à utiliser le terme d'opinion pour signifier les divergences de doctrine religieuse.

La thèse de Charron est que la religion est « postérieure à la preud'hommie [...] Ce serait plutost la preud'hommie qui devrait

André Pessel

causer et engendrer la religion, car elle est première, plus ancienne et naturelle » (p. 467) : qui a religion sans preud'hommie est plus « dangereux que celui qui n'a ni l'un ni l'autre » parce que cela autorise toutes les trahisons, séditions, et persécutions. La première édition disait : « Dieu est par dessus tous, l'autheur et le maistre universel » (*Ibid.*). Si l'on veut rétablir un ordre qui a été renversé, « je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrais jamais aller en Paradis, mais pource que nature, la raison, c'est à dire Dieu le veut, pource que la loy et la police générale du monde, d'où tu es une pièce, le requiert ; ainsi et tu ne peux consentir d'estre autre que tu n'ailles contre toi-mesme, ton estre, ta fin » (p. 464). La première édition disait même : « et puis en advienne ce qu'il pourra ».

Ce rapport à Dieu est en même temps rapport à la Nature. La première édition de La Sagesse dit :

Or le ressort de ceste preud'hommie, c'est la loy de nature, c'est-à-dire l'équité et raison universelle, qui luit et esclaire en un chacun de nous. Qui agit par ce ressort, agit selon Dieu. Car ceste lumière naturelle est un esclair et rayon de la divinité, une defluxion et dependance de la loy éternelle et divine. Il agit aussi selon soy, car il agit selon ce qu'il y a de plus noble et de plus riche en soy. Il est homme de bien (p. 420)²⁵.

Etre homme de bien, c'est l'être essentiellement, partout et toujours. Ce n'est pas un accident. La loi de Nature est essentielle et naturelle en nous (p. 422). « Dieu et Nature sont au monde, comme en un Estat, le Roy son autheur et fondateur, et

Voir, à propos de la prud'hommie, le texte de la seconde édition de *La Sagesse*. Elle insiste sur la « generale et universelle altération et corruption, [où] il est advenu qu'il ne se conoist plus rien de nature en nous : s'il faut dire quelles sont ses loix et combien il y en a, nous voilà bien empeches : l'enseigne et la marque d'une loy naturelle est l'université d'approbation : car ce que nature nous auroit véritablement ordonné, nous l'ensuyvrons sans doute d'un commun consentement, et non seulement toute nation, mais tout homme particulier » (p. 426 428). Voir aussi *Les trois veritez* (p. 370-385).

la loy fondamentale qu'il a bastie pour la conservation et règle dudit estat » (*Ibid.*). Qui agit selon cette loi de Nature agit selon Dieu. Toutes les lois positives sont faites sur ce patron.

La loy de Moyse en son décalogue en est une copie externe et publique, la loy des douze tables, et le droit Romain, les enseignemens moraux des Theologiens et Philosophes, les advis et conseils des Jurisconsultes, les édits et ordonnances des souverains ne sont que petites et particulières expressions d'icelle : que s'il y a une seule loy qui s'écarte le moins du monde de cette première et originelle matrice, c'est un monstre, une fausseté, une erreur (p. 423).

Cette loi naturelle, *matrice* de toutes les lois humaines, parce que Dieu en est l'auteur, est dans le sein même de l'homme. Et ainsi, cette loi est comme une boussole pour sa conduite. Mais les esprits sont inégaux et il est plus aisé aux uns qu'aux autres de la pratiquer (p. 429).

A la différence des *Trois veritez*, *La Sagesse* conclut moins sur les marques de la vraie religion que sur la dépendance de la religion envers la loi naturelle. Charron montre ainsi une tension entre les différences de tempérament des hommes et la vraie prud'hommie faite de franchise, de liberté, de générosité. La question est déplacée des marques de la vérité à l'histoire de la diversité mais en même temps à l'universel d'une loi naturelle qui se découvre de manière différente dans la fonction de toutes les religions et à des degrés divers dans les modes de croyance des individus.

Dans cette caractérisation de la nature humaine, il y a une double articulation entre la religion et les tempéraments. Si les religions varient selon les climats, la liberté de jugement est le caractère et la vertu de la sagesse chrétienne. La Sagesse analyse les différences de tempérament des hommes en les associant à des passions fondamentales qui dépendent aussi des états ou des diverses conditions dans la société. Ainsi Charron ne fait-il pas la théorie d'un homme abstrait, ni d'un sujet universel qui sera celui de la bona mens cartésienne. Il fait au contraire varier les

André Pessel

déterminations de l'humain. En effet, il parle moins de l'homme, ou de l'âme, que du sage. Dans ces différences où se découvre l'humain, le portrait du sage ou de l'homme prudent est un portrait singulier, c'est une position et non la définition de l'humain. Et à ce propos, il fait la théorie d'une « seigneuriale liberté d'esprit qui est double, sçavoir, du jugement et de la volonté ». La liberté de jugement est d'examiner toutes choses sans s'obliger à aucune, « peser et balancer les raisons et contreraisons de toutes parts » quoiqu'on adhère pour le juger secret et interne à l'avis qui semble plus vraisemblable (p. 386-389). Du reste, il adviendra que le sage pense autrement qu'il n'agit, et que la main et l'esprit en lui se contredisent, si bien qu'il sera autre au dedans et au dehors, « pour la révérence publique » (p. 393). Après « ces deux juger de tout, vient en tiers lieu l'universalité d'esprit par laquelle le sage jette sa vue et considération par tout l'univers » (p. 406). Voilà donc « cette parfaite liberté de jugement établie de ces trois pièces, juger de tout, ne juger rien, être universel » (p. 410). L'autre liberté qui est de volonté n'est pas, dit Charron, le libéral arbitre à la façon des Théologiens. A l'écart de leurs thèses sur la division des facultés, il y a un savoir que chacun se doit : « Et pour ce faire, le souverain remède est de se prester à autruy, et de ne se donner qu'à soy... » (p. 414). Or qui est ce soi, si chacun de nous joue deux rôles et deux personnages, l'un étranger et apparent, l'autre propre et essentiel? « Il faut discerner la peau de la chemise » (p. 415).

Cette philosophie du jugement et de la liberté est le point d'appui pour récuser les accusations des huguenots contre la domination de l'Église romaine et la soumission des consciences. Mais c'est aussi, d'une manière qui dépasse le débat « militant » entre les églises, un examen de la revendication de vérité et des cruautés qu'elle peut autoriser sous le couvert du « zèle de religion » (p. 465). On y lira la formule du passage d'une anthropologie à un universalisme. Cette équité et raison universelle qui luit en chacun de nous, qui est au-dedans de nous est « le patron et la reigle pour l'estre [...] Que vas tu chercher ailleurs ? » (p. 423).

Ce dépassement du débat militant désolidarise la question de la vraie religion de la question de la vraie église. Et c'est un « Discours chrestien » qui en donne la clef : « Il semble que Dieu [...] prenne plaisir de nous tenir à la question, d'allumer en nous un feu, une faim et soif d'ardent désir et que nous ne puissions jamais estancher ou assouvir » ²⁶. Face à cet inconnaissable, ineffable, innommable, c'est une « silencieuse admiration, estimation et adoration » qui est « consciencieuse ignorance », une « ignorance très docte qui surpasse toute science » et laisse notre esprit comme en extase, tout étonné, tout transi.

Ce n'est ni l'efficace de la grâce ni la lecture de l'Écriture qui constituent le sujet chrétien, mais après un long détour sur la pluralité historique et géographique des religions, on retrouve un universel que l'on peut définir en termes de désir insatisfait. C'est en ce sens que la «vraie religion» est le dernier mot du premier des *Discours chrestiens*.

J'en donne icy advertissement, et fermant ce premier discours, je convie à rentrer en soy-mesme et adorer Dieu en esprit et vérité par toutes les plus sainctes et hautes conceptions et imaginations de perfection que l'on pourra, avec résolution que tout cela et encore plus si l'on peut, demeure infiniement au dessous de celuy qui est du tout incognoissable à la créature, et ne peut estre cognu que de luy-mesme, et se faisant s'offrir et résigner simplement à luy, désirer de tout son cœur, et lui demander d'estre en sa grâce, car c'est le souverain bien : et cecy est la vraye religion²⁷.

André Pessel

 $^{^{26}\,}$ Discours chrestiens, De la Cognoissance de Dieu, Genève, éd. Slatkine, t. II, p. 2-5 et 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 16.

LA CURIOSITÉ DE PIERRE CHARRON

Tout le monde connaît le célèbre récit de la conversion de saint Augustin. C'est par la lecture d'un passage des Epitres de saint Paul que cette âme inquiète retrouva le droit chemin. Or à bien considérer le passage des Confessions, le lecteur se rendra compte que si la lecture et la vue furent des conditions nécessaires à sa rédemption, Augustin n'aurait rien lu s'il n'avait entendu d'abord. En larmes, Augustin s'était éloigné de son ami Alipe pour supplier le Seigneur: « Seigneur, pria-t-il, jusques à quand? Jusques à quand serez-vous en colère contre moi? Oubliez s'il vous plaît mes iniquités passées »1. C'est alors qu'il entend « une voix comme d'un jeune garçon ou d'une jeune fille qui disait et répétait souvent en chantant : Prenez et lisez, prenez et lisez ». Tolle, lege. Le jeune homme comprend que Dieu l'enjoint d'ouvrir le livre des Epitres de saint Paul, l'ouvre au hasard, comme rappelle-t-il saint Antoine, passant par une église lorsqu'on lisait l'Evangile, avait écouté et reçu comme s'il lui avait adressés les paroles qu'on lisait : « Allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres ; vous aurez un trésor dans le ciel; et venez et me suivez». Aussi Augustin se jette-il sur le passage sur lequel s'ouvrit le livre : « Ne vivez pas dans les festins et dans l'ivrognerie, ni dans les impudicités et les débauches, ni dans les contentions et les envies; mais revêtez-vous de notre seigneur Jésus-Christ, et ne cherchez pas à contenter votre chair selon les plaisirs de votre sensualité ». C'est alors que se répandit en son cœur comme « une lumière qui le mit dans un plein repos, et dissipa toutes les ténèbres de [ses] doutes ».

Je cite Les Confessions, livre VIII, chapitre 12, dans la traduction d'Arnaud d'Andilly, Paris, Gallimard, folio, 1993, p. 289 et suivantes.

La primauté de l'ouïe de cette expérience mystique et spirituelle peut paraître étrange². Sourds, Augustin ou Antoine n'auraient entendu la voix du Seigneur. Antoine n'aurait eu connaissance de la recommandation que le Christ exprime dans l'*Evangile* de Matthieu. Augustin n'aurait perçu la voix fluette qui l'encouragea à ouvrir et lire les *Epitres* de Paul. Par ailleurs, aussitôt lu le passage, l'auteur des *Confessions* referme le livre et sent en son cœur une lumière qu'il ne saurait voir. Il rejoint alors son ami Alipe pour lui communiquer sa joie, que celui-ci partagea immédiatement après avoir lu la suite, « Assistez celui qui est faible dans la foi », puisqu'il se reconnaît aussitôt comme tel et enjoint Augustin de l'épauler.

Dans le chapitre « Du voir, ouyr & parler », Pierre Charron s'emploie lui à comparer les mérites de ces trois sens. Certes la vue est importante, et pour le service du corps « nécessaire » (I, 11, 77)³. Elle sert bien à l'invention des choses, qui par son biais, « ont été presque toutes découvertes, mais elle ne mène rien à perfection ». Elle ne demeure qu'à la surface des choses : « c'est l'outil des ignorants & imperites, qui moventur ad id quod adest, quodque praesens est ».

L'ouïe en revanche, est « un sens spirituel » (I, 11, 78). « L'outil des savants et des spirituels, capable non seulement des secrets & intérieurs des individus, à quoi la vue n'arrive pas mais encore des espèces & de toutes choses spirituelles et divines », note Charron, qui observe que s'il y a eu plusieurs aveugles qui furent savants, on n'en connaît pas de sourds. Par ailleurs, certains se sont même privés de la vue pour mieux philosopher. La femme du roi Agamemnon demeura chaste grâce au son de la harpe, rappelle Charron tout en multipliant les exemples antiques d'une musique qui adoucit les mœurs. David chassait ainsi le mauvais esprit de Paul, et un joueur de flute sut ainsi manipuler le puissant

On lira à ce propos le chapitre « Ecouter » dans Jean-Louis Chrétien, Saint Augustin et les actes de parole, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Mes renvois à De la Sagesse seront faits entre parenthèses aux livres, aux chapitres et aux pages des Trois livres De la Sagesse, dans l'édition de 1613.

Alexander Roose

orateur Gracchus. Bref, conclut-il son enquête, « la science, la vérité et la vertu n'ont point d'autre entremise, ni d'entrée en l'âme que l'ouïe, voire la Chrétienté enseigne, que la foi & le salut est par l'ouïe et que la vue y nuit plus qu'elle n'y aide, que la foi est la créance des choses qui ne se voient ; laquelle est acquise par l'ouïe ». Il est donc logique que « les sages recommandent l'ouïe, la garde vierge et nette de toute corruption, pour le salut du dedans, comme pour la sureté de la ville l'on fait garde aux portes & murs, afin que l'ennemi n'y entre ».

Dans les Confessions, Augustin ne laisse persister aucun doute sur la source des péchés des hommes : ils naissent de trois concupiscences : « de l'élèvement de l'orgueil, de la curiosité des spectacles, et des plaisirs bas et sensuels »4. « Tout ce qui est dans le monde est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie », avertissait saint Jean (I, 2, 16). Lorsqu'il a à définir la sagesse mondaine, Charron rappelle ce passage: « Quicquid est in mundo, est concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, superbia vitae » (Préface, 3). Du triple volet des dévoiements humains - que reprendra Pascal⁵ - c'est sans aucun doute, cette concupiscentia oculorum, ce désir effréné de voir et de savoir qui pose le plus problème à celui qui désire définir la sagesse. Certes Charron évitera d'aller au spectacle comme le fit Alipe, aspiré par l'horreur, la violence et la cruauté des combats de gladiateurs (VI, 8,199). Reste que pour celui qui vit dans les livres et s'adonne à la vie de l'esprit, le danger de la volonté de savoir maléfique semble plus probable que les vices de la volupté ou de la fausse gloire.

Il est dès lors plus qu'étonnant que dans certains passages, Charron avoue, malgré qu'il en ait, des ambitions plus que démesurées. S'il ne s'occupera pas des causes premières, comme les spécialistes de la métaphysique, ni des « choses divines », apanage des théologiens, il avoue s'être proposé « de raidir son courage, affermir son âme, l'endurcir et l'acérer à jouir, savoir, entendre,

⁴ Saint Augustin, Les Confessions, III, 8, 106.

⁵ Pensées, édition Le Guern, 725 & 290 ; édition Sellier, 761.

juger toutes choses, tant étranges semblent-elles » (Préface, 15). « C'est faiblesse de s'étonner d'aucune chose », note-t-il par ailleurs avec une assurance mâle et obstinée. Or cette volonté de s'intéresser à tout et de ne s'étonner de rien, qu'il fait sienne pour contrer les observations que l'on ne manquera pas de formuler contre son livre, semble bien l'expression d'un rejet d'une curiosité limitée. Aussi Charron s'écarte-t-il des préceptes humanistes, de la modestie érasmienne, qui récusa la curiosité universelle⁶.

Par ailleurs, l'action de l'esprit humain est « la connaissance et intelligence de toutes choses » (I, 13, 89, je souligne). Il est à même « d'entendre toutes choses visibles, invisibles, universelles, particulières, sensibles, insensibles ». Même si ontologiquement l'esprit humain se présente comme le miroir de l'esprit divin, qui « se connaît premier et puis en soi toutes choses » (I, 13, 89), force est de constater qu'il connaît « toutes autres choses plutôt que soi ». L'ambition ou la possibilité d'un savoir totalisant n'est entravée que par un travers ontologique, auquel l'homme ne peut en somme pas grand-chose, et que Charron s'apprête à corriger. Prise à la lettre, son entreprise qui vise la connaissance de soi, la prise de conscience de la condition humaine, aboutira à un savoir universel, qui n'égalera pas celui de Dieu, mais l'imite par sa démarche. « Dieu éternellement et sans cesse se regarde, se considère et se connaît » (I, Préface, 19) note Charron et il poursuit : « Autant est obligé & tenu l'homme de s'étudier et de se connaître, comme il lui est naturel de penser. [...] Nature taille à tous cette besogne ». En somme, Dieu sait. Et le désir de savoir est le propre de l'homme. Or ce constat aristotélicien⁷ se double d'un avertissement augustinien « Et toi homme qui veut embrasser l'univers, tout connaître, contrôler et juger, ne te connais & ni étudies ; et ainsi voulant faire l'habille et le syndic de la nature, tu demeures le seul sot au monde » (I, Préface, 20). Paradoxalement, l'homme semble naturellement voué à se perdre dans

⁶ Cf. Jean Céard, La Curiosité à la Renaissance, Paris, CDU et SEDES, 1986

⁷ Cf. l'incipit du Livre Alpha de la Métaphysique.

Alexander Roose

une quête axée sur le dehors, alors que pour accéder à la véritable connaissance, pour devenir digne de sa propre condition, il devra, au prix d'efforts importants, corriger ce travers et réorienter son regard vers lui. Or il ne fait pas de doute que l'esprit humain est ontologiquement en quête, qu'il est « comme affamé de savoir, enquérir & rechercher » (I, 14, 97) : « Il n'y a point de fin en nos inquisitions : les poursuites de l'esprit sont sans terme, sans forme : son aliment est doute, ambiguïté, c'est un mouvement perpétuel, sans arrêt & sans but : le monde est une école d'inquisition ».

Des trois facultés de l'esprit, Pierre Charron juge la moins importante la mémoire, celle que préfère le vulgaire. Elle est « purement passive » (I, 13, 87). Il lui préfère l'entendement, faculté moins active que l'imagination, qui rassemble les informations par le biais des sens, mais qui est plus méthodique, puisqu'elle « considère et examine » et classe ces données. La valorisation de la quête, ce volontarisme du savoir et de l'action qui sous-tend De la Sagesse, l'apologie du doute dans le Petit traité⁸, me semble très éloigné du constat dépité des sceptiques classiques. « L'agitation & la chasse est proprement de notre gibier », écrit Charron, « prendre ou faillir à la prise, c'est autre chose » (I, 14, 97). Il ne s'agira pas de jeter l'éponge comme le peintre, Apelle⁹, mais bien d'affiner la technique. Il importera de poster des gardes aux portes et aux murs de la ville, « afin que l'ennemi n'y entre » (I, 12, 79), d'éviter de fréquenter comme Alipe au stade, le méchant, le passif, le médisant et le vulgaire.

Procédant avec méthode, Charron a de fait adopté une démarche aristotélicienne : ces commentaires, l'organisation de son livre rappellent la précision méthodique de celui qu'on appe-

⁸ Tullio Gregory, Genèse de la Raison classique de Charron à Descartes, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 117.

⁹ Cf. Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes, I, 12, 28, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 71: « On dit que celui-ci, alors qu'il peignait un cheval et voulait imiter dans sa peinture l'écume de l'animal, était si loin du but qu'il renonça et lança sur la peinture l'éponge à laquelle il essayait les couleurs de son pinceau; or quand elle l'atteignit, elle produisit une imitation de l'écume du cheval ».

lait aussi - Rabelais s'en est souvenu lorsqu'il fait désigner par Ponocrates un précepteur pour son jeune élève - l'anagnoste, le lecteur. Avant ou au lieu d'avancer ses propres opinions, Charron dresse le plus souvent un panorama des idées et des lieux communs qui circulent à propos du sujet abordé. Afin de dessiner le principe qui fédère l'âme et le corps, il convoque les stoïciens, Tertullien, les disciples de Pythagore et les exégètes chrétiens, pour se ranger apparemment derrière saint Augustin qui estiment que c'est « une chose secrète et inconnue » (I, 7, 59). Examinant la question de l'immortalité de l'âme, il rappelle d'abord les positions épicuriennes et celle des libertins, puis il avance prudemment des arguments pour une idée, qui ne sera jamais mieux établie que par « le ressort de la Religion » (I, 7, 63). Même si les hommes semblent naturellement disposés à y croire, désirant vivre le plus longtemps possible, aspirant à la gloire éternelle et à la sanction des crimes impunis : si les arguments philosophiques, raisonnables, ne valent pas l'argumentaire théologique, Pierre Charron prend quand même la peine de les égrener. Par ailleurs, outre la méthode et une conception de l'homme, seul animal en quête de savoir, Charron partage avec Aristote une aversion pour toute forme de superstition¹⁰, qui méconnaît l'universalité de la raison.

Or le cloisonnement du savoir qu'impose Charron – et c'est en cela qu'il n'est plus « humaniste »¹¹, comme le fut par exemple Ange Politien, auteur du *Panistemon* – son obstination à ne s'occuper de ce qui ne tombe pas sous le ressort des théologiens annonce une conception de la science tout à fait moderne. Cette nouvelle curiosité est ambitieuse dans sa démarche, mais nourrie de modestie par rapport à ces résultats, refusant les certitudes des présomptueux, qui confondent les disciplines et procèdent sans méthode, s'appuyant sur un savoir livresque sans rapport avec la réalité qu'ils pensent étudier.

Le point de départ d'une nouvelle curiosité ne peut être autre que ce « petit monde » (I, Préface, 34) un « abrégé du monde »,

Robert Burton, The Anatomy of Melancholy, III, 4, 2, I, traduction de l'anglais par Bernard Hoepffner, préface de Jean Starobinski, Paris, José Corti, 2000.

¹¹ Contra: Michel Adam, Etudes sur Pierre Charron, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1991.

Alexander Roose

une « récapitulation sommaire de toutes choses ». Dieu a conçu avec l'homme « la dernière main, l'accomplissement, le chef d'œuvre, l'honneur et le miracle de la nature ». Le microcosme parachève le macrocosme : il en est la fin et la clé. Le monde contient l'universalité des choses mais l'homme est la seule créature à même de prendre la mesure de cette universalité. « En toutes choses », ajoute Charron, « Dieu a visé l'homme, pour finalement en lui et par lui, brevi manu, rapporter tout à soi, le commencement et la fin de tout » (I, Préface, 34). Aussi l'homme se doit-il de s'étudier et de se comprendre, afin de donner corps et sens au monde auquel il appartient. La connaissance de soi et la connaissance du monde ne sont donc pas des procès distincts mais consubstantiels 12. Mais cette connaissance ne passe donc plus par le biais de la théologie. Au contraire, elle s'en passe : par la connaissance de soi, l'homme accède à l'appréhension de l'univers.

Aussi le gouverneur d'un enfant, doit-il « lui former et mouler son esprit au modèle & patron général du monde & de la nature, le rendre universel » (III, 14, 652). Il importe que « tout le monde soit son livre : que de quelque sujet que l'on parle, il jette sa vue & sa pensée sur toute l'étendue du monde, sur tant de façons & d'opinions différentes qui ont été au monde sur ce sujet. Les plus belles âmes & les plus nobles sont les plus universelles & plus libres.» La métaphore du livre du monde ne véhicule plus l'image magique d'un univers codé, porteur des secrets de la création, et ne participe plus à la stratégie rhétorique visant à écarter la profusion de gloses et commentaires, que l'on attribue à saint Antoine et que l'on trouve dans la Sainte Philosophie de Du Vair. Charron invite le précepteur, dans un geste aristotélicien, à présenter « toutes les opinions » (je souligne), à les parcourir et les étudier afin que « l'esprit se raidi[sse], appren[ne] à ne s'étonner de rien, se forme à la résolution ». Les lectures appellent débat et confrontation avec le monde. Il s'en suivra de la part de l'élève, du scientifique, du curieux, un détachement nécessaire : « Bref, n'admire plus rien, qui est le plus haut point de la sagesse ». Certes, Charron vient d'écarter, dans le même chapitre, la science

Ernst Cassirer, Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance, Paris, Minuit, 1983, p. 119.

des pédants, lecteurs impénitents, incapables de digérer leurs lectures, privilégiant la mémorisation au détriment de la réflexion. Mais il n'exclut nullement les livres. Au contraire, de même que les « voyages » et la « communication avec les étrangers » (III, 14, 653) ils permettront d'inculquer au jeune élève la relativité de son savoir et de sa condition. Bien employés, ils sont des instruments de modestie. Par ailleurs, il faudra apprendra au jeune élève de « rien recevoir à crédit et par autorité ; c'est bête de se laisser conduire comme un buffle; mais d'examiner tout avec la raison, lui proposer tout, & puis qu'il choisisse. S'il ne sait choisir, qu'il doute » (III, 14, 653). On mesure la distance qui sépare la sagesse de Charron de celle du laïc opposé aux doctes, chez le Cusain. Certes, aussi bien Charron que le Cusain prônent « une pensée autonome », mais le précepteur de Charron ne peut, ni ne souhaite, faire l'économie de la pensée de l'autre. Bien que la notion du monde chez Charron « soit sans doute plus proche des phénomènes humains que des phénomènes naturels »¹³ la nature au sens scientifique, la réflexion de Charron sur la nature elle-même, ne reste pas prisonnière de la différence. Elle n'est pas paralysé par le caractère foncièrement muable de la nature et n'exclut pas l'abstraction : « Par tout se trouve la même nature commune, même ciel, même éléments. Par tant le ciel et les étoiles nous paraissent en même grandeur, étendue, et c'est cela, qui principalement à considérer, et non ce qui est dessous et foulons au pied » (III, 24, 700). Le sage Thalès, que Charron n'évoque pas mais auquel il fait peut-être référence¹⁴, a donc bien raison de contempler le ciel et de se moquer des petites choses terrestres. Peu importent ses calculs d'ailleurs, il lève les yeux vers le ciel et se moque, contrairement aux ignorants, contrairement à la petite servante qui rira lorsqu'il tombe dans le puits, des choses présentes¹⁵ et des aléas du monde.

¹³ Hans Blumenberg, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, 2007, p. 73.

¹⁴ Sur la tradition de l'anecdote de Thalès, on consultera Hans Blumenberg, Le Rire de la servante de Thrace, Paris, L'Arche, 2000.

 $^{^{15}}$ « ad id quod adest, quodque praesens est ». Cf. supra.

Alexander Roose

Pour saisir l'originalité de la curiosité de Charron, comparons-la un instant aux modes de la curiosité de l'ère précédente. Piero Camporesi rapporte une double anecdote assez significatrice sur les limites de la volonté de savoir avant la Renaissance et au début de la Modernité. Pour ce faire, Camporesi reprend le récit par un érudit du XVIIe siècle d'événements miraculeux survenus en 1308. Dans un couvent italien, en ce début du XIVe siècle, la sœur Clara de Montefalco, dite Clara de la Croix, vient de décéder. Ses consœurs ont décidé de s'occuper elles-mêmes des derniers soins dus au corps, et même de se passer de toute aide masculine, qui pourrait souiller ce corps virginal de Clara, qui fut un «temple vivant du Saint Esprit ». En découpant le corps de ses mains maladroites, afin de l'embaumer, la sœur Francesca remarque que la vessie biliaire, d'une blancheur inattendue, contenait trois pierres, d'égales grandeurs, disposées en forme triangulaire. Mais aussi, que le cœur de sœur Clara est surdimensionné, dépassant la taille de la tête d'un enfant. Les sœurs décidèrent alors de disposer le cœur dans une boîte à part et continuèrent leur travail. Or le mystère du cœur avait rendu les sœurs quelque peu inquiètes. Certaines moniales se rappelaient que sœur Clara avait beaucoup médité sur la passion du Christ et avait souvent répété ces mots : « Je porte Jésus Christ, le crucifié, en mon cœur ». En outre, le Christ était apparu à Clara quelques années auparavant, lui promettant qu'« il planterait la croix en son cœur ». Les sœurs décidèrent donc d'une voix d'ouvrir le cœur de Clara, afin de l'embaumer. Dimanche soir, la sœur Francesca, assistée de ses sœurs Lucie, Marguerite et Catherine, sectionna le cœur d'un coup de rasoir. Le cœur s'ouvrit facilement, mais la quantité de sang empêcha les sœurs de discerner immédiatement son contenu. Enfin, Francesca décida de passer son doigt entre les deux parties qui s'étaient dégagées. Lorsqu'elle sentit quelque chose de dur, elle enleva l'objet. Au grand étonnement de toutes, il s'agissait d'une croix. La sœur Marguerite cria immédiatement au miracle. Puis Francesca recommença l'opération et elle sortit du cœur un petit nerf à la forme du fouet qui avait servi à martyriser le Christ.

On s'imagine que la nouvelle de ce miracle se répandit très vite et que les plus hautes autorités ecclésiastiques voulurent s'en mêler. Elles décidèrent alors d'examiner au plus près ces trois pierres contenues dans la vessie biliaire. Pour quiconque un tant soit peu informé de théologie, ces trois pierres renvoyèrent naturellement à la Trinité. D'autant plus que les trois pierres pesaient chacune le même poids, et qu'elles étaient composées dans une matière identique. Mais enfin, « l'étonnement vint à son comble, lorsque l'on constata que sur une balance chacune pesait autant que les deux autres ensemble; que deux pierres pesaient autant que la totalité des pierres; et que même une pierre, pesée individuellement pesait autant que les trois pierres prises ensemble. De toute évidence, c'est une référence au plus profond secret de la sainte trinité. [...] De nos jours », écrivit Battista Piergilii en 1663, « on a refait les calculs, en présence d'une trentaine de personnes, et tout s'est avéré. Dieu, qui m'oblige à écrire ceci est mon témoin. Mais je crois bien que si quelqu'un tentait d'examiner ces choses par curiosité, Dieu ne le jugerait point digne de voir cela, parce qu'il y a des choses qu'il tient cachées aux sages, mais qu'il révèle aux âmes simples »16.

De toute évidence, pour Charron les âmes simples ne peuvent atteindre la sagesse, apanage des esprits forts, qui transportés par le désir de savoir, procèdent par la raison et ne s'étonneront de rien. Pour Battista Piergilii de Bevagne en revanche la curiosité de ces « esprits forts », ses contemporains, ne mènera pas à grand-chose. Les expérimentations de Galilée, cette curiosité objective, demeurent aveugles aux beautés cachées de la création divine. Pour Piergilii, nostalgique de l'époque de la sœur Francesca, la curiosité toute moderne, celle de XVII^e siècle,

Battista Piergilii, Vita della B. Chiara della Croce da Montefalco dell'ordine di S. Agostino, Foligno, 1663, cité par Piero Camporesi, La Carne impassible. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma, Milan, 1983 (ma traduction).

Alexander Roose

cette manie de vérifier, de calculer, de contempler le monde avec des instruments, sans la foi ou en faisant l'impasse sur la foi, cette incapacité de l'admiration simple n'apportera rien de valable...

Hans Blumenberg, pour qui la réhabilitation de la curiosité théorique et scientifique constitue la pierre angulaire de la philosophie et de la science modernes, essaie dans son livre, La Légitimité des temps modernes¹⁷, de comprendre le passage du Moyen Age à la Modernité. Afin de saisir pour quelles raisons la Modernité s'est détournée de la transcendance et du divin, et s'est tournée vers le monde, vers la nature, il faut avoir à l'esprit la conception, introduite par le nominalisme, du pouvoir divin comme un pouvoir absolu. Dieu est si puissant que le monde qu'il a créé n'apparaît qu'un monde parmi les mondes possibles. L'existence et la survie de ce monde ne dépendent que de sa volonté, à laquelle l'homme n'a aucun accès. L'étendue du pouvoir de Dieu le rend à l'homme inaccessible. Abandonné par Dieu, rejeté sur lui-même l'homme doit se maintenir dans la nature, dans un univers qui lui est étranger et incompréhensible. Aussi la nature cachée de Dieu sera-t-elle transformée; cette métaphore est l'objet d'un réinvestissement. Avant, à l'époque de la sœur Francesca, la nature cachée de Dieu symbolisait le caractère absolu de sa puissance. Elle devient à la Modernité un alibi pour les hommes préoccupés par leur désir de se définir et de se maintenir, pour s'intéresser à la nature. La curiosité qui fut disqualifiée auparavant, et qui l'est encore par Battista Piergilli, devient l'attitude par excellence de la Modernité. Elle définit l'homme selon Charron. Mais si la curiosité qu'il préconise n'aboutit pas encore à la étude scientifique - qu'il juge par ailleurs « utile », mais parfois dangereuse, la science est pharmakon -, elle en constitue les prolégomènes. Par sa méthode, sa modestie, par l'universalité de la raison, il pose une partie des fondements

Hans Blumenberg, Légitimité des temps modernes (Die Legitimität des Neuzeit), trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

de la réflexion scientifique moderne. Par ailleurs, son refus systématisé de s'occuper de théologie démontre, selon Blumenberg, que l'intérêt pour la nature qu'éprouve la Modernité n'est donc nullement une sécularisation d'un mode de pensée religieuse, propre au Moyen Age, mais une nécessité pour les hommes désirant se comprendre et prendre place dans l'univers $^{18}.\,$

> Alexander Roose **Universiteit Gent**

168

 $^{^{18}}$ Sur Hans Blumenberg, voir Jean-Claude Monod, La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Paris, Vrin, 2002.

L'INFLUENCE DE GUILLAUME DU VAIR SUR LA SAGESSE DE PIERRE CHARRON

Guillaume Du Vair (1556-1621) partage avec Juste Lipse un privilège notable : celui d'être explicitement cité dans la *Sagesse* – à la différence de Bodin, Montaigne ou Huarte, auxquels Charron emprunte aussi avec profusion, mais sans les nommer. Il s'agit pour lui de reconnaître officiellement sa dette à l'égard du néostoïcien, mais aussi et surtout de saluer un auteur qu'il admire et dont la lecture a visiblement compté pour lui. En tête des chapitres consacrés à la description des passions (I, 18 à 33), il lui décerne un éloge enthousiaste :

La matiere des passions de l'esprit est tresgrande et plantureuse, tient un grand lieu en cette doctrine de sagesse [...]. Et n'ay point veu qui les despeigne plus na $\ddot{\text{u}}$ vement et richement que le sieur du Vair en ces petits livrets moraux, desquels je me suis fort servy en ceste matiere passionnée 1 .

L'allusion renvoie aux trois traités de philosophie morale de Du Vair, La Philosophie morale des Stoïques, De la sainte philosophie, De la constance et consolation ès calamités publiques, parus dans les années 1580-1590, et qui ont connu de nombreuses rééditions². En effet, avec les Politiques de Lipse ou les Essais

Pierre Charron, De la sagesse, éd. Barbara de Negroni, Paris, Fayard, 1986, Avertissement, p. 153.

La Philosophie morale des Stoïques a sans doute fait l'objet d'une édition dès 1585; l'édition la plus ancienne aujourd'hui connue date de 1592 (Paris, L'Angelier). De la Constance et consolation ès calamitez publiques paraît en 1594 à Paris chez L'Angelier et Patisson. Nous préparons une édition critique de ces deux traités pour les éditions Champion. De la

de Montaigne, les traités de Du Vair font partie des grands succès de librairie des années 1590-1600. La multiplication des contre-façons qui les accompagnent suscite même une procédure judiciaire de la part de l'éditeur Abel L'Angelier³. Notons d'ailleurs, sans rouvrir un procès déjà classé, que si Charron avait voulu agir en plagiaire ordinaire, il aurait certainement choisi des sources moins repérables. Son souci était bien plutôt, comme il le dit dans sa première préface, de prendre appui sur les meilleurs auteurs de son temps pour construire une œuvre originale⁴.

Les traités de Du Vair ont été fréquemment sollicités par Charron, en particulier dans les chapitres consacrés à la description des passions (I, chapitres 18 à 33). Pour autant, leur influence n'est pas cantonnée au livre I de la Sagesse: la séquence symétrique du livre III, consacrée aux remèdes contre les passions (III, chapitres 19-43), en est abondamment nourrie. Charron a réorganisé la matière empruntée à Du Vair: celui-ci, dans la *Philosophie morale des Stoïques*, distinguait déjà deux temps dans son analyse – description de chaque passion, puis remèdes – mais en les articulant immédiatement, passion par passion. Charron accentue la division en séparant nettement

sainte philosophie paraît aussi à Paris, chez L'Angelier, en 1587 (voir l'édition critique de Bruno Petey-Girard, Paris, Champion, 2002). D'après ce que j'ai pu constater par quelques sondages, l'édition de la *Philosophie morale des Stoïques* utilisée par Charron est conforme au texte de l'édition de 1599, qui apporte un certain nombre de variantes par rapport à celle de 1592 (ces deux éditions étant les seules conservées aujourd'hui, avant la grande édition collective des *Harangues et Traictez du Seigneur Du Vair*, en cinq volumes, chez L'Angelier, en 1606 – c'est ce dernier texte, plus accessible, auquel je renvoie dans les citations qui suivent).

³ Voir J. Balsamo et M. Simonin, Abel L'Angelier et Françoise de Louvain (1574-1620), Genève, Droz, 2002, p. 456.

^{4 «[...]} j'ay questé par cy par là, et tiré la plus part des materiaux de cet ouvrage des meilleurs autheurs qui ont traité cette matiere Morale et Politique » (De la sagesse, éd. cit., p. 33).

Alexandre Tarrête

l'analyse des passions (réservée au livre I) et la recherche des remèdes qui leur correspondent, remèdes généraux (livre II) ou particuliers (livre III)⁵.

La concentration très visible des citations de Du Vair dans ces deux séries de chapitres a pu faire oublier que bien d'autres emprunts sont disséminés dans l'ensemble de la Sagesse. Car contrairement à ce qu'affirme trop rapidement tout une partie de la critique⁶, l'apport de Du Vair chez Charron ne se résume pas à la théorie des passions. Comme Amaury Duval le montrait déjà dans les notes de son édition⁷, la présence de Du Vair est sensible dans l'ensemble de la Sagesse et il contribue aussi très notablement à la réflexion de Charron sur d'autres thèmes, comme la vertu, la piété ou l'éloquence. Ainsi, au cœur même du traité de Charron, dans ce livre II qui contient « les regles, traits et offices de sagesse» et dont Charron disait qu'il était « plus [sien] que les deux autres »8, on trouve aussi un grand nombre d'emprunts à la Philosophie morale des Stoïques. De même, dans le chapitre De la temperance au parler, et de l'éloquence (III, 43), Charron emprunte à nouveau à Du Vair et en particulier au

Il divise en effet sa démarche en trois étapes: « sçavoir bien connaistre et distinguer » les passions, au livre I; « remedes de les brider, regir et moderer generaux », livre II; « remedes particuliers d'une chacune », livre III (De la sagesse, éd. cit., p. 153).

C'est le cas par exemple de Françoise Kaye, Charron et Montaigne. Du Plagiat à l'originalité, Ottawa, Université d'Ottawa, 1982, p. 127; Christian Belin, L'Œuvre de Pierre Charron, Paris, Champion, 1995, p. 186-188; Emmanuel Faye, Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes, Paris, Vrin, 1998, p. 264. De façon symptomatique, Du Vair est oublié dans la liste des auteurs-sources du livre II établie par E. Faye dans « La Philosophie de l'homme de Montaigne et Charron face à la censure des théologiens », in Montaigne et la question de l'homme, sous la direction de M.-L. Demonet, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 165.

Voir De la Sagesse, éd. Amaury Duval, Paris, Chassériau, 1821.

⁸ De la sagesse, éd. B. de Negroni, op. cit., p. 34.

traité *De l'éloquence française* (Paris, L'Angelier, 1594)⁹. L'étude de l'influence de Du Vair sur la théorie du langage chez Charron reste à faire¹⁰.

L'abondance des emprunts à Du Vair et leur répartition dans l'ensemble de la Sagesse doit inciter à s'interroger sur l'importance de son influence sur la pensée même de Charron. Car Du Vair n'est pas seulement, comme on l'a dit parfois, un simple réservoir de citations, un auteur « technique » que Charron ne solliciterait que pour des expertises de détail. D'ailleurs, d'une manière plus générale, on a trop tendance à considérer que Charron se trouve face aux livres qu'il utilise comme face à des carrières de matériaux inertes¹¹. C'est oublier que pour emprunter à bon escient, Charron a d'abord dû lire les œuvres en profondeur, et se les approprier authentiquement (comme la méthode des lieux communs y invitait depuis la Renaissance¹²). Du Vair, avant d'être une source, a donc été un auteur que Charron a lu, au contact duquel il a mûri sa propre pensée, parfois en continuité et parfois en rupture. C'est pourquoi, comme la critique a déjà bien commencé à le faire pour Montaigne, il faut se demander comment la pensée de Charron procède, sur certains points, de celle de Du Vair, ou de celle de Lipse, de Bodin ou de Huarte, et comment, sur d'autres, elle s'en détache et s'y oppose.

Guillaume Du Vair, De l'éloquence française, éd. R. Radouant, Paris, 1907, Genève, Slatkine reprints, 1970.

En confrontant le texte de Charron à celui de Montaigne sur la définition du langage comme un « propre » de l'homme, Marie-Luce Demonet n'a pas pris en compte l'origine des développements qui permettent à Charron de se détacher de la pensée de Montaigne : or c'est souvent Du Vair qui s'est interposé (« Le langage, de Montaigne à Charron : la fin du doute », Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, série VIII, n° 13-14, 1999, p. 29-43).

Par exemple, Françoise Kaye voit dans les citations empruntées à Du Vair de simples matériaux dont le sens originel aurait été oublié, une fois intégrées dans « un système philosophique différent » (Charron et Montaigne, op. cit., p. 130); pourtant, une citation tire toujours une partie de son sens de son contexte d'origine.

¹² Voir Francis Goyet, *Le Sublime du « lieu commun »*, Paris, Champion, 1996.

Alexandre Tarrête

Il me semble que Du Vair et Charron se sont souvent trouvés face à certains problèmes qu'ils ont abordés d'une manière semblable. Ces problèmes sont d'ailleurs, à la même époque, ceux que rencontrent aussi Lipse ou Montaigne. Mais bien souvent, les attitudes adoptées par Charron sont plus proches de celles de Du Vair. Il a généralement repris et poussé plus loin la réflexion que Du Vair avait initiée. J'essaierai de le montrer ici en me limitant à certains problèmes en particulier.

Le premier de ces problèmes est la nécessité où se trouve un philosophe de la fin de la Renaissance de construire une pensée propre à partir des fragments épars de la sagesse et de la science antique. Du Vair a joué un rôle précis dans la mise au point par Charron d'une méthode rhétorique qui n'est pas sans analogie avec le centon poétique des Anciens. Il s'agit pour ces philosophes de construire, à partir de citations d'autres auteurs, une pensée propre, assumée par un locuteur individuel, et traversée par un sens nouveau.

Le second problème qui me retiendra est celui de l'invention d'une morale méthodique (et non plus seulement descriptive): une science des passions qui mêle l'analyse et l'ascèse. Charron comme Du Vair proposent des livres qui sont aussi des exercices spirituels proposés au lecteur. Chaque chapitre est une étape dans un itinéraire de sagesse qu'il est proposé au lecteur d'emprunter à son tour.

Enfin, Charron comme Du Vair se sont trouvés confrontés à la nécessité de redéfinir les frontières entre sagesse et piété, entre le champ de la vertu et celui de la grâce. En dépit de circonstances bien différentes et plus dramatiques pour l'œuvre de Charron, les deux auteurs se retrouvent sur une ligne commune pour affirmer l'autonomie de la conscience morale face à la loi religieuse, sans toutefois remettre en question cette dernière.

Le centon et l'émergence d'un ordre

La Sagesse participe d'un renouveau du centon dans la prose morale que l'on peut observer au tournant du XVIe et du

XVII^e siècle chez des auteurs comme Montaigne ou Juste Lipse – auxquels on peut ajouter Du Vair¹³. A ces modèles, Charron n'a pas emprunté seulement des matériaux : il leur doit aussi ses principes mêmes d'écriture et de composition. Lipse, Montaigne et Du Vair ont d'abord permis à Charron de définir sa propre pratique de l'emprunt. Les deux premiers de ces modèles possibles sont bien connus ; le troisième est généralement oublié. Je m'y attarderai donc davantage.

Charron l'annonce sans ambages dans sa préface, il a composé son livre à partir de citations :

[...] j'ay questé par cy par là, et tiré la plus part des materiaux de cet ouvrage des meilleurs autheurs [...] : la forme et l'ordre sont à moy. Si je l'ay agencé avec jugement, et à propos, les Sages en jugeront [...] et ce que j'ay prins d'autruy, je l'ay mis en leurs propres termes, ne le pouvant dire mieux qu'eux. 14

Le modèle le plus immédiat pour ce genre d'entreprise est le traité publié par Lipse en 1589, les *Politicorum libri sex* (Leyde, Plantin), largement diffusés en latin et en traductions vernaculaires dès les années 1590. Voici la présentation de ce livre par son auteur :

[...] dans ce travail je pourrais dire qu'en vérité tout est de moi, et rien n'est de moi. Car bien que toute la recherche et la disposition sont de moi, cependant j'ai collecté les mots et les phrases de divers écrivains antiques). [...] Mais je n'ai pas donné des sentences nues ou éparpillées: pour qu'elles ne se dispersent pas et qu'elles ne soient pas comme l'on dit du sable sans chaux, je les ai bien

Voir Jean Lafond, « Le centon et son usage dans la littérature morale et politique », L'Automne de la Renaissance, sous la direction de J. Lafond et A. Stegmann, Paris, Vrin, 1981 (l'auteur ne cite pas Du Vair parmi les auteurs de centons; mais La Philosophie morale des Stoïques se laisse aisément rattacher à ce genre, puisque ce traité est composé en grande partie à partir de citations d'Epictète).

¹⁴ *De la sagesse, op. cit.*, p. 33-34.

Alexandre Tarrête

attachées ou bien je les ai maçonnées, pour ainsi dire, avec le mortier de mes propres mots. 15

Comme Lipse, Charron construit un nouveau livre avec des citations étrangères. Mais avec une différence de taille : dans les *Politica*, les contours de chaque fragment réutilisé restent visibles, grâce à l'emploi des italiques, et l'origine de chaque citation est connue par une référence précise en manchette. Lipse avait à cœur de distinguer son propre texte – simple « mortier » – des sentences antiques qu'il y incrustait.

Charron pratique deux types de citations différents: l'emprunt refondu, imperceptible, dans les passages en français; et la citation latine détachée en italiques et référencée en marge. Ce double régime de la citation rapproche Charron de Montaigne, qui pratique à la fois l'emprunt refondu et clandestin et la citation en langue originale, exhibée et volontiers détournée de son sens initial ¹⁶. Charron doit aussi à Montaigne sa pratique de la citation latine, non traduite ni référencée, pour appuyer ou illustrer un développement.

^{* [...]} in quo vere possim dicere, omnia nostra esse, et nihil. Cum enim inventio tota et ordo a nobis sint, verba tamen et sententias varie conquisivimus a scriptoribus priscis [...]. Nec vero nudas aut sparsas sententias dedimus; ne diffluerent, et esset, quod dicitur, Arena sine calce: sed eas aut inter se haud indecenter vinximus, aut interdum velut caemento quodam commisimus nostrorum verborum (Justus Lipsius, Politica, éd. J. Waszink, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, p. 232; la traduction est mienne).

La pratique de l'emprunt refondu et clandestin est constante dans les Essais, et elle est revendiquée de manière provocante (Voir Montaigne, Les Essais, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, II, 10, p. 408); l'emprunt réutilisé peut même subir un détournement de sens (III, 12, p. 1056). La pratique très libre de la citation dans les Essais a frappé les écrivains contemporains: voir A. Tarrête, « Entre mémoire et oubli : la citation chez trois lecteurs de Montaigne (Du Vair, Camus, Guez de Balzac) », Usages de l'oubli (XVI°-XVII° siècles), numéro sous la direction de Frank Lestringant, Revue des Sciences Humaines, vol. 256, n° 4, 1999, p. 99-113. Pour une bibliographie d'ensemble sur le sujet, voir le Dictionnaire de Michel de Montaigne, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Champion, 2004, articles « Citations », « Centon ».

Il existe un troisième modèle possible pour la Sagesse : c'est Du Vair. Avec La Philosophie morale des stoïques, il a composé un centon à partir du Manuel d'Epictète, dont il a redisposé les fragments en les associant à d'autres passages traduits d'autres auteurs (principalement Cicéron et Sénèque). Voici la présentation qu'il donne de son livre :

[...] ce n'est autre chose que le [...] Manuel d'Epictete que j'ay mis en pieces, lesquelles j'ai transposé selon l'ordre que j'ai jugé le meilleur, rassemblé avec quelques preceptes sentences et exemples d'autres de cette secte, et lié de petits discours que j'ai estimé propres pour esclaircir ce qui y estoit d'obscur. [...] ce peu qui y est du mien [...] n'est quasi que la disposition et les parolles. 17

Du Vair a donc toute sa place, aux côtés de Montaigne et Lipse, dans la constellation des œuvres qui ont en quelque sorte autorisé les pratiques d'écriture de Charron¹⁸. Sur un point précis, la pratique de Charron porte la trace d'une mise en garde de Du Vair. Ce dernier s'inquiète, dans son traité *De l'éloquence française*, de l'interruption provoquée dans le mouvement du discours par l'insertion d'une citation en langue étrangère¹⁹. Charron a médité cette mise en garde et y répond par le choix de citations courtes, et peu nombreuses.

[...] J'y ay parsemé des sentences Latines, mais courtes, fortes, et poëtiques, tirées de tres-bonne part, et qui n'interrompent ny ne troublent le fil du texte François. 20

Montaigne, Lipse et Du Vair n'ont pas seulement offert à Charron des carrières de matériaux, ils lui ont aussi donné la

 $^{^{17}\,\,}$ Préface de l'édition de Paris, L'Angelier, 1592.

 $^{^{18}\,\,}$ Voir Renée Kogel, Pierre Charron, Genève, Droz, 1972, p. 27.

Du Vair évoque un orateur dont les discours « étaient si remplis de passages d'allegations et d'authoritez qu'à peine pouvait-on bien prendre le fil de son oraison. Car vous sçavez combien cela l'interrompt » (De l'éloquence française, éd. cit., p. 136).

²⁰ De la Sagesse, préface, éd. cit., p. 36.

Alexandre Tarrête

méthode pour construire son livre. La *Sagesse* est donc un centon de centons, un centon au second degré. Ceci pourtant ne mène pas à la dissolution de l'auteur dans une forme superlative d'intertextualité. Car dans chacune de ces œuvres l'accumulation des emprunts fait ressortir par contraste ce que l'auteur du centon considère comme véritablement sien. Ainsi, chez Montaigne, l'accumulation des citations d'autrui appelle l'émergence du sujet, et justifie la peinture du moi. Montaigne se dit à travers les mots d'autrui, mais aussi et surtout à côté, en marge, en commentaire²¹.

Rien de tel chez Charron, qui ne vise pas à l'égotisme. Mais ce qui ressort, chez lui, de l'accumulation des citations étrangères, est tout aussi important: c'est l'invention d'un ordre du discours, qu'il revendique comme sien : « la forme et l'ordre sont à moy » 22 . Lipse n'avait pas dit autre chose : « inventio tota et ordo a nobis »²³. Et Du Vair également : « j'ai transposé selon l'ordre que j'ai jugé le meilleur », « ce peu qui y est du mien [...] n'est quasi que la disposition et les parolles »²⁴. Ce qui s'invente alors, au cœur de la pratique du centon, c'est l'idée d'un ordre qui soit à la fois un ordre du discours et un ordre des raisons. L'ordre d'un parcours de sagesse, qui édifie le lecteur en le faisant participer à l'élaboration du sens à partir de matériaux composites et prédisposés. Le classement statique des anciennes compilations est oublié : le recueil de lieux communs, cet empilement de connaissances encyclopédiques, aux entrées multiples ouvertes par les index, n'intéressent plus nos moralistes. À partir des matériaux qu'ils ont collectés, Lipse, Du Vair et Charron veulent construire un discours où d'étape en étape l'esprit du lecteur progresse et grandit vers la Vertu. On pourrait dire, en termes rhétoriques, que la disposition l'emporte en importance sur l'invention. Mais le

 $^{^{21}\,}$ « Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire » (Les Essais, éd. cit., I, 26, p. 148).

²² De la Sagesse, préface, éd. cit., p. 34.

 $^{^{23}\,\,}$ Justus Lipsius, *Politica*, éd. cit., p. 232.

²⁴ Du Vair, La Philosophie morale des Stoïques, éd. de 1592, préface.

travail du style n'est pas négligé pour autant. Chez Charron en particulier, l'emprunt n'est jamais brut : il s'accompagne d'un important travail de réécriture.

Le travail de réécriture

Le recours à Du Vair, comme aux autres auteurs-sources, n'est jamais un pur démarquage : même si c'est de manière discrète, Charron reformule toujours les textes qu'il emprunte, il intervertit des phrases, ajoute des explications, corrige l'expression. Tous ces phénomènes ont été bien étudiés par Françoise Kaye à propos des emprunts à Montaigne²⁵. Ces analyses pourraient en grande partie s'appliquer aux emprunts qui concernent les textes de Du Vair.

On pourrait le montrer sur bien des passages. Nous choisirons d'évoquer ici un chapitre où l'emprunt à Du Vair semble le plus direct et le plus massif, à tel point que le retravail du texte par Charron est presque imperceptible à première lecture. Il s'agit du chapitre I, 18 (Des passions en général), qui semble à première vue directement transposé de la Philosophie morale des Stoïques²⁶. En fait, à y regarder de plus près, on note que Charron a fait subir toute une série de modifications au texte emprunté.

Pour commencer, il gomme les marques de subjectivité dans l'énonciation²⁷. Celles-ci sont bien sûr plus discrètes chez Du Vair que chez Montaigne; mais là où Du Vair avait écrit « Nous appelons passions un mouvement violent de l'ame... »²⁸, Charron reformule ainsi: « Passion est un mouvement violent de

 $^{^{25}\,\,}$ Voir F. Kaye, Charron et Montaigne, op. cit.

Du Vair, La Philosophie morale des Stoïques, in Traictez philosophiques, Paris, L'Angelier, 1606, p. 12-17.

²⁷ Ce phénomène a été souligné à propos des emprunts à Montaigne : voir André Tournon, Montaigne en toutes lettres, Paris, Bordas, 1989 ; Emmanuel Faye, La Philosophie de l'homme de Montaigne et Charron, op. cit., p. 172.

²⁸ Du Vair, La philosophie morale des Stoïques, in Traictez philosophiques, op. cit., p. 12.

Alexandre Tarrête

l'ame... »²⁹. A la fin du chapitre, là où Du Vair avait écrit « Voilà à mon advis les vents d'où naissent les tempestes de nostre ame »³⁰ (p. 17), Charron écrit : « Voilà les principaux vents d'où naissent les tempestes de nostre ame »³¹. Précisons toutefois : Charron ne supprime pas toutes les marques de la première personne, mais seulement celles qui modalisent l'arbitraire ou le subjectivisme. Car dans un autre passage, Charron n'hésite pas à utiliser le « Je », mais avec d'autres connotations. Là où Du Vair dévelopait la métaphore des sens-sentinelles de l'entendement, sans utiliser le « je », Charron fait intervenir la première personne : « Je veux encore declarer la meme chose, par une similitude »³². Ici le « je » intervient dans l'énonciation, et dans la conduite du discours, mais avec une simple fonction de régie.

Autre trace d'intervention sur le texte importé: Charron intervient sur la disposition des analyses. La similitude que nous venons de citer, entre les sens et les sentinelles de l'âme, intervenait chez Du Vair juste après la comparaison des puissances de l'âme avec les différents modes d'action du Soleil³³. Charron préfère déplacer cette comparaison et la retarder de deux pages, et il redispose ensuite les phrases à l'intérieur même de la comparaison³⁴.

Dans le détail du texte, Charron reformule très librement le texte qu'il emprunte. Il ajoute parfois des précisions, pour clarifier: là où Du Vair avait placé l'erreur du jugement au fondement des passions, en reprenant une idée stoïcienne (« La caverne dont ils sortent, n'est, comme je vous ay desjà dit, que la fausse opinion que nous avons que les choses qui se presentent à nous sont bonnes ou mauvaises »³⁵), Charron reprend son texte

²⁹ De la sagesse, op. cit., p. 155.

³⁰ Du Vair, *Phi. Sto., op. cit.*, p. 17.

³¹ De la sagesse, op. cit., p. 159.

³² Du Vair, Phi. Sto., p. 14; Charron, Sagesse, p. 157.

 $^{^{33}}$ Voir Sagesse, p. 155.

³⁴ Voir Sagesse, p. 157.

³⁵ Du Vair, *Phi. Sto.*, p. 17.

mais insère une dénonciation générale de l'opinion comme puissance de fausseté (« [...] et la caverne [d'où sortent les vents des passions] n'est que l'opinion (qui est ordinairement fauce, vague, incertaine, contraire à la nature, verité, raison, certitude) que l'on a, que les choses qui se presentent à nous, sont bonnes ou mauvaises »³⁶). Il retrouve ce faisant un thème que Du Vair développe ailleurs³⁷.

Même si ce chapitre est en quasi-totalité emprunté à Du Vair, Charron y insère aussi un passage de Montaigne! Il reformule assez librement un passage des *Essais* sur la violence des grandes passions, qui sont muettes :

Au reste [les passions] ont divers degrés en leur force et esmotion, et sont en ce distinguées par plus et moins, les mediocres se laissent gouster et digerer, s'expriment par paroles, et par larmes, les grandes et extremes estonnent toute l'ame, l'accablent et luy empêchent la liberté de ses actions, curae leves loquuntur, ingentes stupent.³⁸

Il serait donc inexact de penser que les emprunts au texte de Du Vair se réduisent à de simples opérations de « copier-coller ». Son texte fait parfois l'objet de manipulations aussi complexes que celui de Montaigne : reformulation, augmentation par développement, ou par ajout de citations latines, fusion de deux citations distantes de quelques lignes ou de quelques pages dans la source³⁹. Ce travail de réécriture est la trace visible d'une

Voir notamment Du Vair, De la constance, in Traictez philosophiques, op. cit., p. 15-16.

³⁶ Sagesse, p. 159.

Charron, Sagesse, p. 155. A rapprocher de Montaigne, Essais, éd. cit., I, 2, p. 13 (citant Sénèque, Hippolyte, II, 3, 607).

Je ne partage pas sur ce point l'analyse d'André Tournon (Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, série VIII, n° 13-14, 1999): tout en reconnaissant la nature singulière du texte de Montaigne, je constate, dans le passage que nous venons d'évoquer comme dans d'autres, que le texte de Du Vair subit des transformations importantes et de même nature. Plus généralement, il ne me semble pas que le traitement réservé

Alexandre Tarrête

imprégnation en profondeur de la pensée de Du Vair. Nous allons le montrer, à une autre échelle, sur l'ensemble de la doctrine morale de Charron.

L'invention d'une morale méthodique

On a souvent souligné les affinités stoïciennes de la pensée de Charron. Dans cette optique, il est certain que la fréquentation de Du Vair a eu un rôle important, moins pour jouer le rôle d'une médiation (puisque les sources utilisées par Du Vair -Epictète, Cicéron, Sénèque - étaient aisément accessibles) que pour proposer déjà une synthèse aboutie entre le stoïcisme antique et le christianisme moderne⁴⁰, dont Charron s'est inspiré dans sa propre recherche. Il est important de noter toutefois qu'en Du Vair ce n'est pas seulement le néo-stoïcien qui intéresse Charron. Le passage que nous venons de commenter en est la preuve : ce chapitre Des passions en général (I, 18), si proche de La Philosophie morale des Stoïques, n'a rien de spécifiquement stoïcien. Du Vair lui fournit une synthèse de la théorie aristotélicienne et thomiste des passions, divisées entre passions du concupiscible et passions de l'irascible. Ni le lexique, ni la pensée ne sont ici ceux du Portique. Mais Du Vair avait besoin de poser d'abord ce cadre général pour y greffer ensuite des préceptes proprement stoïciens visant à l'éradication des passions, et pris chez Epictète, Sénèque ou Cicéron. L'auteur de la Sagesse manifeste ici de façon claire qu'il s'intéresse à Du Vair comme auteur, et comme prosateur, non comme simple compilateur. En effet, la source thomiste de la théorie des passions lui était directement accessible sans l'aide de Du Vair⁴¹. S'il réutilise les pages de Du Vair, presque intégralement, c'est parce qu'il apprécie leur netteté et leur force, leur puissance d'évocation.

par Charron à ses sources soit fondamentalement différent selon les auteurs.

Voir A. Tarrête, «Le stoïcisme chrétien de Guillaume Du Vair (1556-1621)», in Stoïcisme et christianisme à la Renaissance, Cahiers V. L. Saulnier, n° 23, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2006, p. 93-115.

⁴¹ Voir Christian Belin, L'Œuvre de Pierre Charron, op. cit., p. 192.

Plus largement, nous voudrions montrer ici que le « recueil » des moyens de parvenir à la « tranquillité d'esprit », tel qu'il est développé dans le chapitre II, 12, reprend les étapes d'un parcours de sagesse qui existait déjà pour l'essentiel chez Du Vair. Pour devenir sage, il faut d'abord, avance Charron, se défaire des « opinions communes et populaires »⁴². Il faut, écrit-il encore, « se préserver net des opinions, desseins, et affections populaires [...] fuir surtout la tourbe, la compagnie et conversation du vulgaire [...] la frequentation du peuple est contagieuse »⁴³. Cette défiance envers les mentalités communes, envers le « vulgaire », est un thème fréquent chez les stoïciens antiques ; Du Vair l'a développé dans la *Philosophie morale des Stoïques*, en étroite fidélité à un passage d'Epictète⁴⁴.

Le second préalable, dans la quête de la sagesse, consiste à éradiquer les « désirs et passions » 45 :

[...] se purifier des passions pour accéder ensuite à la sagesse : les « passions, et tumultuaires affections, desquelles il faut se despouiller et garantir, afin de se rendre vuide et net, comme une carte blanche, pour estre subjet propre à y recevoir la teinture, et les impressions de la Sagesse ; contre laquelle s'opposent formellement les passions. 46

Charron reprend ici en substance une idée centrale chez Du Vair : celle d'une purification préalable qui permettra de clarifier l'esprit offusqué par les passions. On lit par exemple dans la *Philosophie morale des Stoïques* :

 $^{^{42}~}$ De la sagesse, éd. cit., II, 12, p. 539 ; cette première étape est détaillée dans le chapitre II, 1, p. 375 et suiv.

⁴³ Sagesse, II, 1, 3, p. 378.

⁴⁴ Voir Du Vair, La Philosophie morale des Stoïques, éd. cit., p. 83; et la traduction du Manuel d'Epictète par Du Vair, in Traictez philosophiques, op. cit., § 39, p. 113.

⁴⁵ Sagesse, p. 539 ; voir à nouveau le chapitre II, 1.

⁴⁶ Sagesse, éd. cit., II, 1, 5.

Alexandre Tarrête

Mais pour ce que nous n'apportons pas à la Philosophie nostre esprit net, ains des-jà mal disposé et occupé de fascheuses et populaires humeurs, et que nous y venons comme au medecin, il faut que nous fassions comme ceux qui pensent les playes, lesquels avant qu'y mettre aucun appareil, en tirent les corps estranges, et que nous commencions par oster de nos esprits les passions qui s'y eslevent, et esblouissent de leur fumée l'œil de la raison. 47

Au fond, Charron comme Du Vair conservent bien l'idée stoïcienne d'apathie : mais celle-ci n'est plus, comme chez les stoïciens antiques, une partie du souverain Bien, elle devient une première étape sur la route de la sagesse. Chez Du Vair, l'étape de l'éradication des passions prépare la marche réglée de l'âme : « si nous voulons rendre nostre ame capable de belles et bienseantes actions, il la faut eslever de terre et la mettre en un estat paisible et tranquille » 48.

Une fois l'âme purifiée des opinions du vulgaire et des passions, elle peut agir en suivant la raison et la nature : c'est ce que Charron nomme la « preud'homie »⁴⁹. On sait combien cette vertu est fondamentale dans le système de Charron. S'il lui ajoute un nom, il emprunte la définition de cette vertu à Du Vair. Il vaut la peine ici de citer entièrement les deux passages :

[Charron:] Voici donc la vraye preud'homie (fondement et pivot de la sagesse): suyvre nature c'est-à-dire la raison. Le bien, le but et la fin de l'homme auquel git son repos, sa liberté et son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy le plus excellent commande, c'est-à-dire la raison, la vraie preud'homie est une droite et ferme disposition de la volonté, à suivre le conseil de la raison. 50

⁴⁷ Phi. Sto.., p. 12.

⁴⁸ Phi. Sto., p. 65.

 $^{^{49}}$ $\it Sagesse, p.~540$; cette vertu fait l'objet du chapitre II, 3.

⁵⁰ Sagesse, éd. cit., II, 3, p. 429.

[Du Vair:] Je pense que pour definir proprement le bien, on peut dire que ce n'est autre chose sinon l'estre et l'agir selon la nature [...]. Or naturellement l'homme doit estre composé de façon, que ce qui est de plus excellent en luy y commande, et que la raison use de tout ce qui se presente, selon qu'il est plus seant et plus à propos. Le bien donques de l'homme consistera en l'usage de la droicte raison, qui est à dire en la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, à suivre ce qui est honneste et convenable. ⁵¹

Charron a donc repris la définition du Souverain Bien que l'on trouvait chez Du Vair pour en faire la définition de la « preud'homie », vertu qui est chez lui la première partie de la sagesse. Les racines stoïciennes de cette définition de la « preud'homie » comme un art de « suivre nature » sont évidentes. Charron, du reste, complète ici Du Vair par quelques citations de Sénèque et de Cicéron, avant de revenir à lui.

[...] la doctrine de tous les Sages porte que bien vivre, c'est vivre selon nature, que le souverain bien en ce monde, c'est consentir à nature, qu'en suyvant nature, comme guide et maitresse, l'on ne faudra jamais, Naturam si sequaris ducem, nusquam aberrabis [si tu prends la nature pour guide, tu n'erreras jamais; Cic. De off. I, 28]: bonum est quod secundum naturam [ce qui est selon la nature est bon; Sén. Ep. 118], omnia vitia contra naturam sunt [Tous les vices sont contre nature; De vita beata, VIII]: Idem beate vivere et secundum naturam [vivre heureusement et selon la nature, c'est la même chose; Ep. 122] [...] Nature a disposé toutes choses au meilleur estat qu'elles puissent estre, et leur a donné le premier mouvement au bien et à la fin qu'elles doivent chercher, de sorte que qui la suyvra ne faudra point d'obtenir et posseder son bien et sa fin. ⁵²

La fin de ce passage est à nouveau empruntée à Du Vair :

⁵¹ Phi. Sto., p. 3-4.

⁵² Sagesse, II, 3, 7, p. 424.

Alexandre Tarrête

Je pense que pour definir proprement le bien, on peut dire que ce n'est autre chose sinon l'estre et l'agir selon la nature. Elle est si sage maistresse, qu'elle a disposé toutes choses au meilleur estat qu'elles puissent estre, et leur a donné le premier mouvement au bien, et à la fin qu'elles doivent chercher, de sorte que qui la suivra, sans doute l'obtiendra.⁵³

La proximité entre les textes ne doit pas masquer les glissements qui s'effectuent en passant d'un texte à l'autre. Ce que Du Vair définissait comme le Souverain Bien (c'est-à-dire, selon le stoïcisme, la vertu), Charron en fait la définition d'une vertu seulement, centrale, mais qui ne constitue qu'une partie de la sagesse.

Il faut la compléter, en particulier, par « une vraye pieté "54. Sur ce point encore, Du Vair est très sollicité. Mais chez lui, la piété intervenait plus loin, comme une conséquence de la sagesse, et non comme son préalable. Elle est une forme d'affection rationnelle et tempérée, qui relie la créature à son créateur, pour peu que son jugement soit éclairé par la raison. Chez Charron au contraire, la piété vient d'un effort volontaire pour se rapprocher de Dieu et suivre la religion, elle est un préalable à la sagesse. Cette différence de perspective générale n'empêche pas ensuite Charron d'emprunter abondamment à Du Vair pour caractériser les différents devoirs liés à la piété : l'amour du Créateur⁵⁵; le contenu de la foi, la croyance en la Providence, l'obéissance⁵⁶; le respect des rites et coutumes⁵⁷; la façon de prier⁵⁸.

Après la prud'homie et la piété viennent une série de recommandations morales pour lesquelles le recours à Du Vair,

⁵³ Phi. Sto., p. 3.

 $^{^{54}~}$ Voir De la sagesse, récapitulation, p. 540 ; c'est l'objet du chapitre II, 5.

⁵⁵ Sagesse, II, 5, 16; Phi. sto. p. 66.

⁵⁶ Sagesse, II, 5, 18; Phi. sto., p. 66-67.

⁵⁷ Sagesse, II, 5, 21; Phi. sto., p. 69.

⁵⁸ Sagesse, II, 5, 22; Phi. sto., p. 69-70.

en tant que néo-stoïcien, était plus attendu. Il s'agit d'abord de la recommandation de « régler ses désirs, se contenter de mediocrité et suffisance »⁵⁹. Sur ce thème aussi, Du Vair est abondamment sollicité par Charron : il nous faut brider notre désir de luxe⁶⁰ ; faire la différence entre les désirs nécessaires et les désirs superflus⁶¹. La recommandation suivante est elle aussi d'inspiration stoïcienne : « se resjouir en sa fortune »⁶². Du Vair est alors sollicité en particulier dans les développements suivants : sur l'inconstance des faux biens (II, 7, 5 ; p. 27), contre la fâcherie (II, 7, 13 ; p. 45-46), sur la préméditation des maux comme remède (II, 7, 17 ; p. 47). Il faut enfin, pour devenir sage, ne pas craindre la mort, « la tenant pour fin de tous maux, et non cause d'aucun »⁶³. Dans le chapitre « se tenir toujours prêt à la mort » (chapitre II, 11), Du Vair intervient aussi, mais en concurrence avec beaucoup d'autres auteurs, dont Montaigne⁶⁴.

Si l'on récapitule, on a vu que Du Vair était sollicité dans l'ensemble du livre II de la *Sagesse* (en particulier dans les chapitres 1, 3, 5, 6, 7, 11). Bien des articulations cruciales de la sagesse selon Charron (à commencer par la définition de la « preud'homie ») lui doivent directement quelque chose. Malgré des différences d'accents et de disposition, la logique générale est semblable d'un texte à l'autre : il s'agit de définir les étapes mentales et morales d'un itinéraire vers la sagesse. Le parcours défini par Charron est plus nettement séquencé, mais au fond son orientation est comparable. Ce qui compte alors, ce sont moins les préceptes et les matériaux de la science morale, que leur réorganisation en un ordre dynamique nouveau. Ce qui se

 $^{^{59}}$ $Sagesse, p. \, 540$; c'est l'objet du chap. II, 6.

 $^{^{60}}$ $\,$ Sagesse, II, 6, 6 ; Phi. Sto., p. 22 et 24.

⁶¹ Sagesse, II, 6, 7; Phi. Sto., p. 22-23.

Voir De la sagesse, récapitulation, p. 540; c'est l'objet du chapitre II, 7,
 « se porter moderement et également en prospérité et adversité ».

 $^{^{63}~}$ Voir $\it De~la~sagesse,$ récapitulation (p. 540 ; c'est l'objet du chapitre II, 11).

 $^{^{64}~}$ Du Vair intervient dans les paragraphes II, 11, 5 et II, 11, 11, 2-5-7-8 (Phi. sto., p. 60 ; De la constance, p. 45-46).

Alexandre Tarrête

cherche, chez Charron comme chez Du Vair comme chez d'autres auteurs contemporains⁶⁵, c'est une méthode, c'est-à-dire la construction d'un ordre de la pensée et du discours, en science comme en morale.

La sagesse et la grâce

L'ambition affirmée de Charron, et celle qui lui vaudra d'être inquiété par les censeurs, est de traiter séparément de la sagesse humaine et de la Révélation⁶⁶. Cette ambition, pourtant, était déjà celle de Montaigne, de Lipse ou de Du Vair. Si Charron sépare nettement le discours apologétique et théologique d'un part (dans les Trois vérités) et le discours de morale laïque d'autre part (dans la Sagesse), Du Vair l'avait déjà fait, à sa manière, avec le diptyque qui opposait De la sainte philosophie (un traité sur le sacrement de pénitence, nourri à la fois de références patristiques et philosophiques) et La Philosophie morale des Stoïques (un traité de sagesse nourri exclusivement de références antiques et profanes). À l'intérieur de ce dernier traité, la piété intervient comme une vertu articulée à l'ensemble des autres vertus, sans précellence absolue. De même, chez Charron, on a pu souligner l'antériorité logique et éthique de la prud'homie sur la piété (dans le plan du livre comme dans le parcours de sagesse proposé au lecteur)⁶⁷. Cette autonomisation de la piété par rapport à la sagesse n'implique d'ailleurs ni exclusion, ni antagonisme. Séparées pour la clarté de l'analyse, piété et prud'homie doivent être associées pour réaliser la sagesse⁶⁸.

Voir sur cette problématique, à partir d'autres auteurs de la période, Philippe Desan, Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes), Paris, Nizet, 1987.

⁶⁶ Cette volonté est affirmée dans la Préface de 1601 à la Sagesse, éd. cit., p. 35; et dans le Petit traité de sagesse, I, 4-5, éd. cit., p. 824-825.

⁶⁷ Voir E. Faye, «La philosophie de l'homme de Montaigne et Charron...», art. cit., p. 161.

⁶⁸ Voir De la Sagesse, II, 5, 25-27, p. 461 (« de ne separer la pieté de la vraye preud'homie [...] moins encore les confondre »).

Cette distinction pose toutefois le problème de l'autonomie morale de l'homme. Peut-on par les seuls moyens humains arriver à la prud'homie? Une phrase de 1601, supprimée ensuite, affirmait imprudemment l'autarcie morale de l'homme: « Or cecy est en la puissance de l'homme, qui est maistre de sa volonté, il l'a pu disposer et contourner à son plaisir, et en cela est le propre de l'homme, ainsi la peut-il affermir à suyvre toujours la raison »⁶⁹. Cette phrase audacieuse est conforme à l'esprit du stoïcisme et à celui de la *Philosophie morale des Stoïques*, où Du Vair écrit :

Le vray honneur est l'éclat d'une belle et vertueuse action, qui rejaillit de nostre conscience, à la veue de ceux avec qui nous vivons, et par une reflexion en nous-mesmes, nous apporte un tesmoignage de ce que les autres croyent de nous, qui se tourne en un grand contentement d'esprit. Or cela depend de nous. La nature nous concilie ce bienlà: toutes et quantes fois que nous le voulons, nous l'avons. ⁷⁰

Chez Charron comme chez Du Vair, la vertu est donc à portée de notre main, directement accessible, par un effort autonome et une ascèse qui ne doit rien à la grâce⁷¹.

Pourtant, la grâce n'est pas absente du traité de Du Vair. Elle occupe même une place de choix : la conclusion. Le parcours d'ascèse qui forme le corps du traité, et qui passe par la connaissance et l'éradication des passions, la modération des affections et les devoirs envers Dieu et les autres, se clôt sur une prière qui donne son sens religieux à cette sagesse purement humaine. L'âme parvenue par ses propres efforts à la perfection jouit d'un contentement mérité, et l'examen de conscience d'une âme parfaite est un cantique offert à Dieu. Mais Du Vair ajoute aussitôt une précision qui renverse les choses : la grâce de Dieu est nécessaire pour conserver cette perfection acquise par les

⁶⁹ De la sagesse, p. 429.

Philosophie morale des Stoïques, p. 31.

Voir Thierry Gontier, «Entre les 'Politiques' et Montaigne: le théologico-politique chez Pierre Charron », Montaigne Studies, vol. XII, 2000, p. 105-122, ici p. 110.

Alexandre Tarrête

efforts de l'individu. Le parcours de sagesse se clôt donc, chez Du Vair, par un appel à la grâce, dont on s'aperçoit rétrospectivement qu'elle rendait possible l'ascèse elle-même :

> O Dieu tout bon, tout sage et tout puissant, qui nous avez donné un entendement pour gouverner le cours de nostre vie, faictes luy cognoistre et aimer l'excellence dont vous l'avez orné, et l'aidez tellement que quand il viendra donner mouvement aux puissances de nostre ame, il trouve nos membres et nos sens purgez de toutes passions, et prompts à obeir. Ostez des yeux de nostre esprit les troubles nuages que l'ignorance et la cupidité y eslevent, afin que nostre raison esclairée par la lumiere de vostre divine verité, nous dresse tousjours vers ce qui est vrayement et sera eternellement bien.⁷²

Il revient à Dieu d'éclairer la raison et l'entendement, et de purger le corps de manière durable. Sa présence invisible est depuis le départ la condition de tout le déploiement de la sagesse. Ainsi, chez Du Vair, on trouve bien déjà l'idée d'une antériorité et d'une autonomie de la vertu sur la grâce; mais cette dernière doit nécessairement intervenir pour rendre durable et réelle la vertu que l'âme a su conquérir par elle-même. On serait tenté de voir ici les échos de la doctrine tridentine des œuvres : la contribution modeste de l'individu au salut est en toute rigueur insuffisante, mais elle est autonome et témoigne de la liberté conservée de l'homme.

Chez Charron aussi, la grâce couronne la prud'homie. Le dispositif est semblable, même s'il est visiblement concédé à contre-cœur :

> Je veux icy adjouster un mot selon que j'ay promis pour rebouscher la pointe de la medisance, et faire cesser les plaintes de ceux qui trouvent mauvais de ce que je fais tant valoir nature (bien que ce soit dieu comme a esté dit, et que ce livre ne parle que du naturel et humain) comme si c'estoit tout et ne fust plus rien requis. C'est qu'après

⁷² La Philosophie morale des Stoïques, éd. cit., p. 89.

tout ce que j'ay dit il reste encores une chose pour rendre l'ouvrage complet et parfait, c'est la grace de Dieu par laquelle cette telle preud'homie, bonté, vertu, est animée, mise à jour, et reçoit son dernier trait visuel, est relevée, couronnée, c'est à dire acceptée, vérifiée, emologuée de Dieu, rendue meritoire, et digne de recompense eternelle.⁷³

Les positions respectives de la grâce et de la sagesse sont encore mieux précisées dans le *Petit Traité de sagesse* :

en tout ce que nous disons avantageusement de la loy de Nature et de la Sagesse humaine, nous ne pretendons aucunement exclure ou deroger à l'honneur et necessité de la grace, de l'ayde et secours special de Dieu, sans lequel nous confessons que l'homme ne peut jamais bien entierement et parfaictement accomplir toute vertu morale et la loy de Nature comme il faut : et encores beaucoup moins l'accomplir meritoirement et salutairement à la vie eternelle, comme le voulait Pelagius : car ce second est du tout sans doute. Mais nous disons que l'homme employant bien cette lumiere de nature, et faisant ce qui est de foy il se dispose à la grace, que l'observation de la loy de nature est comme un leurre, une amorce et un traict d'icelle, et que celuy qui fait ce qu'il peut aux vertus morales, naturelles, et humaines, convie et donne occasion à Dieu de l'estrener et gratifier des vertus surnaturelles et divines.⁷⁴

Notons donc que sur ce point des plus problématiques et aussi des plus novateurs de la pensée de Charron, la relation entre nature et grâce, il se trouve à nouveau en étroite résonance avec Du Vair. Ce dernier lui fournit certes les éléments d'une concession à l'orthodoxie que l'on pourra juger tactique : l'invocation finale à Dieu, qui vient parapher par sa grâce les réalisations autonomes de la sagesse humaine. Mais le rôle de Du Vair ne saurait se limiter à servir d'alibi d'orthodoxie⁷⁵ : car Du Vair

 $^{^{73}\,\,}$ De la sagesse, éd. cit., II, 3, p. 433.

⁷⁴ *Petit traité*, éd. cit., II, 9, p. 846.

⁷⁵ C'est la thèse d'E. Faye dans La Perfection de l'homme, op. cit., p. 264.

Alexandre Tarrête

posait lui aussi, avant Charron, le principe audacieux et problématique de l'autonomie de la vertu humaine, en continuité avec le stoïcisme. Il s'agissait pour ces auteurs de penser à la fois l'autonomie et la complémentarité de la vertu et de la grâce. Les circonstances et les ennemis que Charron a trouvé sur sa route n'ont pas fait justice à cette ambition.

Conclusion

L'hommage de Charron à Du Vair en tant qu'analyste des passions n'est pas à négliger, dans la bouche d'un écrivain également assidu à la lecture de Montaigne. Si Charron l'avait voulu, il aurait pu sans peine composer la Sagesse à partir des seuls Essais: il pouvait y trouver sans peine toute la matière nécessaire pour traiter des passions de l'âme et de leurs remèdes. S'il s'est tourné vers Du Vair (comme ailleurs vers Lipse, Bodin ou Huarte), c'est certes par volonté de diversifier ses sources, mais c'est aussi parce que ces œuvres l'intéressaient particulièrement pour leurs qualités propres. Dans le cas de Du Vair, on peut supposer que l'ordre méthodique, la clarté du style, le mouvement parénétique constituaient des qualités appréciables aux yeux de Charron, précisément parce qu'elles venaient équilibrer les qualités inverses des Essais, caractérisés quant à eux par le refus des affirmations dogmatiques, la composition digressive, l'« embrouillure »⁷⁶ des matières, le style parfois abrupt. Mais Du Vair n'est pas seulement pour Charron un maître d'éloquence. C'est aussi un auteur qui pense, et qui se trouve confronté à des problèmes que Charron rencontre à son tour, parce que ce sont les problèmes qui se posent aux philosophes de leur temps. Comment réorganiser les matériaux hétéroclites de la sagesse antique et les unifier dans une pensée cohérente? Comment édifier une science morale indépendante du christianisme, mais compatible avec lui?

J'ai voulu ici plaider pour la prise en compte de l'influence centrale de Du Vair sur la *Sagesse*, et son apport « séminal »

⁷⁶ Les Essais, éd. cit., III, 9, p. 995.

pour l'invention d'une méthode (comprise comme la construction d'un ordre de la pensée et du discours). Tout autant que des « dépouilles » de Montaigne, la Sagesse est « maçonnée » de celles de Du Vair (pour reprendre une formule de Montaigne⁷⁷). Mais Charron n'a pas seulement dépecé et ravaudé l'œuvre de Du Vair, il a lue, il se l'est appropriée, et il lui est resté fidèle sur un certain nombre de points fondamentaux. Il lui a emprunté non seulement des préceptes (pour lutter contre les passions), mais aussi des concepts (comme la prud'homie). Les deux auteurs se rejoignent souvent : ils mettent tous deux la technique du centon au service d'une œuvre philosophique en langue française ; ils conçoivent l'œuvre philosophique comme un parcours de sagesse proposé au lecteur (plus proche de la parénèse et de l'exercice spirituel que de la somme théorique) ; ils distinguent (sans les dissocier) sagesse humaine et sagesse divine. Ces convergences, bien sûr, n'épuisent ni la matière ni le sens de l'œuvre de Charron, qui s'alimente à bien d'autres sources que Du Vair, et qui pose certains problèmes avec une acuité nouvelle. Mais l'influence de Du Vair me paraît certaine sur l'esprit même de Charron, et sa prise en compte me paraît un préalable indispensable pour étudier ensuite l'originalité de la Sagesse.

> Alexandre TARRÊTE Université de Paris IV - Sorbonne

⁷⁷ *Ibid.*, II, 32, p. 721.

DESCARTES ET CHARRON: PRUD'HOMIE, GÉNÉROSITÉ, CHARITÉ

S'il y a évidence que Descartes a été un lecteur de Montaigne, avec les nombreux emprunts et réminiscences des *Essais* que contient le *Discours de la Méthode* 1 , il n'est pas moins certain qu'il a été un lecteur de Charron.

À quel moment au juste Descartes a lu Montaigne, nous l'ignorons. Nous savons en revanche à quelle occasion il a dû fréquenter son continuateur, puisqu'au début des années 90, ainsi qu'il est maintenant notoire, on a retrouvé dans la bibliothèque personnelle d'un collectionneur bavarois un exemplaire du traité *De la Sagesse* offert à Descartes (*doctissimo amico grato et minori fratri Renato Cartesio*, « au très savant, ami cher et petit frère René Descartes ») par un père Jésuite, Johannes B. Molitor, *exeunte Anno 1619*, « à la fin de l'année 1619 ».

Comme l'indique Frédéric de Buzon dans sa note sur cette découverte², il n'est pas vraisemblable que, depuis 1619, le livre ait jamais quitté le lieu même où il a été retrouvé, à savoir la petite ville de Neuburg-an-der-Donau. Ce lieu est en effet connu des spécialistes : c'est celui même où Descartes, parti de Francfort où il avait assisté au couronnement de l'Empereur Ferdinand II

Ces emprunts et réminiscences sont pour l'essentiel concentrés dans la Première partie. Voir notamment E. Gilson, Descartes, Discours de la Méthode, Commentaire, Paris, Vrin, 4° éd., 1967; G. Rodis-Lewis, Le Développement de la pensée de Descartes, Paris, Vrin, 1997; et notre annotation (complétant celle de G. Rodis-Lewis), in Descartes, Œuvres complètes, vol. III, Paris, Tel-Gallimard, 2009.

² «Un exemplaire de la Sagesse de Pierre Charron offert à Descartes en 1619 », in Bulletin Cartésien XX, Archives de philosophie, vol. 55, n° 1, 1992, p. 1-3.

Habsbourg, s'est arrêté à l'approche de l'hiver 1619-1620, pour y trouver, dans un « poêle », les conditions adéquates pour méditer. C'est donc durant cette période de méditation, évoquée par les Seconde et Troisième parties du *Discours*, et marquée, durant une nuit de novembre, par trois célèbres songes dont ce texte ne souffle mot, que Descartes, moins solitaire qu'il ne l'a laissé penser, aura rencontré le P. Molitor et sans doute pratiqué le livre de *la Sagesse*, avant de quitter Neuburg (« l'hiver n'était pas encore bien achevé »³) en y abandonnant l'ouvrage.

Ce geste était sans doute en premier lieu celui d'un jeune homme de vingt-trois ans peu désireux de s'encombrer de gros livres dans ses voyages – et le Descartes de l'âge mûr conserva ce souci. Ce n'était pourtant pas un signe de dédain. Tout porte à croire que Descartes n'a laissé ce livre-ci derrière lui qu'après l'avoir dûment « pilloté » comme l'abeille de Montaigne. Du moins trouve-t-on dans ses textes, et trop peu nombreux sont les interprètes à y avoir réfléchi⁴, de notables traces textuelles et doctrinales d'une lecture de Charron, non seulement dans la morale, mais aussi précisément là où les réminiscences montaniennes sont quasi absentes, à savoir dans la réflexion sur la méthode.

Pour ce qui est de la morale, limitée pour l'instant à la « morale par provision », les relations textuelles sont assez connues⁵. Elles concernent principalement la première maxime, avec le précepte d'obéir aux lois et coutumes de son pays. Le thème, développé dans *De la Sagesse* (II, 8), y était annoncé dès la Préface : l'homme sage vit « au dehors et avec tous, selon les lois, coutumes et cérémonies du pays où il est, sans offense de personne, se portant prudemment et discrètement en toutes

³ Œuvres, éd. Adam-Tannery (ci-dessous AT), Paris, Vrin-CNRS, t. VI, p. 28, 1 23

Il faut bien entendu citer ici les travaux d'Emmanuel Faye, que je croiserai plusieurs fois dans ce qui suit, et en premier lieu *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, Vrin, 1998, p. 280 sq. C'est à Geneviève Brykman que je dois pour ma part les premières incitations à approfondir ce rapport.

⁵ Cf. G. Rodis-Lewis, « Descartes et Charron », Bulletin Cartésien XXI, in Archives de philosophie, vol. 57, n° 1, p. 4-9.

Denis Kambouchner

affaires »⁶. Quant à la défiance envers tout engagement, autrement dit à la nécessité (montanienne) de « ménager sa volonté », il s'agit d'un des thèmes directeurs du chapitre 2 du livre II (Seconde disposition à la Sagesse : universelle et pleine liberté de l'esprit, tant en jugement qu'en volonté)

Ce qui est peut-être plus singulier, et concordant avec l'indication de cette période de lecture, c'est que des rapprochements textuels avec *la Sagesse* puissent être effectués à partir des *Règles pour la direction de l'esprit*, et notamment de la première d'entre elles, dont il est probable – si l'on adopte le principe d'une composition progressive et d'abord fragmentaire des *Regulae* au cours des années 1619-1628⁷ – qu'elle fait partie des textes les plus précoces.

Statuant sur le but des études, *finis studiorum*, la *Règle I*, on le sait, désigne à ce titre une tâche ou un bénéfice non particulier mais universel, à savoir le développement de la lumière naturelle de la raison, autrement dit la culture de la *bona mens*, du bon sens, qui se confond avec la « sagesse humaine » en tant qu'universelle (*sapientia humana*, *sapientia universalis*); c'est de cette sagesse que toutes les sciences sont les diverses productions, mais de telle sorte qu'elle reste à travers ces productions une et indivise, si bien qu'en la recherchant il ne faut pas pratiquer une science à part des autres, mais au contraire les cultiver toutes ensemble, ce que pourtant l'on ne songe que rarement à faire.

Deux ou trois traits nous intéresseront ici.

En premier lieu, le schème, assez relativement original il est vrai (il appartient au fonds stoïcien et d'abord socratique), qui veut que les hommes se soucient rarement de ce qui leur serait le

De la Sagesse (ci-dessous S.), édition de B. de Negroni, Paris, Fayard, 1986, p. 33.

Cf. notamment J.-P. Weber, La constitution du texte des Regulae, Paris, SEDES, 1964; et J. A. Schuster, « Descartes' Mathesis universalis, 1619-1628 », in S. Gaukroger (éd.), Descartes, Philosophy, Mathematics and Physics, New York, Harvester Press, p. 41-96.

plus précieux – et qui est un objet universel à opposer aux choses particulières auxquelles ils s'attachent – était en tout cas saillant dans la Préface du livre II de *la Sagesse*:

Mais c'est chose étrange, que le monde soit si peu soucieux de son bien et amendement. Quel naturel que de ne se soucier que sa besogne soit bien faite? On veut tant vivre, mais l'on ne se soucie de savoir bien vivre. Ce que l'on doit le plus et uniquement savoir, c'est ce que moins l'on sait, et se soucie savoir. Les inclinations, desseins, études, essais sont (comme nous voyons) de jeunesse si divers, selon les divers naturels, compagnies, instructions, occasions: mais aucun n'étudie à se rendre sage, personne ne prend cela à cœur, l'on n'y pense pas seulement [...] Il faut une spéciale faveur du ciel, et ensemble une grande et généreuse force et fermeté de nature, pour remarquer l'erreur commun que personne ne sent, [pour] s'aviser de ce de quoi personne ne s'avise, et se résoudre à tout autrement que les autres.⁸

Second motif de rapprochement : la synonymie établie de manière originale par la *Règle I* entre la *bona mens* et l'*humana sapientia*. À travers cette synonymie, on sera fondé à dire que Descartes inscrit toute sa recherche sous un titre charronnien, puisque la *sagesse humaine*, distinguée d'une part de la divine et d'une autre de la mondaine, est précisément ce que le grand livre de 1601 prétend explorer et proposer – cette sagesse impliquant non seulement une « droite volonté » mais un « bon et sain jugement », en tant que tel à cultiver⁹. La différence notoire entre les deux auteurs s'agissant du rapport entre science et sagesse (ou plutôt dans le regard sur la science, pour Charron essentiellement affectée, pour Descartes nouvellement réelle) peut ici demeurer au second plan¹⁰.

⁸ S., p. 369-70.

⁹ Cf. S. II, 1, in fine, p. 383.

 $^{^{10}\,}$ Sur cette question, cf. notamment E. Gilson, Descartes, Discours de la Méthode, Commentaire, p. 93-94 ; M. Adam, « René Descartes et Pierre

Denis Kambouchner

Troisième trait, peut-être le plus frappant : alors que Descartes écrit que « toutes les sciences ne sont autres que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même et ne reçoit pas de ses objets plus de diversité que la lumière du soleil n'en reçoit de la variété des choses qu'elle éclaire », on lit dans la Sagesse, I, 7, à propos « de l'âme en général », ce qui suit :

Est bien plus vraisemblable qu'il n'y a qu'une âme en chaque animal [et non deux ou trois, une ou deux mortelles et une immortelle]: la pluralité et diversité des facultés, instruments, actions n'y déroge point, ni ne multiplie en rien cette unité, non plus que la diversité des ruisseaux, l'unité de la source et fontaine, ni la diversité des effets du Soleil, échauffer, éclairer, fondre, sécher, blanchir, noircir, dissiper, tarir, l'unité et simplicité du soleil, autrement il y aurait un très grand nombre d'âmes en un homme, et de soleils au monde. 11

Même si Charron n'est sûrement pas l'inventeur de cette comparaison, le rapprochement restera remarquable 12.

Ce n'est pourtant pas sur ces premiers éléments que je souhaitais me pencher à titre principal. Le point qui m'importe est plutôt le suivant : les traces d'une lecture de Charron ne se

Charron », Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1992, p. 467-483; G. Rodis-Lewis, art. cit., p. 8; et en sens contraire, E. Faye, op. cit., p. 282-286.

¹¹ S., p. 89-90.

¹² E. Faye cite quant à lui (op. cit., p. 320; cf. aussi «La philosophie de l'homme de Montaigne et Charron face à la censure des théologiens », in Montaigne et la question de l'homme, éd. par M.-L. Demonet, Paris, PUF, 1999, p. 178) le texte de S. II, 2, p. 406, sur «l'universalité d'esprit, par laquelle le sage jette sa vue et considération sur tout l'univers, [...] voit comme un Soleil, d'un regard égal, ferme et indifférent, comme d'une haute guette tous les changements, diversités et vicissitudes des choses, sans se varier, et se tenant toujours même à soi ». Ce texte semble toutefois moins précis et plus convenu en sa dimension essentiellement morale (les lignes non citées disent: «il est citoyen du monde comme Socrate, il embrasse d'affection tout le genre humain, il se promène partout comme chez soi »).

vérifieront pas seulement dans les premières méditations de Descartes, celles de l'hiver 1619. A trente ans de distance, l'élaboration définitive des principes de la morale cartésienne témoignera, elle encore, non peut-être d'une imprégnation (le mot serait trop fort et peu accordant avec le degré de souveraineté intellectuelle acquis par l'auteur des Méditations et des Principes de la philosophie), mais du moins d'un héritage et d'une empreinte tout à fait spécifiques. Et s'il y a lieu de désigner dans la conception cartésienne de la juste estime de soi une méditation de second degré par rapport à l'essai de Montaigne sur la présomption¹³, il sera aussi légitime de regarder la conception cartésienne de la générosité comme une élaboration de second degré par rapport à la définition charronnienne de la «vraie et essentielle prud'homie »; ce qui signifie que la présentation cartésienne de la plus haute vertu conserve du côté de Charron, et sans doute nulle part ailleurs, son soubassement et sa conformation matricielle.

Je n'entreprendrai pas ici de rappeler dans leur longueur des textes que chacun connaît. Dans la Troisième partie des Passions de l'âme, il est notoire que Descartes s'est attaché à présenter de la manière la plus économique une disposition unitaire mais complexe, qui vaut comme « clé de toutes les vertus » et comme « remède le plus général contre tous les dérèglements des passions » (art. 161). Cette disposition, dite « vraie générosité » (l'épithète nous inscrivant déjà dans une lignée charronnienne), tient à la reconnaissance du vrai principe de tout mérite ou valeur d'un homme comme tenant au bon usage de son libre arbitre. Cette reconnaissance, en tant qu'elle possède dans l'esprit une certaine plénitude, va de pair avec une « ferme et constante résolution » que l'on sent en soi-même de suivre ce principe, c'est-à-dire d'user en toute occasion de son libre arbitre du mieux que l'on pourra. Ainsi atteint-on ou conserve-t-on, notamment dans le service d'autrui, un « vrai contentement », une « satisfaction intérieure » qui chez Descartes ne constitue pas seulement la fin

Voir notre étude : « Montaigne et le problème cartésien de l'estime de soi », Nouveau Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, 2007, n° 1, p. 99-111.

Denis Kambouchner

immanente de l'action, mais aussi bien sa condition prochaine : c'est à partir d'une certaine sécurité intérieure que le généreux agit comme il agit, toujours avec mesure et toujours librement, c'est-à-dire d'abord sans excès de passion et surtout sans passion négative, ni envie, ni haine, ni colère, ni orgueil bien entendu.

Il est de fait que cette définition de la meilleure disposition morale (du meilleur régime de la subjectivité morale) conservera dans la prud'homie charronnienne son précédent le plus exact et le plus immédiat. Quatre points méritent d'être relevés.

1) C'est Charron qui entreprend de décrire et d'abord de dénommer à nouveaux frais, en se servant d'un terme populaire plutôt que scolastique, l'unité de la disposition morale et intellectuelle avec laquelle l'homme peut s'acheminer à la perfection de sa nature. Cette initiative n'a bien sûr aucun précédent dans la philosophie de l'École, attachée à la méditation du répertoire aristotélicien des vertus morales et intellectuelles, lui-même doublé de la suite des vertus théologales. Mais elle n'a pas davantage de précédent chez les auteurs stoïciens, pour qui l'unité ou l'unicité de la vertu ne supporte aucun nom plus particulier; ni proprement chez Montaigne, qui s'attache certes à décrire une certaine disposition morale, que ce soit la sienne propre ou celle des « plus excellents hommes », mais cela, sans intention synthétique ou axiomatique.

À cet égard, et quoique le point de départ s'en trouve dans quelques lignes des *Essais* présentées (par antiphrase ?) comme un propos « en passant »¹⁴, la promotion charronnienne de la « vraie

[«] Dirai-je ceci en passant : que je vois tenir en plus de prix qu'elle ne vaut, qui est seule quasi en usage entre nous, certaine image de prud'homie scolastique, serve de préceptes, contrainte sous l'espérance et la crainte ? Je l'aime telle que les lois et religions non fassent mais parfassent et autorisent : qui se sente de quoi se soutenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle, empreinte en tout homme non dénaturé » : Essais, III, 12, éd. Villey, Paris, Presses Universitaires de France, rééd. 1999, p. 1059. Voir (avec un fort engagement interprétatif) P. Magnard, « La vraie prud'homie, de Montaigne à Charron », in Montaigne et la question de l'homme, op. cit., p. 85-101, et notamment

et essentielle prud'homie » comme « première et fondamentale partie de la sagesse »¹⁵ s'entend exclusivement à l'intérieur du projet d'anthropologie systématique que Charron a développé, et elle s'entend moyennant deux importantes inflexions que Charron apporte à la représentation montanienne des choses.

Il s'agit, d'une part, de la relative réhabilitation de la volonté, comme « grande pièce, de très grand importance », dont il faut dire que l'homme doit « étudier surtout à la bien régler, car d'icelle dépend presque tout son état et son bien : elle seule est vraiment nôtre, et en notre puissance, tout le reste, entendement, mémoire, imagination nous peut être ôté, altéré, troublé par mille accidents, et non la volonté »¹⁶. Même si la volonté n'est ici investie que d'une indépendance très relative (elle est à l'entendement, écrit Charron, comme la femme au mari), ce langage n'est pas celui du Montaigne des *Essais* I, 21 (« mais notre volonté [...], veut-elle toujours ce que nous voudrions qu'elle voulût ? »¹⁷) ou II, 1 (en nous, « chaque pièce, chaque moment fait son jeu »¹⁸).

D'autre part, il faut évoquer une certaine réhabilitation charronnienne de la bonté ou « débonnaireté » naturelle, par rapport à la relative dépréciation – il est vrai en première personne, c'est-à-dire non exclusive de coquetterie - dont elle fait l'objet chez Montaigne par rapport au plus haut degré de la vertu, notamment dans *De la cruauté* (II, 11)¹⁹. Le fait n'est pas que, dans les pages qu'il consacre aux « trois degrés de perfec-

L'expression donne peut-être lieu à une réminiscence cartésienne : « Parce que l'une des principales parties de la sagesse est savoir en quelle façon, soit dit par parenthèse, donne encore lieu à une réminiscence et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion » : Passions, art. 152.

¹⁶ S. I, 17, 151.

¹⁷ Ed. Villey, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, p. 337.

On peut lire aussi, juste avant les quelques lignes sur la prud'homie (III, 12, 1059 B): «Je n'ai pas corrigé, comme Socrate, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ai aucunement troublé par art mon inclination ».

Denis Kambouchner

tion »²⁰, Charron s'éloigne de manière nette des vues de Montaigne, dont il donne en fait en grande partie un décalque. Mais il élimine une certaine complication montanienne en rapprochant plus nettement le dernier degré de perfection du premier, par différence avec le second qui consiste en combat, peine et effort pour triompher des passions²¹. Ce n'est qu'en soulignant la part de la nature, et la subordination de la plus haute « culture de soimême »²² au meilleur naturel, que Charron peut définir ici une disposition morale à la fois « fondamentale » et universellement suffisante.

2) La « vraie et essentielle prud'homie », opposée – comme chez Montaigne – à la « scolastique et pédantesque », se trouve installée comme elle l'est au centre du Traité de la Sagesse non seulement pour autant qu'elle correspond au suprême degré de la perfection de l'homme, mais pour autant qu'elle correspond dans l'homme à une forme d'aspiration ontologique. Charron écrit de l'homme :

Je veux qu'il soit bon et ait sa volonté ferme et résolue à la droiture et prud'homie, pour l'amour de soi-même, et à cause qu'il est homme, sachant qu'il ne peut être autre sans se renoncer et détruire, et ainsi sa prud'homie lui sera propre, intime, essentielle, comme lui est son être et comme il l'est à soi-même. 23

« Je veux qu'il soit bon et ait sa volonté ferme et résolue... » : si l'auteur le veut, c'est que d'une certaine manière le sujet luimême le veut, ces formules étant inséparables de l'axiome formulé quelques lignes plus haut, et d'après quoi « l'homme veut avoir

²⁰ II, 3, 14, 431.

^{21 «}Il est certain qu'en chose pareille, le naturel vaut mieux que l'acquis [...]; Dieu est bon en la première façon, c'est la naturelle et essentielle bonté, nous ne l'oserions appeler vertueux »: ibid., 432.

 $^{^{22}\,\,}$ L'expression, remarquable, se trouve en S. III, 6, 631.

²³ II, 3, 421.

toutes ses pièces bonnes et saines »²⁴. Que veut l'homme, à titre fondamental et essentiel ? *Il veut « faire l'homme »* (véritablement et excellemment²⁵), *c'est-à-dire être homme de bien* :

Il y a une obligation naturelle, interne et universelle à tout homme d'être homme de bien, droit et entier, suivant l'intention de son auteur et facteur. L'homme ne doit point attendre ni chercher autre cause, obligation, ressort ou motif de sa prud'homie, et n'en saurait jamais avoir un plus juste et légitime, plus puissant, plus ancien, il est $[sc.: ce\ motif]$ tout aussitôt que lui, né avec lui. Tout homme doit être et vouloir être homme de bien, pour ce qu'il est homme, qui ne se soucie de l'être est un monstre, renonce à soi-même, se dément, se détruit, par droit il n'est plus homme. 26

Descartes écrira quant à lui dans des lignes célèbres :

Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire sur nos volontés. Car [...] ce libre arbitre [...] nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nousmêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.²⁷

Que tout homme veuille naturellement être homme de bien, ce qui veut dire aussi : suivre la raison et la loi de nature, c'est bien entendu une reformulation de la tendance fondamentale (l'oikeiôsis) des stoïciens. Mais outre que cette axiomatique soustrait nettement le propos de Charron, comme il s'y soustrait lui-même par principe, à la représentation « théologale » de l'homme pêcheur,

²⁴ Ibid.

²⁵ «Celui est homme sage qui sait bien et excellemment faire l'homme »: Préface, p. 33, reprenant Montaigne, Essais, III, 13, 1110 b (« Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment... »).

²⁶ *Ibid.*, 420-421.

²⁷ Passions, art. 152.

Denis Kambouchner

il est remarquable que cet intérêt pour l'être-homme-de-bien se convertisse ici en sentiment putativement universel: la même conscience dont l'effort est si « merveilleux » qu'elle nous signale toutes nos fautes et nous « produit contre nous »²⁸ nous attache sans doute d'abord à la *représentation* de ce bon état « de toutes nos pièces », et ce n'est qu'en des hommes en qui la nature est abîmée que cet appel perd sa force.

Or, non seulement cet ancrage dans une nature doublement agissante – à la fois « maîtresse qui nous enjoint et commande la prud'homie, et loi ou instruction qui nous l'enseigne »²⁹ – apparaît propre à recommander l'usage du mot de « générosité »³⁰, dans sa relation avec le naturel et avec la bonne naissance, de préférence même à celui de « magnanimité »³¹, mais il fournit à la présentation cartésienne de la « vraie générosité » la prémisse même qui paraît en avoir été retirée.

Dans la partie la plus directement morale des *Passions de l'âme*, en effet, l'on peut voir Descartes passer directement de l'examen des passions d'estime et de mépris, particulièrement rapportées à nous-mêmes, à la définition du juste objet de l'estime de soi, puis tout aussi directement de cette définition à celle du sujet (le généreux), en qui elle a proprement fonction instituante. Mais ce qui manque dans la sorte de déduction de la subjectivité morale qui se trouve ici opérée, c'est l'énoncé du simple principe d'après lequel l'estime de soi fait l'objet d'un intérêt universel, à telle enseigne que qui cherchera à s'estimer « de la bonne sorte » sera mis soit par la nature, soit par la réflexion sur la voie de la générosité.

²⁸ II, 12, 541.

²⁹ II, 3, 420.

³⁰ L'adjectif tout au moins est fréquent dans la Sagesse, cf. p. ex. II, Préf., p. 370 (« une grande et généreuse force et fermeté de nature »); II, 2, 385 (« une pleine, entière, généreuse et seigneuriale liberté d'esprit »), 402 (« il y a une sorte d'ignorance et de doute plus docte et assurée, plus noble et généreuse que toute leur science et certitude »), etc.

³¹ Voir *Passions*, art. 161.

3) Il ne sera pas nécessaire d'insister beaucoup sur le troisième trait, qui tient à l'accent placé par Charron, à la suite de Montaigne et avec des accents inédits par rapport à la littérature morale de l'Antiquité, sur la dimension du contentement qui accompagne la vertu. À la vérité, quand Charron écrit de la « vraie prud'homie » qu'elle est « libre et franche, mâle et généreuse, riante et joyeuse, égale, uniforme et constante », tous ces prédicats ne sont pas destinés à se retrouver à titre égal dans la description cartésienne de la générosité. Que la gaieté soit une vertu cartésienne, c'est ce dont pourra témoigner une célèbre lettre à Elisabeth (novembre 1646) qui en étend l'effet aux jeux de hasard :

J'ai souvent remarqué que les choses que j'ai faites avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement, jusque-là même que, dans les jeux de hasard, où il n'y a que la fortune seule qui règne, je l'ai toujours éprouvée plus favorable, ayant d'ailleurs des sujets de joie, que lorsque j'en avais de tristesse; et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et au contraire qu'il serait malheureux, lorsqu'il était triste. 32

Comme l'indiquent ces dernières lignes, la gaieté cartésienne est destinée à rester discrète ou même secrète, et assez éloignée en tant que telle d'une « éjouissance » épicurienne (le même Descartes écrivant d'ailleurs des grandes joies qu'elles sont ordinairement « mornes et sérieuses »³³: il y a là toute une complexité dans laquelle il faudrait entrer). Mais du moins, il est essentiel au généreux de se trouver à l'aise, et de suivre le plus souvent sa propre inclination, selon une égalité d'âme sur quoi Descartes met très fortement l'accent par rapport aux violentes humeurs des âmes orgueilleuses et basses.

³² AT IV, 529-530.

³³ A Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 305.

Denis Kambouchner

Par ailleurs, comme l'indique l'article 160 des Passions de l'âme, cette égalité est pour partie affaire de *tempérament* : elle n'est pas simplement celle des pensées, mais aussi celle des mouvements du sang et des esprits animaux. Mais il y a peu de doute que, dans la lignée montanienne et en dépit de sa condamnation néo-stoïcienne des passions, Charron n'admette lui-même pour le contentement et la gaieté dont il s'agit une forme de base physiologique ; au reste, « la santé est au corps ce que la prud'homie est en l'esprit : *c'est la prud'homie du corps, la santé de l'âme : mens sana in corpore sano* »³⁴.

4) En dernier lieu, il est certain que la formule cartésienne, « une résolution ferme et constante d'user bien de son libre arbitre », n'a pas, dans son second membre, de strict équivalent charronnien. Charron parle, nous l'avons vu, d'une « volonté ferme et résolue à la droiture et prud'homie », ou bien encore d'une « prompte, aisée et constante affection à ce qui est bon, droit, juste, selon raison et nature »³⁵, donc d'une application soit à la vertu elle-même, soit à un but rationnellement désigné. Le mot de libre arbitre ou libéral arbitre, si présent dans la Théologie naturelle de Sebond, est d'ailleurs chez Charron délibérément retiré, en tant qu'index d'un problème avant tout théologique (et que lui-même aborde, par exemple, dans le quatrième des Discours Chrétiens, à propos de la volonté de Dieu). On lit ainsi dans la Sagesse, II, 2 :

L'autre liberté [d'esprit], qui est de volonté [sc.: et non seulement de jugement] doit être encore en plus grande recommandation au sage; nous ne parlons pas ici du libéral arbitre de l'homme, à la façon des théologiens; nous disons que l'homme sage pour se tenir en repos et liberté doit ménager sa volonté et ses affections...³⁶

D'une part, cependant, les deux dimensions : s'attacher à la vertu et suivre la raison se retrouvent elles-mêmes dans

 $^{^{34} \ \} II,\ 10,\ 511\ ; \ n.s.$

³⁵ II, 3, 430.

³⁶ II, 2, 411.

certains énoncés cartésiens: « suivre la vertu » ³⁷, c'est précisément chez Descartes mettre en œuvre cette résolution, qui est aussi celle de « faire tout ce que la raison conseillera », rien n'indiquant que le système de formulations auquel nous avons affaire puisse être ramené à une formulation unique. D'autre part, si Descartes, avec le thème de l'usage du libre arbitre, porte la définition de la vertu à un degré supérieur de formalité métaphysique, on pourra estimer que l'essentiel reste, chez les deux auteurs, la désignation d'un certain régime à la fois libre et rigoureux de réflexion sur la pratique, à propos duquel les accents sceptiques mais aussi déontologiques sont seulement plus marqués chez Charron que chez Descartes.

Notre comparaison peut, dans l'ordre moral, s'arrêter là : elle n'a pourtant pas encore intégré un point capital de l'héritage charronnien, celui qui touche au rapport entre philosophie et théologie.

Dans une lettre à Chanut en date du 1^{er} novembre 1646, Descartes s'est défendu de vouloir écrire sur la morale : « C'est de quoi je ne veux pas me mêler d'écrire. Messieurs les Régents sont si animés contre moi, à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus [...] que si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos »³⁸. C'est pourtant, semble-t-il, avec une parfaite tranquillité que la Troisième partie des *Passions de l'âme* aborde la question des plus hautes vertus et des plus grands vices que les hommes puissent montrer, sans faire, dans la plus haute vertu, une part bien notable à l'amour de Dieu, ni marquer ce qu'elle devrait à une grâce divine.

L'excuse initiale (« mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni en philosophe moral, mais seulement en physicien » 39) contribue certes largement à cette sécurité; mais

³⁷ Cf. notamment Passions, art. 148, AT XI, 442, 10 (« suivre exactement la vertu ») et 14 (« ce que je nomme ici suivre la vertu »); art. 153, dernière phrase (: « ce qui est suivre parfaitement la vertu » : p. 446, l. 9-10).

³⁸ AT IV, 536.

³⁹ Préface, AT XI, 326.

Denis Kambouchner

nous savons que le droit de traiter des plus hautes vertus de l'homme en tant seulement qu'elles sont des vertus de l'homme a constitué dans l'époque un droit laborieusement conquis. Dans cette conquête, le dispositif charronnien, perfectionnant à plusieurs égards celui de l'*Essai sur les prières*, aura sans aucun doute été aux yeux de Descartes plus que marquant : exemplairement efficace ; dispositif qui ne consiste pas seulement à se justifier de tenir les vérités divines à part, comme « reines et dominatrices », mais à marquer la très grande erreur de ceux qui veulent qu'en morale la grâce tienne le lieu de la nature. On peut ici citer *la Sagesse*, II, 5⁴⁰, et surtout le *Petit Traité de la Sagesse*, IV, 6 :

Il est vrai que je ne fais pas de grands et longs discours de la grâce et des vertus théologales. Pourquoi en ferais-je? Je sortirais de mon sujet et de mon prix fait, qui est de la sagesse humaine et non de la divine, des actions simplement, naturellement et moralement bonnes, et non des méritoires. Joint que cette grâce est chose qui n'est point de notre étude, acquêt, labeur, de laquelle il ne faut point faire de longs discours ni enseignements : car c'est un pur don de Dieu, qu'il faut désirer et demander humblement et ardemment, et s'y préparer tant qu'en nous est par les vertus morales et observations de la loi naturelle que j'enseigne ici. 41

Que, pour avoir une chance de mériter le salut éternel, l'homme doive d'abord se vouloir homme de bien; que la nature

⁴⁰ Cf. notamment p. 464 : «Ceux-ci veulent au rebours que l'on soit religieux avant prud'homme, et que la religion qui s'acquiert et s'apprend au dehors, ex auditu, quomodo credent sine praedicante, engendre la prud'homie, laquelle nous avons montré devoir ressortir de nature, loi et lumière que Dieu a mises au dedans de nous dès notre origine, c'est un ordre renversé. Ils veulent que l'on soit homme de bien, à cause qu'il y a un paradis et un enfer (...) O chétive et misérable prudhomie! » Ce developpement prend lui-même s'inspire manifestement de la formule de Montaigne : «Je l'aime (sc.: la prud'homie) telle que les lois et religions non fassent mais parfassent et autorisent... » (Essais III, 12, loc. cit.).

⁴¹ Éd. de Négroni, p. 861-862.

soit *l'aînée de la grâce*⁴² ; qu'elle n'ait donc pas à se référer à un ordre de la grâce pour présenter ses propres exigences : c'est là une pensée solide, et qui le restera quelles que soient par ailleurs les ambiguïtés maintenues par l'auteur des *Discours chrétiens* sur le rapport entre la volonté humaine et la volonté divine. Que l'on compare maintenant avec le Descartes de la *lettre à Voetius*, faisant valoir au théologien le caractère sacré de « lois de la charité » qui seront substantiellement les mêmes que celles de la générosité d'après *les Passions de l'âme*⁴³ : ce Descartes-là écrivait encore en lecteur de Charron.

Denis Kambouchner Université de Paris I - Panthéon Sorbonne

⁴² S., Préface, p. 30.

 $^{^{43}\,}$ Cf. AT VIII-B, 111-122. Descartes écrit en s'appuyant sur saint Paul (1. Cor. 13): « Il est certain que la base et le fondement de toutes les vertus, c'est la charité » (111, 26-27); « Ceux qui sont esclaves de leur colère, malveillants, envieux, turbulents, orgueilleux, arrogants, disputeurs, violents, médisants, insolents et menteurs, n'ont en aucune manière la charité » (112, 18-21). Et « cette charité, c'est-à-dire cette amitié sainte que nous portons à Dieu, et à cause de Dieu à tous les hommes, en tant que nous savons qu'ils sont eux-mêmes aimés de Dieu, a un grand rapport (magnam affinitatem) avec cette amitié honnête qui naît d'ordinaire entre les hommes qu'unit un commerce familier (familiaritate conjunctos) »; amitié dans laquelle « il n'y a qu'une règle suprême : ne jamais faire de mal à nos amis, et leur faire autant de bien qu'il nous est possible » (112, 22 -113, 2). Ce texte a donné lieu à des interprétations divergentes : cf. J.-L. Marion, Préface à R. Descartes et M. Schoock, La Querelle d'Utrecht, éd. Par Th. Verbeek, Paris, Les Impressions Nouvelles, 1988, p. 16; V. Carraud, « Descartes : le droit de la charité », in L'Interpretazione nei Secoli XVII e XVIII, éd. par G. Canziani et Y.-C. Zarka, Milan, Franco Angeli, 1993, p. 515-536; et en sens contraire, F. Hallyn, Descartes, ironie et dissimulation, Genève, Droz, 2006, p. 73-74.

CHARRON DANS LA BIBLIOTHÈQUE LIBERTINE

Le problème de la réception de Pierre Charron au début du XVII^e siècle est inséparable du type de lecture adopté. L'originalité et l'influence de Charron lui-même ont d'abord pâti de la dette qu'il avait contractée à l'égard de Montaigne. Comme l'écrit si bien Diderot à sa destinataire de la *Lettre sur les aveugles* : « vous aimez mieux encore une erreur de Montaigne qu'une vérité de Charron »¹ – c'est là un jugement que partageraient sans doute bien des spécialistes de Montaigne. Ensuite, son œuvre a d'emblée été sujette à la controverse : le succès de scandale de *La Sagesse*² a soulevé à propos de son auteur d'interminables querelles d'interprétation et de classement. Il n'est pas question de rappeler ici tous les éléments d'un débat encore actif de nos jours, ni même de prétendre dévoiler le « vrai » Charron au travers de sa postérité libertine. Il me semble toutefois important de préciser la portée et les modalités de cet héritage libertin.

La Sagesse connaît un succès certain et prolongé. Qu'il s'agisse d'un succès de scandale n'enlève rien à la valeur d'un auteur égalé aux plus illustres des anciens par les libertins eux-

Denis Diderot, Lettre sur les aveugles, in Œuvres philosophiques, éd. P. Vernière, Paris, Bordas (Classiques Garnier), 1990, p. 140. Cf. Charles Sorel, La Bibliothèque françoise (Paris, 1667), Genève, Slatkine reprints, 1970, «Des œuvres de Pierre Charon», p. 32-33 (pagination originale: p. 91-92): «Ceux qui sont le plus pour Montagne, disent que Charon est à peine digne de marcher apres luy; Qu'il n'est que son petit disciple, & qu'encore qu'il ait mis quelque ordre dans ses Ouvrages, cette observation de Rhetorique facile aux Gens de College, ne vaut pas l'agreable mélange de son Maistre.»

Pierre Charron, De la Sagesse, éd. Barbara de Negroni, Librairie Arthème Fayard (corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1986. Ce sera notre édition de référence.

mêmes. C'est l'appréciation de Gabriel Naudé, dans les *Considérations politiques sur les coups d'Estat*, dans un passage où il dépeint les différentes étapes de sa formation intellectuelle :

Car il est vrai que j'ai cultivé les Muses sans les trop caresser; et me suis assez plu aux études sans trop m'y engager: j'ai passé par la philosophie scholastique sans devenir éristique, et par celle des plus vieux et modernes sans me partialiser, ne m'étant point obligé, par serment, de suivre l'opinion d'aucun maître. Sénèque m'a plus servi qu'Aristote; Plutarque que Platon; Juvénal et Horace qu'Homère et Virgile; Montaigne et Charron que tous les précédents.³

Naudé entend se forger une conscience critique propre, sans se contenter du savoir qu'on lui a dispensé et sans non plus se « partialiser ». Dans cette prise d'indépendance par rapport aux croyances communes, Montaigne et Charron occupent une place de choix⁴. Ils n'ont pas, pour autant, le statut de maître à penser – la nuance est d'importance, et n'est pas sans conséquence sur notre manière d'appréhender la postérité libertine de Charron. Pour Christian Belin « La critique a parfois trop vite confondu l'hommage rendu à Charron par les 'libertins' avec

Gabriel Naudé, Considérations politiques sur les coups d'Estat (1639), éd. Louis Marin, Les Éditions de Paris, 1989, p. 81. Voir aussi l'avis « Au lecteur » : « Ce livre n'a pas été composé pour plaire à tout le monde, si l'auteur en eût eu le dessein, il ne l'aurait pas écrit du style de Montaigne et de Charron, dont il sait bien que beaucoup de personnes se rebutent à cause du grand nombre des citations latines. »

Montaigne et Charron font partie de la pharmacopée de l'esprit fort. On peut penser ici au vieil ami de Naudé, le médecin Guy Patin, écrivant cette ordonnance à l'un de ses correspondants : « Lisez la Sagesse de Charron, tous les ans, deux fois, les Epistres de Seneque en latin, et les Vies de Plutarque en françois ; voilà de bons divertissemens. » in Quelques lettres inédites (1651-1661), p. p. A. Chereau, Paris, L. Leclerc, 1877, p. 15 ; voir aussi p. 17. Cité par René Pintard, Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle (Paris, 1943), Genève-Paris, Slatkine, 1983, p. 320, note 3.

Isabelle Moreau

l'influence effective, réelle, tangible, qu'il a pu exercer. »⁵ Il serait toutefois dangereux de tomber dans l'excès inverse et de dénier toute influence à un auteur sous le prétexte qu'il est peu ou mal cité. René Pintard, par exemple, se fonde sur une analyse quantitative des citations d'auteurs anciens pour affirmer qu'ils constituaient le fonds primitif de la culture de La Mothe Le Vayer, au détriment de l'apport des modernes. Selon lui, l'influence de Montaigne est négligeable et les « affinités » du libertin avec Charron ne sont pas davantage décisives : « presque tout ce qu'il pouvait emprunter à Montaigne et à Charron, il préférait le redécouvrir chez les Anciens sous une forme plus systématique, ou plus riche, et plus appropriée à ses goûts pédantesques »6. Mais dans ces conditions, on comprend mal comment Guez de Balzac a pu célébrer Le Vayer « comme le restaurateur de la philosophie sceptique, comme le successeur de Montaigne et de Charron, voire mesme, s'il luy plaist, de Cardan et de Vanini, la mémoire duquel est en bénédiction à Tholose »7. Se fier aux mentions explicites de l'auteur de La Sagesse, c'est oublier qu'une seule référence bien placée vaut parfois mieux qu'une floraison de citations. Charles Sorel a parfaitement saisi la portée polémique du clin d'œil lorsqu'il ajoute, à la troisième édition du Francion, une référence à Charron dans la scène du banquet épicurien8. C'est aussi, et plus fondamentalement, ignorer la spécificité du mode de référence libertin.

La Mothe Le Vayer se montre peu intéressé par « ces lieux communs qui se font à l'ordinaire, & qui contiennent simplement les sentimens d'autrui, ou la belle façon que chacun a de s'expli-

⁵ Christian Belin, L'œuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 224.

⁶ R. Pintard, *Le Libertinage érudit*, op. cit., p. 595 (note 2 de la page 139).

Guez de Balzac, Lettres inédites, à Chapelain, éd. Philippe Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1873, lettre CLX, 30 juin 1647, p. 408.

⁸ Charles Sorel, Histoire comique de Francion (1633), éd. F. Garavini, Paris, Gallimard (collection Folio Classique), 1996, p. 392.

quer »9. La recherche du libertin n'obéit pas à un souci ornemental, non plus qu'à un désir d'édification morale, sur le principe du savoir sentencieux. Sa lecture des œuvres de la tradition n'adopte pas, non plus, la pratique scolastique du commentaire, où l'explication de texte est subordonnée à la glose des *auctoritates*. À la foule des commentateurs sans talent ni génie, enfermés dans la répétition d'un savoir commun, La Mothe Le Vayer oppose les quelques rares qui savent chercher la substance des œuvres :

[...] peu de personnes savent pénétrer jusqu'au sens caché des grands Auteurs ; & il y en a beaucoup moins encore, qui soient capables de trouver dans leurs écrits ce dont eux-mêmes peut-être ne se fussent pas avisés. 10

Le libertin se réapproprie les textes de la tradition en cherchant, sous le lieu commun, le « sens caché » — quitte à forcer le texte et à faire dire à l'auteur consulté ce qu'il n'a jamais écrit. C'est dire si l'approche libertine se distingue aussi du commentaire interprétatif tel que nous le concevons aujourd'hui, « comme une élucidation historique ou conceptuelle qui implique le souci de reconstitution fidèle de la pensée d'un philosophe, et le souci de reformulation de cette dernière (en tenant compte de son lexique d'origine) »¹¹. Plutôt que de leur imputer à paresse une lecture

François de La Mothe Le Vayer, Œuvres, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer (Dresde, Michel Groell, 1756), 2 tomes, Genève, Slatkine reprints, 1970, De la lecture des livres, et de leur composition, t. 1, p. 440. Et aussi: «Il ne faut pas grande industrie ni beaucoup de travail non plus, à réunir sous de certaines [sic] titres les sentences de divers livres telles que tout le monde les conçoit d'abord.»

¹⁰ *Ibid.*, t. 1, p. 440.

Sylvia Giocanti a été amenée à cette salutaire mise au point en analysant la philosophie sceptique, in Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer – Trois itinéraires sceptiques, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 51. Nous lui empruntons cette recommandation, de même que nous lui devons le concept de « reprise », manière spécifique de « retraiter divers matériaux empruntés à des discours antérieurs (y compris ses propres discours) qui s'inscrit dans un mouvement général de rétractation

Isabelle Moreau

partielle et partiale de l'œuvre de Charron, il me paraît plus utile d'en expliciter le fonctionnement. Le mode de référence libertin se comprend à l'aide des notions complémentaires de reprise sélective et de détournement. Les exemples abondent de citations tronquées ou d'allusions à valeur de clin d'œil pour l'esprit déniaisé, à la mémoire exercée au travail des lieux¹². La référence sert tantôt à éclairer un concept, tantôt à commenter ou infléchir une assertion, mais n'est jamais totalement coupée de son substrat d'origine. Le jeu repose sur une mémoire commune qu'il s'agit précisément de bousculer en répondant partiellement aux attentes suscitées par la reprise. Je n'en donnerai qu'un exemple, à propos des Considérations politiques sur les coups d'Estat. L'influence de Charron y est indéniable, et revendiquée. L'énumération des vertus nécessaires au prince pour réussir un coup d'État, en particulier, rappelle celles mises en avant par Charron au chapitre deux du livre trois pour décrire le souverain idéal¹³. Ce faisant, et je cite Christian Belin, « Naudé semble oublier l'autre thème fondamental du chapitre auquel il se réfère, la sévère condamnation du machiavélisme »14. L'oubli n'en est pas un, selon moi. Pour Naudé, Charron fait partie de ces philosophes qui dissimulent. À l'égal des libertins, il a usé de stratégies d'écriture lorsqu'il s'est employé à l'analyse des coups d'État :

(ou palinodie) caractéristique de la discursivité sceptique » (p. 35). Nous l'appliquons à l'ensemble du corpus libertin, sans le limiter à la seule énonciation sceptique.

Les analyses d'Emmanuel Bury ont montré la fécondité du « travail d'achèvement mémoriel » opéré par le lecteur cultivé, à partir des quelques vers ou phrases allégués à l'appui de l'argumentation. E. Bury, « Espaces publics, espaces privés : les lieux du débat d'idées au XVII^e siècle », Libertinage et philosophie au XVII^e siècle, n° 3, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, p. 89-107, notamment p. 32.

G. Naudé, Considérations politiques sur les coups d'Estat, op. cit., chap. 3 : «Avec quelles précautions et en quelles occasions on doit pratiquer les coups d'État », notamment p. 110 ; P. Charron, De la Sagesse, op. cit., III, 2.

¹⁴ Ch. Belin, L'œuvre de Pierre Charron, op. cit., p. 219.

Charron sans faire semblant de rien en propose 4 ou 5 dans son livre de la sagesse, mais brièvement, à la dérobée, et faisant comme les Scythes qui décochent leurs meilleures flèches lorsqu'ils semblent fuir le plus fort. 15

Pour Christian Belin, une telle lecture relève du coup de force interprétatif, ce qui le conduit à écarter Naudé d'« une réelle et objective filiation spirituelle » ¹⁶. Pour autant, la récupération de Charron par les libertins ne se limite pas à « quelques pensées libres » ¹⁷, comme les appelle Sorel, sur les coups d'État et l'immortalité de l'âme, sur la nature et les parties honteuses ou sur l'utilisation politique des religions ¹⁸. Les libertins ont construit une certaine lecture de Charron qui a sa valeur et son intérêt. S'interdire d'étudier pour elle-même cette lecture, fautive peut-être, en tout cas tendancieuse, c'est manquer la place réelle de Charron dans la bibliothèque libertine; c'est aussi oublier son apport à l'anthropologie de ces auteurs.

Les mentions de Charron sont relativement éparses dans le corpus libertin. Deux auteurs néanmoins témoignent sans équivoque possible de son importance dans la bibliothèque libertine. Gabriel Naudé, d'abord, en fait un éloge appuyé dans sa *Bibliographia politica*. Je cite la traduction de Challine publiée en 1642 :

Au regard de Pierre Charon, je l'estime en cela plus sage que Socrate, que le premier avec une methode tout à faict admirable, & avec une grande doctrine, & un grand

 $^{^{15}\,\,}$ G. Naudé, Considérations politiques sur les coups d'Estat, op. cit., p. 110.

¹⁶ Ch. Belin, L'œuvre de Pierre Charron, op. cit., p. 219.

¹⁷ Ch. Sorel, La Bibliothèque françoise, op. cit., p. 33 (p. 93 pour l'éd. originale).

Et ce, même si ces thèmes sont régulièrement exploités par les libertins et qu'un renvoi à La Sagesse peut s'avérer utile à l'occasion. Nous ne nions pas la valeur polémique du clin d'œil libertin. Simplement, l'influence de La Sagesse ne se mesure pas seulement aux propositions hardies qu'on a pu en extraire.

jugement, il a reduit en art les preceptes de la sagesse mesme. Il est vray que son Livre nous donne tout à la fois Aristote, Seneque, & Plutarque, & qu'il contient en soy quelque chose de plus divin qu'avant luy n'ont eu tous les anciens & tous les modernes. ¹⁹

C'est dire si l'enthousiasme que suscite l'œuvre de Charron dépasse le seul engouement pour « quelques pensées libres, que les plus sages desaprouvent »²⁰. Le commentaire de Charles Sorel, dans la Bibliothèque françoise, est intéressant de ce point de vue. Il reprend en effet le jugement dépréciateur de ceux qui déplorent la fortune de La Sagesse, mais le précise aussi et le nuance. Certains estiment La Sagesse de Charron très surfaite²¹, pour tirer l'essentiel de ses préceptes moraux et politiques des meilleurs auteurs passés. Sorel, « pour luy conserver sa gloire », souligne l'originalité de la méthode adoptée et la beauté et la subtilité des enchaînements proposés²². Quant aux « opinions hardies », comme dit encore Sorel :

Gabriel Naudé, Bibliographia politica. Ad Nobiliss. & Eruditiss. Virum Iacobum Gaffarellum..., Venetiis, Apud Franciscum Babam, 1633, in-8°, 116 p. Id., trad. en français par Ch. Challine: Bibliographie politique du Sr. Naudé. Contenant les livres & la methode necessaires à estudier la Politique. Avec une Lettre de Monsieur Grotius, & une autre du sieur Haniel sur le mesme sujet. Le tout traduit du Latin en François, Paris, Chez la veuve de Guillaume Pelé, 1642, p. 17.

²⁰ Ch. Sorel, La Bibliothèque françoise, op. cit., p. 33 [p. 93 pour l'éd. originale].

²¹ Ibid., p. 33 [p. 93]: « On adjouste mesmes que si on examine ce qui fait tant estimer la Sagesse de Charon par de certaines Gens, on trouvera que ce ne sont que quelques pensées libres, que les plus sages desaprouvent, & qu'au reste ce qui ne sçauroit estre blâmé, ne contient que les preceptes communs de la Morale & de la Politique tirez de divers Autheurs. »

²² Ibid., p. 33 [p. 94]: «Neantmoins pour luy conserver sa gloire, il faut soustenir qu'il a beaucoup amelioré les choses, & leur a donné des enchaisnemens subtils & beaux [...] ».

Il faut confesser que plusieurs bons esprits les estiment : Je ne vay point rechercher s'ils sont du nombre des plus Vertueux & des plus Devots ; il suffit de sçavoir que parce qu'il ne s'en trouve gueres de leur trempe, chacun n'est pas propre à la lecture de tels Livres. Ceux qui ayment trop le Livre de Charon, en peuvent donc recevoir du dommage, à cause qu'ils ne reconnoistront point le mal s'il s'y en rencontre, estant aveuglez de leur Passion ; Et ceux qui n'en font point d'estat, pource qu'ils jugent mal de tout ce qu'ils y voyent, n'en sçauroient faire leur profit ; 23

Le commentaire de Sorel est instructif. Le motif de l'esprit fort, bon lecteur, est un thème que l'on trouve dès la préface de *La Sagesse* : « les plus fortes et hardies propositions sont les plus séantes à l'esprit fort et relevé, et n'y a rien d'estrange à celuy qui sçait que c'est que du monde : c'est foiblesse de s'estonner d'aucune chose, [...] »²⁴. Ou encore, à propos des censeurs : « d'ailleurs je me plains d'eux, et leur reproche ceste foiblesse populaire, et délicatesse féminine, comme indigne et trop tendre pour entendre chose qui vaille, et du tout incapable de sagesse »²⁵. Sous la plume de Charron, l'esprit fort désigne « l'adepte d'une aristocratie essentiellement spirituelle »²⁶, sinon intellectuelle, et n'est pas encore synonyme d'athée ou de libertin. Quelques décennies plus tard, il n'en est pas de même et Sorel joue sans doute sur l'équivoque sémantique. Dans cette évolution, *La Doctrine curieuse* du Père Garasse²⁷ a certainement joué un rôle majeur,

²³ *Ibid.*, p. 33 [p. 94].

²⁴ P. Charron, De la Sagesse, op. cit., p. 41.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

 $^{^{26}\,\,}$ Ch. Belin, L'œuvre de Pierre Charron, op. cit., p. 208.

²⁷ François Garasse, La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat, à la Religion, et aux bonnes Mœurs. Combattue et renversee par le P. François Garassus de la Compagnie de Jésus, Paris, Sébastien Chappelet, 1623.

qui relie très clairement la condamnation de Charron 28 à l'une des premières et plus importantes maximes du libertinage : l'inégalité entre les esprits.

Que les seuls Libertins ont l'esprit bon, comme personnes curieuses, qui taschent d'entrer jusques dans le secret des causes naturelles, & secoüer le pesant joug de la superstition, qui tient les Esprits en minorité, & faict, que sans ozer examiner ce qu'on nous propose, nous nous laissons aller à l'accoustumance, & traisner comme buffles ayant l'esprit interdit : & demeurant tousjours par une humeur bigotte & pedantesque, comme des enfans sous la ferule. ²⁹

Nous aurions d'un côté les esprits curieux, relevés et « guéri du sot »³⁰, de l'autre les esprits bovins, conduits par la coutume et soumis à l'argument d'autorité, placés sous la double férule de la religion et de la philosophie scolastique. Dans sa réfutation, Garasse s'en prend d'abord aux 'inventeurs' de la classification des esprits: Huarte et le Sieur Barclay, auteur du livre *Icon Animorum*³¹. L'idée aurait fait son chemin ensuite, de Cardan à

Dans la bibliothèque libertine, dressée par le jésuite Garasse, Charron figure en bonne place, aux côtés de Pomponazzi, Paracelse, Machiavel, Cardan et Vanini, sans oublier Rabelais et ces « livres qui concernent non seulement la creance, mais qui touchent aussi les moines, & sont des ouvrages d'une si horrible impudicité que j'ay honte d'en parler clairement ». Voir Fr. Garasse, La Doctrine curieuse, op. cit., p. 1010 sq. (en particulier p. 1013-1016).

²⁹ Ibid., Livre I, maxime I, exposition et preuve de cette maxime, premier point, p. 2 (en italique dans le texte).

Voir Naudaeana et Patiniana. Ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé & Patin. Seconde Edition..., Amsterdam, François vander Plaats, 1703, p. 55, à propos de Cremnini présenté comme: « un esprit vif et capable de tout, un homme déniaisé et guéri du sot ».

³¹ Ibid., réfutation de cette maxime, section seconde, p. 19-20. Jean Barclay (1583-1621) est cité avantageusement par Naudé dans sa Bibliographie politique, éd. citée, p. 137. Voir aussi Pierre Bayle, Dictionnaire historique

Charron et de Charron à Vanini. Cardan est le premier, selon Garasse, à avoir proposé de distinguer les esprits « en trois ordres specifiques, en bestes, en hommes communs, & en Prophetes », après avoir établi l'égalité d'espèce, de nature et de fonction entre les âmes des animaux et celles des hommes³². L'effacement de la frontière entre l'homme et l'animal s'accompagne d'une inégalité croissante entre les hommes. C'est un motif que l'on retrouve dans La Sagesse³³, qui connaît une fortune certaine dans le milieu libertin – j'ai montré ailleurs la fécondité du questionnement libertin sur l'essentialité de la détermination humaine³⁴. Charron aurait renchéri sur cette première classification en proposant, toujours selon Garasse, de distinguer les esprits selon leur rapport à la religion. Le jésuite exploite ici sans aucun

et critique, cinquième édition de 1740, revue, corrigée et augmentée, 4 tomes, Genève, Slatkine Reprints, 1995, article « Barclai (Jean) ».

F. Garasse, Doctrine curieuse, op. cit., Livre I, maxime I, réfutation de cette maxime, section troisième, p. 24-25: «Hierosme Cardan, l'un des plus raffinés Atheistes que le monde porta jamais, avoit le tymbre de la cervelle aussi feslé comme la conscience tarée. Cet extravagant escrit au livre de l'Immortalité de l'ame des propositions tres impies & tres sottes touchant la distinction des esprits entre les hommes. Car supposant que tous les animaux, depuis les fourmis & la vermine jusques à l'homme ont une mesme ame en espece, nature & fonction, qui est une tres lourde impieté, il conclud que tous les esprits sont distinguez en trois ordres specifiques, en bestes, en hommes communs, & en Prophetes. »

C'est un motif, sans doute hérité de Montaigne, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans La Sagesse. Voir notamment P. Charron, De la Sagesse, op. cit., p. 214; et surtout p. 282: «Aux ames y a bien plus grande difference, car non seulement elle est plus grande sans comparaison d'homme à homme, que de beste à beste: mais (qui est bien encherir) il y a plus grande difference d'homme à homme que d'homme à beste: car un excellent animal est plus approchant de l'homme de la plus basse marche, que n'est cet homme d'un autre grand et excellent. »

Voir Isabelle Moreau, « Guérir du sot ». Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique. Paris, Honoré Champion (collection « Libre pensée et littérature clandestine »), 2007, notamment le développement intitulé « La 'merveille' comme lieu d'expérimentation philosophique » in 5.2.2. L'utilisation libertine des relations de voyage. Cf. P. Charron, De la Sagesse, op. cit., p. 281.

doute, en plus des chapitres de *La Sagesse* consacrés à la hiérarchie des esprits³⁵, cette déclaration de Charron où la religion devient un révélateur de la faiblesse humaine³⁶. Au plus bas de l'échelle, nous avons ainsi les «esprits BAS» de la populace : ils «se laissent aller comme des bestes, & mener comme des buffles par prejugez & par opinions anticipées». Leur adhésion à la religion est une adhésion crédule, nourrie par la coutume et l'habitude :

De cette trempe d'esprits sont les Chrestiens communs, qui vont à l'Eglise pour ce qu'ils ont veu de memoire immemorialle que ce train a esté tenu par leurs ancestres, ils vont, comme des brebis, les uns apres les autres : ainsi Turcs, ainsi les Idolastres, ainsi les Heretiques sont esgalement & indifferemment enveloppez en cette bassesse d'esprit, pource que Charron tenoit toutes Religions pour indifferentes. ³⁷

L'attachement aux valeurs et à l'ensemble des croyances religieuses relèverait, pour le plus grand nombre, d'un simple attachement à la coutume. Nous retrouvons l'héritage de Montaigne – « Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans »³⁸ – mais aussi et surtout celui de Charron. Le Père Garasse ne s'y est pas trompé. Charron en effet « soustrait la religion à la réflexion rationnelle — en niant à sa racine la possibilité d'une science théologique voire même d'une théologie

³⁵ P. Charron, De la Sagesse, op. cit., Livre 1, chap. 14, notamment p. 133-134; chap. 41, 42, 43, 44. Voir aussi préface p. 37, p. 123, p. 267-269 (sur les superstitieux, les formalistes et les pédants).

 $^{^{36}}$ $\it Ibid., p.~242$: « Mais apres tout qui descouvre mieux la foiblesse humaine que la religion : [...] ».

³⁷ F. Garasse, *La Doctrine curieuse*, *op. cit.*, section quatrième, p. 28.

Michel de Montaigne, Les Essais, éd. Pierre Villey, Paris, PUF, 1965, rééd. 1988, II, 12, « Apologie de Raimond Sebond », p. 445.

naturelle élémentaire comme fruit de la raison humaine »39. Ce faisant, il l'assimile à la coutume. La religion, avec ses doctrines et ses rites, est le fruit des traditions, avec tout ce que cela comporte d'arbitraire et d'irrationnel. C'est la coutume qui « fait valoir, et establit parmy le monde, contre raison et jugement toutes les opinions, religions, creances, observances, mœurs, et manieres de vivre les plus fantasques et farouches »40. Les religions sont admises comme des vérités incontestables, non tant par révélation divine, que « par mains et moyens humains »41, sous le poids des opinions communes, de la tradition, du pays. Le corollaire, pour le libertin, c'est une conformation tout extérieure à l'ordre des valeurs existant. Cet ordre, devant lequel il s'incline, ne renvoie à aucun ordre naturel qui s'imposerait comme une révélation aux hommes : c'est l'ordre social, purement arbitraire dont la seule légitimité est la pérennité. Le rapport à la religion, devenue indifférente en elle-même, relève alors du conventionnalisme.

Dans la hiérarchie des esprits de Charron, commentée par le jésuite, le second ordre est occupé par les « esprits COMMUNS » : ils ont un peu plus de sens que « les pecores de la populace », en ce qu'ils s'aperçoivent de la superstition qui règne en maître dans les consciences, « mais ils n'ont pas assez de force pour rompre ce lien qui les tient attachez à cette servitude »⁴². Le troisième ordre est occupé par les « raffinez » : ce sont les « esprits ESCARTEZ », c'est à dire « qui ne vont pas le grand chemin battu par la populace ». Tel fut Socrate parmi les Grecs, Sénèque entre

Voir Tullio Gregory, Genèse de la raison classique de Charron à Descartes, Trad. Marilène Raiola, Préface de Jean-Robert Armogathe, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 123-124.

 $^{^{\}rm 40}~$ P. Charron, De la Sagesse, op. cit., II, 8, p. 495.

⁴¹ Ibid., II, 5, p. 451: « Mais à dire vray, sans rien flatter ny desguiser, il n'en est rien; Elles sont, quoy qu'on dise, tenuës par mains et moyens humains [...] »; cf. même page la variante proposée par l'édition originale.

⁴² F. Garasse, *Doctrine curieuse*, *op. cit.*, Livre I, maxime I, réfutation de cette maxime, section quatrième, p. 28.

les Latins et Charron lui-même parmi les Français. Leur plus grande sagesse, « c'est de ne tenir pas le grand chemin, mais d'aller par des sentiers escartes, ne juger jamais suivant le sens commun, aller tousjours à costé, biaiser, & se former une nouvelle route tant en matiere d'affaires, que de sciences & de Religion »⁴³. Pour Garasse, il ne fait aucun doute que les libertins de son temps « ont faict un pot pourry de toutes ces fantaisies »⁴⁴, héritées de Cardan, de Charron et de Vanini⁴⁵.

Si le jésuite retrouve les procédés les plus éprouvés de la caricature, la filiation retracée n'en est pas moins intéressante, et c'est sur ce point que je voudrais m'attarder. La classification entre les esprits proposée par Huarte trouve un relais en la personne de Jean Barclay, en 1614, mais l'essentiel se joue auparavant, au moment de la diffusion de l'*Examen de ingenios para las ciencias* en Europe. Paru en 1575, l'ouvrage connaît un succès immédiat, comme en témoignent ses nombreuses éditions et traductions⁴⁶. Parmi ceux qui ont suivi « presque sans contra-

 $^{^{43}}$ *Ibid.*, section quatrième, p. 28-29.

⁴⁴ Ibid., section cinquième, p. 33-34. La nouvelle distinction des esprits proposée par les libertins que Garasse stigmatise revient en substance au même.

⁴⁵ La distinction des esprits introduite par Vanini ne fait que reprendre les distinctions de Cardan et de Charron. Voir F. Garasse, ibid., section cinquième, p. 31-32, à propos de Vanini: «...disant en plusieurs endroits de ses Dialogues, & nommément au Dialogue de la Resurrection des morts, & en celuy des Oracles, qu'on void trois especes d'Esprits par le monde, sçavoir des Esprits SUPERSTITIEUX, qui respondent aux esprits de Bestes introduits par Cardan, & aux esprits Bas inventez par Charron: des esprits POPULAIRES, qui sont en effect les esprits mediocres de Cardan, & les esprits Communs de Charron: en somme il se void des esprits DE DEMON, qui sont à son dire, les mesmes que Cardan appelloit esprits de Prophetes, & Charron, esprits Escartez. »

⁴⁶ L'ouvrage est traduit en français par Gabriel Chappuis, en 1580, sous le titre: Anacrise ou parfait jugement et examen des esprits propres et nés aux sciences: où par merveilleux et utiles secrets, tirés tant de la vraie philosophie naturelle que divine, est démontrée la différence des grâces et habiletés qui se trouvent aux hommes, et à quel genre de lettres est convenable l'esprit de chacun: de manière que quiconque lira ici

diction » la pensée de Huarte, Charles Sorel cite Pierre Charron et Antoine Zara, pour son livre sur l'Anatomie des esprits et des sciences⁴⁷. Garasse mentionnant Cardan (mort en 1576), parmi les tenants de la hiérarchie entre les esprits, nous avons là un second héritage, celui de l'aristotélisme de l'école de Padoue, orienté par les interprétations d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodise. On trouve en effet, dans l'œuvre d'Averroès, une distinction entre les philosophes (qui sont seuls en état de concevoir les choses suprasensibles), les dialecticiens et la masse ignorante du vulgaire⁴⁸. Selon Luca Bianchi, la thèse averroïste est reprise et transformée par les Padouans dans le sens d'une hiérarchisation entre les êtres fondée sur des déterminations naturelles, corporelles et / ou astrologiques⁴⁹. Les conceptions naturalistes de Cardan sont ainsi fortement imprégnées par la pensée astrologique. Une fois

attentivement découvrira la propriété de son esprit, et saura élire la science en laquelle il doit profiter le plus. Voir P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, op. cit., article « Huarte (Jean) », remarque A.

- 47 Ch. Sorel, La Science universelle de Sorel, divisée en IV tomes [...]. Derniere Edition, reveuë & augmentée de plusieurs Traitez de l'ancienne Philosophie, & de la nouvelle & des Methodes d'instruction, Paris, chez Jean Guignard le fils, 1668, t. IV, p. 526; et Antonio Zara, Anatomia ingeniorum et scientiarum sectionibus quattuor comprehensa, auctore Antonio Zara,..., Venetiis, ex typogr. A. Dei et fratrum, 1615, in-4°, 592 p.
- Voir L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909, p. 70 : « Seuls les hommes de démonstration sont en état de concevoir telles qu'elles sont les choses suprasensibles, et par suite, de comprendre les démonstrations qui s'y rapportent. Tous les autres, incapables de se les représenter, sinon en les imaginant, à la façon des choses sensibles, sont inaptes à comprendre les démonstrations proprement dites et ne peuvent donner leur assentiment qu'à des arguments persuasifs. Voilà pourquoi Dieu a fait à ceux de ses serviteurs qui n'ont aucun accès à la démonstration [...] la grâce de leur donner de ces choses trop abstruses des figures, des symboles ; et il les a invités à donner leur assentiment à ces figures, car ces figures peuvent obtenir l'assentiment au moyen des preuves accessibles à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les preuves oratoires. »
- Voir Luca Bianchi, « Filosofi, Uomini e bruti, note per la storia di un'antropoligia averoista », Rinascimento, XXXII, 1992, p. 185-201.

la notion d'influence coupée des astres, et intégrée aux chaînes de causalité factuelle qui régissent la nature, nous retrouvons les contours de cette anthropologie relativiste qui informe la pensée libertine.

L'idée défendue par Huarte, selon laquelle toutes les complexions ne sont pas bonnes pour toutes les disciplines, est reprise par Charron dans le livre I de la *Sagesse*⁵⁰, puis par Naudé et La Mothe Le Vayer – le systématisme en moins. Elle devient une manière commode de signifier la supériorité du sage sur la « multitude impertinente »⁵¹. Qu'on ne s'y trompe pas. Cet élitisme de la pensée ne découle pas d'un élitisme social ou de profession. Charron notait déjà, parlant des pédants :

[c'est] une certaine qualité et degré d'esprits [...], sçavoir qui sont de capacité et suffisance naturelle, fort commune et médiocre, et puis mal cultivés, prevenus, et aheurtés à certaines opinions, lesquelz se trouvent soubs toute robbe, en toute fortune et condition vestue en long et en court : vulgum tam chlamidatos, quam coronam voco. 52

Pour La Mothe Le Vayer, de même, les gens du peuple ne sont pas les seuls « esprits populaires, impertinents, et mal faits »⁵³. Le « vulgaire » comprend en réalité l'ensemble de ceux qui suivent l'opinion commune⁵⁴. Au vu du très petit nombre de personnes

P. Charron, De la Sagesse, op. cit., I, 13 et 42 pour la théorie des tempéraments; I, 3 et 4 pour les considérations anatomiques; I, 14 et 43 pour la hiérarchie entre les esprits. Nous nous permettons de renvoyer ici aux belles analyses de T. Gregory, Genèse de la raison classique de Charron à Descartes, op. cit., deuxième partie.

 $^{^{51}~}$ La Mothe Le Vayer, \times op. cit., t. 1, p. 283-284.

P. Charron, De la Sagesse, op. cit., préface, p. 39; cf. La Mothe Le vayer, Dialogues faits à l'imitation des anciens, éd. André Pessel, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 117.

⁵³ Il n'empêche qu'on trouve une même définition sociologique du peuple chez Charron, De la Sagesse, op. cit., p. 335, et chez Naudé, Considérations sur les coups d'Estat, op. cit., p. 139.

 $^{^{54}\,}$ Ce rejet du « vulgaire », tout comme son acception très large, est un trait définitoire du libertinage au $\rm XVII^e$ siècle. On trouverait des affirmations

sensées qu'on peut lui opposer, le terme a une extension maximale et rassemble toutes sortes de profession : « Ce mot comprend à nostre égard le cavalier, l'homme de robbe, et le païsan, également »⁵⁵ ; c'est le « peuple ignorant lequel se trouve par tout où est la multitude ; qui se pare de soïe aussi bien que de bure ; qui porte la soutane aussi bien que les crochets, & qui hante les cabinets dorés, aussi bien que les foires, puisque toute sorte de professions composent le peuple dont nous parlons »⁵⁶.

Ainsi il se trouve partout et de tout temps « des esprits subtils, éveillés, & agissans »⁵⁷, de même que l'on voit quelquefois

similaires chez tous les libertins: entre autres exemples, voir Gabriel Naudé, Considérations politiques sur les coups d'Estat, op. cit., p. 83; Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie (Paris, François Targa, 1625), in Libertins du XVII^e siècle, vol. I, édition éd. Jacques Prévot, Paris, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1998, texte p. 137-380, notamment p. 141, p. 379; Charles Sorel, Science universelle, op. cit., t. I, « Proposition de la Science Universelle », p. 36; t. III, p. 345.

 $^{^{55}}$ La Mothe Le Vayer, Dialogues faits à l'imitation des anciens, op. cit., p. 14. Cette affirmation sera répétée à de nombreuses reprises : p. 48 : «[...] telles societez et polices ne sont autre chose qu'un amas et multitude d'esprits populaires, impertinents, et mal faits. Le Gentilhomme, l'Artisan, le Prince, le Magistrat, le Laboureur, ne sont à cet égard qu'une mesme chose [...] »; p. 117: «Vous croyez donc, Philoponus, que vostre Magistrature vous ait grandement distingué du commun des hommes, et vous ignorez encores le peu de différence que mettent ceux desquels vous parlez, entre vostre pourpre, et l'estoffe qui couvre la plus vile multitude de nos artisans, vulgus tam chlamydatos quam coronatos vocantes. Sçachez que ny les plus hautes dignitez d'un Estat, ny les premieres charges d'un Louvre, ny les plus importans offices d'un Palais, n'empeschent pas un homme, comme ils le considerent, d'estre du nombre du peuple; togis isti non judiciis distant, disent-ils, ce sont tous esprits foiblement vulgaires, qu'ils placent aussi en mesme categorie »; p. 303-304: « J'ay une telle antipathie contre tout ce qui est populaire (vous sçavez combien nous estendons loing la signification de ce mot) que je ne pourrois condamner l'aveuglement de Democrite, quand il se seroit veritablement crevé les yeux pour ne plus voir les impertinences d'une sotte multitude [...] ».

 $^{^{56}\,}$ La Mothe Le Vayer, Œuvres, op. cit., t. 2, p. 256.

⁵⁷ *Ibid.*, t. 2, p. 683.

des animaux qui approchent plus près du raisonnable que plusieurs hommes. Si l'on définit l'esprit comme ce qui conçoit et enfante par le moyen de ses réflexions, « puisque son nom Latin, ingenium, est fondé sur cette sorte de génération », les premiers sont capables d'inventer des choses toutes nouvelles et conçoivent excellemment bien ce à quoi ils s'appliquent ; les autres sont des « esprits Eunuques », « qui n'engendrent point, parce qu'ils n'ont nulle chaleur naturelle, qui puisse produire la moindre pensée de considération »58. Ils peuvent se promener hardiment à découvert, jamais le soleil ne leur échauffera la cervelle⁵⁹. Il existe aussi une classe intermédiaire, la plus répandue : ce sont les « esprits moutoniques du philosophe Huarto », évoqués par Naudé dans son Apologie⁶⁰. Ceux-là sont incapables de rien inventer par eux-mêmes et restent dociles à la parole du maître⁶¹. Nous retrouvons la hiérarchie des esprits selon Charron. Simplement, La Mothe Le Vayer est beaucoup plus sensible que ce dernier au problème théologique sous-jacent : là où Charron soulignait la diversité entre les esprits et l'expliquait par la théorie des climats et des tempéraments, le libertin prend un malin plaisir à aborder les conséquences métaphysiques d'une éventuelle inégalité de nature entre les hommes. Comment expliquer, demande-t-il, « la stupidité naturelle de certaines ames, qui semblent n'avoir été mises au corps que comme un grain de sel pour l'empêcher de pourrir »62 ? Le corps, fait à l'image de Dieu, n'est pas moins sujet

⁵⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 683.

⁵⁹ Ibid., t. 2, p. 683 : «En vérité il s'en trouve dont la seule Foi nous peut faire croire l'ame immortelle, tant ils approchent de la bête. » ; « Et l'on se doit assurer, que plus ils seront en terre, plus à la mode des raves ils deviendront grossiers & materiels. C'est ce qui a fait prononcer à Seneque si gentiment, que le veiller de telles personnes étoit semblable au dormir des autres, & que leur esprit devoit être composé d'Elemens fainéans ou sans action. »

⁶⁰ G. Naudé, *Apologie*, op. cit., p. 153.

⁶¹ La Mothe Le Vayer, Œuvres, op. cit., t. 2, p. 682. Cf. P. Charron, De la Sagesse, op. cit., p. 293.

⁶² La Mothe Le Vayer, Œuvres, op. cit., t. 1, p. 666.

à variation: on voit parfois des hommes « si disgraciés de nature, que sans la Foi on douteroit presque qu'ils eussent une ame divine & immortelle qui les informât, tant ils ont de ressemblance aux bêtes brutes »⁶³. Et le libertin de renchérir: « Mais d'où peut venir, que nos ames étant toutes d'une même trempe, & toutes immortelles comme procedant selon nous d'un souffle de la Divinité, elles sont néanmoins si sujettes à tant de diverses bizarreries »⁶⁴? L'alternative est simple: ou bien l'on retient la solution de l'École, tout s'explique par le corps et la raison est sauve, ou bien il faut avouer que la raison n'est pas cette essence immuable et qu'il est faux de distinguer l'essence de l'âme de ses opérations. C'est la position de Galien qui concluait à la matérialité et à la mortalité de l'âme humaine⁶⁵. Nous avons là un motif appelé à une grande fortune dans le corpus libertin.

La Sagesse offre les bases d'une anthropologie libertine, proprement inégalitaire. La lecture polémique proposée par Garasse a pu jouer comme un révélateur – si la question du rapport à la religion apparaît centrale, chez le jésuite, c'est qu'elle renvoie en réalité à toute une réflexion sur les modalités de la croyance, déjà bien présente dans La Sagesse. Dans les chapitres qu'il consacre à la hiérarchie entre les hommes, Charron ne propose pas, à proprement parler, de distinguer les esprits suivant leur rapport à la religion. Mais il souligne assez les méfaits de la superstition, marque des esprits faibles, et note ailleurs la force d'âme propre à l'athée⁶⁶. Le libertin retiendra

⁶³ La Mothe Le Vayer, Œuvres, op. cit., t. 1, p. 667.

⁶⁴ La Mothe Le Vayer, Œuvres, op. cit., t. 1, p. 615.

Galien, Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps, in Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, G.R.E.C., Paris, 1993, p. 184-186.

Voir Pierre Charron, Les Trois Véritez contre les athées, idolastres, juifs, mahumetans, hérétiques et schismatiques, le tout traicté en trois livres [...], Bourdeaus, Sébastien Millanges, 1593, in Toutes les Œuvres de Pierre Charron, parisien, docteur es droicts, chantre et chanoine, théologal de Condom, Derniere edition. Reveues, corrigées & augmentées, Paris, J. Villery, 1635, I, 3, p. 5-7. Charron distingue parmi les athées ceux qui

l'idée d'un affranchissement progressif, de l'adhésion crédule à la servitude volontaire, pour les esprits communs, à la distance critique de l'esprit fort qui conçoit la religion, indifférente en elle-même, sur le mode du conventionnalisme. Charron propose aussi, dans le chapitre « De la présomption », quelques pages essentielles sur la croyance et ses « deux vices contraires »⁶⁷, la crédulité superstitieuse, avide de « supposés miracles, visions, et revelations », et la rude incrédulité du pédant qui n'est jamais sorti de chez lui. S'il excepte de son propos la vraie religion : « icy n'est question de Religion, ny de la foy et creance divine, et se faut souvenir de l'advertissement mis au preface »68, Charron ouvre néanmoins la voie à l'analyse libertine des croyances humaines. De fait, le libertin va considérablement approfondir ce point en incluant dans sa réflexion l'ensemble des phénomènes d'adhésion. Le libertin ne cesse d'interroger, en effet, les motifs de la croyance chrétienne, soulignant à l'envie le caractère irrationnel des principaux articles de foi et l'incertitude de ses preuves historiques. L'em-prise des religions et des superstitions s'explique par des

« tout à plat nient la Deïté, & par discours veulent resoudre n'y avoir point du tout de Dieu: & sont proprement dicts Athees, gens sans Dieu», de ceux « qui ainsi qu'ils ne sont resolus à la negative de Déïté, comme les premiers, aussi ne sont-ils à l'affirmative. Mais ou, à la façon des Academiciens & pyrrhoniens, qui font profession de perpetuellement douter de toutes choses, ne se tiennent à aucun party, pour ce, disent-ils, que la verité ne se peut trouver, que l'homme n'en est capable, qu'il y a des raisons et apparences de toutes parts ». La première forme d'athéisme est le signe d'un esprit exceptionnel: « Certes il semble bien, qu'il faut autant, & peut estre plus de force & de roideur d'ame à rebuter & resolument se despouiller de l'apprehension & creance de Dieu, comme à bien & constamment se tenir ferme à luy. Qui sont les deux extremitez opposites, tres rares & difficiles. Mais la première encor plus. »; « Ceste espece d'atheisme, premiere, insigne, formee & universelle, ne peut loger qu'en une ame extremement forte & hardie ». C'est une assertion reprise et nuancée par Pascal dans les Pensées, éd. Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999, p. 235, fragment 189 : « Athéisme marque de force d'esprit mais jusqu'à un certain degré seulement. »

⁶⁷ P. Charron, De la Sagesse, op. cit., I, 40, p. 276-277.

⁶⁸ *Ibid.* p. 275.

facteurs tout à la fois physiques, psychologiques ou passionnels, et socio-culturels. L'homme est un animal philomythe, plutôt qu'un animal raisonnable. Son ignorance des causes le conduit à forger de toutes pièces des fables explicatives, auxquelles il s'empresse d'ajouter foi. L'homme préfère croire à une erreur, qui a l'apparence d'une vérité, plutôt que de rester dans le doute ou de reconnaître la faiblesse de sa raison. L'homme est d'autant plus crédule qu'il est craintif : « ces pauvres serfs ont si peur de manquer de maîtres que, comme s'ils appréhendaient que la liberté ne leur vînt de quelque endroit non attendu, ils se forgent des dieux de toutes parts »69. Plutôt que d'accepter une pleine et entière liberté, ils introduisent du finalisme dans la nature et modèlent leur comportement sur les chimères qu'ils se sont construites. L'homme est un animal coutumier, enfin : il préfèrera toujours la facilité de la répétition à l'évaluation critique des causes et à la pesée des témoignages.

La croyance est ainsi le produit d'un état naturellement dégradé de la raison humaine, qui abdique ses prérogatives au profit d'une tradition génératrice d'autorité. Le libertin ne prétend pas se soustraire a priori à son empire. L'essentiel réside dans la compréhension du mécanisme d'adhésion. C'est pourquoi le libertin fait de la méfiance, de la résistance à la crédulité, ou de la difficulté à croire, un principe épistémologique fort : « la méfiance peut être nommée [...] le nerf & le membre principal de la prudence »⁷⁰. La méfiance est le seul antidote à la crédulité, c'est une saine réaction de l'esprit permettant de préserver cette distance critique si nécessaire à la faculté de bien juger. Il ne s'agit pas de distinguer le vrai d'avec le faux en déployant des « chaînes de raisons » à la manière des géomètres⁷¹ – l'homme en est incapable – mais d'user d'une méfiance critique apte à démonter les régimes de fabrication de l'erreur. L'universalité de

⁶⁹ Cyrano de Bergerac, Œuvres complètes I, voir note 49, p. 266.

 $^{^{70}~}$ La Mothe Le Vayer, Œuvres, op. cit., t. I, p. 524.

⁷¹ R. Descartes, Discours de la méthode, éd. Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1964, deuxième partie, p. 71.

son esprit n'est pas la résultante d'une lumière naturelle universelle, mais une liberté de jugement conquise sur les déterminations du sens commun. Le libertin retrouve ici encore la leçon de Charron :

Le vrai moyen d'obtenir et se maintenir en ceste belle liberté de jugement et qui sera encores une autre belle leçon et disposition à la sagesse, c'est d'avoir un esprit universel, jettant sa veuë et consideration sur tout l'univers [...]⁷²

Isabelle Moreau University College London

Pierre Charron, De la Sagesse, op. cit., II, 2, p. 391-392. Cf. le bel article d'André Pessel, «Le sujet dans son histoire», Corpus n° 35: «Gabriel Naudé: La politique et les mythes de l'histoire de France», 1999, p. 25-49.

CHARRON ET LE SCEPTICISME DES MODERNES

Dans l'économie de la Sagesse, la thématique du scepticisme occupe une place centrale, mais elle est très loin d'épuiser la richesse d'une œuvre dans laquelle la réévaluation stoïcienne de l'autonomie de la vertu s'accompagne d'une polémique contre la superstition et contre la subordination de la morale à la foi religieuse, tandis que l'aspiration à une « prud'hommie » - toute humaine et mondaine - se colore d'allusions épicuriennes et d'invitations à une prudence « politique » sans scrupules : tous ces aspects étant fondés sur une analyse pénétrante de la réalité humaine entière, à propos de laquelle on a parlé à juste titre d'« encyclopédisme ». En réalité, alors même que Charron ne fait, souvent, que reprendre des thématiques montaigniennes, l'originalité de son œuvre se manifeste dans la figure du sage qu'il nous propose, et le sens particulier que celle-ci donne à la raison sceptique. C'est en nous situant dans une double perspective que nous pourrons mettre en évidence la nouveauté de la position charronienne, soit en la situant par rapport à son archétype du XVIe siècle (Montaigne), soit en la mettant en relation avec un prototype plus éloigné, celui, hellénistique, que représente l'œuvre de Sextus Empiricus. A propos de ce dernier, les historiens contemporains ont propagé l'idée selon laquelle le fait d'atteindre l'épochè, pour le sceptique ancien, est le résultat d'un processus de « distanciation de soi-même », le fruit d'une « passivité accentuée » à l'égard des sensations et des pensées : « la vie sans croyance n'est pas une conquête de la volonté, mais plutôt une paralysie que la raison s'impose à elle-même »1. Comme l'a montré clairement

M. F. Burnyeat, « Can the Skeptic Live His Skepticism? », in *The Skeptical Tradition*, ed. M. F. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1983, p. 149-203, spéc. p. 133.

J. Barnes en commentant un passage crucial de Sextus, l'épochè est un pathos qui advient au chercheur, à la fin de son investigation; en d'autres termes, elle est le résultat d'une séquence causale que l'on suit dans ses moments successifs, à savoir : l'enquête (zétésis), l'opposition des points de vue en conflit (diaphonia), l'équivalence des semblables (isosthéneia), la suspension du jugement (épochè) et enfin, l'ataraxia. « L'épochè n'est pas quelque chose qui peut être augmenté ou diminué à volonté », mais elle est le fruit d'un détachement qui « arrive » à celui qui cherche la maîtrise des phénomènes à travers leurs contradictions². Pour le pyrrhonien classique l'épochè était une garantie d'impartialité qui devait accompagner l'itinéraire sceptique dans son ensemble en le soustrayant aux jugements ou aux préjugés de toute sorte, tandis que, pour Montaigne, ce détachement que l'intellect et les sens s'imposent à eux-mêmes, prend une couleur et une signification négatives quand il démontre que la raison elle-même n'est pas autre chose qu'« un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mensures »3. Sur la « passivité » de la suspension sceptique des anciens est, pour ainsi dire, venue se projeter, chez le grand moderne, l'ombre d'une dévaluation qui attaque directement l'œuvre de la raison.

C'est une attitude bien différente que lui oppose l'auteur de la *Sagesse*. Celui-ci, en effet, souligne avant tout le caractère « positif » de la raison sceptique, en délimitant le domaine dans lequel elle maintient une « juridiction » pleine et indiscutée : s'il est vrai, d'une part, que le scepticisme comporte le renoncement aux prétentions métaphysiques, et, qu'en matière théologique, il invite à s'abandonner à la révélation et à l'autorité ecclésiastique, il est certain, d'autre part, que dans le milieu mondain propre à la « sagesse humaine », la raison conserve un droit à peu près complet à « juger de tout », à « retenir son consentement » en présence de motifs insuffisants, et elle contribue, en définitive, à

² J. Barnes, «The Beliefs of a Pyrrhonist », *Elenchos*, IV (1983), p. 7.

³ M. Montaigne, Essais, II, xii, éd. P. Villey, Paris, PUF, 1999, p. 565.

sauvegarder le caractère « universel de l'esprit ». Le sage ne se laisse pas enfermer dans les limites de la « loi particulière » typique des systèmes clos de croyances, qu'ils soient ceux, élémentaires, du village, ou ceux plus raffinées de la nation, des écoles philosophiques ou des églises. Mais le plus important, (et c'est là sa plus grande originalité), c'est que par rapport à Montaigne, et à ses sources grecques, l'attitude du sage charronien prend un accent particulier et de protagoniste. Charron attribue à l'épochè une signification active et volontaire : plutôt que comme un point impondérable d'équilibre entre des opinions divergentes, dans la tradition de l'isosthénie (grâce à laquelle l'assentiment se maintient comme l'aiguille de la balance entre deux poids dont aucun ne parvient à l'emporter sur l'autre), l'épochè est représentée, dans les pages de Charron, comme un moteur énergique de libération de la complexité des croyances, moteur qui réclame donc une discipline et un exercice intentionnel, tant de l'intellect que de la volonté. Nous sommes en présence d'un courant de pensée qui ira jusqu'à Descartes⁴, avec la transformation du doute qui, d'un événement instantané et subi, devient une méthode consciente et réflexive. Plus encore que par une attitude de conciliation avec les valeurs de la pratique ordinaire, le doute se traduit alors par une critique serrée des principes mêmes de la tradition et du consensus universel dont l'apparente solidité ne repose que sur un critère inconsistant : la soumission totale à l'habitude.

Il est significatif que, en s'avançant bien au-delà des prudentes recommandations de « l'indifférence générale », l'auteur de la *Sagesse* se préoccupe de donner une substance à l'épochè soit en formulant explicitement l'objet du doute (la « queste de la vérité »), soit en présentant la raison autant comme l'instrument (« l'outil ») que comme le critère de la vérité : « Le vray office de l'homme, son plus propre et plus naturel exercice, sa plus digne occupation est de iuger. Pourquoy est il homme discourant, raisonnant, entendant ? Pourquoy a-t-il l'esprit, pour faire comme l'on

Cet aspect a été souligné par R. H. Popkin, « Charron and Descartes : The Fruits of Systematic Doubt », Journal of Philosophy, LI (1954), p. 831-37.

dit des chasteaux en Espagne, et se paistre de sotises et vanitez, come fait la plus part du monde? Quis unquam oculos tenebrarum causa habuit? Certes pour voir, entendre, juger toutes choses, dont il est bien nommé le Scindic, le Surintandant, le Controolleur de nature, du monde, des œuvres de Dieu : Le vouloir priver de ce droit, c'est vouloir qu'il ne soit plus homme, mais beste, le faire singulierement excellement c'est au sage, si ne juger point heurte le naturel simple et propre de l'homme, que sera-ce au Sage qui est autant par-dessus le commun des hommes, comme celuy du commun est par-dessus les bestes?». C'est aussi la condition d'incertitude due à la crise sceptique qui pousse à l'exercice d'un discernement rationnel plus attentif. « Puis qu'entre mille mensonges n'y a qu'une verité, mille opinions de mesme chose, une seule veritable, pourquoy n'examinerai-je avec l'outil de la raison, quelle est la meilleure, plus vraye, raisonnable, honneste, utile, commode? Est-il possible que de tant de loix, coustumes, opinions, mœurs differentes et contraires aux nostres qu'il y a au monde, il n'y ait que les nostres bonnes : Que tout le reste se soit mesconté? ». La conclusion de Charron est univoque: « Or sus donc le sage jugera de tout, rien ne luy eschappera qu'il ne mette sur le bureau et en la balance »⁵.

Nous citons le texte de la Sagesse d'après l'édition de Toutes les Œuvres de Pierre Charron... Dernière édition. Revues, corrigées et augmentées. A Paris, chez Jacques Villery, 1635. Il s'agit du texte de la seconde éd. (1604): II, ii, pp. 12-14 (la Sagesse se trouve dans le vol. I des Œuvres). Les monographies classiques sur P. Charron sont celles de J. B. Sabrié, De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603). L'homme, l'œuvre, l'influence, Paris, 1913 (Slatkine, Genève, 1970); J. D. Charron, The 'Wisdom' of Pierre Charron: An Original and Orthodox Code of Morality, Chapel Hill, 1960; R. Kogel, P. Charron, Genève, Droz, 1972; V. Dini, G. Stabile, Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna, Napoli, Liguori, 1983; T. Gregory, Etica e religione nella critica libertina, Naples, Guida, 1986 (chap. II: « Il libro scandaloso di P. Charron », p. 71-113); M. Adam, Etudes sur P. Charron, Talence, Presses de l'Université de Bordeaux, 1991; C. Belin, L'Œuvre de Pierre Charron: 1541-1603: littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal, Paris, Champion, 1995; T. Gregory, Genèse de la raison classique de Charron à Descartes, Paris, PUF, 2000. Voir aussi les actes du Colloque :

Certes, Charron, comme déjà auparavant Montaigne, se garde bien de traduire ce droit à la critique, en comportements valables pour l'action dans la sphère publique de la société. Conscient de l'inertie mais aussi de la nécessité des institutions, pessimiste au sujet de l'autodétermination non seulement du peuple, mais aussi de tous les « esprits médiocres » (lesquels jouent avec opiniâtreté le rôle que leur ont imposé les lois et les conventions), l'auteur de la Sagesse limite de fait la portée émancipatrice du doute sceptique aux « esprits bien nez, forts, et vigoureux ». En outre, pour ceux-ci également, la frontière entre doute et dogmatisme suit une direction tout à fait ignorée de l'ancien scepticisme : avec la séparation de l'interne et de l'externe, avec le contraste entre le privé et le public, entre les raisons du « moi » et les contraintes induites par la pratique et le pouvoir, le sceptique moderne en est venu à configurer un espace qui est une région toute intérieure, tandis que son action relève d'un conformisme extérieur, et cette scission radicale pousse jusqu'à ses extrémités la simulation, voire la contradiction, sur le mode d'une intensité dramatique absolument étrangère à la source grecque.

Qu'il ne s'agisse pas seulement, du reste, d'une question théorique, on le voit au parti qu'en tire Charron dans son attitude au sujet des conflits politico-religieux de son temps : parce qu'il s'oppose non plus seulement à une école de pensée, mais aussi à des systèmes organisés de croyances qui exigent de lui qu'il ait des comportements précis et qu'il choisisse son camp, le sceptique moderne apparaît comme le représentant d'une conception froide et distante de l'action. Même s'il concède aux institutions le moindre de ses comportements externes, nécessaires à la pratique et au fonctionnement du corps social, il réserve cependant intégralement à l'individu la sphère des convictions

La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron, ed. V. Dini et D. Taranto, Rome, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987 (ici nous avons essayé notre interprétation de Charron dans l'article: «Sages», «Spirituels», «esprits forts». Filosofia dell'esprit e tipologia umana nell'opera di Pierre Charron, p. 113-156).

intimes, minant ainsi implicitement les bases de l'assentiment. Du moins le sage peut-il assumer ses responsabilités en termes plus pragmatiques, en dehors de tout dogmatisme, à partir du moment où, quand il s'exprime dans son « for intérieur », il refuse d'abdiquer sa propre liberté de jugement et dénonce, au contraire, le « fondement mystique » des lois et des coutumes : « les loix et coustumes se maintiennent en credit, non pource qu'elles sont iustes et bonnes, mais pource qu'elles sont loix et coustumes, c'est le fondement mystique de leur authorité » (cette phrase, on le sait, reprend une célèbre affirmation de Montaigne).

On peut donc affirmer que la philosophie de Charron est un des lieux de naissance de la subjectivité moderne, au même titre que Montaigne et sûrement beaucoup plus que les sources antiques du scepticisme pyrrhonien: avec la séparation entre interne et externe, avec la reconnaissance du caractère actif du doute, avec l'attribution au sage d'un rôle de protagoniste, il a grandement contribué à la naissance de la subjectivité moderne et ce n'est pas un hasard si Descartes en a repris certains traits décisifs avec la discipline du doute qui n'est plus seulement rationnel et motivé par les conditions objectives de l'incertitude, mais qui est, aussi, volontaire et conduit jusqu'aux limites de l'artifice (cet artifice, d'ailleurs, sera reproché par des auteurs plus proches de l'éthique du scepticisme ancien, comme Gassendi qui dénoncera l'aspect forcé de la « machine » du doute hyperbolique)⁷.

⁶ P. Charron, Sagesse, II, viii, § 2, p. 88.

Sur la place du scepticisme dans l'œuvre de P. Charron, cf. T. Gregory, «La saggezza scettica di Pierre Charron », De Homine, n° 21, mars 1967, p. 163-82; D. Taranto, « Il posto dello scetticismo nell'architettonica della Sagesse », in La saggezza moderna, op. cit., p. 9-34; R. H. Popkin, The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 57-63, 68-70, 75-76, 82-83, 100-107; G. Paganini, Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume, Cosenza, Busento, 1991, p. 27-36; J. R. Maia Neto, « Charron's épochè and Descartes's cogito: the sceptical base of Descartes's refutation of scepticism », in The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle, ed. by G. Paganini, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 2003, p. 81-113.

On a dit que pour faire ressortir la nouveauté de Charron il fallait le comparer avec Montaigne8 et avec la source du scepticisme ancien. Éclairons, avant toutes choses, le rapport avec Montaigne. Il n'est certainement pas dans mon intention de diminuer l'importance énorme de l'introspection opérée par Montaigne et de son analyse de la subjectivité du moi : c'est le thème principal, quasi exclusif, de son écriture que l'on peut définir comme la peinture du moi. Sur ce point il existe une tradition concordante entre les études et les interprétations, qui va de Friedrich à Starobinski et à Desan⁹; elle a apporté des contributions décisives qu'il est impossible de mettre en doute. Simplement, mon affirmation vise à soutenir que de façon cohérente avec sa pratique du moi, Montaigne s'est soustrait à une théorie forte et explicite de la subjectivité, préférant la décliner sous la forme du change, de l'inconstance, à la limite de la multiplicité. C'est pourquoi sa représentation du moi n'a pas les traits prescriptifs ni les accents agonistiques qu'elle assume, au contraire, chez Charron pour lequel la subjectivité se traduit par un modèle normatif, celui, exemplaire, de la figure du sage. À cet égard les passages de Montaigne qu'il faudrait citer sont innombrables et je me limiterai ici à rappeler les pages très connues qui ouvrent l'essai « Du repentir » : « Les autres - écrit Montaigne - forment l'homme; je le recite et en represente un particulier bien mal formé». Il est vrai aussi que cet être particulier acquiert une valeur commune, supérieure à « quelque marque particuliere et estrangere », parce qu'il est le signe à la fois de l'universel et de l'individuel : « mon estre universel, comme Michel de Montaigne ». Toutefois, le sujet dont il s'agit reste profondément impliqué dans le branle perpétuel du monde. Ce n'est pas par hasard si l'essai commence par mettre en parallèle les deux pôles de la réalité, le

Plus en général, sur le rapport entre Charron et sa source, voir F. Kaye, Charron et Montaigne: du plagiat à l'originalité, Ottawa, Editions de l'Université de Ottawa, 1982.

Pour une mise à jour sur ces thèmes, voir Ph. Desan, Montaigne dans tous ses états, Fasano, Schena Editore, 2002 et Dictionnaire de M. Montaigne, éd. par Ph. Desan, Paris, Champion, 2004.

monde et le sujet. Il ne le fait pas sous la forme d'une opposition, mais sous celle de l'inclusion du sujet dans le monde, et sous le signe d'un incessant changement qui empêche toute stabilité : « je ne puis assurer mon objet », écrit Montaigne, en constatant que « la constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant ». Cette inconstance, tout comme la célèbre maxime : « Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage », ne s'applique pas moins au sujet qu'au monde qui l'englobe. En effet, c'est ainsi que se décrit l'auteur : « C'est un contrerolle de diverse et muable accidens et d'imaginations irresoluës et, quand il y eschet, contraires; soit que je sois autre moymesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations »¹⁰. Au sujet sont retirées la stabilité et l'autonomie qui seront les critères principaux du « privilège » du sage dans l'œuvre de Charron.

Si, ensuite, on prête attention à l'Apologie de Raymond de Sebond, la comparaison n'est pas moins évidente. Dans cette sorte d'encyclopédie à l'envers qu'est l'Apologie, à côté de la destruction de la physique, de la métaphysique, de la théologie philosophique, de l'éthique et de la politique, une section est consacrée à la psychologie, c'est à dire aux doctrines de l'âme et, implicitement, à celles du sujet. À y bien regarder, l'échec infligé par Montaigne à la théorie du sujet est double. Il ne s'agit pas seulement du contenu : comme on le sait, le Périgourdin passe en revue les doctrines classiques de l'âme en mettant en lumière les contradictions incurables et réciproques, ce qui rend, à la rigueur impossible l'acquis d'une quelconque vérité, conformément à la méthode sceptique de la diaphonie. Avec la psychologie philosophique, écrit Montaigne, nous nous trouvons ici en pleine « tour de Babel »11. Mais l'échec infligé à la théorie de la subjectivité est déjà implicite dans la forme même du développement que l'auteur a choisie pour l'Apologie. Bien loin de fonder la prérogative, la centralité et l'activité de l'esprit, la vaste doxographie psychologique rassemblée par Montaigne se caractérise

¹⁰ Montaigne, *Essais*, III, 2, 804-805.

¹¹ Montaigne, Essais, II, 12, 553.

par le ton objectif qu'il adopte quand il en vient à traiter du sujet et de l'âme, qu'il considère aussi comme faisant partie de la nature, grâce surtout à la complicité du matérialisme radical des stoïciens et des épicuriens auxquels il fait une large place dans cette partie du texte. Il considère en revanche le platonisme comme une philosophie en grande partie fabuleuse et poétique, et souligne l'obscurité volontaire d'Aristote destinée à cacher sa tendance au mortalisme, ce qui, d'ailleurs, est conforme à une tradition répandue à la Renaissance et reprise par les libertins¹². Enfin, au lieu d'apparaître comme un protagoniste indiscuté, le sujet se présente, dans la section psychologique de l'Apologie, comme un « un outil vagabond, dangereux et téméraire » auquel il vaut mieux imposer « les barrières les plus contraignantes possibles »¹³. Même s'il est toujours difficile d'extrapoler le contenu d'un point particulier de l'écheveau compliqué de la réflexion de Montaigne, le contraste est grand avec « l'universalité d'esprit » ou le « privilège » spécial que Charron accorde au jugement du sage, un modèle pour lui. Du moins, on ne pourrait pas dire que l'Apologie ou l'essai Du repentir aient pu servir à Charron pour modeler sa figure du sage comme « le Scindic, le Surintendant, le contrerolleur de nature, du monde ».

L'auteur de la Sagesse n'aurait-il pas pu, peut-être, remonter au-delà de l'Apologie pour trouver des points utiles en ce sens dans la tradition pyrrhonienne? Sur ce point aussi, la comparaison suggère une réponse négative. Il est vrai que, pour Montaigne, la « formule sacramentale » du pyrrhonien est un epeko, donc une prise de position à la première personne. Toutefois l'ensemble de la philosophie sceptique grecque est définie plus qu'une autre par les traits de l'impersonnalité. La connaissance, la sensation, mais aussi l'évaluation sont des registres des apparences qui bien sûr se manifestent au sujet, mais qui sont toujours décrites dans la forme impersonnelle des phénomènes : phainetai, « il semble », « il apparaît », sans que le rôle du sujet

¹² *Ibid.*, II, 12, 552-553.

¹³ *Ibid.*, II, 12, 559.

ait besoin d'être explicité. Et quand, dans ses dix tropes, Énésidème traite le thème du rapport entre le sujet et l'objet pour montrer les variations auxquelles il est soumis, conformément à la diversité des êtres vivants, celle des hommes entre eux, celle des organismes sensoriels, des circonstances, des relations, de la fréquence ou de la rareté etc., le ton du traité devient en général brusquement naturaliste : le sujet humain n'est qu'un morceau de la nature, comme les humeurs, les organes, les membres par lesquels se réalise le processus de la connaissance et, à la rigueur, la différence entre les hommes et les animaux n'apparaît pas substantielle¹⁴.

On pourrait penser qu'un meilleur accès au thème de la subjectivité pourrait venir de la notion de « critère », que Montaigne traduit de façon significative par « juge » ou « instrument judicatoire ». Mais même dans ce cas, l'apport des sources classiques est plutôt négatif que positif. Dans Sextus comme dans Montaigne, la recherche du critère comme celui du « juge » conduit à un double échec : celui de l'aporie du « diallèle » (chez Montaigne, le « rouet ») et celui de la « régression à l'infini » (« nous voylà à reculons jusques à l'infiny », écrit-il dans l'*Apologie*) ¹⁵. En conclusion, ni les dix tropes d'Enésidème ni les cinq tropes d'Agrippa, ni leur reprise par Montaigne ne laissent beaucoup d'espace pour développer une théorie de la subjectivité. Dans le premier cas (les dix tropes), nous sommes en présence d'un savoir subjectif, mais pour ainsi dire sans sujet au singulier : la subjectivité elle-même est éclatée et multipliée par l'infinité des apparences; dans le deuxième cas (celui des cinq autres tropes) l'arrêt au sujet se présenterait, tant dans le diallèle que dans la régression, comme l'erreur dogmatique par excellence.

La question que nous avons formulée plus haut reste donc ouverte : d'où Charron peut-il bien tenir sa théorie moderne de la subjectivité, si celle-ci n'est repérable, comme telle, ni dans sa

 $^{^{14}\,\,}$ Voir par exemple Sextus Empiricus, Pyrrhoniae hypotyposes, I, 36-163.

Montaigne, Essais, II, 12, 600-1. Sur les spécificités du scepticisme chez Montaigne, nous renvoyons à notre livre: G. Paganini, Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme, Paris, Vrin, 2008.

source directe (Montaigne) ni dans une source plus ancienne (la tradition pyrrhonienne)? Les réponses données par la critique sont fondamentalement au nombre de deux : l'une penche vers la composante stoïcienne, l'autre vers la Nouvelle Académie. Par exemple, Tullio Gregory a souligné « l'ascendance stoïcienne »¹⁶ de l'éthique de Charron, ascendance qui non seulement fonde l'autonomie de la vertu et, par suite, la supériorité de la « prud'hommie » sur l'éthique religieuse, mais aussi justifie l'indépendance du jugement du sage. À l'arrière-plan de la figure du sage, il y a les exagérations que Cicéron avait dénoncées comme « les paradoxes des Stoïciens », c'est-à-dire l'exaltation de la figure du sage qui non seulement se tient au-dessus de l'homme commun, mais va jusqu'à posséder des caractères quasi divins. Selon Gregory, la revendication de l'universalité de la «liberté philosophique » est à relier à ce contexte, et rend impraticables les lectures « fidéistes » qui ont été données de façon répétée de l'œuvre de Charron. Les proclamations mêmes d'obédience repérables dans la Sagesse doivent être rapportées aux distinctions qu'il a lui-même théorisées entre les différents domaines (monde et cloître, vie civile et vie monastique), entre les différents interlocuteurs (esprits forts et esprits faibles), entre les différents contextes (discours libres et philosophiques, discours théologiques), et, enfin, entre les différentes sphères du sujet (autonomie intérieure et attitude extérieure)¹⁷.

Du reste, dans Charron on trouve une réflexion précise sur la variété des niveaux qui caractérisent la réalité humaine, suivant un schéma qui n'est plus dichotomique (âme-corps), mais tripartite: esprit-âme-chair, en récupérant aussi, par ce biais, une ascendance de caractère stoïcien¹⁸. En particulier l'esprit en

 $^{^{16}\,\,}$ T. Gregory, Etica e religione nella critica libertina, op. cit., p. 105.

¹⁷ *Ibid.*, p. 85-86.

P. Charron, Sagesse, I, ii, p. 10-11. Charron souligne l'utilité de ce schéma: « Cette distinction aidera beaucoup à cognoistre l'homme, et discerner ses actions, pour ne s'y mesconter comme l'on fait, iugeant par l'escource et apparence, pensant que ce soit de l'esprit ce qui est de l'ame, voire de la chair, attribuant à la vertu ce qui est de la nature ou du vice;

vient à être décrit comme particule, une étincelle et une émanation de la divinité. Mais il est autrement significatif qu'à la tripartition du sujet réponde la division de l'humanité en « trois classes et degrez d'esprit » : au degré le plus bas se trouvent « les petits, foibles et comme brutaux, tous voisins des bestes », c'est pourquoi le peuple a besoin de tutelle, mais pour le sage il est à éviter absolument. À une position intermédiaire se regroupent, au contraire, tous ceux qui ont un « génie médiocre » : enfermés dans le cercle de la croyance, eux, se démontrent incapables d'évaluation autonome, asservis qu'ils sont aux « opinions et aux lois municipales », auxquelles ils obéissent, non par prudence (comme fait le sage) mais par intime conviction. C'est seulement au sommet de la classification que se trouvent réalisées les potentialités plus élevées de la nature humaine, à savoir dans les « grands et tres-rares esprits, plustost Demons qu'hommes communs, esprits bien nez, forts et vigoureux »19. Ces trois classes correspondent exactement à la «chair», à l'« âme » et à l'« esprit », dont nous avons parlé.

J'ai souligné ailleurs²⁰ que cette classification se base essentiellement sur la doctrine des tempéraments humoraux et trouve, en effet, une correspondance précise chez un grand classique de la Renaissance, Bodin, qui propose des partitions analogues dans la *République* et dans la *Méthode*. Il est connu aussi que dans l'œuvre du juriste d'Angers, la recherche systématique de symétries entre microcosme et macrocosme, entre monde et société, entre humanité et individu, débouche sur la construction complexe d'un ordre universel, pour lequel la division des hommes en trois catégories correspond à celle des trois mondes, intellectuel, céleste et élémentaire. Bodin présente aussi une analogie entre l'organisation du corps humain, les trois étapes de la vie, et les différences de longitude et de latitude. Entre la distribution de Bodin, toutefois, et celle qui est proposée

combien de bonnes et belles actions produites par passion, ou bien par une inclination ou complaisance naturelle ».

 $^{^{19}\;}$ P. Charron, Sagesse, I, ii, p. 10-11 ; xiv, p. 52-53 ; xliii, p. 153-54.

²⁰ G. Paganini, « Sages », « Spirituels »..., op. cit., p. 136 ss.

dans la *Sagesse*, il y a cependant une différence capitale : là où l'architecture articulée, dessinée dans la *République*, a pour fonction, en dernière analyse, d'exalter les tempéraments moyens (outre les climats tempérés) et par suite les activités dans lesquelles ils excellent, tout d'abord la politique en général (« la science noble d'obéir et de commander »), et plus particulièrement le gouvernement mixte, au contraire, chez Charron, toute la hiérarchie vise à rétablir la supériorité la plus nette de la « partie intellectuelle » sur les fonctions politiques.

L'héroïsme que valorise Charron est donc un héroïsme de la connaissance et du jugement : en effet, il parle de l'« esprit » du sage comme de « sa principale et heroïque piece »21. Et même s'il ne s'oppose pas pratiquement à l'autorité (dont il reconnaît plutôt la nécessité indispensable pour une vie en commun pacifique), d'un point de vue intellectuel l'esprit fort tend de toute façon à la reléguer parmi les conditions seulement extrinsèques, étrangères à la sphère de l'esprit. La classe politique, pour notre auteur, ceux qui « gouvernent le monde et ont les commandemens en mains », sont plutôt à ranger parmi les personnalités du second type: « affirmatifs, positifs », ils sont aptes « à l'usage et trafic du monde », en tant qu'ils s'intéressent plus à l'« utilité » qu'à la « vérité »²². Si la loi est vécue par le peuple pour son caractère émotionnel de promesse et de menace, de la part des esprits de la « classe moyenne » elle en vient à être crue dans sa prétention à la légitimité. Mais c'est seulement avec les esprits forts que le discours dépasse la sphère de la convention publique pour atteindre la dimension de la véritable connaissance et de la critique²³.

Nous avons fait allusion à une seconde explication concernant l'origine du rôle de protagoniste accordé au sage. Référons-nous à la thèse de Maia Neto qui a souligné la dimension plus académique que pyrrhonienne du scepticisme de Charron : « Le sage de Charron atteint la perfection de la nature humaine.

²¹ P. Charron, Sagesse, II, ii, p. 14.

²² *Ibid.*, I, xliii, p. 154.

²³ *Ibid.*, II, viii, p. 81 ss.

Cette perfection concerne aussi son comportement, mais ce qui est crucial est la perfection (intégrité) de son intellect ou jugement, puisque la perfection du comportement est la suite de celle de son jugement ». L'intellect, en effet, « trouve son intégrité dans l'épochè »²⁴. Justement Maia Neto a noté que ce thème de l'intégrité de l'entendement vient de la Nouvelle Académie (Cicéron) et qu'il a été souligné par Montaigne avant que Charron n'en fasse l'essence de l'éthique du sage. Sans nullement remettre en cause la justesse de ces considérations, nous pourrions toutefois ajouter que les deux explications (celle de type stoïcien et celle de l'Académie) sont conciliables si l'on pense qu'à leur tour les penseurs de la nouvelle Académie n'avaient rien fait d'autre que répondre aux stoïciens et aux modèles de rationalité que ces derniers avaient fait valoir, mais sans réussir à les réaliser, au moins selon l'opinion d'auteurs comme Arcésilas ou Cicéron.

Pour notre part, nous voulons, ici, ajouter à ces indications un autre aspect de Charron, qui le rapproche plus directement du contexte moderne. Nous nous référons ici au célèbre motif paulinien « spiritualis omnia diiudicat et a nemine iudicatur »²⁵, passage qui manquait dans la première édition et qui revient au contraire avec une insistance particulière dans les parties retravaillées en vue de la seconde édition de la *Sagesse*, où Charron utilise ce motif du « privilège du sage et du spirituel » à « juger de tout », comme si celui-ci jouissait, « jure suo singulari », d'une « liberté et autorité » spécifique, pour « censurer et condamner (comme la pluspart erronées) les opinions communes et populaires »²⁶.

²⁴ J. R. Maia Neto, Charron's epoche and Descartes' cogito..., in The Return of Scepticism, op. cit., p. 107.

²⁵ I Cor. 2, 15.

P. Charron, Sagesse, Préface, §§ 5, 12 (il n'y a pas de numéro de p.) Le motif paulinien a été utilisé dans le même sens dans le chap. II du livre II (version retravaillée), p. 12 ss. Les deux passages rappelés ici ont été ajoutés en vue de la seconde édition. Développements analogues dans le Traicté de la Sagesse, II, iv, in Œuvres, t. II, pp. 205 ss.

Comme l'a indiqué Tenenti²⁷, c'est probablement Erasme qui a attiré l'attention des intellectuels modernes sur ce passage de saint Paul, dans son édition annotée du Nouveau Testament²⁸ : c'est ici, en effet, et principalement dans le vaste apparat de commentaires qu'il a été rappelé comment l'opposition paulinienne entre l'homme « spirituel » (pneumatikos) et le « psychique » (psychicos) doit se situer dans le cadre d'une anthropologie scandée suivant le rythme tripartite, dont nous avons déjà vu les développements dans la classification charronienne. Dans cette interprétation subtile, le passage paulinien avait traversé presque toutes les controverses de la Réforme : tandis que Luther identifia dans ce morceau de la Lettre aux Corinthiens un argument qui sert de support au droit des particuliers à se poser en tant qu'interprète du sens authentique de l'Écriture, en cassant ainsi les médiations imposées par l'autorité et par la tradition, Calvin, après un intervalle de trente années, seulement, était déjà contraint de contenir la charge émancipatrice implicite de ce passage. C'est ainsi que le Réformateur de Genève bride la liberté de l'individu pour remettre au centre des facteurs en quelque sorte objectifs, telle la certitude du verbe divin et la prédestination. En même temps, et précisément chez les adversaires spirituels de Calvin, viennent au jour des traités plus hétérodoxes dans leur lien avec l'interprétation de l'écrit paulinien : le passage sur le privilège du « spirituel » revient, en effet, soit dans les petits traités mystiques anonymes qui datent des années de la polémique

 $^{^{27}~}$ A. Tenenti, « Milieu XVI° siècle, début XVII° siècle. Libertinisme et hérésie », Annales E.S.C., 1963, n° 1, p. 1-19.

Desiderii Erasmi, Novum Testamentum, in Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora... Recognovit Joannes Clericus, Lugduni Batavorum, curâ et impensis Petri van der Aa, 1703-6, t. VI, Adnotationes, col. 669 C, note 17: « Veluti animum, hoc est, affectus sequens humanos. Etenim quum Paulus hominem dividat in tres partes, carnem, animam et spiritum, hîc anima vocabulo pro carne videtur abusus ». Cette classification tripartite avait été développée surtout dans les courants gnostiques de l'antiquité, pour soutenir la supériorité du «spirituel» au-dessus de la loi (cf. G. Paganini, « Sages », « spirituels»... op. cit., p. 145-146 (note).

antilibertine, soit dans un pamphlet de Calvin, la Response a un certain Hollandais lequel sous ombre de faire les chrestiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries. Cet écrit ultime permet de renseigner (ou plutôt seulement à travers la forme indirecte de la polémique), sur une utilisation du passage paulinien, pour lequel la supériorité du spirituel se traduit naturellement en une indifférence souveraine à l'égard non seulement des actions extérieures, mais aussi des divisions théologiques et confessionnelles. Ayant repoussé le «joug charnel » que certains prétendent imposer, le «spirituel » consent au conformisme des apparences, mais en même temps, il revendique pour lui le droit de juger de tout et de ne pas être jugé, en affirmant son exigence d'une religiosité plus autonome et personnelle, même si c'est seulement dans la sphère intérieure²⁹.

Avec Charron nous enregistrons donc un déplacement sémantique ultérieur de l'exégèse du passage paulinien; on pourrait dire qu'on assiste dans son œuvre à un effet de sécularisation par lequel le « spirituel » se transforme définitivement en « sage » tout en gardant la valeur de la « liberté de l'esprit » qui caractérisait le premier : simplement, il la transfère du domaine de la controverse théologique ou de l'hérésie à celui de la philosophie. Mais on peut être certain que l'opposition au peuple et aux esprits « médiocres », le dédain pour les lois de la politique, la séparation entre l'interne et l'externe, le doute comme droit et privilège de juger plutôt que comme suspension enfoncent leurs racines beaucoup plus dans cette exégèse moderne du spirituel

Le texte de l'opuscule Response à un certain Hollandais... se trouve dans l'édition des Opera de Calvin (Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia. Ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et filium, 1892, t. IX, col. 590 pour la référence au passage paulinien. Voir aussi le Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios I [1551], in Opera (t. XXVII, col. 345). Plus de détails sur ces problèmes exégétiques à l'époque de la Réforme, dans mon article cité, p. 145-148 et dans l'œuvre de G. Schneider, Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart, Metzler, 1970; J.C. Margolin, « Libertins, libertinisme et 'libertinage' au XVI^e siècle », in Aspects du libertinisme au XVI^e siècle, Paris, Vrin, 1974.

paulinien que dans la figure classique de Pyrrhon. Pour voir l'importance et l'envergure de cette « pleine, entiere, genereuse et seigneuriale liberté d'esprit »³⁰ que Charron revendique pour le sage, il suffit de faire une comparaison entre les différentes positions qu'il adopte en ce qui concerne le problème du critère et du jugement au cours de son œuvre apologétique, *Les trois veritez*, d'une part, et la *Sagesse* de l'autre.

Dans la première, fort de sa mentalité d'avocat de la Contre Réforme, Charron formule le problème des fondements de la croyance religieuse presque comme une question de droit ou de souveraineté: « Qui est souverain et dernier luge aux affaires et differens de la religion? ». La réponse est faite dans les termes d'autorité et, en effet, dans cette œuvre, on assiste à une négation ponctuelle de toutes les instances protestantes, suivant une logique « institutionnelle » qui avait été déjà bien exprimée par des auteurs catholiques bien connus de lui, comme Bellarmin et Hosius.

Eloigné du champ des choix religieux (pour lesquels l'expérience tragique des guerres de religion suggère plutôt de s'en remettre à l'autorité), le principe judicatif retrouve au contraire toute sa validité sur le plan de la réflexion philosophique et de la prud'hommie humaine. Ce n'est donc pas par hasard que, dans cette situation, la *Sagesse* propose une exégèse du passage paulinien pour récupérer le sens fort de la «liberté d'esprit » par opposition au «crédit et observance commune ». La première version de cet ouvrage est peut-être plus polémique dans le ton, mais elle est moins constructive, car elle se concentre surtout sur les avantages pour ainsi dire « négatifs » de la suspension du jugement, comme éviter l'erreur et l'inconstance, conserver l'imperturbabilité, ne jamais s'étonner. C'est en revanche surtout dans les ajouts qu'apporte la seconde rédaction de la *Sagesse*, que Charron en vient à accentuer l'aspect diacritique du privilège

³⁰ P. Charron, Sagesse, II, ii, p. 11.

accordé au « sage ou spirituel ». A bon droit « le sage jugera de tout, rien ne lui échappera qu'il ne mette sur le bureau et en la balance ».

Cette double position du problème (soumission de la foi, liberté de l'esprit) encourage par elle-même ce développement de l'espace intérieur qui n'avait pas trouvé beaucoup d'audience chez les sceptiques anciens et qui est au contraire l'une des conditions fondamentales pour la naissance de la subjectivité moderne.

En effet, c'est dans le cadre d'un respect extérieur à l'égard des normes en vigueur, que le sage peut « au dedans iuger au vray ce qui en est, selon la raison universelle, selon laquelle souvent il adviendra qu'il condamnera ce qu'au dehors il fait »31. Le sage ne vit pas ce repli dans l'intériorité comme un échec ou comme une sorte d'hypocrisie; tout au contraire, il la présente comme l'affirmation d'une juridiction supérieure, quoique toute interne et privée. « Par droit le sage est par dessus les loix », même si « par effect externe et public » il continue de s'y soumettre volontairement. Parce que la base qui est au fondement de cette instance discrétionnaire a été clairement situé « au niveau de la vérité de la raison et nature universelle », on comprend comment, dans l'œuvre de Charron, a fini par se perdre toute connotation mystique ou prophétique qui était par contre propre au spiritualisme du XVIe siècle. Le « spirituel » est devenu ici un «esprit fort» et la force de l'esprit consiste essentiellement dans sa capacité à mettre en doute les conventions, les idées reçues, les valeurs héritées de la tradition, mettant ainsi l'accent sur les aspects actifs du doute sceptique.

Et il s'agit d'un droit universellement applicable (« considerer, iuger, examiner toutes choses, et ne s'obliger ny arracher à aucune, mais demeurer à soy libre, universel, ouvert et prest à tout »), au moins pour les esprits qui ont atteint le niveau de perfection nécessaire. A ce point de vue, la *Sagesse* représente l'issue désormais mûre d'un processus de sécularisation, dans le

³¹ *Ibid.*, p. 14.

cours duquel le concept de liberté spirituelle a été progressivement dépouillé des connotations hérétiques originaires pour acquérir une valeur autonome, centrée sur l'exaltation du sage qui, au moins intérieurement, s'affranchit des chaînes du préjugé, de la coutume et des lois.

Dans son livre célèbre Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt³², Reinhart Koselleck a fait apparaître le concept moderne de « critique », étroitement liée à l'idée d'« un espace intérieur apolitique » qui se serait développé à l'époque de Hobbes, Locke et Bayle. On pourrait dire la même chose par rapport à la religion et surtout on pourrait antidater cette naissance à l'époque où le scepticisme, en croisant des apports différents (soit qu'ils proviennent du Stoïcisme, soit qu'ils découlent de l'exégèse moderne plus ou moins hétérodoxe), se transforme lui-même en critique. Bien que ce courant sceptique (à l'exception de quelques références éparses à Bayle) soit absent du livre de Koselleck, on peut affirmer que le « sage » charronien se dessine déjà comme le prototype de l'intellectuel moderne : justement parce qu'il se place sur un terrain différent de celui des institutions politiques et religieuses, il est libre d'exercer un jugement souverain sur toutes choses. Comme le dit Charron, « juger de toutes choses, n'espouser ny s'obliger à aucune, demeurer universel et ouvert à tout ». Qu'il ne s'agisse pas d'une trahison ou d'un abandon de l'esprit sceptique, mais plutôt de son interprétation plus cohérente et extensive - nous avons dit active -, le texte de la Sagesse l'explique tout de suite après, lorsqu'il déclare que par « juger » il ne faut pas entendre « resoudre, affirmer, determiner », ce qui serait contraire à la skepsis, mais plutôt «examiner, peser, balancer les raisons et contreraisons de toutes parts ». On retrouve ainsi la signification originaire de la zétésis, que Charron traduit comme « quester la verité »33.

Gianni Paganini

³² Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1959.

³³ P. Charron, Sagesse, II, ii, p. 11.

LA TRADUCTION ITALIENNE DE LA SAGESSE DANS SON CONTEXTE VÉNITIEN

La traduction italienne de la Sagesse est dédicacée à Alvise Querini. La date indiquée sur la page de titre est 1698, ce qui déplace une analyse de la réception de Charron dans l'espace vers l'univers de la République de Venise, vers ses familles d'ancienne noblesse, ses libraires, ses lecteurs, sa culture, mais aussi dans le temps, apparemment vers la fin du XVIIe siècle. L'étude que nous proposons ici va essayer de démontrer que l'entreprise éditoriale de cette traduction, portant en même temps sur le texte de Charron et sur la classe dirigeante vénitienne, se situe en réalité encore un peu plus tard par rapport à cette date. Le volume Della Saviezza Libri tre dut paraître à Venise entre 1728 et 1730, au moment où l'on commençait à autoriser l'impression de livres sous fausse date et fausse adresse, par des sortes d'« Actes de tolérance » culturelle¹ : selon les lois vénitiennes, ces autorisations avaient pour but de sauvegarder les convenances, voire le « salut du respect public »2, dans le commerce et la circulation surtout de textes qu'un décret romain pouvait avoir condamnés, mais que la République acceptait, et voyait même de bon œil.

Selon l'expression de Guillaume Lamoignon de Malesherbes, citée par François Furet, «La "librairie" du royaume de France au XVIII^e siècle », in *Livre et société dans la France su XVIII^e siècle*, sous la direction de F. Furet, Paris-La Haye, Mouton, 1965-70, t. I, pp. 3-33; voir Mario Infelise, *L'Editoria veneziana nel '700*, Milan, Franco Angeli, 1991², p. 71, et l'ensemble du chapitre, «I permessi di stampa sotto data forestiera », pp. 71-99.

Les décrets autorisant les fausses adresses (Mandati per terminazioni in data forastiera) parlent de « salvezza d'ogni pubblico rispetto » (voir Mario Infelise, L'Editoria veneziana, op. cit., pp. 75 et 79).

Le volume invite à se poser toute une série de questions, que la lecture du texte de plus près rend dignes d'avoir des réponses. Dans cette traduction on lit un texte extrêmement soigné, en même temps fidèle à l'original, toujours juste, et d'un italien élégant, au lexique étudié. C'est une traduction qui n'a pas été le travail de quelques semaines, ni de quelques mois, et c'est face à ce soin que les questions deviennent multiples : pourquoi Charron en italien, pourquoi à Venise, pourquoi à cette époque, et pourquoi pour Alvise Querini, noble vénitien d'une des trois familles les plus anciennes en titres de noblesse? Pourquoi cette fidélité qui va jusqu'à la traduction de l'« Eloge » de 1606 de Gabriel-Michel de La Rochemaillet - « Elogio verace, ò Discorso sommario della vita di Pietro Charron Parigino Dottore in Legge »3 –, et jusqu'à l'investissement éditorial pour la reproduction du frontispice allégorique, aussi bien que pour l'ensemble de l'ornementation du livre? Della Saviezza libri tre est un très beau in-quarto, pourvu de manchettes en italique et de renvois dans les marges, de bandeaux encadrant chaque début et fin de chapitre, de lettrines d'incipit et fleurons aux demi-pages blanches, et d'un portrait de Charron qui clôt le cahier liminaire, gravé par l'un des meilleurs artistes du monde du livre vénitien, Antonio Luciani. Et pourquoi l'adresse de Johann Wilhelm Friessem, d'une des familles d'imprimeurs de Cologne les plus importantes, et le plus important, entre 1668 et 1700 pour les éditions catholiques dans le contexte allemand? Le catalogue des Friessem, et du Johann Wilhelm qui occupe ces années, est impressionnant. Fils et successeur de Johann Wilhelm Friessem I (1600-1668), Johann Wilhelm

Della Saviezza libri tre di Pietro Charron Parigino Dottor in Legge. Con un Elogio verace, ò ristretto della vita dell'Autore... Trasportato dal Francese da Nicolò Salengio. Dedicati all'Illustrissimo, et Eccellentissimo Sig. Alvise Querini Nobile Veneto, Colonia, Wilhelmus Friesem <sic>, 1698, pp. 3-14, traduisant l'« Eloge veritable, ou sommaire Discours de la vie de Pierre Charron Parisien, vivant Docteur és Droicts. Par G.M.D.R.» des éditions parisiennes postérieures à 1606 (par exemple, Paris, David Douceur, 1613, ff. ĕ³ro-A¹ro, ou Paris, Robert Feugé, 1630, ou Louis Feugé, 1646, ff. ĕ¹ro et sq.; voir ci-dessus Jean Balsamo, «Un succès éditorial à l'aube de l'âge classique: La Sagesse de Pierre Charron»).

Anna Bettoni

Friessem II (1646-1700) était le gendre de Gerwin Gymnich, mieux connu comme le Gymnicus. Johann Wilhelm II jouait dans l'imprimerie de l'époque un rôle de protagoniste, que poursuivra à sa mort, à la même adresse, le second mari de sa femme, Johann Everhard Fromart. Dans un ensemble de titres qui parurent tous « In Officina Friessemiana », à l'enseigne de l'archange Gabriel, sur un siècle, entre 1633 et 1724 et même plus tard⁴, on ne trouve autour de notre date, 1698, que des ouvrages très éloignés de Charron : les huit volumes in-folio illustrés du Vénérable Bède, par exemple, ou le *Primatus* d'Antoine Charlas, sur la suprématie du romain pontife contre le gallicanisme et Bossuet⁵.

Or dans la liste de ces questions, celle qui passe en première est évidemment, pourquoi traduire Charron. Et surtout, pourquoi Charron à un moment où Venise devenait un centre de la moderne information culturelle, grâce à la fondation de la Galleria di Minerva, overo notizie universali di quanto è stato scritto da Letterati di Europa. Cette revue littéraire, que l'imprimeur-libraire Girolamo Albrizzi dirigeait et allait publier une fois par an

⁴ Isabel Heitjan cite encore un titre en 1749. C'est grâce à Fromart que l'atelier put poursuivre son activité après la mort en 1704 de Johann Wilhelm Friessem III, le fils de Johann Wilhelm Friessem II et de Maria Helena Gymnich: voir I. Heitjan, «Zum Buchhandelsunternehmen der Friessem in Köln nach 1695», Archiv für Geschichte des Buchwesens, n° IV, 1963, pp. 1425-1442. Voir en tout cas Josef Benzig, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1982, n° 115, 117, 133; Jean-Dominique Mellot et Elisabeth Queval, Répertoire d'imprimeurs/libraires (vers 1500-vers 1800), Paris, BnF, 2004, n° 2085-2086.

Venerabilis Bedæ Opera theologica, Cologne, Johann W. Friessem (II), 1688; Antoine Charlas, Primatus iurisdictionis Romano pontifici assertus, Cologne, Johann W. Friessem (II), 1700. Mais les exemples pourraient naturellement se multiplier (saint François de Sales, Jacob Masenius, Rodulphe Ardant, Tommaso Pio Maffei, les Offices de la Vierge...): un auteur qu'il est intéressant de mentionner, pour comprendre le caractère de continuité du catalogue, est le jésuite Nicola Avancini, dont les deux volumes de la Poesis dramatica avaient été publiés en 1674 et 1686 par Johann Wilhelm II, et dont les Orationes paraîtront en 1704 par les soins du très jeune Johann Wilhelm III, peu avant sa mort et en collaboration avec Fromart.

à partir de 1696, était le produit du projet très ambitieux du groupe d'intellectuels de l'Académie omonyme. Par la Galleria di Minerva la culture italienne, mais Venise avant tout, pouvait jouir du plus vaste panorama, ou participait du moins de l'intention d'embrasser le plus vaste panorama culturel, dans un projet xénophile, mondialisant, que, dans le premier numéro de la revue, Girolamo Albrizzi illustrait «A' Letterati d'Europa »6. Il s'adressait aux gens de lettres d'Europe comme à des représentants des gens de bien qui, à Venise, aussi bien que « Di là dai monti »7, s'engageaient pour la liberté. Tel était le but de la Galleria: l'engagement pour une liberté qui était tout d'abord la liberté de Venise, mais aussi une liberté européenne au sens large, politique, culturelle. Girolamo Albrizzi revendiquait la liberté des publications et la liberté de sa revue, « sì che si possa esporre tutto ciò c'ha in sé ingegno, sapere, et frutto », sans qu'il y ait de risques pour les auteurs, en tant que personnes8.

Girolamo Albrizzi, in La Galleria di Minerva, overo notizie universali di quanto è stato scritto da Letterati di Europa non solo nel presente Secolo, ma ancora ne' già trascorsi, in qualunque materia Sacra, e Profana, Retorica, Poetica, Politica, Istorica, Geografica, Cronologica, Teologica, Filosofica, Matematica, Medica, e Legale, e finalmente in ogni Scienza, e in ogni Arte sì Mecanica, come Liberale, Venise, Girolamo Albrizzi, I, 1696, f. [4] r°-v°. Voir Mario Infelise, L'Editoria veneziana, op. cit., p. 31; Donata Levi, «Testo e immagine in una rivista veneziana tra Sei- e Settecento: La Galleria di Minerva», in Annali della Scuola Normale di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, S. III, 20, 1, 1990; Marino Zorzi, «La produzione e la circolazione del libro», in Storia di Venezia, dalle origini alla caduta della Serenissima, t. VII: La Venezia barocca, sous la dir. de Gino Benzoni et Gaetano Cozzi, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, 1997, pp. 921-970; et la thèse de Lara Mozzato, La Galleria di Minerva, Université de Venise, sous la direction de M. Infelise, 2004.

Girolamo Albrizzi, « A' Letterati d'Europa », in La Galleria di Minerva, op. cit., I, 1696, f. [4] r°.

^{8 «} Non vengono da noi proibite le Critiche : Le permettiamo con queste due conditioni. L'una è, che riguardino l'opere, e non le persone degli Autori : l'altra è, che scoprino i difetti per dar l'ultima forma, e perfezione all'Arti, ma con quella modestia, e discretezza, ch'è necessaria ad uomini capaci di commettere errori peggiori di quelli, che osservano negli altri » (ibid., f. [4] v°).

Anna Bettoni

Le contexte était celui de la plus grande et libre concurrence. Les possibilités de traductions étaient multiples dans ces années 1696, 1697, 1698, années de fortune presque trop universelle de tout ce qui avait été écrit dans la République des Lettres au cours de ce siècle et au cours des siècles précédents – « di quanto è stato scritto da Letterati di Europa non solo nel presente Secolo, ma ancora ne' già trascorsi », et sur une matière sacrée, profane, rhétorique, poétique, politique, historique, géographique, chronologique, théologique, philosophique, mathématique, médicale, juridique, scientifique, et dans les arts mécaniques et libéraux, selon le sous-titre de la revue. Le choix de traduire un ouvrage de 1604 comme la *Sagesse* de Charron dans ce contexte et par ces prémisses peut difficilement être attribué à un simple traducteur.

Son nom est Nicolò Salengio. C'était un traducteur habituel d'ouvrages français. Il travaillait pour un groupe éditorial précis, dans le cadre de celle qui se présente comme une sorte de collection, faite de très beaux volumes in-12. Ses travaux avaient paru pour les imprimeurs-libraires Giacomo Hertz et son associé, Paolo Baglioni, et se caractérisaient par une évidente continuité, que le format des livres, les encadrements des pages de titre, les présentations des contenus dans les avis et préfaces divers mettaient en relief. Les traductions les plus absorbantes, et longues, lui avaient été demandées par Paolo Baglioni, pour qui Nicolò Salengio traduisit les quatre tomes des Caractères des passions (1640-1662) de Marin Cureau de La Chambre et les Lettres nouvelles (1642) d'Urbain Chevreau, le secrétaire de la Reine Christine de Suède⁹ : Li Caratteri delle passioni del Signore de La Chambre, parus entre 1673 et 1674, et les Lettere del Signore di Chevreau, parues en 1696. Très attentif aux problèmes de la cen-

Il existe de nombreuses éditions des *Lettres nouvelles* d'Urbain Chevreau, dont par exemple celles de Paris, N. de Sersy, 1642; Paris, C. Besogne, 1642; Paris, Antoine de Sommaville, 1646. Quant aux volumes plus célèbres des *Charactères des passions* de Marin Cureau de La Chambre, dont le premier avait paru en 1640 avec une dédicace au chancelier Séguier, voir entre autres Jean-Pierre Dubord, «Fouquet bibliophile», in *Le Grand siècle de la France*, 3, 2003, p. 47.

sure, Nicolò Salengio suivait dans son travail la meilleure méthode pour garantir la circulation des livres : dans l'avis au lecteur de sa traduction des Fables héroïques d'Audin, Prieur de Termes et de La Fage¹⁰, que Giacomo Hertz publia avec le plus grand soin et pourvut de magnifiques illustrations, il précisait que le mot 'destinée' - « la parola Destino » - avait été supprimé dans son texte italien. Il priait son lecteur de ne pas considérer cette absence ou omission comme une erreur, il avouait de l'avoir fait exprès, pour ne pas donner l'impression de sortir du chemin de la foi catholique: « per non traviar d'un punto dal sentiere della Fede Catolica, la quale son pronto à difendere sin all'ultima stilla di sangue »11. Il était également attentif aux textes en eux-mêmes, auxquels il se vouait aussi sur une longue durée : dans un autre avis au lecteur, dans Li Caratteri delle passioni de Marin Cureau de la Chambre, il précisait les temps de son travail, d'une « fatica »¹² qui avait duré quatre longues années, pendant lesquelles Salengio avait souvent dû, selon le topos bien connu du travail littéraire, renoncer aux repas, renoncer au sommeil. Il avait accompli cette gaie 'fatigue' dans les moments qu'il 'avait volés' à d'autres obligations et nécessités - « i momenti che rubbavo a' miei privati interessi, al cibo, e al sonno » -, pour pratiquer le jardin très délicieux - « giardino delitiosissimo » - des Caractères des passions.

D'après l'annonce du sujet du livre, dans l'ouvrage que Salengio traduisait, celles-ci étaient classées en passions ayant

L'édition originale date de 1648: Audin, prieur de Termes et de la Fage, Fables héroïques comprenans les véritables maximes de la politique chrestienne et de la morale, avec des discours enrichis de plusieurs histoires, tant anciennes que modernes, Paris, J. Gaillard, 1648.

Nicolò Salengio, « Al lettore », in Favole heroiche contenenti le vere Massime della Politica et della Morale. Rappresentate con molte Figure in Stampa di Rame, Venise, Giacomo Hertz, 1667 (in-12), f. [3] r°.

Nicolò Salengio, «Il traduttore à chi legge », in Li Caratteri delle passioni del Signore de La Chambre, Consigliere del Rè Christianissimo ne' suoi Consigli, e primo Medico ordinario di Sua Maestà. Trasportato dal Francese da Nicolò Salengio. Volume primo, Venise, Paolo Baglioni, 1673 (in-12), ff. [3] r°-[4] r°, comme les citations qui suivent ici.

Anna Bettoni

pour objet le bien (l'amour, le désir, l'espoir), passions courageuses (la constance, la colère), passions de la haine, passions de la douleur et du désespoir, dans une organisation qui pouvait avoir un lien de parenté idéologique avec la *Sagesse* de Charron. Mais les ouvrages de ce genre étaient naturellement trop nombreux à l'époque pour pouvoir supposer un intérêt de Salengio, donc un rôle dans le choix de traduction et un rapport entre les deux traductions. La catalogue de Baglioni est d'ailleurs très varié, et Baglioni lui-même avait demandé à Salengio, immédiatement après ces *Caractères des passions*, apparemment tout autre chose : la traduction des *Lettres* de Chevreau qui est publiée deux ans avant la *Saviezza* de Charron, en 1696¹³.

C'est plutôt le rôle de Paolo Baglioni qui serait à prendre en considération : habile directeur d'entreprise, imprimeur-libraire de premier ordre appartenant à une famille d'imprimeurs qui était active depuis l'époque de Galilée - qu'ils avaient publié -, tellement riche que ce fut le seul de sa profession, dans l'histoire de Venise, qui pût s'acheter des titres de noblesse, en 1717, et entrer dans les organes gouvernamentaux réservés aux aristocrates, grâce au don de 100.000 écus offerts à la République¹⁴. Sa rénommée et ses affaires surtout étaient bien internationales, et son père, Tommaso Baglioni, après avoir relevé en 1643 l'activité de Bernardo Giunti, s'était lié aux Elzevier de Leyde, avec qui il avait entretenu des rapports de collaboration et de diffusion de livres, grâce aussi à la foire de Francfort, que les Baglioni fréquentaient. On serait porté à supposer que le rapport entre les Baglioni et les Elzevier dans les années 1640 et 1650 soit la clé pour comprendre l'intérêt des imprimeurs et du marché du livre vénitiens pour Charron. La présence considérable d'éditions Elzevier de la Sagesse à la Bibliothèque Marciana de Venise pourrait être

Lettere del Signore di Chevreau trasportate dal francese da Nicolò Salengio, Venise, Paolo Baglioni, 1696, toujours in-12.

Voir la notice d'Alessandro Cioni dans le Dizionario biografico degli Italiani, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, t. 5, Bacca-Baratta (1963), pp. 249-250, et M. Infelise, L'Editoria veneziana, op. cit., pp. 18-19, 133-136 et passim.

un argument à faveur – même s'il est souvent peu pertinent d'extrapoler des conclusions d'un relevé des exemplaires d'un livre dans les bibliothèques publiques. La *Sagesse* était aussi un livre de collectionneurs vénitiens du XIX^e siècle, qui ont ensuite légué leurs collections à la Marciana, par exemple, où nous retrouvons, dans des éditions Elzevier de la *Sagesse*, les ex-libris de Girolamo Contarini, de 1843, ou de Girolamo Maria Balbi Valier, des années 1890¹⁵.

Un lien entre un choix des Baglioni et les éditions Elzevier de la *Sagesse* ne peut pourtant pas se faire. Dans son étude sur le « succès éditorial » de Charron, Jean Balsamo a bien souligné que les éditions Elzevier suivaient, comme le disait leur page de titre, « la vraye copie de Bourdeaux » ¹⁶ et non pas l'édition de La Rochemaillet. Elles ne pouvaient avoir aucun rôle dans la traduction de Nicolò Salengio. Salengio traduit à partir d'une édition de David Douceur, très probablement 1607 plutôt que 1613 ou 1604 ¹⁷, et il la suit très fidèlement. Son livre, qui présente Charron comme « Parigino Dottor in Legge », reproduit les liminaires du texte et leur organisation, y compris donc le portrait de Charron et l'éloge, d'où disparaissent les inititales habituelles de La Rochemaillet, « G.M.D.R. » ¹⁸. Ses chapitres corres-

¹⁵ Il s'agit d'exemplaires de l'édition de 1656, du seul Jean Elzevier (Charron, De la sagesse trois livres, Leyde, Jean Elzevier, 1656, exemplaires de Venise, Bibliothèque Marcienne, 222.c.83 et 227.c.197).

Charron, De la sagesse trois livres, Leyde, Les Elzevier, 1646, par exemple, ou Jean Elzevier 1656, page de titre. Voir l'article de J. Balsamo dans ce même volume.

Nous tendons à exclure d'un côté l'édition de David Douceur de 1613 parce qu'elle est dépourvue du portrait de Charron et, de l'autre, l'édition de 1604, parce qu'elle ne contenait pas encore l'éloge de La Rochemaillet.

Au début: « Elogio verace, ò Discorso sommario della vita di Pietro Charron Parigino Dottore in Legge. Pietro Charron nacque in Parigi l'anno 1541 e fù battezato nella Chiesa di Sant'Ilario. Suo padre era Tebaldo Charron Mercante Libraro, habitante nella stradda dei Carmeni, appresso il Colleggio dei Lombardi... »; à la fin: « egl'era riccamente adorno, e dotato delle più rare, e eccellenti Virtù, tanto Morali, e humane, quanto Christiane, e Divine, che renderanno honorevole, e grandemente stimabile

Anna Bettoni

pondent à l'édition de La Rochemaillet : 62 pour le premier livre et dans l'ordre de 1604, 12 pour le deuxième, 43 pour le troisième livre. Et les passages des grandes variantes ne laissent pas de doutes, dès la modification initiale de la préface de Charron, où l'allusion aux « Theologiens et Philosophes » avait été déplacée et nuancée. Le « Proemio » dans le texte de Salengio, traduit la préface modifiée

Il est icy requis dés l'entrée de sçavoir que c'est sagesse, et comment nous entendons la traitter en cet oeuvre, puis qu'il en porte le nom et le titre. Tous en general au premier et simple mot de sagesse, conçoivent facilement et imaginent quelque qualité, suffisance ou habitude non commune ni populaire, mais excellente, singuliere, et relevée par dessus le commun et ordinaire...

et non pas l'originale de 1601

Il est requis avant tout oeuvre, sçavoir que c'est que Sagesse, et comment nous entendons la traitter en ce livre, puis qu'il en porte le nom et le tiltre : Or dés l'entree nous advertissons, que nous ne prenons icy ce mot subtilement au sens hautain et eslevé des Theologiens et Philosophes (qui prennent plaisir à descrire et faire peinture des choses, qui n'ont encores esté veuës, et les relever à telle perfection, que la nature humaine ne s'en trouve capable, que par imagination) pour une cognoissance parfaicte des choses divines et humaines...:

Qui nell'ingresso si ricerca di sapere ciò che sia SAVIEZZA, e in che modo in quest'Opera intendiamo trattarla, poiché ella ne porta il nome, e il titolo. Tutti in generale, alla prima, e semplice parola di SAVIEZZA, facilmente concepiscono,

la sua memoria trà gl'huomini da bene, e d'honore sin'alla fine del Mondo e alla consumatione de' Secoli " (toujours sans attribution : $Della\ Saviezza\ libri\ tre,\ op.\ cit.,\ pp.\ 3\ et\ 14).$

¹⁹ Della Saviezza libri tre, op. cit., p. 17.

Charron, De la sagesse, texte revu par Barbara de Negroni, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986, pp. 25-26.

e s'imaginano qualche qualità, sufficienza, o habitudine non commune né volgare ; ma eccellente, singolare, e sollevata sopra il commune e ordinario... 21

Dans l'exorde du chapitre II, 2, pour faire un exemple, à propos de l'« Universelle et plaine liberté de l'esprit, tant en jugement qu'en volonté : seconde disposition à la Sagesse », on lit : « L'altra dispositione alla Saviezza, che segue questa prima [...] è una piena, intiera, generosa, e signorile libertà di Spirito »²², ce qui est une traduction du texte de 1604 : « L'autre disposition à la sagesse, qui suit cette premiere [...] c'est une plaine, entiere, genereuse, et seigneuriale liberté d'esprit », et non pas de l'original de 1601 : « L'autre disposition à la Sagesse, qui suit ceste premiere [...] c'est une pleine, entiere, et genereuse liberté d'esprit »²³.

À propos du jugement et de la volonté, l'italien de Salengio dit donc que

La prima del Giuditio consiste nel considerare, giudicare, et essaminare tutte le cose, e non obligarsi né attaccarsi ad alcuna ; ma restar a sé libero, universale, aperto, e pronto a tutto. Ecco l'alto punto, il più proprio dritto, e il più vero privileggio del Savio, et del valent'huomo, ma che tutti non sono capaci d'intendere²⁴,

qui traduit

La premiere du jugement consiste à considerer, juger, examiner toutes choses, et ne s'obliger ny attacher à aucune, mais demeurer à soy libre, universel, ouvert et prest à tout. Voicy le haut point, le plus propre droit et vray privilege du sage et habile homme, mais que tous ne sont capables d'entendre,

et non pas

Della Saviezza libri tre, op. cit., p. 17.

²² *Ibid.*, p. 255.

 $^{^{23}\,\,}$ Charron, $D\!e$ la sagesse, texte revu par B. de Negroni, op. cit., p. 385.

²⁴ Della Saviezza libri tre, op. cit., p. 255.

Anna Bettoni

Pour la premiere du jugement, nous avons jà assez monstré, que c'est foiblesse et sottise niaise de se laisser mener comme buffles, croire et recevoir toutes impressions ; que les ayant receuës s'y opiniastrer, condamner le contraire c'est folie, presomption ; persuader et induire autruy, c'est rage et injuste tyrannie. Maintenant nous disons et donnons donc une belle et des premieres leçons de Sagesse, retenir en surseance son jugement, c'est à dire soustenir, contenir, et arrester son esprit dedans les barrieres de la consideration, et action d'examiner, juger, poiser toutes choses [...] sans s'obliger ou s'engager à opinion aucune [etc.]. ²⁵

Les éditions Elzevier, même si elles suivaient l'édition borde-laise que le traducteur n'utilise pas, étaient en tout cas bien présentes à l'esprit des imprimeurs vénitiens. Les trois livres *Della Saviezza* de Charron sont dédicacés au noble Alvise Querini, dont le nom paraît dans la page de titre et le blason, gravé, en tête de la dédicace. Cette importante dédicace n'est pas du traducteur, qui signe par contre son habituel avis au lecteur – « Il traduttore a chi legge » – aux pages suivantes, pour présenter ce livre très érudit : « Libro eruditissimo », qui mérite « tutta l'approvatione, e tutto l'applauso » du public, malgré les erreurs éventuelles qui demandent « cortese compatimento »²⁶. La dédicace à Alvise Querini est signée par les initiales de celui qui dit avoir fait sortir le livre de ses propres presses – « dalli miei Torchi » – et qui se signe « G. A. »²⁷.

Il s'adresse à Alvise Querini, représentant éminent de la branche des Querini de Candie. Ils portaient trois étoiles à huit rais dans leur blason et étaient des trois familles vénitiennes qui possédaient seules le titre de chevaliers de Saint-Marc, avec les Contarini et Morosini²⁸. Fils de Marchiò Querini (né en 1653),

 $^{^{25}\,\,}$ Charron, $De\ la\ sagesse,$ texte revu par B. de Negroni, cit., pp. 385-86.

 $^{^{26}~}$ Della Saviezza libri tre, op. cit., f. [5]r $^{\circ}.$

²⁷ Ibid., f. a₄r°-v°.

Voir Vincenzo Coronelli, Arme, blasoni o Insegne gentilizie delle Famiglie Patritie esistenti nella Serenissima Repubblica di Venetia, Venise, Giovanni Battista Tramontin, 1706, ff. 90 et 91 et Girolamo Alessandro Cappellari

petit-fils de Zuanne et arrière-neveu d'un Alvise Querini qui avait été « Governator di nave »²⁹, mort en mer pour le service de sa patrie en 1658, cet Alvise Querini (né en 1699) était normalement titulaire de charges gouvernementales, comme toute la classe nobiliaire vénitienne et tous les membres de sa famille³⁰. Selon son dédicateur, il méritait ce livre *Della Saviezza* parce que la qualité de la sagesse lui appartenait intimement. Ses titres de chevalier ont une valeur, selon « G. A. », parce qu'ils décorent celui qui sait ce qu'est « La Saviezza » dans son âme – « dote dell'Animo la più rara »³¹ –. C'est une qualité que personnifie bien une dame toute nue,

Dama che cerca un nicchio proportionato nel generoso cuore di Vostra Eccellenza, in cui risplendono con magnanima gara tutte le più degne qualità di un Cavaliere [...]. Dama ignuda, ma tutta ristretta in se stessa, modestissima nell'aspetto, portatasi da Parigi in Italia. ³²

Les lieux communs que « G. A. » utilise dans son discours appartiennent à une certaine réception de Charron, au cours du XVII^e siècle, et dans des contextes qui n'étaient plus le contexte d'origine. Sa dédicace à un représentant du pouvoir de son époque, ressemble de près à la dédicace que les Elzevier faisaient en

Vivaro, *Il Campidoglio veneto*, ms, Venise, Bibliothèque nationale Marcienne, Codice It. Cl. VII/17, 8306, ff. $256v^{\circ}$ - $257v^{\circ}$ (pour l'histoire de la famille, descendante de la *gens Sulpitia* romaine, et pour les armoiries), ff. $263r^{\circ}$ - $264r^{\circ}$ (pour la généalogie des années 1680-1718).

Marco Barbaro, Genealogie delle famiglie patrizie venete, ms, Venise, Bibliothèque nationale Marcienne, Cl. VII, 928 (8597), ff. 45v° et 49r°-v°.

Parmi les Querini de l'époque de notre Alvise, Angelo Querini avait été nommé «Savio agli Ordini» en 1712, et «Savio sopra Dazi» en 1713, Leonardo Querini «Savio sopra Conti» en 1714, Giovanni Querini «Procuratore di San Marco» en 1716, et très souvent des Querini avaient été «Podestà» en ce début de XVIIIe siècle, dans des villes de Terre Ferme (Bergame, Vicence...): voir Girolamo Alessandro Cappellari Vivaro, Il Campidoglio veneto, ms cit., f. 264v°.

 $^{^{31}~}$ Della Saviezza libri tre, op. cit., f. $a_3 r^{\circ}.$

³² *Ibid.*, f. a³ r°-v°.

Anna Bettoni

1646, et que Jean Elzevier seul faisait ensuite en 1656, à Maximilien de Bourgogne, abbé de Saint-Vaast, en lui présentant les trois livres de la *Sagesse* de Charron. La meme qualité de l'âme appartenait à Maximilien de Bourgogne, petit-fils de Philippe Le Bon, non pas en raison de son rang, mais en raison de sa morale intime :

Ce n'est pas au rang que vous donne vostre tres-illustre Naissance – écrivaient les Elzevier dans leur dédicace – parmy les grands Princes de l'Europe, mais à celuy que vous acquierent vos rares qualités intellectuelles et morales parmy les sages, que nous vous presentons cette Sagesse. 33

Le char de triomphe qui traînait, selon les Elzevier, « comme captives et enchainées » l'ignorance, la sottise, la superstition, était le char d'une « sage Morale », qui se mettait au service de « toutes les Nations qu'on estime raisonnables 34 . C'était une morale à l'usage du pouvoir que les Elzevier offraient à un représentant du pouvoir de leur époque, qui savait « allier selon l'Evangile la prudence du serpent avec la simplicité de la colombe »35. Le blason de leur dédicataire avait donc un sens, presque le sens d'une appropriation du contenu du livre de Charron, en tête de leur dédicace. Le livre était sous le signe de Maximilien de Bourgogne (comme il sera ensuite, pour d'autres éditions Elzevier, sous le signe du Conseil de la Cour provinciale de Hollande). Le blason est justement placé au verso de la page de titre, il ouvre la dédicace, comme dans un tout autre contexte, le blason des Querini ouvre la dédicace de «G. A.» immédiatement après la page de titre, au f. a3 recto de la Saviezza italienne, le verso de la page de titre étant blanc.

³³ Les Elzevier, «A l'Illustrissime et Reverendissime Prince Maximilian de Bourgongne, Abbé de Sainct Vaast d'Arras, Comte de la Loeve, etc.», in Charron, De la sagesse, trois livres, Leyde, Les Elzevier, 1646, f. ** r°-v°.

³⁴ *Ibid.*, ff. ** v°-**2 r°.

 $^{^{35}}$ Ibid., f. **2 v°.

Une sorte de structure de présentation de l'œuvre, très éloignée de Charron et de son monde, s'offre comme une structure modèle, et celui que, dans une étude matérielle des volumes, nous pouvons considérer pour la traduction italienne comme l'homologue des Elzevier, ou de Jean Elzevier plus tard, est bien le « G. A. » qui signe la dédicace. Son identification comme imprimeur-libraire responsable d'un projet culturel et politique en même temps, devient alors assez aisée. « G. A. » devrait être identifié, si l'on croyait la date d'impression, avec Girolamo Albrizzi, né en 1662, mort en 1713, fondateur de l'imprimerie célèbre et directeur de la revue La Galleria di Minerva.

Mais c'est son fils, Giambattista Albrizzi, qui eut pendant certaines années l'habitude d'imprimer et mettre sur le marché des livres à la fausse adresse de villes et d'imprimeurs allemands. Il en avait l'autorisation, qui avait été formulée de façon générale en 1721 par les Riformatori dello Studio, les trois membres du gouvernement chargés de la surveillance culturelle, voire sur le livre à Venise et sur le livre et l'université à Padoue. Or Giambattista Albrizzi, dont l'imprimerie était énormement active dans les années 173036, était du même âge que le graveur Antonio Luciani. Graveur spécialisé en portraits d'hommes d'église, connu surtout pour un portrait du cardinal Bellarmin qui avait paru en 1721 dans un encadrement monumental in limine au volume prestigieux des *Disputationes* de Bellarmin³⁷, Antonio Luciani était l'élève de Giovanni-Antonio Faldoni³⁸. Il réalisa pour les trois livres Della Saviezza le portrait de Charron, qu'il signait « Antonio Luciani sculpsit » en bas de page³⁹ : il était né, comme Giambattista Albrizzi, en 1698, et cette date nous conduit à

³⁶ Voir M. Infelise, L'Editoria veneziana, op. cit., pp. 52-53, 239n, mais aussi passim.

³⁷ Disputationum Roberti Bellarmini [...] de controversiis christianae fidei, Venise, Albrizzi, 1721.

³⁸ Voir Thieme-Becker, Allgemeines Lexicon, Leipzig, Seemann, 1999, t. XXIII, p. 437; et Lidia Comacchio, Giovanni-Antonió Faldoni, Castelfranco, Ediprint, 1976.

 $^{^{39}~}$ Della Saviezza libri tre, op. cit., f. [8] $v^{\circ}.$

Anna Bettoni

formuler une hypothèse. Devant choisir une fausse date pour publier un livre, *Della Saviezza* de Charron, qui nécessitait d'une série de précautions, Giambattista Albrizzi semble choisir la date de sa propre naissance et celle – la même – de son graveur, auquel il confiait un rôle d'une certaine importance pour cette publication. À cette date, il associait la fausse adresse de Johann Wilhelm Friessem, dont la célèbre imprimerie n'existait plus vraiment à Cologne, dans ces années 1720-1730. Le successeur des Friessem, Johann Everhard Fromart, avait bien conservé dans les années 1710-1720 l'adresse « In Officina Friessemiana », mais l'époque de Giambattista Albrizzi est désormais postérieure à son activité et les imperfections du faux dans la page de titre de la *Saviezza* sont trop évidentes : « In Colonia » et « Presso » en italien, « Wilhelmus » en latin, « Friesem » sans double consonne.

Cette forme masquée de la « terminazione in data forastiera », les précautions que Giambattista Albrizzi prend pour mettre la *Saviezza* de Charron sur le marché du livre, le travail même du graveur Antonio Luciani, nous aident à dater cette traduction de sa vraie date, vers 1730, de son vrai lieu d'impression, Venise, et, par le rôle et les charges politiques d'Alvise Querini, aussi de son vrai sens : l'illustration de la prérogative des *Savi* du gouvernement de Venise.

Qualité morale de l'homme aux responsabilités publiques, dont parlaient les Elzevier dans leur dédicace à Maximilien de Bourgogne, qualité morale de l'homme aux responsabilités publiques, dont parle «G.A.» dans sa dédicace à Querini, Saviezza était la traduction la plus juste de la Sagesse de Charron. Peu de textes philosophiques pouvaient avoir autant de valeur dans le contexte vénitien, que cette Sagesse. Puisée au vaste trésor de la culture européenne, elle semble avoir été choisie parmi les innombrables suggestions des «Letterati d'Europa», à qui Girolamo Albrizzi s'était adressé en 1696 dans sa Galleria di Minerva, pour trouver des solidarités dans son projet de construction de la liberté. Peu de textes philosophiques pouvaient avoir à Venise le rôle que prenait la Sagesse de Charron, si, par le soin du vocabulaire de la part d'un traducteur attentif, on traduisait « Sagesse » par Saviezza. Celui-ci était le mot que le dictionnaire

de l'Académie de la Crusca associait dès 1612 à l'« agguaglianza » : « sapientia ac prudentia » en latin, « saviezza e agguaglianza » ⁴⁰ dans l'italien du XVII^e siècle, traduction de "sagesse et équité", soit droiture, justice. Le savio, celui qui possède la saviezza, était depuis le Moyen Âge le conseiller des magistrats, le savio in giure, dans l'italien du XIV^e siècle⁴¹. Mais Savi étaient surtout, à Venise, les membres des Commissions gouvernementales chargées du pouvoir exécutif dans chaque Conseil, dans chaque organe de l'État.

Le Pien Collegio (le Conseil majeur) élisait tous les six mois ses six Savi del Consiglio: six magistrats qui revêtaient la plus haute charge vénitienne et étaient renouvelés par groupes de trois, pour que les trois nouveaux Savi puissent être instruits par trois anciens dans les affaires du Saviato⁴². Les Savi di Terraferma se composaient d'un Savio alla scrittura, ministre de la guerre, d'un Savio alle Ordinanze, et d'un Savio cassier pour les finances. Les Savi agli Ordini, responsables de la Marine, étaient au nombre de cinq; le Collegio dei XX Savi réglait les causes judiciaires, le Collegio dei XX Savi nel corpo del Senato les affaires d'impôts, les trois Savi Esecutori avaient la jurisdiction des Eaux et Canaux. Les Savi all'Eresia étaient très souvent des sympatisants de la Réforme - pour paradoxal que cela puisse paraître -, chargés par la République d'empêcher l'exécution des sentences de l'Inquisition, dans les cas où les Savi, en tant que tels, considéraient ces sentences comme contraires aux coutumes vénitiennes⁴³. Pour accéder au Saviato, c'est-à-dire à la condition très élevée, presti-

 $^{^{40}\ \} Vocabolario\ degli\ Accademici\ della\ Crusca,\ Venise,\ Giovanni\ Alberti,\ 1612,$ $ad\ v.$ « saviezza » (aussi en ligne sur http://vocabolario.signum.sns.it)

⁴¹ Voir Salvatore Battaglia, Grande dizionario della lingua italiana, Turin, UTET, 2004, ad v. « savio ».

Voir Andrea Da Mosto, L'Archivio di Stato di Venezia. Indice generale, storico, descrittivo ed analitico, t. I: Archivi dell'Amministrazione centrale della Repubblica veneta e archivi notarili, Rome, Biblioteca d'Arte Editrice-Palazzo Ricci, 1937, p. 22.

Voir pour l'ensemble Andrea Da Mosto, L'Archivio di Stato di Venezia, op. cit., pp. 22, 87, 105, 105, 181.

Anna Bettoni

gieuse, de ceux qui étaient élus par un Conseil dans une Commission de Savi, aucun titre de noblesse ne suffisait, s'il n'était accompagné d'une disposition morale que les lois vénitiennes elles-mêmes prévoyaient. C'était une disposition que les lois reconnaissaient dans le mérite de la considération publique : la « stima » qu'un noble pouvait avoir conquise par ses seules qualités intimes⁴⁴. Selon Giambattista Albrizzi, cette disposition morale savait associer chez Alvise Querini, à qui il dédiait la Saviezza de Charron, la vraie vertu indifféremment avec la mauvaise et la bonne fortune : « Virtù con la Fortuna »⁴⁵. Selon les Elzevier, qui avaient fait l'éloge de Maximilien de Bourgogne, cette même disposition savait toujours associer avec le profit le plus « naturel » chez leur dédicataire « l'experience [...] du bien » avec l'expérience « du mal »46. Qualité ou condition nécessaire pour les Savi de Venise, cette disposition morale n'était pas, en italien, la « Sapienza », qui n'appartient qu'à Dieu, et vient de Dieu.

Le dictionnaire de l'Académie de la Crusca établissait avec précision la différence. « Sapienza », du latin *sapientia*, était la science qui « contempla la cagion di tutte le cose » : la première citation que le dictionnaire proposait venait naturellement du *Paradis* de Dante, et du vers célèbre du chant XXIII, « Qui è la sapienza, e la possanza ». Mais les occurrences étaient nombreuses, et d'autres citations sont également significatives, dont par exemple « Ogni sapienza è da Dio » des *Frutti della lingua* de Jacopo Cavalca⁴⁷. « Saviezza », du latin *prudentia*, était par contre la vertu très humaine que l'italien de l'époque associait à l'équité, et qui était le résultat d'une conquête morale⁴⁸.

C'était alors mal avoir lu, ou pas avoir lu Charron, de traduire *Sagesse* par « Sapientia », comme le faisait le nonce Innocenzo

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 22.

Della Saviezza libri tre, op. cit., f. a⁴ v°.

 $^{^{46}}$ « A l'Illustrissime et Reverendissime Prince Maximilian de Bourgongne... », in Charron, *De la sagesse*, cit., 1646, f. ** v°.

 $^{^{47}\,\,}$ Vocabolario degli Accademici della Crusca, op. cit., ad v. « sapienza ».

⁴⁸ Voir *ibid.*, *ad v.* « saviezza » et aussi « savio » (« lat. *prudens*, *cautus* »).

Del Bufalo dans sa dénonciation du livre le 10 février 1604, en utilisant une orthographe précieuse qui était pourtant bien de l'italien, dans le cadre d'une correspondance avec son « parrain », le cardinal Pietro Aldobrandini, qui est entièrement en italien. Sa lettre se scandalisait d'un livre « conforme alla impia dottrina di Machiavello, intitulato *La Sapientia* »⁴⁹, qui était apparemment plus éloigné du vrai Charron que cette étrange et belle traduction du XVIII^e siècle, publiée à l'usage des « sages » vénitiens.

Anna BETTONI Université de Padoue

2002, p. 35). Del Bufalo, par contre, appartenait au patriciat romain et avait fait carrière grâce à des appuis prestigieux, comme celui du cardinal

Correspondance du nonce en France Innocenzo Del Bufalo, évêque de

Aldobrandini (ibid., 35-36n).

Camerino, 1601-1604, éditée par Bernard Barbiche, Rome-Paris, Presses de l'Université Pontificale Grégorienne-De Boccard, 1964 (Acta Nuntiaturae Gallicae, vol. IV), p. 661. Voir Olivier Poncet, Pomponne de Bellièvre (1529-1607). Un homme d'état au temps des guerres de religion, Paris, Ecole des Chartes, 1998, p. 249, et l'étude de Jean Balsamo dans ce même volume. Innocenzo Del Bufalo avait relevé la charge du nonce Gasparo Silingardi en 1601 et n'avait que trente-huit ans en 1604. Il avait représenté une vraie rupture dans la nonciature de France et on peut douter de ses bonnes intentions culturelles. Silingardi avait été encore des nonces ordinaires ayant participé au Concile de Trente, très cultivé, et de ceux qui croyaient dans une réforme borroméenne (voir la Correspondance du nonce en France Gasparo Silingardi, évêque de Modène, 1599-1601, éd. Bertrand Haan, Rome, Ecole Française de Rome-Université Pontificale Grégorienne,

SAVIEZZA LIBRITRE

PIETRO CHARRON

Parigino Dottor in Legge.

Con un Elogio verace, ò ristretto della vita della Autore; Con l'Esplicatione della Figura, chè nel Frontispicio del presente Libro; E con la Tavola dei Capitoli, chegli contiene.

Trasportato dal Francese

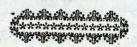
DA NICOLO' SALENGIO

DEDICATI

All Illustrissimo, & Eccellentissimo Sig.

ALVISE QVERINI

NOBILE VENETO.



COLONIA M.DC.XCVIII.

Presso Wilhelmus Friesem.

DOCUMENTS

LA VIE DE CHARRON D'APRÈS LA ROCHEMAILLET

La vie de Pierre Charron nous est principalement connue grâce à l'Eloge veritable ou Sommaire Discours de la vie de Pierre Charron Parisien vivant Docteur es Droicts de Gabriel Michel de la Rochemaillet. Cette « biographie » fut rédigée vers 1605, c'est-à-dire après la mort de Charron à Paris le 16 novembre 1603, entre la seconde édition de la Sagesse publiée chez David Douceur en 1604 et la première édition du Petit Traité de Sagesse publiée chez David Le Clerc en 1606.

Né à Angers le 19 octobre 1562, La Rochemaillet mourut à Paris en 1642. Fils d'un avocat au présidial d'Angers, il fut admis au Parlement de Paris où il pratiqua sa première carrière d'avocat. Atteint de surdité et éprouvant de la difficulté à plaider, il quitta le Parlement et se consacra principalement à l'étude¹. Bien qu'il semble avoir connu Charron dès 1588, il ne devint son ami intime qu'à partir de 1595, et cela jusqu'à sa mort en 1603. Charron et La Rochemaillet échangèrent de nombreuses lettres²

On lui doit notamment une Vie de Scévole de Sainte-Marthe (Paris, 1629), réimprimée en tête des Œuvres de Scévole et Abel de Sainte-Marthe (Paris, 1633), le Théâtre géographique du royaume de France, contenant les cartes gravées de Jean Leclerc et les descriptions de G. M. de La Rochemaillet (Paris, 1632), Les Coutumes du pays et duché d'Anjou, conférées avec celles du Maine et des pays circonvoisins (Paris, 1633).

Au total 47 lettres ou fragments de lettres dont certaines ne sont que de courts résumés. Voir Louis Auvray, « Lettres de P. Charron à G. M. de la Rochemaillet », Revue d'Histoire Littéraire de la France, vol. III, 1894; lettres aussi éditées sous le titre Lettres inédites de Pierre Charron publiées d'après la copie de Gabriel Naudé, Paris, A. Colin, 1894. Il faut noter que les originaux de ces lettres sont aujourd'hui perdus. Seule une copie

et La Rochemaillet joua le rôle d'éditeur des œuvres de Charron au début du XVII^e siècle.

Ironie du sort : alors que lui-même ne pouvait plus s'exprimer en public, La Rochemaillet fit précisément l'éloge de la volubilité de Charron, de son imagination et de ses sermons mémorables auprès du public de l'époque. Après la réception mitigée de la Sagesse de 1601, notamment par les censeurs de la Sorbonne, La Rochemaillet obtint finalement, comme il le dit dans sa préface, l'autorisation des autorités théologiennes pour publier une nouvelle édition « corrigée » de la Sagesse en 1604 ; mais c'est le Petit traicté de sagesse – abrégé de la Sagesse publié pour la première fois en 1606 –, accompagné de la vie de Charron, qui représente peut-être la publication qui permit de faire le mieux connaître l'auteur de la Sagesse à un public plus large qui ne pouvait pas si facilement assimiler les longs développements des autres textes de Charron.

Ni bachelier, ni licencié, ni docteur en théologie, Charron fut un autodidacte. En fait il fut d'abord – et avant tout – un prédicateur. Ce n'est qu'assez tardivement qu'il se consacra à une nouvelle carrière d'auteur. En 1588, alors qu'il avait déjà 47 ans, Charron décida de se retirer du monde. On établira ici un rapprochement avec Montaigne. C'est d'ailleurs probablement cette même année – 1588 – qu'il rencontra l'auteur des *Essais*. Charron tenta en vain d'intégrer les ordres des Chartreux et des Célestins. Se requêtes furent rejetées et l'on invoqua son âge trop avancé. En fait on comprend pourquoi ce prédicateur flamboyant pouvait effrayer. Il avait acquis la réputation de prédicateur à « la langue bien penduë » (Eloge). Comme beaucoup de ses contemporains (dont Montaigne), il fut tenté par la politique et aligna pour un temps ses idées sur celles des théoriciens de la Ligue.

À une époque où les positions religieuses exprimées par un politique étaient bien plus dangereuses que celles défendues par un casuiste ou un homme d'Église, Charron jugea bon de se transformer en théologien et entreprit de répondre aux arguments

(Naudé) a été retrouvée dans un recueil factice (manuscrit français 15536, ff. 1576-163).

Philippe Desan

réformateurs avancés par Duplessis-Mornay. Avec la publication anonyme des *Trois Verités contre les athées, idolatres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*, en 1593 à Bordeaux, débutait alors sa carrière d'auteur. Cet ouvrage sera révisé, amplifié et signé de son nom en 1595. Sa productivité entre 1595 et 1601 est considérable et la *Sagesse* marque indubitablement l'aboutissement d'une pensée fortement influencée par ses discours et sermons en qualité de prédicateur³.

Nous donnons ci-dessous le texte de Rochemaillet tout en émettant quelques réserves sur certains points de cette biographie. En effet, la rencontre entre Montaigne et Charron reste un mystère et il est par exemple bien difficile de croire La Rochemaillet quand il nous explique de quelle façon Charron hérita des armoiries de Montaigne. Il est probable que les deux hommes se soient connus, mais la nature exacte de cette relation intellectuelle demeure ouverte à interprétation tant que nous n'aurons pas plus de documents à notre disposition.

Nous reproduisons également le premier portrait de Charron gravé par Léonard Gaultier pour la seconde édition de la Sagesse publiée à Paris chez David Douceur en 1604. Cette taille-douce est accompagnée d'un quatrain signé N.R.P. [Nicolas Richelet Parisien]. On trouve également ce portrait dans plusieurs éditions du *Traité de Sagesse* du début du XVII^e siècle. Quant à la figure qui sert de frontispice à la Sagesse, elle fut presque toujours reproduite à partir de 1604. Conçue par Charron luimême, elle fait l'objet d'un commentaire (« Explication de la figure qui est au frontispice de ce livre ») détaillé de sa part et donne quelques clés pour l'interprétation du projet philosophique et théologique de Charron.

Sur la genèse de la Sagesse, nous renvoyons ici à l'excellente thèse de Philippe Ducoux, « Genèse et évolution de la Sagesse de Pierre Charron », sous la direction de Jean Lafond, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 1992.



Pour donner au portraict de Charron quelque vie, Et quelque langue aussy, le Peintre ha iceluy Ioint aux sages discours de sa Philosophie, Qui le rendent viuant, et qui parlent pour luy.

Philippe Desan

ELOGE VERITABLE OU SOMMAIRE DISCOURS DE LA VIE DE PIERRE CHARRON PARISIEN VIVANT DOCTEUR ÉS DROICTS

Par G.M.D.R.

PIERRE Charron nasquit à Paris en l'an 1541 & fut baptisé en l'Eglise de S. Hilaire au Clos Bruneau. Son pere estoit Thibauld Charron marchant Librairie demourant ruë des Carmes prés le college de Lombards, & sa mere se nommoit Nicole de la Barre, de laquelle ledit Thibaud Charron eut 21 enfans tant masles que femelles, & en avoit eu quatre autres auparavant de sa premiere femme. Ainsi Pierre Charron eut 24 tant freres que sœurs, desquels n'est resté aucune posterité masculine, & combien que ses Pere & mere n'eussent grands moyens pour entretenir un si grand nombre d'enfans, si est-ce que recognoissans que leur fils Pierre estoit estrené favorablement de Nature d'un bel esprit, docile & capable de grandes choses, ils eurent soin de le faire bien instruire dés son jeune aage aux bonnes lettres : tellement que ayant appris en peu de temps les langues Grecque & Latine, dont v avoit lors de celebres Professeurs en l'Université de Paris, il fit bonne provision des sciences liberales & humaines, & mesmes de la Logique, Ethique, Physique, & Metaphysique: & depuis il estudia en droict Civil & Canon és Universitez d'Orleans & de Bourges, où il fut honoré du tiltre & degré de Doteur és Droicts. Estant de retour à Paris il suyvit la Profession du Palais, & fut receu Advocat en la Cour de Parlement, où il frequentoit ordinairement le Barreau qu'il confessoit estre la plus belle & profitable Escole du monde, ne perdoit aucunes des Audiences publiques, & y prist une telle teincture que par ses livres & discours on peut tousjours remarquer plusieurs beaux mots & termes de Jurisprudence & de Practique, & continua cest exercice par cinq ou six ans entiers, mais prevoyant que le chemin qu'il failloit tenir pour s'advancer au Palais luy seroit long & difficile, pour n'avoir alliance ny cognoissance avec des Procureurs & Solliciteurs de procés, & ne pouvant s'abbaisser & captiver jusques

là, que de les courtiser, caresser & rechercher pour estre par eux employé aux affaires (tant il avoit l'ame noble & genereuse) il quitta ceste vacation, & s'addonna à bon escient à l'estude de la Theologie, & à la lecture des Peres & Docteurs de l'Eglise, & parce qu'il avoit la langue bien penduë & qu'il s'estoit formé un stile libre & relevé par dessus le commun des Theologiens, il s'exerça à la predication de la parole de Dieu par permission des Curez & Pasteurs, où incontinent il parut & s'acquist une merveilleuse reputation entre les plus doctes de ce temps là, mesmes à l'endroit de plusieurs Evesques & grands Prelats qui estoient lors en ceste ville, & y avoit presse entr'eux à qui le pourroit avoir en son Evesché ou Diocese. Entre aultres Messire Arnaud de Pontac Evesque de Bazas Prelat de tresgrande erudition, l'ayant ouy prescher en l'Eglise de sainct Paul en l'an 1571 le prist en telle affection qu'il luy fist quitter le lieu de sa naissance, & le mena à Xaintes, à Bourdeaux & en son Evesché de Bazas, & autres lieux de la Gascoigne & du Languedoc, où il fist paroistre son eloquence admirable, qui luy donna un tel bruict & renom, qu'on le recherchoit partout, & que les Evesques de divers Dioceses où il avoit presché, luy offroient liberalement les Chanoinies Theologales de leurs Eglises & autres dignitez & benefices, & luy faisoient plusieurs dons & presens. Il a esté successivement Theologal de Bazas, d'Acs, de Lethoure, d'Agens, de Caors & de Condom, Chanoine & maistre Escole en l'Eglise de Bourdeaux, & Chantre en L'Eglise de Condom. La Royne Marguerite Duchesse de Valois le retint pour son Predicateur ordinaire, & le Roy à present regnant, quoy qu'il fust lors de la Religion pretendue reformee, s'est delecté & a pris plaisir extreme d'ouyr ses predications, & l'a plusieurs fois honoré de sa presence. Il fut aussi à la suite du defunct Cardinal d'Armaignac Legat de sa saincteté à Avignon qui l'avoit en tresgrande estime. Il a grandement proffité à l'Eglise de Dieu par ses Predications qu'il a continuées assiduëment par l'espace de plus de 32 ans, & par icelles il a ramené plusieurs devoyez au giron de l'Eglise, & a confirmé en la Foy plusieurs qui branloient au manche, tant il estoit homme bien disant & bien vivant. S'estant addonné à la Theologie, il n'a affecté les degrez de Bachelier, Licentié, ny de Docteur ou Professeur ni icelle, & luy

Philippe Desan

suffisoit d'estre digne & capable d'avoir tels degrez, & s'est seulement contenté de recevoir l'ordre & caractere de Prestrise. Il fut 17 ou 18 ans sans retourner à Paris depuis qu'il en fut sorty, & avoit resolu d'y venir parachever le reste de ses jours, mais parce qu'il aymoit la solitude, il avoit faict vœu d'estre Chartreux, & de faict sur la fin de l'an 1588 il partit de Bourdeaux, & passa par Xaintes & par Angers, où il fist quelques doctes predications, & s'en vint en ceste ville, lors que les Estats estoient assemblés à Bloys, & se presenta au Prieur de la Chartreuse qui est les Paris nommé Jean Michel homme de saincte vie, qui delpuis est mort Prieur general de la grande Chartreuse en Dauphiné, & luy descouvrit son vœu & desir, mais il ne peut y estre receu quelque ardante priere & instante poursuitte qu'il en fist, & ce seulement à cause de son aage trop advancé, qui estoit de 47 à 48 ans, & s'excusoit on sur ce qu'il failloit de jeunesse s'estre accoustumé à supporter l'austerité de cest ordre religieux. Voyant ce refus il s'addressa au Provincial des Celestins de ceste ville pour estre pareillement receu de leur ordre, où il se trouva pareille difficulté, empeschement & refus. De sorte qu'ayant faict tout ce qui estoit en luy, & ne tenant à luy que son vœu n'eust esté accomply, il fut asseuré par messieurs Faber Doyen de la Sorbonne, Tyrius Jesuitte Escossois, & Feu-ardant Cordelier tres-doctes Theologiens, qu'en conscience il estoit quitte d'un tel vœu, & que librement il pouvoit demeurer au monde comme seculier, & qu'il n'estoit obligé d'entrer en aultre ordre de Religion. Tellement qu'en l'annee 1589 il repassa par Angers, où il prescha entierement le Caresme avec tresgrande admiration & edification du peuple, & delà il retourna à Bourdeaux, où il prist cognoissance, & vescut fort familierement avec Messire Michel de Montagne, Chevalier de l'ordre du Roy, autheur du livre intitulé Les Essais, duquel il faisoit un merveilleux cas, & le sieur de Montagne l'aimoit d'une affection reciproque, & avant que mourir, par son testament il luy permist de porter apres son decez les plaines armes de sa noble famille, par ce qu'il ne laissoit aucuns enfans masles. Les troubles derniers ayants retenu le sieur Charron en la vielle de Bourdeaux, depuis l'an 1589 jusques en l'annee 1593 il dressa son livre des trois veritez, qu'il fist imprimer en l'an 1594 sans y

mettre son nom, qui fut receu fort plausiblement de tous les sçavans hommes, & sur l'edition de Bourdeaux, on l'imprima deux ou trois fois en ceste ville, & depuis à Bruxelles en Flandres sous le nom de Benoist Vaillant, Advocat de saincte foy, nom inventé a plaisir par ce qu'on void que par l'autheur de ce livre en la troisiesme verité la cause de la saincte foy est fort bien plaidée & defendue contre le petit traitté de l'Eglise, auparavant composé par le sieur du Plessis Mornay, la publication de ce livre le fist cognoistre à Messire Antoine d'Ebrard de S. Supplice, Evesque & Comte de Caors, lequel sans avoir veu ledit sieur Charron, au seul goust de son livre le fist approcher de luy, le faisant son vicaire general, & luy donnant la Chanoinie Theologale de son Eglise, qu'il accepta, & y estant il fist imprimer pour la seconde fois son livre à Bourdeaux, en l'an 1595 y mettant son nom, & l'augmenta d'une replique contre la responce qui avoit esté imprimee à la Rochelle, faicte à sa troisiesme Verité. Estant à Caors, le Roy convoqua à Paris l'assemblee generale du Clergé de son Royaume en ladite annee 1595 où il comparut en qualitlé d'un des deputez, & fut choisi & eleu pour estre le premier Secretaire de l'assemblee, & y estant, il fut invité de prescher en l'Eglise de Sainct Eustache la plus populeuse parroisse de Paris, ce qu'il fist le jour de la feste de Toussaincts de l'an 1595 & deux jours apres, depuis il y prescha derechef les six Dimanches du Caresme de l'an 1596. Estant retourné à Caors, depuis l'an 1596 jusques en l'an 1600. Il composa huict discours de la saincte Eucharistie, avec autant de discours Chrestiens de la cognoissance & providence de Dieu, de la Redemption du monde, & de la Communion des Saincts, ensemble ses livres de Sagesse. Comme il estoit demourant à Caors Messire Jean du Chemin Evesque de Condom le pourveut de la dignité de Chantre en son Eglise pour l'attirer en son Diocese, mais estant recerché en mesme temps par Messire Charles Myron Evesque d'Angers de venir faire sa demeure en Anjou, il y estoit plus enclin, tellement qu'il balança long temps, & fut en doute où il se devoit resoudre & arrester, & son affection le portoit de choisir l'Anjou, qu'il estimoit estre le plus beau & plus plaisant sejour de France: Toutefois il fut empesché d'y demourer, parce que ceste Province d'Anjou n'estoit

Philippe Desan

lors paisible, ains fort travaillee de la guerre Civile; aussi que la Bretagne sa voysine n'estoit encores reduitte en l'obeïssance du Roy. D'ailleurs la Chanoinie Theologale de Condom vint à vacquer, qui luy fut offerte par ledit sieur du Chemin, laquelle il accepta, & se resolut d'aller faire sa residence à Condom : ce qu'il fist, & y acheta une maison qu'il fist bastir de neuf & la meubla de beaux & precieux meubles en intention d'y passer le cours de sa vie plus joyeusement & gaillardement, & d'eviter à son pouvoir les incommoditez que la vieillesse apporte ordinairement avec soy. S'estant habitué à Condom il fist imprimer à Bourdeaux ses discours Chrestiens cy dessus mentionnez jusques au nombre de seize, & ses livres de Sagesse és annees 1600 & 1601 par le moyen desquels sa renommee & reputation s'estendit au loing & au large, & prist place à l'endroit des plus beaux & rares esprits de la France. Entre autres Messire Claude Dormy Evesque de Bologne sur mer & Prieur de S. Martin des champs à Paris, luy escrivit quelques lettres sur le suject d'iceux, luy tesmoignant qu'il en faisoit grand estat, & qu'ils estoient bien à son goust, & luy fist offre de la Theologale de son Eglise. Ces lettres firent envie au sieur Charron de faire un troisiesme voyage en ceste ville, afin de veoir, recognoistre & remercier ledit sieur Evesque de Bologne, & pareillement pour y faire imprimer ses livres & discours, & autres œuvres nouvelles, n'estant point assez satisfaict des impressions qui en avoient esté au precedant faictes à Bourdeaux. Il arriva doncques à Paris le 9 d'Octobre 1603 & quelque temps apres alla falüer ledit sieur Evesque de Bologne, qui le receut fort benignement, & luy renouvella l'offre de sa Theologale pour luy donner suject de demeurer en ces quartiers & ne s'esloigner de la Cour : Dont il le remercia de bonne volonté, & dist lors à un sien amy intime Advocat en la cour de Parlement, avec sa franchise & liberté accoustumee, qu'il eust assez volontiers accepté ceste Theologale pour quelques annees, mais que l'air & le climat froid, humide & proche de la mer estoit non seulement mal plaisant & triste à son humeur & naturel, ains mal sain, catherreux, & rheumatique, qu'il estoit solaire du tout, que le Soleil estoit son Dieu sensible, comme Dieu estoit son Soleil insensible, parquoy qu'il craignoit ne se pouvoir accom-

moder ny habituer à Bologne sainement ny plaisamment & par tant nullement. Estant à Paris il se logea chez un Libraire surnommé Bertault au Mont & en la Parroisse de S. Hilaire pout estre plus proche de Denis du Val maistre Imprimeur qui devoit imprimer pour la seconde edition ses livres de Sagesse, desquels il veid de son vivant trois ou quatre fueilles imprimees. Mais le Dimanche 16 de Novembre 1603 environ une heure apres midy, estant sorty de sa maison pour aller par ville, il descendit jusques au bas de la rue de S. Jean de Beauvais, & estant au coin de ladite ruë prest d'entrer en celle des Noyers, il dist à ses gens qu'il se trouvoit tres-mal, & qu'ils prissent garde à luy, & estant soustenu par eux tomba sur les genoux, & ayant les mains jointes & levees en haut & la face tournee vers le Ciel il expira sur le champ & rendit son ame à Dieu sans aucune apparence de douleur, estant suffoqué d'une Apoplexie de sang les vaisseaux d'iceluy s'estat tout à coup debondez, dont il ne peut estre garanty par aucun secours humain. Son corps fut gardé deux jours entiers apres son decez, & les Medecins ayans recogneu qu'il estoit vrayement mort, veu mesmes que le sang meurtry paroissoit tout autour de son col, & qu'il commençoit desja à sentir mal, il fut enterré honorablement & en belle compagnie en l'Eglise de S. Hilaire le 18 dudit mois de Novembre au Sepulchre, où ses pere & mere & plusieurs de ses freres & sœurs & autres parens avoient esté auparavant ensepulturez. Et le jour de ses obseques il eut le visage descouvert & fut revestu d'habits Sacerdotaux, comme s'il eust esté prest de celebrer le sainct sacrifice de la Messse, & ce suyvant son intention & declaration qu'il en avoit autrefois faict en presence de ses gens, pourveu qu'il ne parust rien de difforme en son visage apres sa mort. Il estoit de mediocre taille, assez gras & replet, il avoit le visage tousjours riant & gay & l'humeur joviale, le front grand & large, le nez droict & un peu gros par le bas, les yeux de couleur perse ou celeste, le teinct fort rouge & sanguin, & les cheveux & la barbe tous blancs, quoy qu'il n'eust attainct que l'aage de 62 ans & demy, proche de l'an Climaterique de 9 fois sept. Il avoit tousjours une contenance joyeuse & nullement triste, il avoit l'action belle, la voix forte, bien intelligible & de longue duree, &

Philippe Desan

le langage masle, nerveux & hardy. Il n'estoit suject à maladie & ne se plaignoit d'aucune incommodité de vieillesse, fors qu'environ trois sepmaines devant que de mourir il sentoit par fois en cheminant une douleur dans la poitrine avec une courte haleine qui le pressoit, & ceste douleur luy passoit sur le champ apres qu'il avoit respiré une bonne fois à son aise & qu'il s'estoit un peu reposé. Ce qu'ayant declaré au defunct sieur Marescot celebre & tres-fameux Medecin decedé depuis peu de mois en ça, il conseilla & donna advis qu'il failloit tirer ce sang qui abondoit par trop en luy, & que s'il ne se donnoit de garde, le sang le suffoqueroit, comme il advint huict jours apres pour ne s'estre le dit sieur Charron faict seigner suyvant ce conseil. Ses livres de Sagesse & discours Chrestiens furent imprimez apres son trespas par l'extreme soin qu'en prist ce sien intime amy, dont il l'avoit affectueusement prié de son vivant, nonobstant les traverses & empeschemens qui luy furent donnez par des hommes qui estoient malitieux ou superstitieux, & avoient l'esprit bas, foible, & par trop populaire, & estoient per quam similes noctuis quarum oculi tantum splendorem ferre non poterant, & ad istius Solis lumen caligabant, & ne pouvoient souffrir ny supporter les esclats & belles pointes de cest esprit singulier, rare, vigoureux, merveilleusement relevé & divin. Car on vouloit empescher l'impression nommement de ses livres de Sagesse, & pour cest effect on y employa l'auctorité du Recteur de l'Université, & d'aucuns Docteurs de Sorbonne, mesmes de Messieurs les gens du Roy tant au Parlement qu'au Chastellet, & outre on y fist intervenir Simon Millanges Imprimeur de Bourdeaux pour son interest particulier: Il en fut fait plaintes en divers lieux, au Chastellet, aux Requestes de l'Hostel, en la Cour de Parlement, & au privé Conseil, & mesmes elles vindrent aux oreilles du Roy: on saisit par trois diverses fois les fueilles qui en estoient inprimees & la minute de l'autheur. Mais parce que ce fidelle amy en avoit deux ou trois coppies, qu'il desiroit faire paroistre par bonnes preuves que l'amytié qu'il portoit au defunct sieur Charron n'estoit finie par sa mort, il fist tant qu'en fin tous les livres furent imprimez : Et auparavant que de les pouvoir vendre, il en faillut plaider en plusieurs endroicts, & finablement messieurs les Chancelier &

Procureur General du Roy le firent veoir à deux Docteurs de Sorbonne, qui baillerent par escrit ce qu'ils trouvoient à redire en ces livres, qui ne parloient que de la Sagesse humaine traictée moralement & Philosophiquement, & le tout fut mis entre les mains de Monsieur le President Jeannin Conseiller d'Estat, qui les ayant veuz & examinez dist franchement, que ces livres n'estoient pour le commun & bas estage du monde, ains qu'il n'appartenoit qu'aux plus forts & relevez esprits d'en faire jugement, & que c'estoient vrayement livres d'Estat, & en ayant faict son rapport au Conseil privé, la vente d'iceux en fut permise au Libraire qui les avoit fait imprimer, & eut entiere delivrance & mainlevee de toutes les saisies qui avoient esté faites, apres qu'on eut remonstré & justifié que ces livres avoient esté corrigez & augmentez par l'autheur depuis la premiere impression faicte à Bourdeux, & que par ses additions & corrections il avoit esclarcy & fortifié & en quelques lieux addoucy ses discours sans toutesfois avoir rien alteré du sens & de la substance, ce qu'il avoit faict pour fermer la bouche aux malitieux, & conenter le simples, qu'il les avoit faict veoir par aucuns de ses meilleurs amys, gens clair-voyans & nullement Pedans, qui en estoient bien edifiez & satis-faicts, & que sans cela ils ne l'estoient pas, & que sur tout il se soubsmettoit & ses livres à la censure & jugement de l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine. Pour le regard de ses mœurs, conversation de vie & actions tant en privé qu'en public, il n'en sera icy escrit autre chose, sinon qu'il se conformoit du tout aux regles & offices qui sont compris dans les 12 Chapitres de son second livre de Sagesse, & les prattiquoit fort exactement. De quelle religion & creance il estoit, en font assez de foy ses livres des trois Veritez, qu'il a reveuz & de beaucoup amplifiez depuis l'edition de l'an 1595 & qui seront donnez au public, & dediez à Monsieur l'illustrissime Cardinal de Joyeuse, auquel le sieur Charron avoit une singuliere affection, quand il plaira à son heritier universel personnage d'honneur & de merite, qui a trouvé lesdits livres avec leur augmentation, & autre replique à la seconde response faicte à la troisiesme Verité, en l'estude de la maison de l'autheur à Condom, tous prests à mettre sous la Presse, lesquels il a voüez à l'honneur de Dieu,

Philippe Desan

soustien de la verité & au service de la vraye Religion. Comme aussi en font foy ses Discours Chrestiens qui ont esté imprimez depuis son decez & font un juste volume, dont il voulut expressement les discours de la Creation du monde estre dediez à Messire Philippe des Portes Abbé de Thiron Prelat de tres-rare doctrine & de singuliere bonté, duquel il avoit extremement desiré & affecté la cognoissance peu auparavant qu'il mourust, sçachant en verité qu'il estoit du nombre de ceux, qui ont l'esprit grand, sublime, genereux, & relevé. Sa bonne conscience paroist aussi en ce qu'ayant eu plusieurs Chanoinies Theologales l'une apres l'autre & autres Benefices durant le cours de sa vie, il ne les jamais voulu resigner en faveur d'aucune personne, à fin de n'estre repris ny taxé d'avoir choisi un successeur indigne ou incapable, mais il les a ou permutees ou remises purement & simplement és mains des Collateurs. Il ne faut oublier ny obmettre en ce lieu le restament qu'il fist & escrivit de sa propre main le 30 Janvier 1602 & qui fut apres son decez ouvert & enregistré au Greffe de Condom le 10 Decembre 1603 par lequel, apres avoir rendu graces tres-humbles à Dieu des biens qu'il avoit receuz de luy en sa vie, l'avoit tres-instamment supplié au nom de son infinie & incomprehensible bonté, misericorde de son fils bien aymé nostre Seigneur & Sauveur Jesus-Christ, & de tous ses merites mulitpliez & respanduz par tous ses membres les saincts Eleuz, de luy octroyer pardon, grace & remission de ses offenses, le vouloir prendre & tenir pour sien, l'assister & conduire par son S. Esprit tant qu'il seroit en ce monde, le conserver & faire perseverer avec bon sens en son amour & service, & au point de la mort recevoir son esprit a soy en la compagnie & au repos de ses bien aymez, & inspirer tous ses Saincts Eleuz de prier & interceder pour luy: Il legue entre autres choses à l'Eglise de Condom 200 livres tournois, s'il est enterré en icelle, à la charge qu'au jour de son decez tous les ans il seroit dicte une Messe haute en son intention & une Absolution sur la fosse. D'avantage il donne aux pauvres Escoliers & filles à marier deux mil quatre cens escus, dont la rente seroit annuellement distribuee, moitié à trois ou quatre Escoliers, & l'autre moitié à trois, quatre ou cinq filles par l'advis de ses executeurs testamentaires, qu'il ordonna

jusques au nombre de cinq, sçavoir le Maistre Escole de S. André & le Recteur des Jesuites de Bourdeaux qui seroient selon le temps, & son heritier institué avec deux de ses amys, lesquels trois seroient tenuz de nommer quelques uns pour succeder en leur place apres leur decès en ceste administration, gens qui fussent qualifiez, honnestes & charitables, & que trois d'iceux en l'absence des deux autres pourroient ordonner ce que bon leur sembleroit : & outre donne à Damoiselle Leonor de Montaigne femme du sieur de Camain Conseiller du Roy en son Parlement de Bourdeaux la bonne sœur du feu sieur de Montagne Chevalier de l'Ordre du Roy & sa commere la somme de 500 escus (ce sont les mesmes mots du testament) & institue ledit sieur de Camain son heritier seul & universel en payant & acquittant les legs contenuz par son testament revenans peu s'en faut à la somme de 15000 livres tournois. Pour conclusion ce qui a esté touché cy dessus est assez suffisant pour monstrer & tesmoigner combien le sieur Charron estoit religeux, conscientieux & craignant Dieu, & qu'il estoit homme bien vivant & charitable, sage, prudent & advisé, grand Philosophe & insigne Orateur, & qu'il estoit richement orné & doüé des plus rares & excellentes vertus tant morales & humaines, que Chrestiennes & divines, qui rendront sa memoire honorable & grandement recommendable entre les gens de bien & d'honneur jusques à la perfection du monde & consommation des siecles.

Philippe Desan



EXPLICATION DE LA FIGURE qui est au frontispice de ce livre

Tout au plus haut, & sur l'inscription du livre, la Sagesse est repesentée par une belle femme toute nuü, sans que ses hontes paroissent, quasi non essent, en son simple naturel, qui a puram naturam sequitur; au visage sain, masle, joyeux, riant; regard fort & magistral; corps droict, les pieds joints sur un Cube, les bras croisez, comme s'embrassant elle mesme, comme se tenant bien à soy, sur soy, en soy, contrente de soy : Sur sa teste une couronne de laurier, & d'Olivier, c'est victoire & paix : un espace ou vuide à l'entour, qui signifie liberté; se regardant dedans un miroüer assez esloigné d'elle, soustenu d'une main sortant d'un nüage, dans la glace duquel paroist une autre femme semblableà elle : Car tousjours elle se regarde & se cognoist. A son costé dorit, ces mots, JE NE SÇAY, qui est sa devuise, Et au costé gauche, ces autres mots PAIX ET PEU, qui est la devise de l'Autheur signifiée par une rave mise en pal, entortillée d'un rameau d'Olivier, & environnée de deux branches de Larurier en Ovale.

Au dessous, y a quatre perites femmes, laides, chetives, ridee, en chaisnees, & leurs chaisnes se rendent & aboutissent au Cube qui est sous les pieds de la Sagesse, qui les mesprise, condemne & foule aux pieds, desquelles deux sont du costé droit de l'Inscription du livre, sçavoir, Passion & Opinnion. La Passion, maigre, au visage tout alteré ; l'Opinion, au yeux esgarez, volage, estourdie, soustenuü & par nombre de personnes, c'est le Peuple. Les deux autres sont de l'autre costé de l'inscription; sçavoir, superstition au visage transsy, joignant les mains comme une servante qui tremble de peur ; Et la science, vertu ou preud'hommie artificielle, acquise, pedantesque, sevue des loix & coustumes, au visage enflé, glorieux, arrogant, avec les sourcils relevez, qui lit en un livre, où y a escrit, ouy, non. Ceste figure est aussi expliquée par le Sonet suivant.

Philippe Desan

SUR SA FIGURE QUI EST AU FRONTISPICE de ce livre.

SONET.

La sagesse est à nud, droicte & sans artifice,
Dolive & de laurier son chef est verdoyant,
Son mirouër est enu des doigrs du foudroyant
Et s'esleue au dessus du Cube de Justice.
Sous ses pieds au carcan, les meres de tout vice
Forcenent de despit, grommelant, abboyant,
Contr'elle en vain l'effort de leur rage employant,
Tant se sagesse est fort & ferme l'edifice.

La passion s'anime impetuëusement ; Le peuple favorise & porte obstinément La folle opinion, sourde, aveugle & perverse ;

Tremblante & sans sçavoir la superstition s'estrangle d'elle mesme; & la presomption De la pedanterie est mise à la renverse.

C. D. E. D. B.

Superanda omnis fortuna ferendo est.

Philippe DESAN University of Chicago

LE TRAVAIL INTELLECTUEL AU MOYEN ÂGE Institutions et circulations

Revue Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 4/2008 - 20 €

LE TRAVAIL INTELLECTUEL AU MOYEN ÂGE Institutions et circulations

Etienne Anheim, Sylvain Piron, Constant J. Mews, Alain Boureau, Irène Rosier-Catach, Catherine König-Pralong, Emanuele Coccia.

REVUES CRITIQUES

Irène Rosier-Catach Le pouvoir des mots. Remarques sur la notion de causalité naturelle

Sylvain Piron Sur une falsification historiographique

CHRONIQUE DE LA RECHERCHE

Nicolas Weill-Parot Guy Beaujouan et l'histoire des sciences au Moyen Âge

COMPTES RENDUS : Histoire intellectuelle du Moyen Âge, L'Évolution de l'humanité

Direction et rédaction Fondation « Pour la Science » Fondation « Your ia Science » Centre international de synthèse CAPHÉS, UMS 2267 CNRS, 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris Tél. : +33(0)1 44 32 26 55 Fax : +33(0)1 44 32 26 56 revuedesynthese@ens.fr

Publication et diffusion Springer-Verlag France NPAI - Service abonnements 26, rue Kléber F-93100 Montreuil cedex Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66 Fax : +33 (0)1 43 62 84 29 springer.abo@npai.fr

Publication et diffusion

www.revue-de-synthese.eu www.springer.com/11873/

Available a





LES MACHINES Objets de connaissance



TRIMESTRIEL - N° 1/2009 - 24 €

LES MACHINES Objets de connaissance

Ronan Le Roux, Vincent Bontems, Paul Braffort

DOCUMENT

Gilbert Simondon Entretien sur la mécanologie, texte présenté par Vincent Bontems

ESSAI

Wolfgang Pircher Zwei oder drei Dinge, die ich von der Technikphilosophie weiss. Eine sehr subjektive Sicht

CHRONIQUES DE LA RECHERCHE

Liliane Pérez L'histoire intellectuelle des techniques au Centre d'histoire des techniques et de l'environnement du Conservatoire national des arts et métiers (COMTE-CNAM)

Sophie Roux À propos du colloque « The Machine as Model and Metaphor ». Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, novembre 2006

Frédéric Vengeon Philosophie de la machine. Un programme du Collège international de philosophie

REVUE CRITIQUE

Ronan Le Roux Sur le moment cybernétique

COMPTES RENDUS - VIE SCIENTIFIQUE

Direction et rédaction Fondation « Pour la Science » Centre international de synthèse CAPHÉS, UMS 2267 CNRS, 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris Tél. : +33(0)1 44 32 26 55 Fax: +33(0)1 44 32 26 56

revuedesynthese@ens.fr

Publication et diffusion Springer-Verlag France NPAI - Service abonnements 26, rue Kléber F-93100 Montreuil cedex Tél.: +33 (0)1 43 62 66 66 Fax: +33 (0)1 43 62 84 29 springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu www.springer.com/11873/



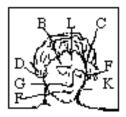




Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du *Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française* éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques.

Elle est éditée par l'Association pour la revue *Corpus* (Présidente : Francine Markovits). Depuis 1993, la revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris Ouest Nanterre La Dédense et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense et du Centre national des Lettres.



Direction éditoriale : Francine Markovits. Secrétaire de rédaction : Thierry Hoquet. Trésorier : André Pessel.

Comité scientifique: Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité de lecture : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Laurent Fedi, Christiane Frémont, Thierry Hoquet, Francine Markovits, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren.

http://www.revuecorpus.com

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site. http://www.revuecorpus.com

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue *Corpus***,** 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, Téléphone et télécopie : 33 (0) 1 43 55 40 71. Courriel : <u>revue.corpus@noos.fr</u>

Abonnement : 34 € Après remise conser carte) : 22 €.		s, distributeurs, étudiants (photocopie de la	
chimie, Telliamed, I	uméro 14/15 : 8 au dernier num is. ure humaine à l'a Lerminier, la ph		érique latine	
de 50 %.	- uo pius uo 10			
Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :				
Etablissement 20041	guichet 01012	Numéro de compte 675680V033	clé 28	
CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28 CODE BIC : PSSTFRPPSCE				
Numéros comma	ndés :			
NOM				
Prénom				
Fonction				
Adresse				
e-mail				
Téléphone				
4				

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

> Mis en page et achevé d'imprimer en mai 2009 Dépôt légal : 2^{ème} trimestre 2009

> > N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 55

Charron

Sommaire

Philippe DESAN	
Pierre Charron, théologien et philosophe	5
Jean Balsamo	
Un succès éditorial à l'aube de l'âge classique :	
La Sagesse de Pierre Charron	9
Sylvio Hermann de Franceschi	
Prudence et constance : diplomatie et art de négocier	
au temps de Montaigne et de Charron	35
Claudiu Gaiu	
Repentance philosophique et remords théologique	
dans les écrits de Pierre Charron	69
Nicola Panichi	
« Docteur en la nature » : de Charron à Sebond ?	83
André Pessel	
Charron face à Duplessis-Mornay et à de Bèze :	
les marques de la vraie religion	109
Alexander ROOSE	
La curiosité de Pierre Charron	157
Alexandre TARRETE	
L'influence de Guillaume du Vair sur La Sagesse de Pierre Charron	169
Denis Kambouchner	
Descartes et Charron : prud'homie, générosité, charité	193
Isabelle Moreau	
Charron dans la bibliothèque libertine	209
Gianni PAGANINI	
Charron et le scepticisme des modernes	231
•	231
Anna Bettoni	
La traduction italienne de La Sagesse dans son contexte vénitien	251
Documents	
Philippe DESAN	
Eloge véritable ou Sommaire Discours de la vie de	
Pierre Charron Parisien par Gabriel de LA ROCHEMAILLET	273
2 C Siv I wi issort pui Gwot vot wo Dil Ito Glibinilibbil	- ,5

CORPUS, revue de philosophie, N° 55, 2008. Liste des sommaires :

Voir notre site: http://www.revuecorpus.com

2ème semestre 2008, **16** €