

Le legs politique et éthique du *Testament* de Philippe Fortin de La Hoguette :
de la transparence à l'honnête dissimulation

par

Louis Laliberté-Bouchard

Département de langue et littérature françaises

Université McGill, Montréal

Mémoire soumis en vue de l'obtention du grade de M.A. en langue et littérature françaises

Juillet 2018

© Louis Laliberté-Bouchard, 2018

Fabula de intempestiva et inutili libertate consiliorum et monitorum conflictata videtur : qui enim ingenio sunt pervicaci et aspero, nec se Apollini, id est, Deo Harmoniae, submittere volunt, ut rerum modos et mensuras, sermonumque veluti tonos acutos et graves, aurium etiam magis peritarum et magis vulgarium differentias, tempora denique tum loquendum tum silendi, ediscant et observent ; licet sint prudentes et liberi, et consilia afferant sana et bona, nunquam tamen fere suasu et impetu suo proficiunt, neque ad res tractandas efficaces sunt [...].

La Fable semble composée à propos de la licence inutile et intempestive dans les conseils et avertissements. Il est en effet des esprits obstinés et intransigeants qui refusent de se soumettre à Apollon, c'est-à-dire au dieu de l'Harmonie, et qui n'apprennent ni n'observent les modes et la mesure des choses, comme le ton grave ou léger à adopter dans un discours, les différences d'auditoire, plus ou moins savant ou vulgaire, et encore le moment opportun de parler ou de se taire : ils peuvent bien être francs et prudents, et donner des conseils justes et avisés, ils ne parviennent cependant presque jamais à persuader par trop d'impétuosité et ils sont inefficaces dans leur manière de traiter les choses [...].

Francis Bacon, « Cassandra, sive Parrhesia », *De sapientia veterum*, Jean-Pierre Cavaillé (trad.).

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|-------|---|------|
| 1 | Résumé..... | vii |
| 2 | Abstract | vii |
| 3 | Remerciements | viii |
| 0 | Introduction | 1 |
| 1 | Chapitre I : Le choix de l'écriture testamentaire : signification, enjeux, portée | 7 |
| 1.1 | Le testament authentique : histoire et contenu | 9 |
| 1.1.1 | La richesse d'un document exceptionnel..... | 10 |
| 1.1.2 | Les étapes canoniques d'un testament d'Ancien Régime | 11 |
| 1.1.3 | Le carrefour testamentaire..... | 13 |
| 1.1.4 | Individualisme, biographie et exercice spirituel..... | 16 |
| 1.2 | La littérature testamentaire..... | 18 |
| 1.2.1 | Le testateur : témoin de lui-même | 18 |
| 1.2.2 | Un témoignage de l'esprit : la portée didactique et morale du testament..... | 24 |
| 1.3 | Le <i>Testament</i> de La Hoguette : accomplissement d'une tradition et spécificité | 28 |
| 1.3.1 | Une synthèse de la tradition testamentaire..... | 29 |
| 1.3.2 | La singularité du <i>Testament</i> : l'universalité du legs et ses légataires | 35 |
| 1.3.3 | De l'acte privé à l'alliance publique | 39 |
| 2 | Chapitre II : La recherche de l'harmonie publique et privée | 42 |
| 2.1 | La recherche hoguettienne de l'harmonie..... | 43 |
| 2.1.1 | Contexte théorique : la scission et l'opposition du public et du privé..... | 44 |
| 2.1.2 | La partie au service du Tout : une défense de l'absolutisme | 49 |
| 2.1.3 | L'honneur et l'amitié sous la tutelle de la charité..... | 55 |
| 2.1.4 | Une éthique de la transparence..... | 59 |
| 2.2 | La recherche d'une liberté intérieure : héritage et critique de Montaigne | 66 |
| 2.2.1 | La recherche d'un espace privé équilibré | 70 |
| 2.2.2 | La recherche d'un espace privé conciliable avec la vie publique | 73 |
| 2.2.3 | Une harmonie désaccordée ?..... | 77 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 3 | Chapitre III : Prendre acte de la duplicité du monde : l'éthique et l'écriture de l'honnête dissimulation | 79 |
| 3.1 | De la dissimulation à l'honnête dissimulation | 80 |
| 3.1.1 | La dissimulation à l'âge classique..... | 81 |
| 3.1.2 | Une notion fuyante : l'honnête dissimulation..... | 88 |
| 3.2 | Éthique et écriture hoguetienne de l'honnête dissimulation | 92 |
| 3.2.1 | De la <i>Remonstrance</i> au <i>Testament</i> : de la condamnation de la dissimulation à sa dissimulation. | 92 |
| 3.2.2 | L'honnête dissimulation en actes : une lecture du traité de cour | 99 |
| 3.2.3 | L'harmonie et l'écriture de l'honnête dissimulation | 104 |
| 4 | Conclusion..... | 108 |
| 1 | Bibliographie..... | 112 |
| 1.1 | Œuvres | 112 |
| 1.1.1 | Corpus principal | 112 |
| 1.1.2 | Corpus secondaire..... | 112 |
| 1.1.3 | Autres œuvres..... | 113 |
| 1.2 | Études..... | 117 |
| 2 | Annexe : le frontispice des dernières éditions du <i>Testament</i> | 123 |

RÉSUMÉ

Le *Testament* de Philippe Fortin de La Hoguette est une œuvre qui se caractérise par une recherche de l'harmonie entre l'homme et le monde. Dans une série de conseils légués à la postérité, La Hoguette expose comment concilier les dimensions publique et privée de l'existence humaine en suivant l'ordre de la nature, afin de mettre fin aux conflits civils et religieux de la France du dix-septième siècle. La solution consisterait à privilégier en toutes occasions la participation à la vie publique et à favoriser une éthique de la sincérité ou de la transparence grâce à laquelle l'intériorité de l'homme ne pourrait plus entrer en conflit avec son époque. Or La Hoguette, pour éviter que l'homme ne soit complètement aliéné, préserve également une forme de liberté intérieure où le jugement peut s'exercer : la tension que devait résoudre l'œuvre réapparaît sur un autre plan. L'objectif de ce mémoire consiste à montrer que La Hoguette lègue plutôt une éthique de l'honnête dissimulation, qui serait en dernière analyse le compromis qui rend possible l'équilibre entre l'homme et le monde, où la mise de l'avant d'une éthique de la transparence ferait ainsi partie d'une stratégie d'écriture.

Pour prouver la justesse de cette hypothèse, il est d'abord nécessaire de réfléchir au choix de l'écriture testamentaire employée par La Hoguette, ensuite de nous concentrer sur la tension apparue avec les guerres de Religion entre la dimension publique et la dimension privée de l'existence, pour enfin nous orienter vers ce qui permet véritablement de la résoudre dans le *Testament* : l'éthique de l'honnête dissimulation.

ABSTRACT

The *Testament* of Philippe Fortin de La Hoguette is a work best characterised by a search for harmony between man and the world. In a series of advices bequeathed to posterity, La Hoguette aims to reconcile the public and the private dimensions of human existence by following nature's order, in an effort to put an end to the civil and religious conflicts of the Seventeenth-Century France. The solution would be to favour participation in public life at all times and to foster an ethic of sincerity or transparency through which the interiority of man would no longer oppose his era. Yet La Hoguette, in order to prevent man from becoming completely alienated, also preserves a form of inner freedom through which judgement can be exercised, thus reintroducing in a new way the very tension the work aimed to resolve. The purpose of this master's thesis is to show that La Hoguette bequeaths instead an ethic of honest dissimulation, which would ultimately be the sought-after compromise making a balance between man and the world possible: the promotion of an ethic of transparency would be a part of the writing strategy itself.

To prove the accuracy of this hypothesis, it is first necessary to reflect on La Hoguette's choice of the testament as a writing form before focussing on the tension between the public and private dimensions of man's existence that emerged during the wars of Religion and which La Hoguette seeks to resolve, so that we can finally understand what may truly solve this tension in the *Testament*, the ethics of honest dissimulation.

REMERCIEMENTS

Je remercie Frédéric Charbonneau pour la subtilité de ses commentaires, sa conversation raffinée et érudite ainsi que sa patience à l'égard de mes innombrables hésitations. Il m'a laissé tracer ma voie, tout en m'évitant de la perdre : tâche bien plus exigeante que celle d'un simple guide. Je lui en suis infiniment reconnaissant.

Je remercie également les professeurs Anne Salamon, Guillaume Pinson et Anne-France Morand, de l'université Laval, pour m'avoir si généreusement transmis leur amour des Lettres, ainsi que mes parents, qui m'ont toujours encouragé à m'y dédier, et bien plus encore.

Il me faut aussi remercier quelques amis (Marie, Antoine, Simon, Sophie, Alexandra, Amélie, Virginie, Louis-Philippe et Monika) pour qui ni mon enthousiasme débordant pour un soldat philosophe quasi inconnu, ni mes moments de lassitude n'ont été un fardeau – ou peut-être devrais-je les remercier, à l'inverse, d'avoir été de si discrets et honnêtes dissimulateurs.

Je ne saurais non plus exprimer adéquatement ma reconnaissance envers les enseignants de l'Accademia Vivarium Novum, qui ont donné à mes recherches une inflexion inattendue lors d'une retraite studieuse, pour ainsi dire hors du temps. Ma gratitude s'étend de même jusqu'aux amis italiens rencontrés dans cette académie, sans lesquels je n'aurais peut-être pas eu le courage de lire dans le texte les œuvres italiennes citées dans ces pages.

Pour leur soutien dans la réalisation de ce mémoire, je remercie le Conseil de Recherche en Sciences Humaines (CRSH), le Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC) et le Département de langue et littérature françaises de l'université McGill.

INTRODUCTION

À partir de 1690, les quelques tirages du *Testament ou Conseils fideles d'un bon pere à ses enfans, Où sont contenus plusieurs raisonnemens Chrestiens, Moraux, & Politiques* qui devaient encore être imprimés avant la fin du siècle sont ornés d'une gravure en guise de frontispice¹. Dans ce qui s'apparente à un cabinet ou une chambre quelconque, l'auteur du livre, Philippe Fortin de La Hoguette, est assis près du feu : son pied droit est déchaussé, pour qu'il soit mieux réchauffé peut-être, sa main droite est levée vers le ciel, qu'il pointe avec son index, et son visage, à moitié illuminé par les flammes, à moitié dans l'ombre, est tourné vers ses trois fils : Hardouin, Charles et Armand. La scène donne le ton de leur conversation, que l'on présume familiale, animée et élevant l'âme de ses interlocuteurs. Nous la croirions presque d'ordre privé, si le lecteur – ou plutôt, à ce point, le spectateur – n'était pas en mesure de la voir.

Rien, dans cette gravure, ne rappelle le contexte initial de publication du livre. En effet, la première édition du *Testament* est imprimée en 1648 chez Antoine Vitré, quelques mois avant que n'éclate la Fronde. Comme le résume M. Fumaroli, il s'agit d'une série de « conseils d'inviolable fidélité au roi et à ses favoris [qui] eurent l'oreille d'un vaste public, peu favorable au désordre civil² ». Dans le contexte turbulent de la régence d'Anne d'Autriche, « Fortin est du côté de l'ordre monarchique légitime, garant d'un ordre politique, contre les factieux³ », et il œuvre, comme la plupart des lettrés de son époque, en faveur de l'absolutisme. L'œuvre, imprimée à vingt-six

¹ Que l'on peut observer dans l'unique annexe de ce mémoire, située à l'ultime et dernière page.

² Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de la Hoguette », p. 240.

³ *Ibid.*, p. 240.

reprises avant la fin du siècle⁴, est constamment rééditée pour servir à la légitimation du règne de Louis XIV, au gré des événements qui ont secoué ou menacé son autorité, comme le souligne G. Ferretti⁵ : elle est imprimée trois fois en 1648 et à cinq autres reprises avant la fin de la Fronde en 1653, ou encore en 1660 lors du mariage de Louis XIV avec Marie-Thérèse, et, pour donner un dernier exemple, à la mort de Mazarin, en 1661, quand le jeune roi a véritablement commencé à régner. Le succès du livre aura même encouragé La Hoguette à remanier son texte et ajouter quelques chapitres dans la huitième édition de 1656⁶. Par la suite, le règne de Louis XIV ayant désormais des bases solides, le rythme de publication ralentit jusqu'à ce que le *Testament* ne tombe, « *insieme al suo autore, nell'oblio : la carica propositiva in esso contenuta, dopo aver dato i suoi frutti, era ormai esaurita*⁷ ». En effet, jusqu'aux travaux de l'historien P. Tamizey de Laroque au dix-neuvième siècle⁸, presque aucun chercheur ne s'est sérieusement préoccupé de La Hoguette et, outre l'enquête biographique de G. Ferretti⁹ qu'a rapidement poursuivie M. Fumaroli¹⁰, la *fama* du

⁴ G. Ferretti, a retracé vingt-et-unes éditions du *Testament* en annexe de sa monographie sur la vie et l'œuvre de La Hoguette (Giuliano Ferretti, *Un « soldat philosophe ». Philippe Fortin de La Hoguette*, p. 383-393 pour leur description matérielle) ; nous en avons retrouvé cinq autres grâce à l'entreprise de numérisation de Google Books.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ C'est l'édition que nous avons employée, car le texte de cette édition est repris dans toutes les subséquentes. Dans sa présentation de la tradition textuelle du *Testament*, G. Ferretti affirme avec raison que la refonte de l'œuvre est plus cicéronienne, d'une expression plus polie. Une étude comparative entre le texte des premières éditions (la première étant perdue) et celui de 1656 s'impose, car les sondages que nous avons menés ont révélé des réécritures, ajouts et suppressions significatifs, bien que l'on ne puisse que déplorer le fait qu'elle dépasse le cadre de la présente étude. Par ailleurs, puisque la première édition aurait été revue par la censure (*ibid.*, p. 18), et à plus forte raison, s'agissant d'un testament, il nous a semblé préférable d'étudier la dernière version revue et corrigée par l'auteur.

⁷ *Ibid.*, p. 20 ; « [...] ensemble avec son auteur, dans l'oubli : l'ensemble des idées proposées [dans le *Testament*], après avoir donné ses fruits était désormais épuisé » (notre traduction).

⁸ Philippe Tamizey de Laroque, *Lettres inédites de Philippe Fortin de La Hoguette* ; *idem*, « Un bouquin oublié », p. 283-289.

⁹ Giuliano Ferretti, *Un « soldat philosophe ». Philippe Fortin de La Hoguette (1585-1668?)*. G. Ferretti a également édité ce qui demeure de la correspondance de La Hoguette (Philippe Fortin de la Hoguette, *Lettres aux frères Dupuy et à leur entourage [1623-1662]*) et écrit un article sur les sources du *Testament* (*idem*, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 109-124).

¹⁰ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de la Hoguette », p. 237-253 ; *idem*, « La République française des lettres et ses réactions à la montée de l'absolutisme » p. VII-XIV.

Testament se limite à quelques mentions et brèves analyses disséminées dans les travaux universitaires des dernières décennies¹¹.

Certes, au premier abord, le *Testament* ne semble pas être le genre de livre qui suscite l'intérêt du public d'aujourd'hui : le titre long annonce un contenu moralisateur et conformiste, dans une forme littéraire – le testament – qui n'augure pas les audaces de François Villon. De même, malgré leur succès parmi presque tous les publics – y compris les lettrés –, les prémisses de la pensée de La Hoguette, soit la recherche d'une forme d'harmonie entre l'homme, la société et le cosmos, brillaient déjà de leurs derniers feux. Comme l'a retracé L. Spitzer dans *Classical and Christian Ideas of World Harmony, Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, cette idée d'une unité du monde héritée de l'Antiquité allait progressivement perdre sa valeur et son sens à partir de la fin du dix-septième siècle : elle est pourtant au cœur de la pensée hoguettienne.

Le livre se présente d'abord comme un traité d'éducation destiné à former la jeunesse, divisé entre trois parties, soit les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même et envers la société. Ces devoirs et ces conseils sont en partie tirés de l'expérience de La Hoguette lui-même, ce qui donne lieu à des rapprochements avec les *Essais* de Montaigne, ou encore au genre des Mémoires à l'occasion de digressions d'ordre autobiographiques¹². Toutefois, contrairement aux Mémoires et

¹¹ Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, p. 172 ; Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, p. 277-286 ; Agnès Bresson, « Comment vaincre l'ennui dans une "garnison" de province : les loisirs d'un sergent-major de Blaye au XVII^e siècle », p. 117-130 ; Emmanuel Bury, « Espaces publics, espaces privés : les lieux du débat d'idées au XVII^e siècle », p. 94 ; Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, p. 632-633 ; René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, p. 94, 95, 97, *passim* ; Louis Van Delft, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, p. 104, 116, 117, 174, 230, 295, 203, 318, 323, 335 ; *idem*, « Le "petit monde" : cosmographie, anatomie et écriture moraliste », p. 224 ; *idem*, *Les moralistes. Une apologie*, p. 39. Il est inutile d'allonger plus avant cette liste : les quelques autres études pertinentes qui abordent La Hoguette et son œuvre seront mentionnées au moment opportun.

¹² Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hoguette », p. 238-239.

malgré le contexte de redéfinition des valeurs aristocratiques et des crises qui ont traversé le dix-septième siècle, le livre évite toute polémique, et se tient loin des hardiesses du maire de Bordeaux. Il s'agit en fait de léguer des conseils religieux, moraux et politiques de telle sorte que l'harmonie puisse enfin s'établir, La Hoguette ayant connu, depuis sa naissance en 1585, les derniers soubresauts des guerres de religion dans sa jeunesse et le ministériat de Richelieu, périodes de crise pour l'aristocratie française, enfin la Fronde, le dernier grand conflit interne de la France avant sa mort vers 1668. C'est la raison pour laquelle, en observant le frontispice des dernières éditions de l'œuvre, nous pouvions nous sentir convié à rejoindre la discussion, car malgré son titre, l'œuvre est destinée à l'ensemble du public, La Hoguette ayant été pour ainsi dire poussé par la charité chrétienne à inclure tous les sujets du roi dans son cercle héréditaire, comme il l'explique lui-même dans son avant-propos.

Or, « l'harmonieuse fusion de la tradition chrétienne et de l'inspiration mondaine dans un livre, qui par sa forme, son contenu et sa vocation se présente comme un passage clef entre tradition et innovation au dix-septième siècle¹³ » n'est pas si innocente qu'elle en a l'air, ce que suggérait déjà le cercle des libertins érudits rassemblés par les frères Dupuy que fréquentait assidûment ce « soldat philosophe » et courtisan malheureux. Par ailleurs, les travaux de A.M Boase et de M. Fumaroli ont bien montré la proximité qui unit l'œuvre de La Hoguette aux *Essais* de Montaigne¹⁴ – et aussi à *De la sagesse* de Charron –, ce qui met en lumière le fait que l'œuvre est plus subtile que ses airs de soumission à l'égard de l'autorité ne le laissent entendre. La solution apparente de La Hoguette pour régler les problèmes politiques de son époque consiste à rejeter toute dissension intérieure face à l'autorité royale et curiale. Pour éviter cette opposition créatrice

¹³ Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 124.

¹⁴ Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, p. 277-286 ; Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hoguette », p. 241 et s.

de conflits entre intériorité et société, La Hoguette va jusqu'à prôner un idéal de sincérité et de transparence de l'homme. Or, comment un livre qui s'évertue à encourager son lecteur à s'engager dans la sphère publique pour accomplir ses devoirs, à obéir et à se conformer aux usages de la cour, peut-il s'accommoder de la liberté et de l'indépendance d'esprit des *Essais* ? À cet égard, il nous apparaît que le legs véritable du *Testament* est une éthique de l'honnête dissimulation, qui vient permettre une harmonie en mode mineur conciliant les tensions entre l'être et le monde (à comprendre tant dans son sens de cosmos que de monde sublunaire, celui de la cour et des affaires mondaines) qui vient troubler le statut de l'éthique de la transparence mise de l'avant.

Pour bien comprendre cette éthique, il est nécessaire d'opérer d'abord un premier détour par le choix d'écriture de La Hoguette. En effet, au-delà du mélange d'influences que l'on peut percevoir, La Hoguette insiste particulièrement sur la dimension testamentaire de son œuvre : en retraçant les origines historiques, étymologiques et littéraires de cette pratique d'écriture en France, dont les racines s'étendent jusqu'à l'Antiquité, nous verrons que la forme testamentaire incarne cette idée d'harmonie et d'équilibre entre l'homme et le monde à laquelle aspire le *Testament*. La forme testamentaire s'offrait donc en tant que moyen idéal pour se positionner en une période de conflits sociaux sans toutefois les attiser, le testateur ayant déjà un pied dans la tombe.

Ce faisant, nous pourrions étudier, dans le second chapitre, l'enseignement que l'œuvre souhaite transmettre à ses lecteurs, soit cette idée d'ordre et d'adéquation entre l'intériorité de l'homme et l'exercice de ses devoirs publics, qui priment sur toute chose. De fait, comme l'ont retracé R. Koselleck dans *Le règne de la critique* et H. Merlin dans *Public et littérature en France au dix-septième siècle*, c'est la séparation entre privé et public après les guerres de religion qui a nourri les conflits politiques de l'époque, cette fracture étant tout à la fois perçue comme une solution aux désordres et une menace pour l'ordre public ; si chacun pouvait désormais se contenter

de privément désapprouver une question de foi ou de politique, il était à craindre que cette dissension intérieure fomente la discorde. C'est la raison pour laquelle La Hoguette se fait le défenseur de l'obéissance et de la transparence, illustrée par le motif de la fenêtre sur le cœur. En rapprochant le *Testament* et les *Essais* de Montaigne, sur lequel repose en grande partie cette séparation entre les notions de privé et de public, nous ferons en contrepartie émerger une tension dans l'œuvre de La Hoguette, celle précédemment évoquée qui oppose liberté intérieure et adéquation complète avec la sphère publique.

Enfin, au terme de ce parcours où nous n'hésiterons pas à faire dialoguer La Hoguette avec ses concitoyens de la République des lettres, d'époques et d'espaces variés, nous nous concentrerons sur l'éthique de l'honnête dissimulation qui permet de résoudre ces contradictions, tout autant qu'elles servaient d'indices au lecteur pour la signaler. L'honnête dissimulation, ce concept diffus de la culture classique théorisé par Torquato Accetto dans son *Della dissimulazione onesta*, permet de faire un compromis entre une conduite franche ainsi que vertueuse et les concessions que l'homme doit savoir faire pour mener son existence sans heurts. Plus que la séparation entre les notions de public et de privé, c'est l'inflexibilité et la rigidité d'esprit qui menacent finalement la concorde sociale : l'honnête dissimulation offre ainsi un moyen prudent pour lubrifier les rapports entre l'homme et le monde, car la seule franchise que suppose la transparence ne peut concilier ces oppositions sans être à l'occasion instrumentalisée. Une traversée de l'évolution de la pensée de La Hoguette à l'égard de la dissimulation, qu'il rejette d'abord sous toutes ses formes, nous permettra de donner pleinement sens à ce compromis. En nous appuyant entre autres sur les travaux de J.-P. Cavaillé, nous aurons l'occasion, dans ce dernier chapitre, d'aborder l'écriture de la dissimulation et les enjeux – entre autres celui de la persécution – qui la rende nécessaire.

CHAPITRE I : LE CHOIX DE L'ÉCRITURE TESTAMENTAIRE : SIGNIFICATION, ENJEUX, PORTÉE

Le *Testament* de Fortin de La Hoguette, contrairement à celui de François Villon, ne lègue ni « un gros glaçon (pris où ? En Marne¹⁵) », ni un « Fors plein poing d'osier frais cueilli¹⁶ », ni « Onze-vingts coups [...]/ Livrés par la main de Henri¹⁷ », ni même la possibilité pour quelque individu de « fiancer/ tant de femmes qu'il voudra¹⁸ ». Le titre complet éclaire le lecteur sur le genre de legs auxquels il faut s'attendre : *Testament, ou Conseils fideles d'un bon Père à ses Enfants. Où sont contenus plusieurs raisonnements Chrestiens, Moraux & Politiques*, ce qui invite à réfléchir à l'œuvre de La Hoguette à la lumière de cet acte juridique et religieux bien réel, mais où l'héritage n'est pas celui que l'on retrouve habituellement dans un testament. Or, cela n'a pas semblé suffisant aux éditeurs des *Testaments pour rire* de l'Ancien Régime, M.-H. Servet et P. Servet, pour rattacher le *Testament* au genre testamentaire. Ils considèrent plutôt que ce genre d'œuvres didactiques et morales – car il y en a plusieurs autres au dix-septième siècle – « n'ont en définitive de testamentaire que leur titre¹⁹ ». De même, la seule mention de La Hoguette contenue dans la *Littérature française du XVII^e siècle* témoigne du malaise devant l'œuvre, puisqu'elle est qualifiée de « sorte de testament²⁰ », sans que l'on ne s'intéresse plus avant à la question. Fortin de La Hoguette accorde pourtant une grande importance à la forme de son écrit :

Mais d'autant qu'en l'aage de soixante & dix ans que je cours presentement, toutes les heures, tous les jours & toutes les années me sont climateriques, je me suis proposé au default de ma presence, si elle vous manque, de vous laisser quelques preceptes pour la

¹⁵ François Villon, *Testament*, CLIV, v. 1655, p. 248.

¹⁶ *Ibid.*, CLII, v. 1638, p. 246.

¹⁷ *Ibid.*, CLII, v. 1642-1643, p. 246.

¹⁸ *Ibid.*, CLXIX, v. 1814-1815, p. 266.

¹⁹ Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 14.

²⁰ Liliane Picciola, « Le roman », p. 143.

conduite de vostre vie, en forme de testament, afin que vous les receviez avec plus de respect, & que ce vous soit après nostre separation, un modelle vivant sur lequel mon dessein estoit de vous façonner. Je me remets aux loix du païs (que nous ne pouvons violer sans presumer d'estre plus sages qu'elles) à faire entre vous le partage de mes autres biens²¹.

De surcroît, ses chapitres sont pour lui des « article[s] » (*Testament*, p. 3 ; p. 5), l'épître dédicatoire fait de Monseigneur de Bellièvre « l'attestant » (*Testament*, n. p.) du *Testament* pour que « personne ne dout[e] plus de sa validité²² » (*Testament*, n. p.) et le dernier mot de l'œuvre est précisément « testament » (*Testament*, p. 395), comme pour nous rappeler qu'il ne s'agissait pas que d'une métaphore oubliée après l'avant-propos et l'avertissement au lecteur, ce que pourrait suggérer une lecture superficielle. Certains chercheurs ont reconnu l'importance de la dimension testamentaire de l'œuvre. En effet, M. Fumaroli, tout en admettant qu'au premier abord le titre semble annoncer « une composition moralisatrice et prudhommesque », voit dans le choix de l'écriture testamentaire l'une des premières raisons de s'intéresser au livre, une « forme » et un « genre [...] peu commun²³ ». Cependant, s'il situe le choix d'écriture de La Hogue par rapport au genre des Mémoires (précisant au passage qu'ils possèdent également une dimension testamentaire²⁴), aux *Essais* de Montaigne et à la *Sagesse* de Charron, il n'approfondit pas davantage la question. En revanche, G. Ferretti voit bien en quoi le *Testament* s'inscrit dans une tradition littéraire et morale bien vivante au dix-septième siècle²⁵, mais n'étudie pas dans le détail

²¹ Philippe Fortin de La Hogue, *Testament, ou Conseils fideles d'un bon Père à ses Enfants. Où sont contenus plusieurs raisonnemens Chrestiens, Moraux & Politiques*, p. 2. Désormais, les références au *Testament* se feront par la simple mention du titre abrégé et de la page, entre parenthèses, dans le corps du texte. À l'exception des allographes *i* et *j* ainsi que *u* et *v*, que nous avons distingués, nous n'avons effectué aucune autre modification au texte.

²² Comme l'écrit Charles Perreault dans sa vie de Pomponne II de Bellièvre, Premier Président du Parlement de Paris : « ils [les membres de la famille de Bellièvre] meritent encore aujourd'huy qu'on regarde chacun d'eux comme le modelle d'un parfait Magistrat, & d'un veritable homme de bien. » (Charles Perrault, « Pomponne de Bellievre, Premier President », p. 53) Faire d'un magistrat et d'un juriste admiré et reconnu l'attestant du *Testament* ajoute du poids à la dimension juridique de l'œuvre.

²³ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hogue », p. 237, pour l'ensemble des citations de la phrase.

²⁴ *Ibid.*, p. 237-238.

²⁵ Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hogue », p. 110-112.

ce en quoi le *Testament* en rattache en se distinguant à l'acte juridique et spirituel auquel La Hoguette accorde de l'importance, comme nous avons déjà pu l'apercevoir. Ainsi, qu'il y ait ou non ambiguïté dans la forme, il nous semble nécessaire de réfléchir à ce choix de l'écriture testamentaire pour comprendre sa signification, les enjeux qui la sous-tendent et la portée étonnante que lui accorde La Hoguette, en partant du document concret jusqu'aux considérations les plus abstraites qui s'y rapportent, le territoire du testament du Moyen Âge et de l'Ancien Régime étant bien plus large que celui d'aujourd'hui. Il s'agit donc désormais de mesurer le *Testament* de La Hoguette à l'aune du testament en tant qu'acte authentique, puis à sa valeur de témoignage sur la vie d'un être par laquelle la littérature s'est engagée en créant une tradition littéraire ondoyante, et enfin au testament en tant que doctrine liant l'ensemble d'une société – comme l'Ancien et le Nouveau Testament, par exemple. Ce faisant, en étudiant les liens qui s'établissent entre les dimensions juridique, spirituelle, littéraire des testaments et l'œuvre de La Hoguette, nous verrons que l'écriture testamentaire y est employée pour incarner l'harmonie et l'équilibre.

1.1 Le testament authentique : histoire et contenu

Si le testament demeure aujourd'hui encore un acte d'une portée exceptionnelle – puisqu'il assure le prolongement de la personnalité juridique qui s'éteint techniquement avec la mort –, il fait pâle figure comparativement à la richesse qu'il détenait au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime. Ainsi, puisque la compréhension du choix de l'écriture testamentaire de La Hoguette passe par une connaissance de ce document lui-même (l'acte authentique), afin de prévenir toute illusion à son sujet en plaquant notre conception strictement juridique et privée du testament, il convient d'en esquisser l'histoire, d'en décrire la forme, d'en montrer la portée.

1.1.1 La richesse d'un document exceptionnel

Bien que le testament n'est pour nous qu'un acte de droit privé destiné à prévoir la transmission des biens aux héritiers, ce qu'il deviendra progressivement à partir du dix-huitième siècle²⁶, c'est sous l'impulsion de l'Église qu'il réapparaît en force dans le monde occidental au douzième siècle²⁷. Le testament est alors en premier lieu un acte spirituel et religieux, « un sacramental, comme l'eau bénite²⁸ », que l'Église rendait obligatoire à tous ses croyants, le mourant intestat étant alors excommunié²⁹. Si cette renaissance du testament n'est pas innocente de la part de l'Église – « c'est pour le don en fonction du legs pieux, dans la perspective d'un jugement qui s'est approché, que le testament renaît au Moyen Âge³⁰ » –, cette dernière voit également augmenter son « trésor spirituel³¹ », car le testateur, en confessant sa foi et ses péchés et en lui léguant une part de ses biens, s'assurait du sort de son âme par son inscription dans une communauté qui le dépasse. D'un acte légal prévu et réglé par l'Église, le testament, au « XIV^e siècle, rappelle Bruno de Cessole, "[...] devient un acte mixte mi-religieux, mi-laïc³²" », dont les formes se stabilisent pour trois siècles à partir du seizième³³. Le testament sert à la fois à éviter les procès en réglant le partage des biens (dimension laïque et privée), et sa rédaction est également un exercice spirituel en lui-même qui permet entre autres de se préparer à la mort³⁴. Sans jamais se fixer de façon immuable et jusqu'à son bouleversement au dix-huitième siècle³⁵, la forme

²⁶ Philippe Ariès, *Essais sur la mort en Occident*, p. 50-51.

²⁷ *Idem*, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 188.

²⁸ *Ibid.*, p. 188.

²⁹ Ce n'était plus le cas au dix-septième siècle, où le testament n'était plus la pièce la plus importante pour garantir l'accès au salut, même s'il demeurait l'une de ses composantes les plus décisives (*idem*, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 134).

³⁰ Pierre Chaunu. *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 229.

³¹ Philippe Ariès. *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 188.

³² Pierre Chaunu. *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 251.

³³ Philippe Ariès. *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 130-131.

³⁴ Michel Vovelle. *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVI^e et XVII^e siècles*, p. 71.

³⁵ Philippe Ariès. *L'homme devant la mort. 2. La mort ensauvagée*, p. 178.

testamentaire offre ainsi sous une « continuité séculaire³⁶ » trompeuse une variété de rapports à la mort, d'où l'intérêt des historiens pour ce document.

1.1.2 Les étapes canoniques d'un testament d'Ancien Régime

Les abondants travaux des historiens sur la mort, pour lesquels le testament était l'une des sources les plus importantes, font en sorte que les étapes d'un testament authentique sont bien connues. Si le testament a toujours gardé une certaine flexibilité au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime, il n'est pas étonnant que la majorité d'entre eux montrent que cette possibilité de variation n'a pas été saisie, et donc qu'ils se ressemblent dans une régularité exemplaire :

Le testament est [...] une forme, aux composants aussi stables que repérables sous l'Ancien Régime. Un cadre initial précise le nom, la date, la qualité du testateur. Le préambule qui suit développe des considérations sur la brièveté de la vie et la nécessité de tester (*Considérant qu'il n'y a rien de plus certain que la mort, ni de plus incertain que l'heure d'icelle*). Puis, c'est la prière d'invocation comportant signe de croix, recommandation de l'âme à Dieu, au XVII^e siècle appel aux mérites de Jésus-Christ, demande de pardon et d'accès au Paradis pour l'âme pécheresse, appel aux saints intercesseurs. Viennent ensuite les clauses funéraires qui règlent le déroulement des obsèques et de la sépulture, et les demandes de messes. Enfin ce sont les dons, legs *pies* faits aux pauvres ou à l'Église, et legs civils faits à des particuliers ou à la famille. L'ensemble se conclut par des formules de validation juridique (désignation des exécuteurs testamentaires, mention du notaire, des témoins³⁷).

Y sont également contenus – de manière moins récurrente –, la reconnaissance des torts (parfois mentionnée dans le titre)³⁸, une confession initiale³⁹ ou encore la volonté de ne pas mourir intestat⁴⁰. À partir du schisme de l'Église entraîné par la réforme protestante, le testateur précise son église d'appartenance, surtout dans les testaments olographes du dix-septième siècle où « [l]'Église est dite plus souvent apostolique et romaine⁴¹ ». Par ailleurs, la taille et l'ampleur du

³⁶ *Ibid.*, p. 9.

³⁷ Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 19-20.

³⁸ *Ibid.*, n. 100, p. 67.

³⁹ Philippe Ariès. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 134

⁴⁰ Pierre Chaunu. *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 301.

⁴¹ *Ibid.*, p. 380.

testament dépendent de l'éducation et du rang du testateur⁴². À ce titre, comme le signale P. Chaunu, la signature des testaments qui a été rendue obligatoire en France par une ordonnance royale dès 1579 témoigne des progrès de l'alphabétisation⁴³. Sans signature ou mention qui justifie son absence, l'acte était déclaré invalide. De fait, « l'ordonnance qui rend la signature obligatoire a elle-même valeur de *test*⁴⁴ », c'est-à-dire une valeur d'épreuve, d'aptitude à tester.

Pour terminer cette brève présentation de l'acte lui-même, ajoutons qu'au dix-septième apparaît une recherche de « simplicité dans les choses de la mort⁴⁵ » qui s'affirme nettement à la fin du siècle – ou plutôt elle cesse d'être nuancée par des « prescriptions qui la contredisent⁴⁶ ». Une plus grande humilité, qui se traduit par une recherche de sobriété dans la sépulture, même chez les grands, tranche avec le faste de la mort baroque. Pour donner une idée de la pompe du testament dans celle-ci, disons seulement que certains testateurs demandaient plus de six cents messes pour le soin de leur âme⁴⁷, l'un en exigeant même exceptionnellement dix mille⁴⁸. Si auparavant chaque détail devait être réglé, témoignant d'une méfiance extrême envers la famille, le testateur s'y abandonne progressivement, jusqu'à ce que soit évacuée la dimension spirituelle du testament qui n'avait plus besoin d'y être expressément développée. Comme l'affirme P. Ariès, ce changement par rapport à la famille fait en sorte que l'on n'a plus eu besoin de la lier juridiquement pour garantir qu'elle prendra soin du corps du mort, de prier pour lui et d'accomplir ses dernières volontés⁴⁹ – l'affection suffit.

⁴² *Ibid.*, p. 316.

⁴³ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁵ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort. 2. La mort ensauvagée*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ Michel Vovelle, *La mort et l'occident, de 1300 à nos jours*, p. 279.

⁴⁸ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 174.

⁴⁹ *Idem*, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 134-135.

1.1.3 Le carrefour testamentaire

P. Servet et M.-H. Servet, dans leur édition des *Testaments pour rire*, affirment que le testament est au « carrefour des genres⁵⁰ », employant ainsi l'image que l'on doit à M. Fumaroli dans « Les Mémoires au carrefour des genres en prose ». Dans l'ordre d'idée qui nous intéresse ici, disons plutôt que le testament est lui-même un carrefour, entre la vie et la mort, le monde et le salut, les dimensions privées et publiques de l'existence. Dans son étude de l'écriture testamentaire à la fin du Moyen Âge, J. Cerquiglini-Toulet écrit que dans ces textes, « [c]'est comme si la mort offrait un point de vue, un promontoire, duquel observer le monde et sa vie⁵¹ ». En effet, le testament sert précisément à régler ses comptes (qu'ils soient privés ou publics) et organiser ses affaires dans le monde avant de le quitter : « pour se mettre en règle avec Dieu et avec le monde, un homme prend la parole devant un notaire, éventuellement assisté de témoins, ou bien confie au papier ses dernières réflexions et ses dernières volontés⁵². » La série des legs n'est qu'une manière de donner de l'ordre et faire le point sur ce que l'on va quitter. Lorsque M. Vovelle écrit que « [p]ar la nature même des dispositions qu'il renferme, le testament occupe dans cet exercice de la mort une place ambiguë : réglant à la fois la destination des biens terrestres, et se préoccupant des destinées de l'âme », il faut ajouter que c'est précisément cette ambiguïté qui lui donne son intérêt. D'ailleurs, au dix-septième siècle, cette proximité entre la vie et la mort est encore plus flagrante, puisque la rupture est pour ainsi dire effacée : « On ne sépare plus la vie de l'art de mourir, un art de mourir bien compris est, en fait, un art de vivre. Il importe que la bonne mort soit le reflet de la bonne vie⁵³. » Le testament est *a fortiori* ce lieu de rencontre par excellence de la vie et de la mort.

⁵⁰ Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 105.

⁵¹ Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *L'écriture testamentaire à la fin du Moyen Âge. Identité, dispersion, trace*, p. 6.

⁵² Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 59.

⁵³ Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 333.

Cependant, avant qu'il ne devienne ce carrefour, il aura historiquement fallu que le testament se fasse compromis, entre le monde (ses biens et ses plaisirs temporels) et le salut :

L'alternative du mourant médiéval était la suivante : ou bien ne pas cesser de jouir des *temporalia*, hommes et choses, et perdre son âme, comme lui disaient les hommes d'Église et toute la tradition chrétienne, ou bien y renoncer et gagner son salut éternel : *temporalia aut aeterna* ?

Le testament a donc été le moyen religieux et quasi sacramental de gagner les *aeterna* sans perdre tout à fait les *temporalia*, d'associer les richesses à l'œuvre du salut. C'est, en quelque sorte, un contrat d'assurance conclu entre l'individu mortel et Dieu, par l'intermédiaire de l'Église : un contrat à deux fins ; d'abord, un "passeport pour le ciel", selon le mot de Jacques Le Goff. À ce titre, il garantissait les biens éternels, mais les primes étaient payées en monnaie temporelle, grâce aux legs pieux.

Le testament est aussi un "laissez-passer sur la terre". À ce titre, il légitimait et autorisait la jouissance – autrement suspecte – des biens acquis pendant la vie, des *temporalia*. Les primes de cette seconde garantie étaient alors payées en monnaie spirituelle, contrepartie spirituelle des legs pieux, messes, fondations charitables.

Ainsi, dans un sens le testament permettait une option sur les *aeterna* ; dans l'autre, il réhabilitait les *temporalia*⁵⁴.

Au dix-septième siècle, où l'amour passionné de la vie de la fin du Moyen Âge était chose du passé⁵⁵, on considère plutôt que les biens temporels sont prêtés par Dieu, que l'homme en détient l'usufruit⁵⁶, donc qu'il en fait usage sans en avoir la propriété pleine et entière. Les testaments sont plus sobres et épurés : la mort faisant partie de la vie et les biens n'étant que prêtés par Dieu, le passage de la vie à la mort demeurerait tout aussi crucial, mais il était vécu de manière moins cruelle qu'au Moyen Âge. Moins attaché à ce qu'il quitte, le testateur laisse à son exécuteur testamentaire le soin d'organiser ses funérailles et le faste des sépultures est progressivement abandonné⁵⁷. Situé au carrefour du monde et du salut, la spiritualité pèse davantage dans la balance, ce qu'accepte plus facilement l'homme de l'Ancien Régime, et le regard qu'il jette sur sa vie, si près de la mort, se veut plus serein.

⁵⁴ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 190.

⁵⁵ *Idem*, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 74.

⁵⁶ *Idem*, *L'homme devant la mort. 2. La mort ensauvagée*, p. 20.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

Le testateur est également au carrefour de la sphère privée et de la sphère publique par la destination des legs, la nature même de l'acte⁵⁸ et par la valeur d'*exemplum* que la mort d'un être peut revêtir. En effet, « [p]our les legs religieux, les légataires sont les pauvres, des hôpitaux, des institutions ecclésiastiques ; pour les legs civils, l'épouse ou / et les enfants, mais aussi des particuliers – serviteurs, voisins auxquels le donateur veut témoigner sa reconnaissance⁵⁹. » Le legs religieux aide à laver les péchés par un « acte public, écrit *ad pias causas*⁶⁰ », et l'exécuteur testamentaire chargé de les respecter y est publiquement engagé⁶¹. Nous avons dit que le testament permettait à l'individu de s'inscrire dans une communauté plus grande, celle de l'Église, mais aussi celle du royaume qui gère la dimension juridique du testament, et ces deux communautés sont soutenues par la même occasion au moyen des legs. En fait, le testateur donne pratiquement à tous les êtres et les institutions qu'il veut, dans les limites très larges du droit écrit provençal et de la coutume de Paris, de manière plus restrictive dans le Nord de la France, où le poids de la coutume se faisait plus lourd sur les testateurs⁶².

La valeur du testateur encourageait quant à elle la diffusion publique du testament :

[cet] acte privé utilitaire, attirait l'attention des milieux cultivés en tant que document proposant un modèle de vie exemplaire. Au XVI^e siècle, par exemple, les testaments des grands personnages étaient soigneusement recherchés, tels en France celui du chancelier Michel de L'Hospital (1573), du jurisconsulte Jacques Cujas (1590), de l'érudit Pierre Pithou (1596) ou encore du mémorialiste Pierre de Brantôme (1614)⁶³.

En effet la mort, en ce qu'elle incarne l'accomplissement de la vie, son sommet, fait en sorte que le testament devient pour ainsi dire le miroir par lequel une forme d'édification devient possible.

⁵⁸ V. Leclerc Lafage montre bien cette double nature du testament, tant un acte public qu'une expression privée des sentiments du testateur (Valérie Leclerc Lafage, *Montpellier au temps des troubles de Religion. Pratiques testamentaires et confessionnalisations*, p. 94, 189-190).

⁵⁹ Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 20.

⁶⁰ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 188.

⁶¹ *Idem*, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 50.

⁶² Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 229-231.

⁶³ Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 11.

Si l'idée qu'une bonne mort rachète une mauvaise vie n'est plus de règle au dix-septième siècle⁶⁴, une belle mort n'édifie pas moins⁶⁵. Quand le testateur s'adresse à ses descendants et héritiers, l'édification se confond avec l'éducation, et surtout elle ne se limite pas à eux : la liberté qui fait en sorte que le testament a pu se transformer en moyen d'expression individuelle et personnelle – dans le cas du testament olographe, tout particulièrement – a aussi permis qu'il quitte la sphère familiale à laquelle il semblait limité pour profiter au public.

1.1.4 Individualisme, biographie et exercice spirituel

Nous voici donc au dernier aspect remarquable de cette brève introduction du testament en tant qu'acte authentique, sa capacité à consigner le récit d'une vie, sa dimension testimoniale. En effet, au-delà des motifs financiers de l'Église, la renaissance du testament a été rendue possible par l'apparition d'une forme d'individualisme au Moyen Âge :

Les historiens ont bien remarqué – je pense à Jacques Le Goff – que l'émergence de l'individu au Moyen Âge, la séparation de plus en plus marquée du privé et du public dans les conceptions juridiques, vont de pair avec "une renaissance du testament". Dans le domaine du droit, le testament est un champ d'affirmation de l'individu⁶⁶ [...].

L'heure de la mort permet de prendre la mesure de soi-même : « Depuis le XII^e siècle [...] la solitude de l'homme devant la mort est l'espace où celui-ci prend conscience de son individualité, et les clauses pieuses du testament sont les moyens de sauver cette individualité de la destruction temporelle et de l'étendre au-delà⁶⁷. » Parce que le testament inclut une confession, la reconnaissance des torts et qu'il est le moyen de mettre de l'ordre dans ses affaires, il incite à la

⁶⁴ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 37-38.

⁶⁵ Déjà François Villon exploitait cette exemplarité du testament qui dépasse le cadre relativement privé de la famille : « Se, pour ma mort, le bien publique / D'aucune chose ne vausît mieux, / À mourir comme un homme inique / Je me jugeasse, ainsi m'est Dieus ! » (François Villon, *Testament*, XVI, v. 121-124, p. 90)

⁶⁶ Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *L'écriture testamentaire à la fin du Moyen Âge. Identité, dispersion, trace*, p. 6.

⁶⁷ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 137.

méditation sur sa propre vie : en ce sens, le testament acquiert une dimension biographique, comme le met bien en valeur P. Ariès⁶⁸, car il exprime « la conscience de soi, la responsabilité de sa destinée, le droit et le devoir de disposer de soi, de son âme, de son corps, de ses biens, l'importance donnée aux volontés dernières⁶⁹. » Les legs eux-mêmes, les formulations et les réflexions qui les accompagnent en révèlent long sur le testateur ; ils en dressent le portrait. Ainsi G. Peignot, dans son *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité ou leur bizarrerie*, inclut celui de Pétrarque, non pas parce qu'il rencontre l'une de ces trois qualités, mais parce que ses legs montrent la douceur de son tempérament. Ainsi lègue-t-il deux cents florins à Boccace, pour qu'il puisse « [s']acheter une robe d'hiver, convenable à ses études et à ses veilles⁷⁰ ».

La réflexion rétrospective a fait du testament un véritable exercice spirituel, une préparation à la mort, comme le soulignent justement les *Artes moriendi*⁷¹, de façon similaire à la composition d'une épitaphe⁷². À certains égards, le testament se fait prière, une oraison adressée à Dieu⁷³. On commence à rédiger son testament d'avance au dix-septième siècle : la mort étant alors considérée au cœur de la vie⁷⁴, il fallait toujours y être préparé, et il n'était, pour cette même raison, jamais trop tôt pour faire son testament et réfléchir à sa vie passée en vue de la suivante. Ainsi, à la fin du Moyen Âge et sous l'Ancien Régime, « le testament a été pour chacun un moyen spontané de s'exprimer », jusqu'à ce qu'il se limite à un acte privé strictement juridique, cessant alors d'être

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁰ François Pétrarque, « Testament », dans Gabriel Peignot (éd. et trad), *Choix de Testaments*, t. 1 p. 59.

⁷¹ Michel Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 70-71.

⁷² Philippe Ariès, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 225.

⁷³ Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 316.

⁷⁴ Michel Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 57.

une « nécessité morale, [...] [un] témoignage personnel et chaleureux⁷⁵ ». C'est d'une part grâce à sa fonction testimoniale et d'autre part à cause de sa flexibilité inhérente que la littérature a investi la forme testamentaire.

1.2 La littérature testamentaire

La tradition littéraire du testament, malgré sa variété – des testaments satiriques aux testaments de l'élite lettrée – peut être rassemblée en ceci qu'elle s'est emparée de la dimension testimoniale de cet acte, ce qui lui a en premier lieu été permis par l'étymologie du mot. En effet, la littérature testamentaire s'accompagne d'une inventivité lexicale certaine qui a permis aux poètes, écrivains et lettrés en tous genre de donner une grande élasticité à la notion d'écriture testamentaire. Notre point de départ pour ce bref panorama de l'écriture testamentaire se trouve dans les dictionnaires, grâce auxquels nous pourrions envisager le testateur en tant que témoin et son legs en tant que témoignage de l'esprit. Ce faisant, nous serons en mesure de rendre compte de l'ensemble de la production intitulée *testament*, sans tordre la notion éponyme, ce qui nous permettra d'aborder le *Testament* de La Hoguette.

1.2.1 Le testateur : témoin de lui-même

Les définitions des dictionnaires du dix-septième siècle – certes tardifs, mais qui nous rapprochent de La Hoguette après avoir couvert plusieurs siècles du point de vue des historiens –, définissent simplement le testament : « Tesmoignage qu'on laisse par escrit de sa dernière volonté » selon la définition du dictionnaire de l'Académie française⁷⁶, « acte solennel &

⁷⁵ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, p. 171-172, pour les deux citations de la phrase.

⁷⁶ *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, J.-B. Coignard, 1694 ; disponible en ligne sur le site <http://artfl-project.uchicago.edu/node/45>, [page consultée le 18 janvier 2018].

authentique, par lequel un homme témoigne la volonté qu'il aura en mourant pour la disposition de son bien & de sa sepulture » selon le *Dictionnaire* de Furetière⁷⁷. Plus précisément, le mot *testament* est issu du latin *testamentum*, dont l'étymologie vient du verbe *testari*, signifiant prendre à témoin, mais aussi prouver, témoigner, assurer, appeler en témoignage⁷⁸. Cela fait du testateur, du latin *testator* « celui qui rend témoignage ; testateur⁷⁹ », un véritable *testis* (témoin), à un moment d'une importance capitale : la veille de sa mort, ou en vue de celle-ci. Par ailleurs, « [l]a spécificité du témoignage consiste en ceci que l'assertion de la réalité est inséparable de son couplage avec l'autodésignation du sujet témoignant⁸⁰ », c'est-à-dire que le témoignage renvoie toujours au témoin lui-même : le testament permet de témoigner sur sa vie, faire un retour sur son existence, comme d'autres genres de l'écriture de soi, pensons en premier lieu aux Mémoires. Comme l'écrit Pline le Jeune, mais pour s'opposer à cette idée en confirmant par la même occasion son statut de lieu commun, « *testamenta hominum speculum esse morum*⁸¹ ». Cependant la manière par laquelle le testament permet de témoigner de soi est bien particulière : elle résout le problème de l'autorité du témoin et de la validité de son témoignage. En effet, tout témoignage s'inscrit dans un cadre juridique, et comme l'avance P. de Gaulmyn, il accompagne toujours une forme de procès :

C'est l'appareil du tribunal qui m'a intéressé dans l'application à la littérature de la notion de témoignage. L'écrivain témoin met en scène, soit avec évidence, soit implicitement, une salle d'audience. Il y a une cause qui le dépasse, un enjeu qui concerne le corps social. Il y a un tribunal qui juge selon des critères de bien et de mal. Il y a un public, qu'il a fallu faire venir, qu'il faut retenir. Il lui arrive aussi de jouer le rôle de l'accusateur ou du défenseur

⁷⁷ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, Arnout et Reinier, Leers, 1690 ; consulté en ligne, <http://furetiere.eu> [page consultée le 18 janvier 2018]. Les références complètes des dictionnaires ne seront données qu'à leur première occurrence.

⁷⁸ *Trésor de la Langue Française informatisé*, en ligne, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/Testament>, page consultée le 18 janvier 2018.

⁷⁹ *Trésor de la Langue Française informatisé*, en ligne, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/testateur>, page consultée le 18 janvier 2018.

⁸⁰ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 204.

⁸¹ « Les testaments des hommes sont le miroir de leurs moeurs » (notre traduction) ; Pline le Jeune, *Lettres*, VIII, 18, p. 59-60.

(ou même de l'avocat revêtu de rhétorique qui le seconde). Mais s'il veut être, avant tout, témoin, il devra s'exposer isolé à la barre, faire converger sur lui les regards et les désirs de juger, et se montrer au croisement de son intimité et de l'événement⁸².

Son approche s'applique *a fortiori* pour l'Ancien Régime, où « porter témoignage hors du cadre judiciaire ne pouvait avoir [...] l'évidence que ce geste a acquise aujourd'hui⁸³ ». Dans cet ordre d'idée, le témoignage est nécessairement et « par nature, fragile, et d'emploi dangereux⁸⁴ », suspect, car le témoin se trouve nécessairement en position de déséquilibre. Il doit être impliqué et investi dans ce dont il traite, sinon il n'y a aucun intérêt à écouter son témoignage, mais pas trop, car sa position est alors biaisée. Puisque le témoignage repose sur un témoin, il est toujours partiel : le témoin (et son témoignage) n'est qu'une étape dans la recherche de la vérité à laquelle le procès sous-entendu doit mener ; il s'agit toujours d'un témoignage *de soi*, où le témoin est mis à l'épreuve. D'où le principe du droit romain cité dans l'article : « *Testis unus, testis nullus*⁸⁵ », c'est-à-dire qu'un témoin ne compte pas s'il est seul, car rien ne valide sa déposition. En dernière analyse le problème est celui du fardeau de la preuve, ce qui cautionne le témoignage, lui donne son autorité.

Dans ce contexte testimonial problématique, le testament offre à sa manière une solution en ce qu'il possède une dimension juridique incitant le testateur à mettre de l'ordre à ses affaires, à ses biens, à sa vie (et donc à régler les conflits au lieu de les nourrir) et une dimension spirituelle qui cautionne le témoignage : on témoigne devant Dieu pour le salut de son âme. Il est alors inutile de mentir, d'une part parce qu'on ne dupe pas Dieu avec un repentir de dernière minute, d'autre part parce que le testateur a alors un pied dans la mort : il médite sur sa vie, la cause pour laquelle il veut témoigner et dans laquelle il a été investi, mais il n'a plus rien à gagner dans le monde

⁸² Pierre de Gaulmyn, « Le témoignage, du judiciaire au littéraire », p. 77.

⁸³ Christian Jouhaud, Dinah Ribard et Nicolas Schapira, *Histoire Littérature Témoignage*, p. 16.

⁸⁴ Pierre de Gaulmyn. « Le témoignage, du judiciaire au littéraire », p. 71.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 70.

sublunaire, ou bien cela se fait au risque de l'impiété⁸⁶. Pour le dire dans les mots de M.-H. et

P. Servet :

L'énonciation discursive à la première personne présuppose un engagement de tout l'être d'autant plus personnel qu'elle survient à un moment crucial – dans la perspective de l'éternité, souvent au seuil de la mort, parfois dans des circonstances dramatiques. Cette proximité de la mort, impliquée par la rédaction du testament et souvent par les faits, confère aux propos du testateur la gravité de "ce moment terrible, où le badinage n'est plus de saison" et l'autorité d'une parole authentique : parole ultime, à la fois intime et publique, qui ne saurait être que véridique⁸⁷.

Ainsi, c'est en ce sens que le testament, par sa « subjectivité renforcée⁸⁸ » et en tant qu'il se propose comme le moyen de communication « le plus spontané⁸⁹ » et authentique pour parler de soi, a pu être employé à des fins subversives. L'écriture testamentaire étant la plus solennelle et la plus authentique, l'effet du détournement de ces qualités devient dévastateur. Elle devient pour cette raison une arme acérée dans les *Testaments pour rire* de M.-H. et P. Servet, où les personnages attaqués et tournés en ridicule montrent, par leurs legs et leur attitude, l'ampleur de leur corruption et de leur mauvaise nature. Incapables de quitter le monde avec élégance, les personnages font éclater leur perversion au grand jour dans cet acte solennel. Pensons cette aux mazarinades qui ont employé cette forme : parasiter la parole qui ne revenait qu'à Mazarin pour rédiger un testament « Au nom de Monsieur Lucifer⁹⁰ » est d'une rare violence. Par ailleurs, c'est

⁸⁶ Dans l'absolu, le testament est une solution partielle à ce problème du témoignage parce qu'il faut se garder d'avoir la naïveté de penser que tous les testateurs se plient honnêtement à l'exercice, qu'aucun n'est en mesure, consciemment ou non, d'être peu incommodé de la présence de Dieu. Ce n'est pas sans raison que le père Garasse a trouvé un matériau dans les testaments pour dénoncer le libertinage, l'athéisme et l'impiété (François Garasse, « Section XVIII. L'impie de nos Épicuriens paroist en leurs Testaments prophanes & plein d'Atheismes », dans *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion et à l'État, & aux bonnes Mœurs*, p. 909-918), et que Montaigne a consacré quelques paragraphes à des hommes dont le testament montrait leur peu de vertu dans « Que l'intention juge nos actions » (Michel de Montaigne, *Les Essais*, I, vii, p. 30-31).

⁸⁷ Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 61-62.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁹ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, p. 197.

⁹⁰ « Testament véritable du Cardinal Jules Mazarin », p. 1109. Cet autre petit chef-d'œuvre de mauvaise foi fournit un autre exemple de la portée du testament satirique : « N'ayant jamais reconnu de puissance au dessus de la mienne, je déclare dès l'entrée de ce mien Testament que je ne veux implorer l'assistance de

pour cette raison que les testaments satiriques, contrairement aux testaments moraux et politiques, sont restés au plus près de la forme notariée. La vraisemblance le rendait pour ainsi dire nécessaire puisque la condition essentielle d'un vrai testament n'était pas remplie, c'est-à-dire qu'il soit véritablement fait par la personne à laquelle il est associé, d'où la nécessité légale de la signature. Enfin, cette autorité a rendu la posture testamentaire intéressante pour d'autres genres, pensons ici aux Mémoires qui dans le procès contre les injustices qu'ils mettent en scène garantissent la parole partielle du mémorialiste⁹¹, ou encore, comme le souligne R. Favre, la régularité avec laquelle les philosophes des Lumières l'ont employée pour donner une caution à leurs œuvres et idées⁹².

Si tout testament témoigne sur son auteur – ne serait-ce qu'indirectement, comme dans l'exemple de Pétrarque –, certains lettrés et aristocrates sont allés jusqu'à y donner le récit de leur vie. Ils sont très fréquentés aux seizième et dix-septième siècles :

Ces documents avaient tendance à modifier le récit testamentaire courant ; à côté des dispositions concernant le corps et les biens matériels du défunt, le champ des réflexions philosophiques et morales se trouvait élargi jusqu'à comprendre parfois un essai d'autobiographie et des conseils pour la postérité. En d'autres termes, ces textes évoluaient vers une forme littéraire sous l'impulsion de la personnalité de leurs auteurs qui, dans leur récit d'une vie exemplaire, de magistrat, d'homme d'État et de savant, faisaient de plus en plus appel à leur éducation humaniste⁹³.

Le testament devient littéralement le miroir de la vie du testateur lorsque ce dernier décide d'en livrer le récit, possibilité dont Michel de l'Hospital s'est saisi, narrant sa vie sur plusieurs pages

qui que ce soit, confessant ingenuëment que je ne pretend rien au bien de l'autre monde ; et que tout mon dessein est de reserver quelque chose qui me reste de celui-cy à mes plus proches parens et amis, et faire sçavoir purement et simplement quelle est ma dernière volonté. Premièrement, je veux et entends qu'il ne soit fait aucun service après ma mort, n'en ayant jamais rendu à qui que [ce] soit durant ma vie [...]. » (« Testament du Cardinal Mazarin qu'il a renouvelé à son départ », p. 1171)

⁹¹ Sur les Mémoires en tant que « dossier préparé devant le tribunal de la postérité », se référer à Marc Fumaroli, « Les Mémoires au carrefour des genres en prose », p. 194.

⁹² Robert Favre, « La mort-caution : l'écriture testamentaire », p. 103-110.

⁹³ Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 111.

avant d'en venir aux legs⁹⁴, ce qui a encouragé G. Peignot, dans son *Choix de testaments*, à couper cette partie sous prétexte, comble de l'ironie, qu'elle « n'offre rien de testamentaire⁹⁵ ».

La solennité de l'enjeu – témoigner de soi, devant Dieu, à la veille de sa mort ou en préparation à celle-ci – a encouragé certains testateurs à porter une attention particulière à la langue de manière à faire honneur à ce moment, « le dernier de tous, celui qui par conséquent exige le plus de soin et d'attention⁹⁶ ». Ce sont les « beaux testaments » de P. Chaunu (comme celui de Loys de Herberay seigneur des Essarts, dont il faut admirer les périodes amples et majestueuses⁹⁷), qui oscillent entre un style vif et élevé, compte tenu de l'autorité et du pouvoir qu'a alors le testateur⁹⁸, et un style humble et naïf, puisqu'il s'agit de parler devant Dieu⁹⁹. Regard rétrospectif

⁹⁴ Cité par Pierre de Bourdeille Seigneur de Brantôme, « Grands capitaines françois », p. 315-326. Brantôme, dans son testament, s'empare également de cette dimension biographique, précisément à l'exemple de celui de Michel de l'Hospital (Pierre de Bourdeille Seigneur de Brantôme, « Opuscules et pièces diverses », p. 121-151).

⁹⁵ Michel de l'Hospital, « Testament », dans Gabriel Peignot (éd.), *Choix de Testaments*, t. 1, p. 227.

⁹⁶ Gabriel Peignot, « Discours préliminaire », dans *Choix de Testaments*, p. IX.

⁹⁷ Louis de Herberay, « Testament », dans Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 480-482.

⁹⁸ Par exemple, le testament de Luther : « *Notus sum [...] in cælo, in terra et in inferno, et auctoritatem ad hoc sufficientem habeo, ut mihi solo credatur, cum Deus mihi, homini licet damnabili et misero peccatori, ex paterna misericordia Evangelium filii sui crediderit, dederitque ut in eo verax et fidelis fuerim, ita ut multi in mundi illud per me acceperint, et me pro doctore veritatis agnoverint, spreto banno papæ, Cæsaris, regum, principum et sacerdotum, imo omnium dæmonum odio : Quidni igitur ad dispositionem hanc in re exigua sufficiat, si adsit manus meæ testimonium et dici possit, hæc scripsit D. Martinus Lutherus, notarius Dei et testis Evangelii eius.* »

« Je suis connu, dit-il, dans le ciel, sur la terre et dans l'enfer : et cela m'autorise suffisamment à penser que l'on peut s'en fier à moi seul, puisque Dieu, quoique je ne sois qu'un misérable pécheur condamnable, m'a, dans sa miséricorde paternelle, confié l'Évangile de son fils, et m'a fait la grâce d'être sincère et fidèle en le prêchant, de sorte que beaucoup, dans ce monde, l'ont reçu par moi, et m'ont reconnu le docteur de la vérité, moi qui ai affronté les proscriptions du pape, de l'empereur, des rois, des princes et des prêtres, et bien plus, la haine de tous les diables. Pourquoi donc, dans un chose aussi minime que ce testament, ne suffirait-il pas du témoignage de ma main, et que l'on pût dire : Cela est écrit par Martin Luther, le notaire de Dieu et le témoin de son Évangile. » Martin Luther, « Testament », dans Gabriel Peignot (éd. et trad.), *Choix de Testaments*, p. 198-200.

⁹⁹ Par exemple, le testament de Fénelon : « Je déclare que je veux mourir entre les bras de l'église catholique, apostolique et romaine, ma mère. Dieu qui lit dans les cœurs et qui me jugera, sait qu'il n'y a aucun moment de ma vie où je n'aie conservé pour elle une soumission et une docilité de petit enfant [...] ». François de Salignac de La Mothe-Fénelon dit Fénelon, « Testament », dans Gabriel Peignot (éd. et trad.), *Choix de Testaments*, p. 384.

lancé sur la vie, mais afin de la conclure, le testament est un témoignage de soi qui se libère de la dimension agonistique du procès, mais conserve son poids argumentatif et juridique.

1.2.2 Un témoignage de l'esprit : la portée didactique et morale du testament

Cependant la littérature n'a pas investi le testament que pour sa capacité à parler de son testateur, car les dernières volontés de ce dernier se limitent rarement au récit autobiographique. Il livre également un témoignage qui se fait legs, les *ultima verba* qui se constituent en héritage moral, spirituel et politique.

Antoine Furetière nous offre une porte d'entrée pour aborder cet aspect des testaments qui s'élèvent au rang d'œuvre littéraire. Il nous dit en effet que « [c]e mot [testament] vient du Latin *testamentum*, que les Jurisconsultes Latins disent venir de *testatio mentis* », c'est-à-dire témoignage ou déposition de l'esprit, du cœur ou de la conscience. Cette définition remonte jusqu'à Justinien qui la transmet dans ses *Institutes* : « *Testamentum ex eo appellatur, quod testatio mentis est*¹⁰⁰. » Si l'on savait depuis les travaux de Lorenzo Valla que cette étymologie était fautive¹⁰¹, elle a cependant eu une grande influence sur la conception du testament, puisqu'elle nous mène précisément à une œuvre comme celle de La Hoguette. Il nous semble en effet que cette définition du testament informe le dernier sens qu'en donne Furetière dans sa notice : « TESTAMENT, se dit

¹⁰⁰ « Le testament est ainsi appelé, parce qu'il contient l'expression de notre volonté » ; Justinien, *Institutes*, Théodule Vaquette (trad), II, x, 1, p. 78.

¹⁰¹ « *Quid ergo mens armentum, ad salsamentum, ad condimentum, ad ornamentum [...] et ad huiusmodi infinita ?* » (Lorenzo Valla, *Elegantiarum linguae latinae libri VI*, f. 134 ; « Quel esprit [faut-il] donc [accorder] au troupeau, à la salaison, à l'assaisonnement, à un ornement [...] et à l'infinité d'autres mots du genre ? » [notre traduction]) Furetière le précise d'ailleurs dans sa notice, en donnant l'un des exemples de Valla, que « ceux qui s'en sont voulu moquer, ont dit qu'il falloit que *calceamentum* [chaussure] fut aussi *mentis calceatio* [chaussure de l'esprit] ». Ce n'est pas, d'ailleurs, l'inventivité étymologique la plus inattendue, les hommes du Moyen Âge y voyant également un lien avec le mot latin *testis*, testicule, identique au *testis*, témoin, pour lier le testament à l'enjeu de la filiation et de la descendance, comme le mentionne J. Cerquiglioni-Toulet (Jacqueline Cerquiglioni-Toulet, *L'écriture testamentaire à la fin du Moyen Âge. Identité, dispersion, trace*, p. 4).

aussi de quelque parole & instructions qu'un pere donne à ses enfants en mourant, & des choses qu'il leur recommande. Le Testament du bon pere à ses enfants du Sr. Fortin de la Hoguette. » Ces « instructions » qu'un père lègue sont précisément son témoignage de l'esprit, la *testatio mentis* qui a influencé le testament depuis le sixième siècle, comme l'avait formulé Justinien, et qui a eu force de loi dans la France médiévale tant dans le droit écrit du Sud que le droit coutumier du Nord¹⁰². L'humanisme juridique du seizième siècle, sous l'impulsion de Jacques Cujas, s'était également intéressé aux *Institutes* et à la restitution droit romain¹⁰³. Une réflexion peut constituer un bien à transmettre tout aussi valable qu'une somme d'argent, un meuble, une propriété. Cela confère au testament une dimension intellectuelle et plus abstraite, ajoutant à ses sens juridique – transmettre des biens, des dettes, prévoir sa sépulture – et spirituel – l'exercice de préparation à la mort, le dialogue avec Dieu.

Plusieurs testaments de grands lettrés et aristocrates se sont saisi de cette forme abstraite, philosophique et intériorisée du legs. Le testament devient tout autant un exercice spirituel qu'une œuvre d'édification. Ainsi, Philippe Mélanchton, le célèbre humaniste luthérien, ne livre aucune indication sur ses biens matériels et sa sépulture, mais s'adonne plutôt à une réflexion sur la fonction du testament, soit transmettre ses principes ou opinions religieuses à ses enfants et amis :

Apparet, initio praecipue condita esse testamenta, propter hanc causam, ut patres relinquerent liberis certum testimonium suae de religione, quam volebant gravi auctoritate quasi obsignatam propagari ad posteros.

*Item, ut liberos ipsos ad eandem sententiam obligarent, sicut exempla ostendunt in testamento Jacob et Davidis*¹⁰⁴.

Et quia testamenta continebant explicatas, certas, immutabilesque sententias de doctrina caelesti, rerum magnitudo auxit testamentorum auctoritatem.

¹⁰² Vladimir R. Rossman, *François Villon. Les concepts médiévaux du testament*, p. 37.

¹⁰³ Voir Xavier Prévost, *Jacques Cujas (1522-1590). Jurisconsulte humaniste*.

¹⁰⁴ Les testaments de Jacob et de David faisaient partie d'un ensemble de testaments apocryphes qui, jusqu'au dix-huitième siècle, ont largement été tenus pour authentiques (Winthrop Huntington Rice, *The European Ancestry of Villon's Satirical Testaments*, p. 37-38).

*Quare et ego meorum liberorum et quorundam amicorum admonendorum causa, volui initio in testamento, et meam confessionem recitare, et liberis meis praecipere pro officio patris, ut in eadem sententia constanter maneam*¹⁰⁵.

Mélancton livre son « *testimonium* [...] *de religione* », dans son testament afin que par l'autorité qui lui revient dans cet acte, il puisse non seulement transmettre sa pensée clairement et sans ambiguïté, mais aussi dans l'espoir de régler les conflits. Son témoignage revêt une dimension publique dans la mesure où il est susceptible de mettre fin aux discordes (« *discordias*¹⁰⁶ ») : « *Ergo hanc lucem, quamdiu possumus, conservamus*¹⁰⁷ ». Le testament devient une lumière, un phare qui prévient la dérive et les débordements et grâce auquel les descendants pourront se repérer.

L'érudit Pierre Pithou livre lui aussi une *testatio mentis* dans son testament – l'expression est citée littéralement –, mais dans une forme différente de celle de Mélancton. Il ne s'agit plus pour lui de s'adresser directement à ses enfants – même s'il souhaite les édifier, leur consacrer cet exemple de vertu dans une époque troublée, celle des guerres de Religion –, mais de faire, dans une suite d'articles, le portrait de sa personnalité et des principes moraux, politiques et religieux qui l'ont guidé :

I. Moribus valde corruptis ac pravis, sæculo infelicissimo, quantum in me fuit, fidem servavi.

¹⁰⁵ « Il apparaît qu'au commencement les testaments étaient principalement fondés, et justement pour cette raison, afin que les pères laissent à leurs enfants leur propre témoignage au sujet de la religion, qu'ils souhaitaient, par une sévère autorité, pour ainsi dire marquée d'un sceau, voire transmise à leur descendance. *De même*, afin que les enfants eux-mêmes soient attachés à ces principes, comme le montrent les exemples de Jacob et David dans leur testament.

Et parce que les testaments contenaient leurs points de vue certains et inamovibles au sujet de la doctrine céleste, la gravité de ces propos a augmenté l'autorité de leurs testaments.

Je souhaite dans ce but, pour avertir mes enfants et amis, j'ai voulu au commencement de ce testament, partager ma confession et instruire mes enfants dans ces devoirs paternels, afin qu'ils demeurent constants dans les mêmes principes. » G. Peignot n'a pas donné la traduction de testament, parce qu'il désapprouvait son contenu théologique ; il s'agit donc de notre traduction ; Philippe Mélancton, « Testament de Mélancton », dans Gabriel Peignot (éd.), *Choix de Testaments*, t. 1 p. 206.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰⁷ « Conservons donc cette lumière aussi longtemps que nous le pouvons » (notre traduction) ; *ibid.*

II. Amicos ex animo amavi et colui. Inimicos benefactis vincere aut contemnere, quam ulcisci, malui. [...]

IV. Vitia sic odi in meis, ut virtutes in externis vel hostibus reveratus sim.

XI. Privatus ultro publico studui : ei nihil praetuli, atque in commune consulere potius tutiusque semper existimavi. [...]

XXIV. De patrimonio ac bonis meis, quantulumcumque post mortem meam erunt, legibus potius quam mihi iudicium permisi, permittoque. [...]

XXVI. Si hoc apud posteros testatio mentis meae quam ab illis sic candide accipi velim, ut simpliciter et ingenue ex animi mei sententia a me prolata est¹⁰⁸.

Remarquons qu'il prend spécifiquement la peine, au vingt-quatrième article de son testament, de régler sa succession matérielle en s'en désintéressant. Si s'en remettre aux lois est signe de sagesse en matière successorale, l'exemple prouve que le testament, dans l'esprit des hommes de lettre et des érudits de l'Ancien Régime, exprimait bien plus que ces soucis matériels¹⁰⁹.

Ainsi, il semble que tout témoignage laissé à la descendance et à la postérité, est désormais recoupé par le genre testamentaire. L'appartenance générique qui semblait exclusive au respect des formes notariales éclate pour conquérir des textes que l'on rattache à d'autres genres. Celui des Mémoires, en premier lieu, dans la mesure où il s'agit d'un « exercice, comme une pratique de

¹⁰⁸ « 1. Dans le plus malheureux des siècles, au milieu de la corruption et de la dépravation des mœurs, j'ai, autant que je l'ai pu, conservé mon intégrité.

2. J'ai chéri et cultivé mes amis dans toute l'effusion de mon cœur. Quant à mes ennemis, j'ai toujours préféré l'espérance de les vaincre par de bons procédés, ou par le mépris des injures, au désir de m'en venger. [...]

4. J'ai autant abhorré le vice dans ceux qui me sont le plus chers, que j'ai aimé la vertu dans les étrangers et même dans mes ennemis. [...]

12. Dans ma vie privée, le bien public a été ma plus chère occupation. Je l'ai mis avant tout, bien convaincu que le parti le meilleur et le plus sûr, est de tout rapporter au bien général. [...]

24. Je m'en suis rapporté et m'en rapporte plus à la sagesse des lois qu'à mon propre jugement pour la disposition et le partage de mon patrimoine et de mes biens, quels qu'ils soient, à ma mort. [...]

26. Je consacre à mes descendants cette fidèle peinture de mon âme et de mon cœur : puissent-ils la recevoir avec la même candeur et la même franchise que je l'ai tracée et que je la leur adresse. » Pithou a le privilège de bénéficier d'une traduction de G. Peignot (Pierre Pithou, « Testament de P. Pithou », dans Gabriel Peignot (éd. et trad.), *Choix de Testaments*, t. 1, p. 264-271).

¹⁰⁹ Il ne servirait à rien de prolonger inutilement cette série d'exemples, mais il nous apparaît intéressant d'ajouter brièvement celui d'Antoine Arnauld qui, en plus d'un testament servant à consigner ses dernières volontés sur sa sépulture, à léguer quelques biens et à souligner des amitiés, a également composé un *Testament spirituel, ou déclaration en forme de testament des véritables dispositions de mon âme dans toutes les rencontres de ma vie*. Des extraits des deux testaments sont cités par G. Peignot (Antoine Arnauld, « Testament », dans Gabriel Peignot (éd.), *Choix de Testaments*, t. 2, p. 443-448).

soi [...] [où la] rédaction [...] sert moins à embellir un passé qu'à agir sur un présent et transformer un avenir¹¹⁰ », comme l'écrit F. Briot. C'est aussi en ce sens que les Mémoires sont testamentaires : la somme de l'expérience personnelle qu'ils contiennent édifie, donne également un phare à la postérité et à la descendance. Pensons aux Mémoires d'Agrippa d'Aubigné, éloquentement intitulés *Sa Vie à ses enfants* ou encore au *Discours du Comte de Bussy-Rabutin à ses enfans, sur le bon usage des adversitez & les divers événements de sa vie*, dans lequel il s'intègre à une filiation d'hommes injustement disgraciés de toutes les époques pour en tirer des leçons de piété. Ainsi, livrer un témoignage philosophique, religieux, moral et politique est proprement testamentaire, un acte qui permet d'offrir un point de repère, une lumière au-dessus de la mêlée pour se prononcer sur un conflit ou un enjeu quelconque sans l'envenimer. Certes, seule une élite cultivée pouvait employer le testament pour en faire un tel emploi, abandonnant ce qui de prime abord semblait le définir : régler la destination des biens et choisir sa sépulture. Ces testaments authentiques, pas plus que les testaments moraux tel celui de La Hoguette, ne respectent la structure notariale figée du testament qui s'avère un critère moins fiable que le rapport au témoignage pour rendre compte de cet ensemble fort varié de textes.

1.3 Le Testament de La Hoguette : accomplissement d'une tradition et spécificité

Ainsi, lorsque Fortin de La Hoguette écrit son *Testament* au milieu du dix-septième siècle, il se trouve à l'apogée des pratiques testamentaires, après plusieurs siècles d'efforts de la part de l'Église pour rassembler ses fidèles à la veille de leur mort jusqu'à en faire un exercice spirituel à part entière, son appropriation par les lettrés et aristocrates pour donner un témoignage sur eux-

¹¹⁰ Frédéric Briot, *Usage du monde, usage de soi. Enquête sur les mémorialistes d'Ancien Régime*, p. 204. Marc Fumaroli avait également mis en lumière cette dimension testamentaire des Mémoires, notamment dans les articles rassemblés dans la *Diplomatie de l'esprit* précédemment cité, mais aussi dans son introduction aux *Mémoires* d'Henri de Campion (Marc Fumaroli, « Introduction », p. 10-42).

mêmes ou celui qu'ils souhaitent livrer à la postérité. Dans ce paysage testamentaire extrêmement varié, le *Testament* de La Hoguette témoigne d'une synthèse qui s'actualise dans un double mouvement : d'une part, il rassemble une majeure partie des ressources qui lui sont offertes, d'autre part, il exploite au maximum les possibilités de l'acte testamentaire en lui donnant une portée universelle. C'est ce qui donne sa spécificité à l'œuvre : elle fait de cet acte un miroir de l'existence humaine. Le *Testament* devient un contrat pour harmoniser l'être et le monde, passant du testament en tant qu'acte privé au testament en tant qu'alliance ou contrat politique.

1.3.1 Une synthèse de la tradition testamentaire

Pour entamer l'étude spécifique du *Testament*, il convient assurément de citer à nouveau le passage par lequel nous avons introduit ce chapitre, puisqu'il annonçait déjà, sous une forme condensée, la synthèse à laquelle s'adonne La Hoguette :

Mais d'autant qu'en l'age de soixante & dix ans que je cours presentement, toutes les heures, tous les jours & toutes les années me sont climateriques, je me suis proposé au defaut de ma presence, si elle vous manque, de vous laisser quelques preceptes pour la conduite de vostre vie, en forme de testament, afin que vous les receviez avec plus de respect, & que ce vous soit après nostre separation, un modelle vivant sur lequel mon dessein estoit de vous façonner. Je me remets aux loix du païs (que nous ne pouvons violer sans presumer d'estre plus sages qu'elles) à faire entre vous le partage de mes autres biens. (*Testament*, p. 2)

La posture testamentaire n'est pas une fiction : La Hoguette est effectivement un vieillard pour son époque¹¹¹, et tous les instants lui sont « climateriques », c'est-à-dire décisifs : l'heure de la mort est proche, même si le moment précis demeure imprévisible. Dans le contexte d'un testament moral, il était attendu qu'il n'emploie pas le fameux « considérant¹¹² » pour éviter de se rapprocher des

¹¹¹ Né en 1585, il a 63 ans lors de la première publication du *Testament* en 1648, 71 ans lorsqu'il publie la dernière version remaniée de sa main en 1656.

¹¹² Mot par lequel s'ouvrent majoritairement les testaments de l'Ancien Régime (Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 297).

testaments satiriques qui ont abondé pendant la Fronde. L'œuvre, qui accomplit une fonction didactique, est livrée « en forme de testament » afin de susciter le « respect », conformément à l'autorité conférée à cet acte, comme Mélancton le rappelait également dans le sien. L'œuvre devient un « modèle vivant », tant parce qu'elle remplace La Hogue, ce qui revient à la fois à en faire le miroir de son être et de sa vie (l'expression appelle la dimension biographique du testament), et à constituer sa déposition de l'esprit. Comme Pithou, et comme son siècle qui cherche plus de simplicité dans les choses de la mort, il se désintéresse de ses possessions matérielles sans même les nommer, les qualifiant « d'autres biens » en s'en remettant « aux lois du pays ». Cela fait de ses conseils un patrimoine à part entière ; plus encore, ils deviennent le seul patrimoine qui compte réellement. Cet extrait des toutes premières pages de l'œuvre est programmatique tant par le ton (l'humilité de ne pas assumer que son absence va peser à ses enfants, le respect des lois qui annonce la soumission à la religion catholique et au roi) que par les dimensions matérielle, spirituelle et biographique du testament, qui sont parfois emmêlées.

De fait, il serait étonnant qu'un testament qui devient le réceptacle de la *testatio mentis* de son auteur se consacre à la répartition de ses objets. Cependant le rapport de l'homme à ses biens, dans le cadre d'un livre qui veut éduquer, fait partie des préoccupations de La Hogue. L'une de ses constants soucis est que la réflexion n'abandonne pas tout pragmatisme pour devenir un égarement intellectuel sans lien avec la réalité. Ainsi, affirme-t-il, empreint de stoïcisme, que « [p]our jouir paisiblement des biens qui sont en ta puissance, il faut que tu les possèdes comme ne les possédant point. » (*Testament*, p. 75) Le testament ayant par nature pour fonction d'éviter les querelles, et la répartition de l'héritage en étant le premier motif, le sujet n'échappe pas à l'attention de La Hogue :

La troisieme & la plus ordinaire cause du peu d'amitié qui est entre les freres, procede du partage de leur biens : les peres les plus sages en laissent la disposition à l'usage de leur pays : quoy qu'elle soit, estant selon la Loy, elle est tousjours meilleure & moins sujette à

la jalousie de nos enfans entr'eux, que la nostre. Nos biens sont à nostre famille, & nostre famille à l'Etat, duquel nous ne pouvons transgresser les ordonnances publiques en faveur de nos enfans, que nostre memoire ne devienne odieuse aux autres, & sans semer des espines entr'eux. Quand la Loy nous a permis, en certains cas qu'il y a, d'en user selon nostre volonté, c'a esté plustost un pouvoir de bien-seance qu'elle nous a donné, pour tenir nos enfans dans une plus estroite sujettion de leur devoir envers nous, qu'une permission ou une puissance absoluë, de leur oster un droit qui leur est acquis en naissant, & auquel la justice commune les appelle. (*Testament*, p. 319)

En dernière analyse, pour maintenir une « parfaite union » (*Testament*, p. 320) entre les héritiers,

La Hoguette réitère sa position initiale :

Pour ce qui est du partage de mes biens apres ma mort, trouvez bon que vous prie, mes amis, que je m'en descharge sur la loy du país où ils sont scituez ; je n'en suis que l'usufruitier, la propriété luy en appartient, & je ne puis rien changer à ce qu'elle ordonne, sans offenser le jugement d'une infinité de personnes sages qui tous ont convenu de l'estenduë de son pouvoir : je leur dois mon consentement en mourant, ou je donneray sujet de soupçonner que j'ay l'esprit encore plus malade que le corps. (*Testament*, p. 320)

L'individu doit céder devant la chose publique. C'est une « folle vanité » (*Testament*, p. 321) que de témoigner un attachement aux biens matériels qui dépasse le terme de sa vie, ou même de penser que de cette manière « nostre nom ne meure comme nous » (*Testament*, p. 322). La position de La Hoguette est en cela conforme à l'opinion commune dont Montaigne est également l'un des représentants¹¹³.

Or, le stoïcisme et la réflexion philosophique ne doivent pas dispenser le testateur d'observer sa vie passée et d'en voir les travers. En cela, nous passons désormais dans la dimension spirituelle du *Testament*, qui se traduit en partie par l'aveu de ses torts :

C'est à moy à qui je parle presentement qui vous laisserois quelque autre chose par mon testament que mes conseils, si j'avois eu l'ame un peu plus souple. On peut ceder comme le roseau sans se fausser non plus que luy, & se relever droit & en sa mesme assiette comme luy quand le coup de vent est passé. Je confesse, mes enfans, qu'en cela j'ay souvent manqué de prudence, dont je n'ay point d'autres excuses à vous faire pour me justifier envers vous, sinon de vous protester qu'en quittant le party de ma fortune, j'ay tousjours pensé suivre celuy qui m'estoit le plus honorable. (*Testament*, p. 258-259)

¹¹³ Montaigne, en se référant aux *Lois* de Platon (XI, 923c-932d), encourage lui aussi une soumission aux lois dans les dispositions testamentaires dans des termes similaires, dans son essai « De l'affection des pères aux enfans » (Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, viii, p. 397-398).

Ainsi, confesse-t-il également deux duels dans le chapitre où il les condamne (*Testament*, p. 246). Faisant le point sur son existence, il ne revient pas que sur les fautes. Il lui faut en effet également témoigner de sa reconnaissance : « Je dois place en ce lieu à la memoire de feu Monsieur le Pelletier, qui a esté le meilleur & le plus utile amy que j'aye jamais eu » (*Testament*, p. 344). Il demande d'ailleurs à ses enfants de préserver ce lien avec ceux de le Pelletier, car « [l]'amitié est une hospitalité spirituelle, dont le droit se transfere à la posterité. » (*Testament*, p. 344)

Plus généralement, la spiritualité se lit aussi dans la structure tripartite de l'œuvre (les devoirs envers Dieu, envers soi-même et les autres hommes), qui reprennent « les trois moments qui rythment l'examen de conscience que tout chrétien pratique pendant la confession, surtout lorsqu'il est à l'article de la mort et fait son testament¹¹⁴ ». À partir de l'édition de 1656, le livre se conclut désormais sur « un petit discours de la Mort, & de trois choses qui ont accoustumé de travailler l'esprit de l'homme avant que de mourir » (*Testament*, p. 361), ce qui renforce La Hoguette reprend ainsi la conception des *Artes moriendi* qui en faisaient une préparation à la mort. Il reprend d'ailleurs le discours ambiant que nous avons déjà évoqué, qui brouillait la séparation entre la vie et la mort au dix-septième siècle :

En effet, bien vivre n'est autre chose que bien mourir ; parce que chaque instant de la vie n'est qu'une fluxion de nostre aage vers la mort ; aussi n'y a-t-il rien qui fasse moins de mutation en l'homme que cette dernière heure, un chacun de nous suivant jusques en ce moment l'inclination naturelle du cours ordinaire de la vie. Ce qui a donné sujet au Legislatteur d'appeler nostre Testament ou dernière volonté, le miroüer de nos mœurs. (*Testament*, p. 370)

Étant donné que « [p]our bien vivre, il faut dégager autant que l'on peut l'ame d'avec le corps » (*Testament*, p. 370), qui se corrompt dans le tombeau (*Testament*, p. 391), et étant donné aussi que la mémoire de l'homme, comme sa réputation, n'est qu'une « vapeur » (*Testament*, p. 392) qu'un

¹¹⁴ Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 113.

souffle dissipe, on ne s'étonne guère de ne pas voir La Hoguette prévoir sa sépulture dans le détail. Ce qui importe est le travail de l'âme en vue de la mort, et non le sort du corps ou du nom.

Les confessions et les anecdotes réparties dans le *Testament* forment une « autobiographie fragmentée¹¹⁵ », pour reprendre l'expression de M. Fumaroli. Retenons l'une des plus singulières, celle où La Hoguette raconte s'être occupé de l'instruction de ses deux plus jeunes enfants :

Enfin, mes amis, je vous ay veu si souvent les larmes aux yeux, & un tel dégoust de vos livres sous luy [leur précepteur], qu'encore que tout le soin de vostre education soit tombé depuis sur moi seul, je benis les heures de mon travail, qui m'a donné cet avantage d'affection sur tous les peres, que je suis peut-estre le seul de ceux qui n'ont point esté du mestier, qui n'ay point craint de me rendre à l'âge de soixante-neuf ans le Pedant Abecedaire d'un enfant qui n'avoit encore que sept ans & cinq mois, & d'un autre de dix ans & demy, & d'avoir perseveré dix-huit mois en ce penible exercice. Je vous dois aussi cette reconnaissance, mes enfans, de m'avoir esté si bons, que la permission ou le refus de m'embrasser, a esté la seule recompense & le seul chastiment dont j'ay eu besoin pour vous exciter à bien faire. Nostre amitié s'est fermentée respectivement en ce penible & officieux commerce, auquel j'aurois quelque regret que mon fils aîné n'eust point eu de part, n'estoit que j'espere tousjours, que quoy que l'occasion qui m'avoit obligé de le mettre si jeune auprès du Roy, se soit trouvée chauve par le devant, que peut-estre elle aura le derriere chevelu¹¹⁶. (*Testament*, p. 306-307)

Outre les événements, c'est aussi l'aventure intérieure dont témoigne le *Testament*, les revers de fortune ayant été essuyés bien que le support de la Providence ne l'ait jamais abandonné dans l'adversité. Ainsi, écrit-il, dans un passage sur le rapport que l'homme doit entretenir avec la fortune, que « [l]'expérience m'a fait voir que c'est une maistresse [la fortune] qui desire simplement l'assiduité de nostre presence, sans vouloir estre forcée qu'à ce qui luy plaist, & que ceux mesmes par les mains desquels se fait le departement de ses graces veulent comme elle, cette mesme submission. » (*Testament*, p. 218). Il donne ensuite l'exemple d'une charge militaire qu'il a due refuser à cause de la maladie et de son peu de moyens financiers :

¹¹⁵ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de la Hoguette », p. 238.

¹¹⁶ Inversion inattendue du topos de l'occasion, chevelue par devant, de telle sorte qu'elle n'est pas reconnaissable, et que l'on ne peut saisir une fois passée, étant chauve par derrière. La Hoguette espère avoir vu une belle occasion – puisqu'elle était chauve par devant – qu'il aura bien fait de saisir, étant chevelue par derrière. Par ailleurs, l'affection réelle et profonde de La Hoguette pour ses enfants ne va pas sans rappeler celle d'Henri de Campion pour les siens dans ses *Mémoires*.

[La situation dans laquelle il se trouvait] m'obligea de faire en moy-mesme cette sage reflexion, qu'en l'âge où j'estois ma famille avoit plus besoin de ma presence que le Roy de mon service. Neantmoins telle qu'a esté ma petite fortune, j'ay tout sujet de remercier Dieu de m'avoir fait la grace de subsister honnestement du revenu de l'autel dans le service de l'autel ; d'y avoir demeuré assez long-temps sans honte que je sçache, d'en avoir retiré dequoy remplacer les avances que j'ay faites de mon bien dans les premieres années de mon service, & que sa providence ait permis pour mon repos qu'on m'ait osté d'une place où l'assiduité de ma demeure m'eust empesché de rencontrer, comme j'ay fait, vostre mere, d'où me vient la benediction de vostre naissance, mes amis [...]. (*Testament*, p. 218-219)

La reconnaissance des fautes et des bienfaits reçus, l'accès à l'intimité, l'autorité et surtout bienveillance d'un père donnent au texte son cachet authentique, un équilibre entre les développements qu'il livre dans son œuvre et la méditation sur son existence. L'auteur du *Testament* est bien ce *testis* qui livre son témoignage sur lui-même et le message qu'il veut transmettre en s'avançant sans oripeaux à la barre, pour reprendre la métaphore de P. de Gaulmyn¹¹⁷, fort de sa seule expérience, tel que La Hoguette le dit lui-même dans l'épître dédicatoire en revenant sur la précédente édition de son œuvre :

J'avois dressé en faveur de mes enfans quelques Conseils fideles que j'avois assez legerement donnez au public, sans qu'il y eust apparence que l'ouvrage d'une personne privée, retirée dans sa maison aux champs, sans livres, sans employ, & sans autre estude que celui d'un long usage du monde, pût avoir une meilleure fortune que celle d'un enfant exposé. (*Testament*, n. p.)

Le testateur est toujours seul lorsqu'il prend la parole et n'a que le fil de son existence comme appui. Le *topos* d'humilité – des conseils « legerement donnez au public » – s'accomplit par un dénuement, car ici ni son rang (peu élevé) ni sa carrière (sans grande réussite) ne viennent appuyer sa déposition. D'où l'étonnement justifié qu'un acte d'abord privé ait eu un meilleur sort qu'un « enfant exposé », l'enfant étant précisément un sans parole sous l'Ancien Régime – conformément au sens étymologique du mot *in-fans* –, la personne privée par excellence¹¹⁸. L'image est

¹¹⁷ Pierre de Gaulmyn, « Le témoignage, du judiciaire au littéraire » p. 77.

¹¹⁸ Hélénes Cazes, « Miroirs de l'enfance », p. XI. L'emploi de cette métaphore peut être rapproché de la dimension de plus en plus privée du genre des Mémoires et de la fréquence grandissante de récit d'enfance qu'ils contiennent ; à ce sujet, voire Frédéric Charbonneau, « "Les petites choses de mon enfance" ou l'élaboration d'une écriture de l'âge tendre dans trois mémoires d'Ancien Régime » p. 249-258. Enfin, le

particulièrement bien choisie, puisqu'elle montre à la fois l'isolement du testateur et joue sur le rapport à l'héritage et la filiation que tout testament suppose nécessairement. En ceci, le *Testament* de La Hogue n'est pas aussi atypique qu'il en a l'air : on voit en quoi il rattache à la conception du testament étudiée par les historiens et en quoi il participe de la conception surtout relayée par les humanistes qui fait du testament un moyen d'expression littéraire, pour témoigner de soi-même tant que de ses idées.

1.3.2 La singularité du *Testament* : l'universalité du legs et ses légataires

En effet, ce qui fait en sorte que le *Testament* n'est pas qu'une itération plus volumineuse de la tradition testamentaire qui le précède repose sur sa dimension universelle, tant celle du legs que des héritiers auxquels il s'adresse – tous les sujets du royaume. Dans son testament, Mélancton laissait une conception de la religion pour que ses descendants puissent s'y raccrocher. Pithou dressait son portrait moral, faisait la liste des principes qui avaient guidé sa vie afin de s'offrir en exemple. Quel est l'enjeu de la *testatio mentis* de La Hogue ? Quel est le champ d'application des conseils qu'il laisse ? Ils concernent la « conduite de votre vie » (*Testament*, p. 2) et dressent un « tableau de vie humaine » (*Testament*, n.p.). C'est le rapport de l'homme à l'ensemble de son existence que souhaite régler La Hogue, la vie humaine dans tous ses aspects. Comme l'écrit L. Van Delft, La Hogue fait partie de ces moralistes pour qui la « question primordiale – comment *conduire ma vie* ? comme *me conduire* au milieu de mes semblables ? – resurgit sans cesse¹¹⁹. » En effet, toute la première partie de l'œuvre sert à inscrire l'homme dans le cosmos, raison pour laquelle il dit, d'une part, dans le premier article de son testament, « [q]ue

lien de dépendance de l'enfant est ici exacerbé, puisque s'agissant d'un enfant exposé, il est d'autant plus étonnant que des gens s'en soient chargés, c'est-à-dire que des lecteurs aient lu l'œuvre.

¹¹⁹ Louis Van Delft, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, p. 174.

nous devons tous considerer la Nature humaine, comme une grande Masse ou un grand Tout, dont nous sommes autant de parties differentes, & que plus chaque partie rend de service & se tient unie à son Tout, plus elle satisfait à son devoir. » (*Testament*, p. 5) D'autre part, que « ce grand tout de la nature humaine n'est qu'une partie de la nature universelle. » (*Testament*, p. 5) Les deux autres parties de l'œuvre font passer l'attention de La Hoguette du ciel à la terre, exposant les devoirs de l'homme envers lui-même et la société ainsi que leurs rapports corrélatifs, c'est-à-dire comment l'existence privée et individuelle doit être conciliée aux exigences de la vie publique. Comme le souligne L. Van Delft, La Hoguette se fait héritier d'une conception humaniste qui place l'homme au centre de l'univers¹²⁰. La Hoguette fait preuve d'une grande humilité lorsqu'il présente la teneur de son legs :

Ceux-cy [ses biens, c'est-à-dire ses conseils] que je voudrois bien leguer plus utilement que je ne m'en suis servy, je vous les laisse tous à un chacun de vous ; possédez-les mieux que moy, mes enfans, j'en ay eu la theorie sans en faire l'application. [...] Considerez-moy donc meshuy comme une personne qui marche devant la lumiere & qui tient son flambeau derriere lui, si flambeaux se peuvent appeler ces petits enseignemens je vous laisse. (*Testament*, p. 2-3)

S'il n'est que celui qui transmet les conseils sans avoir pu en jouir, s'il ne s'agit que de « petits enseignemens », le flambeau n'en éclaire pas moins l'entièreté de l'existence, là où Mélancton, employant la même image, limitait son propos à la théologie.

Puisque l'enjeu est celui de l'existence humaine, il est compréhensible qu'il dépasse le cadre familial :

Quoy que ce petit discours, mes enfans, ne semble vous regarder qu'en vostre particulier ; je confesse neantmoins que mon intention est de plus grande estenduë, & qu'estant obligé de considerer selon le conseil de l'Evangile, tous les hommes comme mes freres, & tous les jeunes gens comme mes enfans, mon affection suivant cette regle, me contraint & peut-estre aux despens de ma reputation, de laisser en commun à toute jeunesse, & au pillage du premier occupant, cet acquist que j'ay fait sans en avoir esté l'usufruitier. Je seray bien ayse que la meilleure portion en demeure aux miens : mais si quelque autre quel qu'il soit, s'en rend plus digne qu'eux, & qu'il en devienne plus sage, j'auray toujours en quelque sorte satisfait mon intention. Je ne diminuë rien du vostre dans le dessein que j'ay d'associer tout

¹²⁰ *Ibid.*, p. 116-117.

le monde en cette heredité : je tasche au contraire d'estendre votre alliance avec tous les hommes, & de tous acquerir de nouveaux freres qui puissent contracter avec vous en la communauté de ce legat, une fraternité spirituelle qui soit plus estroite encore & plus assurée, que si le sang & la chair l'avoient faite. (*Testament*, p. 4-5)

En visant la jeunesse, l'autorité du *Testament* recoupe l'universalité des sujets, puisqu'elle touche l'« alliance avec tous les hommes ». Comme l'affirme également G. Ferretti, « [s]es conseils à l'homme de guerre, à l'homme de cour et à l'homme d'Église sont le chef d'œuvre de cette initiation à la vertu humaine et sociale qui se propose comme modèle non seulement pour les enfants nobles, mais aussi pour les autres membres de la cité¹²¹. » Le choix de la forme testamentaire donne des proportions sans précédent à l'œuvre de La Hoguette, puisque le testament crée un lien de droit. M.-H. et P. Servet avaient bien mesuré le poids de l'obligation juridique née par cet acte dans le cadre des testaments satiriques. Ce qu'ils affirment s'applique à plus forte raison encore à un testament authentique :

cette parole monologique, reçue comme d'outre-tombe et en cela aussi irrévocable, qui ne peut plus être contredite, musèle définitivement à la fois celui qui la profère et celui qui la reçoit. [...] L'énonciation testamentaire, performative comme l'énonciation polémique, confère à cette dernière le poids d'une autorité juridique : elle a force de loi, constituant comme un jugement avant l'heure [...] ¹²².

Le testament lie unilatéralement les héritiers par son caractère performatif (ses dispositions doivent être accomplies), mais surtout par son caractère incontestable : « La parole émise au bord du tombeau apparaît dans cette perspective comme nécessairement vraie, indiscutable par nature¹²³. » La Hoguette avait fait le choix conscient du testament, et pour cette raison se souciait de sa validité : « Tout acte privé, n'est valable que sous certaines conditions ausquelles il est assujetty. Cettuy-cy qui est un legs que je presente également au public comme à mes enfans [...] » (*Testament*, n.p.) Il souhaitait donc le voir s'appliquer. L'extrême audace de La Hoguette se

¹²¹ Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 124.

¹²² Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 63-64.

¹²³ Robert Favre, « La mort-caution : l'écriture testamentaire », p. 104.

comprend également si l'on songe à un de ces jeunes héritiers bien précis : le roi, qui avait à peine dix ans lors de la première publication de l'œuvre en 1648, dix-huit en 1656, année de publication de l'édition remaniée par La Hogue. Il s'adresse d'ailleurs précisément à lui à la fin du chapitre sur les duels, ce qui prouve qu'il le visait bien :

Fermez, Sire, fermez cette sanglante digue par où se perd tant de beau sang ; & le vostre se multipliera en mille generations. Le sang de François I. qui l'ouvrit par son indulgence ne paroist plus en ses masles. Il eut trois fils dont il en mourut deux avant luy. Henry II. son troisieme en eut cinq, dont trois furent mariez, & regnerent, sans qu'aucun d'eux ait laissé de descendans ; ny les autres : & de cinq filles qu'il eut, il n'y a fecondité qui paroisse maintenant qu'en la seule personne d'Elizabeth ayeule de la reyne vostre mere. Faites, Sire, que Dieu qui l'a reservée pour vostre naissance miraculeuse, pour la conduite de vostre Estat sous vostre minorité, & pour assister vostre majorité de ses conseils, l'ait aussi reservée, afin que ce monstre hermaphrodite des Duels qui a causé tant de maux, & peut-estre l'extinction d'une si nombreuse posterité que celle de François I. estant estouffé sous vostre autorité dans sa race, n'empesche point que la vostre ne se provigne en mille & mille generations. (*Testament*, p. 250-251)

Bien sûr, Fortin de La Hogue n'est pas téméraire au point de croire que son *Testament* aura force de loi : il lègue des *conseils*, et non des ordres, ce qui modère déjà le poids à leur accorder. L'humilité et la bienveillance du ton tempèrent également la force du lien. Enfin, il amenuise également la force du lien juridique en invitant ses légataires à le remettre en question :

Quoy qu'une main amie, & qui ne vous doit point estre suspecte, vous les presente, je ne desire point de vous une obeissance aveugle à mes conseils, il n'y a jamais eu de semence si nette qu'il n'y soit demeuré quelque grain d'ivroye, ny d'arbre assez bien soigné qui n'ait produit quelque fruit vereux. C'est pourquoy je vous ordonne, quand vostre jugement sera meur ; de ne laisser pas un seul article, ny mesme une seule clause de ce Testament, sans l'examiner, sans la tourner & retourner en tous sens. (*Testament*, p. 3)

S'adresser au roi et à l'aristocratie du royaume exige de telles précautions, même s'il prend la parole en tant que « sujet » (*Testament*, p. 1). La Hogue était d'ailleurs bien conscient des risques. Une *Remonstrance au roi* Louis XIII parue en 1620 l'avait fait aboutir en prison¹²⁴, et sa précédente

¹²⁴ Nous aurons l'occasion d'aborder plus précisément cet opuscule, dans la section 3.2.1 du dernier chapitre. La *Remonstrance* porte principalement sur le déséquilibre et la disharmonie qu'engendre le favoritisme à la cour de Louis XIII (plus précisément celui dont a joui le duc de Luynes), dépeint comme un roi ayant perdu le contrôle de son royaume au milieu d'une cour dérégulée. La Hogue s'adressait directement au roi, ce qui ajoutait à l'insolence. À ce sujet, voire Giuliano Ferretti, *Un « soldat-philosophe »*, Philippe Fortin de la Hogue : 1558-1668(?), p. 52-58.

œuvre, malgré son succès dans le monde, avait été particulièrement mal reçue à la cour¹²⁵. En effet, dans son *Catéchisme royal*, La Hoguette mettait en scène un dialogue pédagogique entre le roi et son précepteur : on n'a pas jugé opportun qu'un simple particulier se mêle de cette question. Il semble que La Hoguette ait pris conscience des avantages de la posture du testateur sur cet enjeu, puisque ce dernier est à la fois dans et hors du monde. Le testateur parle pour mettre ordre à ses affaires, mais il n'y est plus investi : on ne peut lui prêter de mauvaise foi dans sa volonté de quitter le monde en mettant fin à la discorde. La posture testamentaire, comme l'écrit G. Ferretti, « permettait à l'auteur d'emprunter sans détours la voie royale du précepteur, de l'éducateur, du maître qui s'attache à l'institution fondamentale de la conduite humaine¹²⁶ », mais sans néanmoins sortir de son rang. La *testatio mentis* rendait tolérable un propos autrement lourd de conséquences : La Hoguette, s'adressant à tous dans son *Testament*, a enfin trouvé le moyen de s'adresser au roi.

1.3.3 De l'acte privé à l'alliance publique

En donnant cette portée universelle à son *Testament*, Fortin de La Hoguette exploitait toutes les ressources que le genre lui offrait. Ce faisant, un glissement s'opère, ou plutôt une rencontre a lieu entre deux modèles :

Deux grands types de textes, en fait, s'intitulent "testaments" : des textes qui, sur le modèle de l'Ancien ou du Nouveau Testament, fondent une morale, une doctrine et qui ne recourent pas au formulaire testamentaire, d'autres, au contraire, qui, adoptant le moule juridique, répartissent des biens, les dispersent sur un mode le plus souvent satirique¹²⁷.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 239 et s. À nouveau, il sera question de cette œuvre au troisième chapitre, section 3.2.1.

¹²⁶ *Idem*, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », p. 110.

¹²⁷ Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *L'écriture testamentaire à la fin du Moyen Âge*, p. 3.

C'est à nouveau par l'étymologie que se fait cette réunion de deux types de testament. En grec ancien, le mot pour *testament* (διαθήκη) signifie d'abord *alliance*¹²⁸. Ainsi, lorsque le Christ fonde la cérémonie de l'eucharistie (Mt, 26, 28), il dit : « τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν¹²⁹. ». Le terme latin choisit pour traduire le génitif « τῆς διαθήκης » a été *testamentum*, qui au contraire du grec, signifie d'abord et avant tout *testament*. Ainsi lit-on dans la Vulgate : « *Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*¹³⁰. » Si la traduction de Sacy choisit le terme « alliance » (« car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés¹³¹ », les lettrés étaient bien conscients du décalage qui pouvait s'opérer entre les deux termes. Les mêmes sont employés, dans le passage équivalent de l'Évangile de Luc (Luc, 22, 20), et l'on s'en est servi afin d'encourager les croyants à faire leur testament, comme en témoigne cette description d'une gravure du dix-septième siècle :

Jesus prenant le Calice, ayant randu graves il le donna a ses Disciples, disant; Cecy est mon Sang du Nouveau Testament. S. Luc. 22 Par ces paroles que Nostre Seigneur dit a ses Apostres, pendant la Cene, il s'obligea a faire son Testament avant de mourir ; le Malade doit apprendre de la, qu'il doit faire sien, afin de s'asseurer d'une heureuse mort¹³².

¹²⁸ Traduction directe de l'hébreu selon G. Ferretti, qui suggérait brièvement et à titre d'hypothèse ce rapprochement entre les deux formes de testament auquel nous avons également été mené (Giuliano Ferretti, « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hogue », p. 114).

¹²⁹ Mathieu, 26, 28 ; *The Greek New Testament*, disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018] ; « car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. » (*Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus Christ, traduit en françois selon l'édition Vulgate*, Louis-Isaac Lemaistre de Sacy [trad.] ; disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018]).

¹³⁰ Mathieu, 26, 28 ; *Biblia sacra juxta vulgatam versionem* ; disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018].

¹³¹ Mathieu, 26, 28 ; *Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus Christ, traduit en françois selon l'édition Vulgate*, Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (trad) ; disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018].

¹³² Texte cité par Michel Vovelle, *La mort et l'occident, de 1300 à nos jours*, p. 317.

On peut penser que c'est pour cette raison que Bossuet a pu faire de la passion du Christ le testament de ce dernier¹³³.

C'est en ce sens que La Hogue fait une alliance, un contrat social, pour reprendre l'expression qui, dans la pensée politique du dix-septième siècle, a servi à s'opposer à la monarchie absolue de droit divin¹³⁴. On se souvient en effet que le *Testament* de La Hogue souhaite renforcer l'« alliance avec tous les hommes » (*Testament*, p. 5), qui ne peuvent remplir leur devoir envers la société sans y participer (*Testament*, p. 6). Ainsi l'alliance proposée par La Hogue ne suppose pas une rupture complète, la prescription d'une nouvelle origine à la société et la monarchie française. Ce n'en est pas moins l'acte qui la refonde, le portrait d'un monde idéal et harmonieux que son programme éducatif doit rendre possible¹³⁵. Or cela pose de nouvelles questions : pourquoi refonder ? Quel problème social et politique exigeait un tel projet ? En effet, un tel projet d'éducation de l'individu dans la société implique une forme de crise à résoudre. La tension à régler repose sur la conciliation entre la dimension privée ou individuelle et la dimension publique, bien plus qu'entre la dimension religieuse et mondaine de l'existence. En dernière analyse, ce que retient La Hogue de la forme testamentaire, c'est sa possibilité d'incarner un carrefour, un point d'équilibre pour harmoniser les différentes sphères de l'existence humaine. Ce sont ces enjeux et ces notions auxquelles il faut désormais nous confronter pour développer la *testatio mentis* de La Hogue.

¹³³ Comme le soulignent Pierre Servet et Marie-Hélène Servet, « Introduction », p. 135.

¹³⁴ « Dans l'esprit de ceux qui l'ont formulée, la théorie du contrat social était destinée à combattre et à remplacer la doctrine du droit divin, ou théorie de l'origine divine du pouvoir civil. » (Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 33)

¹³⁵ En ce sens, le traité de l'immortalité de l'âme qu'il ajoute à la toute fin de son livre dans l'édition de 1656 (*Testament*, p. 372 et s.) devrait peut-être nous rappeler celui qui conclut également la *République* de Platon, le mythe d'Er, ou son pendant latin, le songe de Scipion qui termine la *République* de Cicéron. Fonder en idée une cité idéale, tel Platon dans la *République*, revient à faire un testament au sens d'une alliance.

CHAPITRE II : LA RECHERCHE DE L'HARMONIE PUBLIQUE ET PRIVÉE

Ainsi, la forme testamentaire retenue par La Hoguette illustre la vaste ambition de l'œuvre : réconcilier les dimensions privée et publique de l'existence, inscrire l'homme dans un monde avec lequel il n'entre pas en conflit. Si nous avons déjà observé que notre auteur insiste sur ces deux notions dès le tout début de l'œuvre¹³⁶, nous verrons qu'elles en forment également l'un des principaux fils conducteurs. Ce faisant, si La Hoguette semble faire preuve d'un optimisme moral déproblématisé, comme l'a affirmé A. M. Boase¹³⁷, il se mesure en fait à un enjeu crucial des seizième et dix-septième siècles : celui, retracé par R. Koselleck¹³⁸ et H. Merlin¹³⁹, de la fracture entre les notions de public et de privé ayant permis de mettre fin aux désordres des guerres de Religion. En adhérant à la sphère publique, le sujet n'implique plus sa conscience privée et se remet entièrement au monarque en voie de devenir absolu, désormais entièrement chargé de maintenir l'ordre. Cependant, l'unité du corps politique demeure rompue, et sous cette liberté intérieure couve la dissidence, rend nécessaire la dissimulation et crée en elle-même une nouvelle menace pour l'État absolu, sans compter l'opposition d'une aristocratie peu enchantée de voir son pouvoir politique diminuer. Dans ce contexte, La Hoguette s'est fait un défenseur de l'absolutisme dans le *Testament* : pour régler cette insurmontable tension, il cherche à tourner l'homme vers la sphère

¹³⁶ Dans la section 1.3.1 du premier chapitre ; « Tout acte privé, n'est valable que sous certaines conditions auxquelles il est assujetty. Cettuy-cy qui est un legs que je presente également au public comme à mes enfants [...] » (*Testament*, n.p.) ; « J'avois dressé en faveur de mes enfans quelques Conseils fideles que j'avois assez legerement donnez au public, sans qu'il y eust apparence que l'ouvrage d'une personne privée, retirée dans sa maison aux champs, sans livres, sans employ, & sans autre estude que celui d'un long usage du monde, püst avoir une meilleure fortune que celle d'un enfant exposé. » (*Testament*, n. p.).

¹³⁷ Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, p. 283 et 285.

¹³⁸ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*.

¹³⁹ Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*.

publique et exige de lui une adhésion pleine et authentique à cette dernière. Il s'agit pour La Hoguette d'orienter la vie des sujets vers le service public pour redonner son unité au corps de l'État, d'où l'éthique de la transparence qu'il valorise. Or, si le *Testament* enseigne à servir, il rejette en contrepartie la servitude. C'est par là que la tension s'immisce dans l'œuvre, puisque La Hoguette tente de conserver une forme de liberté intérieure, ou plutôt il cherche à l'accorder aux exigences de l'absolutisme. Cette recherche d'un équilibre précaire se révèle dans son rapport critique à Montaigne, puisqu'au même moment où La Hoguette lui emprunte son « arrièreboutique¹⁴⁰ », comme l'a montré M. Fumaroli¹⁴¹, il dénonce en contrepartie l'éloignement de la sphère publique qu'elle entraîne. Au terme de ce parcours, nous serons en mesure de tirer les conséquences de ces fausses notes nées de cette conciliation périlleuse et de voir quel sens il faut accorder à cette recherche hoguettienne de l'harmonie.

2.1 La recherche hoguettienne de l'harmonie

Pour mettre en valeur l'ampleur du projet contenu dans les legs du *Testament*, il faut retracer plus précisément le contexte théorique de séparation du public et du privé dans lequel il s'inscrit. Ainsi, nous verrons d'abord comment ces deux notions se sont développées en termes d'opposition et de rupture de l'unité du royaume avec les guerres de Religion, et ensuite les problèmes que la solution absolutiste chargée de résoudre cette opposition a créés pour l'aristocratie, dépouillée d'une partie de ses prérogatives. Cela va nous permettre d'exposer le projet politique et éthique de La Hoguette : redonner son unité au royaume en tournant la vie de l'homme vers le service public en lui inculquant une éthique de la transparence et de la sincérité.

¹⁴⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, I, xxxix, p. 241.

¹⁴¹ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de la Hoguette », p. 240.

2.1.1 Contexte théorique : la scission et l'opposition du public et du privé

C'est avec les guerres de Religion que les notions de privé et de public se sont actualisées sous la forme d'une opposition et sont devenues un problème politique hors de proportion. La confession du sujet, lorsqu'elle ne concordait pas avec celle du royaume, créait une dissidence intolérable vis-à-vis d'un corps politique précisément uni par la religion chargée d'en assurer la survie¹⁴². Comme l'affirme R. Koselleck, dans ces conditions, « [l]a conscience morale, au lieu d'être une cause de paix, est, dans sa pluralité subjective, une cause de guerre civile¹⁴³. » Devant l'impossibilité d'arriver à un consensus et de réparer cette fracture, la solution a été de l'entériner : accorder d'une part la liberté de conscience aux sujets, mais par la même occasion, consacrer le sacrifice de toute influence effective dans les affaires politiques, pour d'autre part laisser au prince, qui n'a plus à se préoccuper de l'assentiment de ses sujets, l'entière du pouvoir politique. L'autorité du roi prend même le dessus sur celle de la religion pour garantir l'ordre. Si ce compromis ne s'est pas offert à ceux qui en ont été les contemporains avec une telle évidence et qu'il n'a pas pris forme sans opposition¹⁴⁴ – M. Fumaroli voit dans l'abbaye de Port-Royal l'un des derniers mouvements d'opposition à l'absolutisme du dix-septième siècle¹⁴⁵, ce qui signale la lenteur avec lequel la solution absolutiste s'est imposée –, l'Édit de Nantes n'en est pas moins l'une des premières manifestations concrètes, puis qu'il a consacré la division du corps politique :

¹⁴² Arlette Jouanna, *Le Prince absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, p. 9. Cette unité est à plus forte raison compromise par la religion réformée en ce que le roi de France est, depuis Charles VIII, le fils aîné de l'Église, et que le titre de « très chrétien » lui est exclusivement réservé par l'Église depuis Charles V.

¹⁴³ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, p. 24.

¹⁴⁴ Comme l'écrit H. Merlin : « En France, l'évolution absolutiste a été longtemps freinée par la tradition politique qui cherchait à établir la participation des ordres, sinon à la puissance publique, du moins au conseil du roi lors de la réunion des états généraux. » (*Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 77)

¹⁴⁵ Marc Fumaroli, « La République française des lettres et ses réactions à la montée de l'absolutisme », p. XIII.

il est divisé désormais en deux sphères : l'une, politique, réservée au souverain, qui prend sur soi toute la responsabilité de la décision politique, les sujets lui abandonnant, sous la figure d'une obéissance passive, leur conscience publique pour que la paix s'établisse ; l'autre, privée, sphère du *for interne* et des liens particuliers, sans influence sur la sphère politique, permet aux dissensions de trouver un *lieu* qui ne menace plus l'intégrité de l'état¹⁴⁶.

Sur la longue durée, comme le défend R. Koselleck, cette logique absolutiste a engendré sa propre perte à la fin de l'Ancien Régime :

Dans la mesure où l'homme comme sujet s'acquitte de son devoir d'obéissance, le souverain se désintéresse de sa vie privée. Ce sera le point de départ spécifique des Lumières. Elles se répandront dans la brèche que l'État absolutiste a ouverte pour pouvoir mettre un terme à la guerre civile. La nécessité d'établir une paix durable incite l'État à concéder à l'individu un for intérieur qui diminue si peu la décision souveraine qu'il lui en devient au contraire indispensable. Que ce for intérieur soit politiquement indifférent est une nécessité constitutive de l'État s'il veut sauvegarder sa forme politique. C'est dans la mesure où la neutralité morale, qui caractérise la décision souveraine, s'effondre, que l'État absolutiste perd son évidence liée à la situation historique. L'État a créé un ordre nouveau, dont il a été ensuite la victime. Dès le départ, le for intérieur de la morale, concédé par l'État et réservé à l'homme en tant qu'« homme », était un foyer de troubles propre au système absolutiste¹⁴⁷.

Or, les hommes du seizième et du dix-septième siècle avaient conscience de cette tension sous-jacente : l'autorité du prince n'ayant pas de prise sur la conscience du sujet, sa liberté intérieure créait un nouvel espace secret de dissidence. La menace du désordre civil se maintenait en puissance¹⁴⁸ et planait sur cet État absolu qui rencontrait dans les faits cette dernière limite, d'où l'abondant discours sur les conjurations au dix-septième siècle¹⁴⁹. C'est la raison pour laquelle Louis XIV, monarque absolu s'il en est un, a cherché à éliminer la concession qu'accordait à l'individu la séparation de la religion et de l'État. De fait, la révocation de l'édit de Nantes est précisément une tentative pour gouverner l'intériorité des sujets. La clarté du modèle théorique ne

¹⁴⁶ Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 52.

¹⁴⁷ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, p. 31-32.

¹⁴⁸ « Public et particulier entrent dans un rapport de tension interne, qui peut (et doit) s'orienter vers une résolution mais risque aussi de s'extérioriser dans le conflit. [...] La plan du particulier ouvre donc dans celui du public une perspective de division virtuelle, que le plan du public referme aussitôt. » (Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 48-49.)

¹⁴⁹ Mis en valeur entre autres par B. Tribout (Bruno Tribout, *Les récits de conjuration sous Louis XIV*) et K. Malettke (Klaus Malettke, « Complots et conspirations contre Louis XIV dans la deuxième moitié du XVII^e siècle », p. 347-371).

doit pas dissimuler la mouvance réelle de l'absolutisme français : la séparation de l'Église et de l'État ne représente pas la volonté du roi très chrétien¹⁵⁰. L'édit de Fontainebleau prouve que cette séparation n'était perçue comme une solution durable au problème des guerres de Religion, puisqu'elle a été abandonnée dès que la présence des protestants a été perçue comme négligeable. De façon corrélative, la sphère publique est devenue une « instance menaçante¹⁵¹ » pour la liberté intérieure du sujet, puisqu'elle tentait de la contrôler. La reconnaissance de la scission du public et du privé est ainsi une solution théorique qui se heurte à une impossibilité pratique : le prince absolu ne se désintéresse jamais tout à fait du for intérieur de ses sujets. Il faut lui reconnaître la justesse de cette inquiétude, car c'est par là justement que l'absolutisme a été renversé en France, comme le souligne R. Koselleck.

Deux courants de pensées opposés se manifestent au dix-septième siècle pour défendre l'absolutisme. Celui incarné par les libertins, prêts à défendre l'absolutisme, mais sans y adhérer intérieurement pour justement préserver cette liberté et leur discrète autonomie – position incarnée par l'adage padouan « *Intus ut libet, foris ut moris est*¹⁵² » – et celui des penseurs nostalgiques de l'unité du corps politique pour qui cette inadéquation intérieure s'avérait insupportable :

il est aisé d'identifier ici la problématique bien connue du masque. Mais il faut insister aussi sur la symbolique spatiale qui la sous-tend : s'opposent ici deux espaces, l'un, public, des cérémonies, où le "libertin", mû par l'intérêt particulier et non par l'intérêt supérieur et sacré de la communauté, ne fait plus que prêter son apparence "extérieure" ; l'autre, intérieur, correspondant au for interne, qui ronge le public de sa particularité diabolique. Contre la doctrine étatiste implicite de la cour profane, Nicolas Caussin développe longuement l'ancienne conception onto-théologique du corps politique [...] Pour Nicolas Caussin, le bien public ne peut évidemment pas résulter de l'addition des intérêts particuliers, car le public est une partie de la Création, une entité naturelle conforme au projet divin. Chacun de ses membres

¹⁵⁰ Pour donner un exemple concret, la solution louis-quatorzième est exactement inverse de celle avancée par John Locke dans sa *Lettre sur la Tolérance*, qui propose une conception purement civile de l'État, où n'intervient pas la religion : « les lois n'ont pas à décider de la vérité des dogmes [religieux] ; elles n'ont en vue que le bien et la conservation de l'État et des particuliers qui le composent. » (John Locke, *Lettre sur la tolérance*, p. 199)

¹⁵¹ Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 90.

¹⁵² Adage cité et commenté par René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, p. 109.

s'y trouvant ainsi nécessairement, organiquement lié, tous en sont tenus responsables et doivent par conséquent se consacrer à maintenir son être en participant sans réserve au bien public, sans particulier "retenu pour soi", sans espace propre, ou "propre intérêt", préservé : telle est la condition nécessaire pour qu'il ne verse pas dans le simulacre diabolique¹⁵³.

Sans cesse débattue, la notion de public ne s'est pas fixée et n'a pas été définitivement théorisée en France à l'âge classique ; « le terme n'a pas la dignité d'un concept¹⁵⁴ », et c'est par son aspect « dynamique¹⁵⁵ » qu'il permet de rendre compte des œuvres, c'est-à-dire l'ensemble des tensions instables qu'il comprend ; « il *fait sens* plutôt qu'il n'a une signification précise¹⁵⁶ ». D'une part, parce qu'il désigne ou recoupe un ensemble d'autres notions qui relèvent de ce qui est collectif : « le peuple », « le monde », « des entités plus abstraites comme l'*État*, le *royaume*, la *république* », la « *patrie* », « les institutions publiques dans leur généralité », la société humaine dans son ensemble se constituant ainsi en tant que « matière et [...] fin¹⁵⁷ » du droit et de la politique¹⁵⁸. D'autre part, parce qu'il est toujours en tension avec le privé ou le particulier, les termes se définissant par leur opposition, comme en témoignent les définitions du dictionnaire de Furetière¹⁵⁹ ou de l'Académie française¹⁶⁰.

Si la notion de public comporte une pluralité de sens, elle demeure habitée par une lourde mémoire sémantique : une mémoire nostalgique de l'ordre, un temps fantasmé d'harmonie du

¹⁵³ Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p.55-56. L'exemple ici analysé est celui de la *Cour Sainte* (1624) de Nicolas Caussin.

¹⁵⁴ Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 40.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 47 et 86.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 39 pour l'ensemble des citations de la phrase.

¹⁵⁸ En incluant également le souvenir de la *respublica christiana*, elle aussi mis à mal par les guerres de religion et le développement de l'absolutisme.

¹⁵⁹ Public est un « [t]erme relatif & collectif opposé à particulier. Le general des citoyens ou des hommes. La Morale ne presche autre chose que l'amour du bien public ». Inversement : « PRIVÉ, ÉE. adj. & subst. Particulier, secret [...], se dit aussi de ce qui est opposé à public. »

¹⁶⁰ « *Public*, se prend aussi substantivement, & signifie : Tout le peuple en general. Travailler pour le public, servir le public, l'intérêt du public doit estre preferé à celui des particuliers, il s'agit du service du public, il fut defrayé aux dépens du public, il s'est répandu dans le public que... que dit on dans le public, donner un ouvrage au public, se sacrifier pour le public. » Et inversement : « Privé, adj. Qui est simple particulier, qui n'a aucune charge publique. »

royaume que l'on pourrait retrouver, et en contrepartie une mémoire inquiétante des désordres civils et de ceux des guerres de Religion, comme le montre H. Merlin¹⁶¹. La notion fait miroiter la concorde sociale, mais renvoie également l'image de la discorde. Le terme est pour cette raison « irremplaçable par sa valeur de persuasion¹⁶² » puisqu'il renvoie tant à ce qu'il faudrait atteindre qu'à ce qu'il faut éviter. Public étant intrinsèquement lié au bien public¹⁶³, la notion nous ramène aux devoirs de chacun, dont l'accomplissement est susceptible de restaurer l'harmonie :

Le bon gouvernement établit la complémentarité harmonieuse des devoirs du prince et des sujets. Le roi doit donner l'exemple d'une parfaite dévotion chrétienne, et faire régner la justice, c'est-à-dire rendre à chacun son dû, maintenir chacun à sa juste place. Pouvoir de juger, de punir et de récompenser sont liés. À l'inverse, le devoir d'obéissance des sujets n'est pas de pure passivité. Il est participation intériorisée au bien public, il passe par l'amour du prince et de tous les membres, de toutes les parties du corps politique. L'influence de Platon, pour qui l'harmonie de la république passe par l'harmonie intérieure du citoyen, est évidente¹⁶⁴.

Nous voilà précisément devant le projet du *Testament*. En effet, la solution absolutiste a suscité une grande opposition de la part de l'aristocratie et des gens de robe au dix-septième siècle. Sous le ministère de Richelieu pendant le règne de Louis XIII et sous le ministère de Mazarin pendant la régence d'Anne d'Autriche, le système de valeurs de la noblesse entrainait en contradiction avec un régime dans lequel son rôle politique diminuait constamment : les désordres de la guerre de Trente ans et de la Fronde en témoignent. L'absolutisme entrainait en conflit avec l'ordre féodal auquel l'aristocratie se rattachait. Par conséquent, une redéfinition des valeurs aristocratiques était nécessaire pour mettre fin aux déchirements de l'homme et de la société. C'est le contexte dans lequel a manœuvré La Hoguette, avec plus ou moins d'habileté, dans sa carrière militaire et

¹⁶¹ Hélène Merlin-Kajmann, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 86.

¹⁶² *Ibid.*, p. 45.

¹⁶³ C'est également en ce sens qu'il faut entendre la notion de publication. Publier un livre est non seulement le rendre disponible à tous dans l'espace public, c'est encore le servir « par l'utilité publique de son contenu » (*Ibid.*, p. 117), puisqu'il serait resté un simple document privé s'il n'avait pas été utile à tous.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

intellectuelle, comme l'a souligné G. Ferretti¹⁶⁵, et ce pour quoi il fait de son *Testament* un traité d'éducation.

2.1.2 La partie au service du Tout : une défense de l'absolutisme

Devant le sentiment d'un monde en désordre, La Hoguette propose une conception harmonieuse du monde où la partie – l'homme particulier – s'accomplit par sa participation au Tout, où l'obéissance au roi est exigée des sujets, le monarque étant le médiateur de Dieu et de la religion. Le *Testament* présente dans ce but toute une série de développements pour éviter le conflit entre l'individu et le monde ainsi que pour raffermir les liens sociaux. Ce faisant, La Hoguette reprend une forme de civisme catholique comme celle présentée par Yves de Paris dans le *Gentilhomme Chrestien*, l'une des influences s'exerçant sur notre auteur, et s'oppose à une conception libertine de la politique, qui ne voit que des rapports de force sans aucune forme de logique divine ou naturelle, comme dans le « Dialogue traictant de la politique sceptiquement » faisant partie des *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe Le Vayer.

Cette idée maîtresse qui veut que l'individu ne puisse s'accomplir que par sa participation dans la société est exprimée dès les premières pages du *Testament*. Significativement, il s'agit du premier conseil légué dans l'œuvre :

Que nous devons tous considerer la Nature humaine, comme une grande Masse ou un grand Tout, dont nous sommes tous autant de parties differentes, & que plus chaque partie rend de service & se tient unie à son Tout, plus elle satisfait à son devoir. L'establisement de ce premier principe fera mourir en nous les semences d'orgueil, d'avarice, d'envie, de la concupiscence des yeux & de la chair, & d'une infinité d'autres vices qui sont contraires à la charité, dont le germe & le levain est en l'amour propre ; & non seulement ces maudites semences s'estoufferont en nous, mais on verra se substituer en leur place, l'amour du prochain qui est la baze & le fondement de toutes les vertus Chrestiennes. (*Testament*, p. 5-6)

¹⁶⁵ Giuliano Ferretti, *Un « soldat-philosophe », Philippe Fortin de la Hoguette : 1558-1668(?)*, p. 11-12.

Ainsi, la participation au Tout qui la dépasse fait partie des fondements de la nature de chaque partie. Ce principe est soutenu par une conception de la nature humaine faite pour raffermir les liens sociaux et d'interdépendance : « l'homme est né pour le service de l'homme, il est engagé à ce devoir par tant de différentes sociétés, que quelque irrégulier qu'il puisse être, il est impossible qu'il les puisse rompre toute. » (*Testament*, p. 6). Il ne peut quitter cette « union générale qui doit être entre les hommes » (*Testament*, p. 6) ou rompre « le nœud de cette liaison universelle » (*Testament*, p. 7) sans perdre sa nature : « étant les membres d'un seul corps, nous ne pouvons nous regarder seuls, ni faire un tout d'un chacun de nous, sans nous des-humaniser en quelque sorte, & sans faire un divorce particulier de l'union commune que nous avons avec tous les hommes. » (*Testament*, p. 7)

Faire partie du tout et participer à la cohésion du monde implique que la religion du sujet suive celle du roi, parce que ceux-ci « sont une image de Dieu sur la terre » (*Testament*, p. 257). Si l'absolutisme de La Hoguette fait passer par-dessus l'Église la figure du roi¹⁶⁶, on aura en contrepartie compris qu'il ne s'agit pas encore de celui de Hobbes dans le *Léviathan*, par exemple, qui accorde une liberté intérieure au sujet. La Hoguette, comme Nicolas Caussin, voit plutôt cette liberté intérieure de l'individu comme une menace opposée au pouvoir de l'État¹⁶⁷. C'est en ce sens que ce compromis issu des guerres de religion a été perçue comme n'étant pas durable, et que c'est plutôt en faisant dépendre la foi des sujets de celle du roi qu'on espérait éviter le conflit des guerres de Religion :

¹⁶⁶ Il faut préciser qu'il n'est jamais question de la possibilité que l'Église catholique et les intérêts du roi puissent entrer en conflits.

¹⁶⁷ R. Koselleck écrit que la « conscience morale, au lieu d'être une cause de paix, est, dans sa pluralité subjective, une cause de guerre civile », et que « [d]ans la mesure où l'homme comme sujet s'acquitte de son devoir d'obéissance, le souverain se désintéresse de sa vie privée » (Reinhard Koselleck, *Le règne de la critique*, p. 24 et p. 31). C'est cette deuxième étape que rejettent des penseurs comme La Hoguette : leur absolutisme exige l'obéissance intérieure et extérieure, sans laquelle l'unité politique est irrémédiablement compromise.

Un petit nombre de quelques brebis mal conduites qui se sont escartées du troupeau y pourront revenir un jour avec leurs Pasteurs. Finalement, c'est celle de l'Estat [la religion catholique], tu ne la peux quitter sans te rendre coupable de defection envers Dieu, ou suspect de faction envers le Prince. En effet, si l'obeïssance qui est deuë au Prince, n'est qu'une dépendance de la Religion, & que ce soit elle qui fasse le r'aliement de nos volonteZ au service de Dieu, il est tres juste que nous entrions avec luy, & luy avec nous, dans la societé de cette estreinte commune.

Depuis Clovis jusques icy, il n'y a non plus eu d'interruption de Roy Catholique, Apostolique & Romain en son lict de Justice, que de legitime successeur en la chaire de S. Pierre, & tu mettras la verité de sa creance en compromis ? Sçache, mon fils, que tu ne peux estre un bon Chrestien, que tu ne sois un bon sujet : & qu'il n'y a rien qui convainque plus un heretique d'estre un deserteur de la loy de Dieu, que sa revolte contre celle du Prince. La vraye doctrine commande expressément son obeïssance, & la déference aux loix & au Magistrat. (*Testament*, p. 24)

La defection envers Dieu en crée par la même occasion une autre envers le Prince. La maxime latine « *cujus regio, eius religio*¹⁶⁸ », en usage depuis le seizième siècle, est le postulat derrière ce développement. Si ce principe n'est pas respecté, l'harmonie politique est impossible, d'où la conséquence qu'en tire La Hoguette : « tu ne peux estre un bon Chrestien que tu ne sois un bon sujet ». Cette conclusion est lourde de conséquences, au sens où il ne s'agit pas d'une équation réversible : la dimension politique prime sur la vérité religieuse : il faut être un bon sujet – obéir à son prince, et donc suivre sa religion – pour ensuite se voir un bon chrétien¹⁶⁹. Cette orthodoxie religieuse rappelle d'ailleurs celle de Montaigne, toute aussi prudente, où l'argument de la stabilité politique semble momentanément suspendre la vérité du dogme, qui n'est plus le critère effectif pour adhérer à telle ou telle forme du christianisme :

C'a esté, ce me semble, une grande presumption à nos Novateurs [les réformés] de se proposer d'assujettir *l'usage ancien & public*, sous la reforme d'une suffisance privée, & de se vouloir introduire de leur autorité propre, & sans mission dans l'heritage de nostre salut, dont nous sommes en possession de temps immemorial nous & nos peres. Toute innovation en matiere de Religion, *quand mesme elle seroit bonne*, est à present tres-dangereuse par la consideration du temps, où l'on ne peut rien changer que l'on ne hazarde beaucoup.

Les orages qui ont agité l'Église de Dieu depuis six-vingts-ans, ne sont point encore tout à fait apaisez, & nous fournirons la matiere d'une nouvelle tempeste ? Et quand ? Quand toute

¹⁶⁸ D'ailleurs citée et rapidement commentée par R. Koselleck (*ibid.*, p. 14-15).

¹⁶⁹ Cela n'entre pas en contradiction avec l'idée que « l'obeïssance qui est deuë au Prince, n'est qu'une dépendance de la Religion », puis que l'on peut penser que le roi très-chrétien sait mieux que le simple sujet la vérité de la religion. Il ne semble pas même possible, dans le *Testament*, que l'Église puisse être à l'origine de tensions avec le pouvoir temporel du roi.

l'Europe est en armes, & que l'esprit de l'homme ne fut jamais si friand de nouveauté comme il l'est maintenant. (*Testament*, p. 25-26 ; nous soulignons)

En effet, ce n'est pas sa vérité mais son usage qui fait en sorte que la religion doit être respectée, raison pour laquelle même une bonne innovation doit être rejetée¹⁷⁰. La belle harmonie du monde et du royaume ne va pas sans laisser paraître cette angoisse du désordre, ici manifeste par la métaphore de la « tempeste », comme H. Merlin l'avait remarqué dans la littérature du dix-septième siècle. La dimension publique de la religion, c'est-à-dire la participation au culte et aux cérémonies, parce qu'elle entre dans l'exercice des devoirs du sujet et assure la cohésion du royaume sous l'autorité du prince, devient particulièrement importante. La messe dominicale est la « convocation du corps entier des fideles » (*Testament*, p. 47) ; il s'y entend « l'harmonie generale de toutes les voix & de toutes les prieres jointes ensemble » (*Testament*, p. 48), un « concert [qui] fait une mesme harmonie de nos voix & de nos volonte » (*Testament*, p. 46). À cause de l'équivalence posée entre le bon sujet et le bon croyant, l'« unisson en l'adoration de Dieu » (*Testament*, p. 47) qui s'entend à la messe incarne cette grande union du tout et des parties.

À ce titre, La Hogue laisse ici aussi paraître son attachement à l'humanisme du siècle qui l'a vu naître et qui était à l'honneur au cabinet Dupuy¹⁷¹ en réactivant l'une des images les plus riches pour décrire cette harmonie, une image qui cependant faisait paraître ses « dernier-feux¹⁷² » au dix-septième siècle, celle du petit monde : « De manière que l'homme estant un petit monde, s'il peut avoir quelque instruction de soy-mesme, ce luy sera un chemin aplany pour faire la découverte du grand monde qu'il represente en petit volume. » (*Testament*, p. 103) La métaphore du petit monde – et celle du corps politique constitué comme un corps humain – est l'un des

¹⁷⁰ La religion est en ce sens instrumentalisée en vue de l'harmonie sociale.

¹⁷¹ Giuliano Ferretti, *Un « soldat philosophe ». Philippe Fortin de La Hogue (1585-1668?)*, p. 70 ; Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, p. 243.

¹⁷² *Idem* « Le "petit monde" : cosmographie, anatomie et écriture moraliste », p. 216.

vecteurs les plus efficaces pour accorder l'homme au monde, puisque la relation qui les unit désormais est homologique. Plus précisément, il y a homologie en ce que, dans ce contexte, le particulier n'entre plus en opposition avec la notion de public, mais est plutôt inséré dans une relation de continuité : les devoirs sociaux de l'individu sont le prolongement logique de ses devoirs particuliers. De ce fait sont simultanément véhiculées une éthique privée et une éthique publique :

L'instruction de nos affaires particulieres, nous donne l'intelligence des generales : parce que la loy commune de l'Estat nous tenant tous assujettis sous un mesme devoir, je ne puis sçavoir comme quoy il me faut honnestement user de ce qui est à moy, que je n'aye en mesme temps une idée de ce qui se doit faire en la famille d'autruy. (*Testament*, p. 230)

En contrepartie, si l'homme est à l'image de sa société, qui elle-même s'inscrit dans cet ensemble plus grand qu'est le cosmos, la rupture entre privé et public est d'autant plus périlleuse qu'elle représente pour ainsi dire la perte d'un membre de ce grand organisme¹⁷³, ou bien l'arrêt de son bon fonctionnement¹⁷⁴. D'un côté, cette relation réconcilie l'homme et le monde d'une façon rassurante : « Mon enfant, tu as une place en ce grand tout : si tu peux sçavoir comment il se gouverne, elle en sera mieux remplie, & toy plus satisfait. » (*Testament*, p. 232). De l'autre, le danger que représentent les scissions et les désordres prend des proportions dramatiques. Chaque partie doit accomplir sa fonction, tant pour sa sauvegarde individuelle que pour celle de l'organisme qui la contient.

Je serois d'advís aussi, puis qu'un chacun de nous n'est qu'une partie d'un plus grand tout, que tu eusses quelques notions generales comme quoy se gouverne ce grand corps, dont tu es une

¹⁷³ En matière de religion, par exemple : « Les plus dangereuses blessures du corps humain sont celles où il y a solution de continuité, & dont la playe est profonde. Le scandale le plus à craindre en l'Eglise de Dieu, est alors que le schisme ou l'heresie divise ou coupe en deux, ou plusieurs factions son unité, qui comme la robe du Seigneur, doit estre que d'un seul tissu. » (*Testament*, p. 25)

¹⁷⁴ Comme en ce qui a trait à la politique : « Le corps politique est formé comme le corps humain, de parties qui commandent, & de parties qui obeissent : celles qui se sont rencontrées en l'un & en l'autre, avoir le plus de raison & le plus d'autorité, se sont mises d'elles-mesmes & selon nature, en possession de commander ; & les autres quoy que souvent les plus fortes & les plus nerveuses, selon la mesme nature se sont trouvées reduittes en la necessité d'obeir. » (*Testament*, p. 324-325) La révolte d'une partie du corps devient ainsi comparable à une guerre civile, qui menace effectivement l'ensemble du corps de l'État.

partie, & de quelles pieces il est composé. Plusieurs testes assemblées font une famille ; plusieurs familles un village & une ville ; plusieurs villes une province, & plusieurs provinces un Estat, qui est gouverné par la puissance d'un seul, de l'autorité duquel derive toutes ces parties entr'elles, dont resulte une correspondance respective du chef aux membres, & des membres au chef, pour le maintien commun du total. (*Testament*, p. 230-231)

Ainsi, apprendre son rôle en tant que partie dans le tout n'est rien de moins que découvrir le mouvement de l'obéissance et de l'autorité, cette dernière remontant jusqu'à « la puissance d'un seul ». Un lieu précis existe pour cet apprentissage :

Mon fils, cét estude ne se peut faire hors de la Cour, d'autant qu'elle contient toutes les parties nobles de ce grand tout : Il faut y passer une partie de sa vie, & tascher, estant desja le sujet de ton Roy, d'estre encore de sa maison, son pensionnaire ou son officier. Employe tes services & les plus belles années en ce dessein [...] (*Testament*, p. 233)

Ce faisant, apprendre l'ordre du monde politique consiste surtout à accepter la nécessité de l'obéissance et à rendre inacceptable l'idée d'une opposition envers celui qui le commande¹⁷⁵. Un dévouement complet est attendu des sujets dans l'exercice de leur devoir, comme l'illustrent ces propos : « Naturellement la partie doit consentir à son *aneantissement* pour la conservation de son tout. » (*Testament*, p. 177 ; nous soulignons)

L'obéissance, puisqu'elle est une conséquence de l'ordre du monde, a cependant des conséquences assez déroutantes. C'est non parce qu'il est vertueux, mais par ce que le roi est roi que le sujet lui doit obéissance :

Tels qu'ils sont, bons ou mauvais, revere-les en la mission qu'ils ont de Dieu. Les bons te sont donnez pour recompense, & les meschans si tu es bon pour ton espreuve, & pour ton chastiment si tu es mechant.

Comme tu vois donc qu'il n'y a point d'inter-regne en la Royauté, & que le Prince ne meurt jamais ; parce que tandis que l'une expire l'autre naist, il ne doit point non plus y avoir de cessation en l'obeysance du sujet envers le Prince. (*Testament*, p. 351)

¹⁷⁵ Idée rendue claire par ce passage : « Le corps politique est formé comme le corps humain, de parties qui commandent, & de parties qui obeissent : celles qui se sont rencontrées en l'un & en l'autre, avoir le plus de raison & le plus d'autorité, se sont mises d'elles-mesmes & selon nature, en possession de commander ; & les autres quoy que souvent les plus fortes & les plus nerveuses, selon la mesme nature se sont trouvées reduites en la necessité d'obeir. » (*Testament*, p. 324-325)

L'autorité du prince ne dépend pas de ses qualités immanentes : son mérite ou sa vertu ne sont pas à prendre en considération pour établir le respect que doit lui porter un sujet, et le jugement de ce dernier n'a pas à intervenir. L'homme doit en tout temps et en toute occasion avoir une soumission respectueuse envers son roi, puisque l'interruption de la soumission brise l'harmonie de la société et manifeste la possibilité de la guerre civile :

Un Roy, une Foy, une Loy, est une trinité d'Estat, qui se reduit tellement en l'unité du Roy, qu'il n'y a jamais eu de defection contre le Prince ; que l'autorité de la Loy & la majesté de la Religion n'ayent esté blessées, tesmoin nos guerres civiles du temps passé, & celles dont l'Angleterre a esté & est encore presentement le theatre. C'est pourquoy, mon fils, je te commande de ne te retirer jamais du service du Roy pour quelque occasion que ce puisse estre. (*Testament*, p. 350)

La « defection », soit la « soustraction de l'obeïssance deuë », selon le dictionnaire de l'Académie française de 1694, crée ainsi une blessure dont les conséquences peuvent être des plus lourdes.

2.1.3 L'honneur et l'amitié sous la tutelle de la charité

Ainsi, s'agissant de rendre son lecteur apte à la vie publique et comme les ruptures et les scissions représentent la pire menace pour la société, il était attendu de voir La Hoguette faire en sorte que l'éducation qu'il propose cherche à raffermir les liens politiques et critique ce qui peut les briser. Pour cette raison, la charité est préférée à l'honneur et à l'amitié, chacune de ces deux notions qui ont une grande importance dans l'histoire des liens politiques, étant jugée trop fragile pour maintenir l'unité.

Comme les idées de hiérarchie sociale et d'harmonie du monde ne peuvent se concevoir sans ordre, qui « veut que tu tiennes ton rang » (*Testament*, p.182), ce rang est accompagné du sentiment d'honneur qui lui est corrélatif. Si La Hoguette craint d'avoir « eschappé quelque chose qui fust contre l'honneur » (*Testament*, p. 4) au début de son *Testament*, il cherche en contrepartie davantage à en diminuer l'importance qu'à l'exacerber, car c'est le sentiment de l'honneur qui

pousse, par exemple, les aristocrates à se battre en duel. Or, pour La Hoguette, quiconque se sent outragé au point de vouloir se rendre à cette extrémité devrait surtout reconnaître « que la trempe de son honneur est meilleure qu'il ne pense, & qu'il y a fort peu d'occasions qui le jettent dans la nécessité de le défendre. » (*Testament*, p. 242) En effet, l'honneur est la « partie la plus sensible » (*Testament*, p. 241) de l'imaginaire de la noblesse. La Hoguette tourne en ridicule cette sensibilité et cherche à la rabattre : « car je proteste que de mille combats qui se sont faits de ma connoissance, à peine en ay-je veu deux dont le sujet meritast seulement une excuse. » (*Testament*, p. 248). La modération des passions, qui résume selon La Hoguette la seconde partie de son œuvre (*Testament*, p. 289), invite donc le lecteur à se montrer plus souple. L'homme doit plutôt chercher à ménager la sensibilité et l'honneur des autres qu'à défendre les siens :

Sois si bon mesnager de l'honneur d'autrui, qu'on te voye beaucoup plustost relascher quelque chose du tien, que de rien usurper sur celuy de ton voisin. Aux lieux indifferens & de rencontre, n'apprehende jamais estre trop respectueux ; l'honneur est comme l'eau du torrent que nous attirons sur nous avec plus de violence en repoussant son cours qu'en le suivant [...]. (*Testament*, p. 335-336)

En fait, le sens de l'honneur est rabattu parce qu'il menace les liens sociaux. À l'inverse, c'est la charité qui devrait soutenir le royaume pour La Hoguette. Elle incarne la vertu, là où les Anciens ont fait l'erreur de la diviser en quatre autres, faute d'avoir trouvé son essence. Sans la charité, aucune des vertus cardinales n'est véritablement vertu¹⁷⁶ :

[La Fortitude [...] [est une] faculté dont la pratique est sauvage, & contraire en quelque sorte à la tendresse de l'homme [...]. La Temperance est une vertu sterile & insipide en sa moderation, sans la faveur que luy donne l'amour de Dieu. Il est du tout impossible que la Justice puisse trouver le point de son équilibre, ny que la Prudence soit assez des-interessée en sa conduite, si elles ne reçoivent un juste temperament de ce mesme principe. (*Testament*, p. 133-134)

De manière plus cruciale, la charité est préférée à la simple bienveillance et à l'amitié parce que son « obligation est plus universelle » (*Testament*, p. 345) :

¹⁷⁶ Les deux autres vertus théologiques ne sont pas mentionnées par La Hoguette, peut-être pour ne pas contredire cette idée que la charité est le principe de toute la vertu, qu'elle en forme l'essence indivisible.

Ces deux mouvemens d'affection [la bienveillance et l'amitié] qui viennent de l'homme sont imparfaits, en ce que le premier ne touche simplement que celui qui le reçoit, & que le second ne regarde que quelques personnes particulieres. Le troisieme qui tire son origine de plus haut est tout autre, estant un embrasement de l'homme envers Dieu, qui vient de Dieu, & qui fait sa reflexion envers le prochain, selon l'estenduë & la grandeur de son principe : Car comme Dieu est indifferemment bon aux bons & aux meschans, l'homme sur son exemple devient également bon à tous, à ses ennemis comme à ses amis, sans acception de personnes & de condition ; & ce troisieme mouvement d'affection s'appelle charité.

De manière que tout le devoir de l'homme envers le prochain, se termine ou en bienveillance, qui est une amitié inofficieuse ; ou en amitié, qui est une charité imparfaite ; ou en charité, qui est un vivant brasier, qui comme un feu public est tousjours allumé pour le service de tous ceux qui en ont besoin. (*Testament*, p. 338)

La Hoguette s'inscrit en faux face à une longue tradition, fondée sur Aristote et Cicéron¹⁷⁷, et encore porteuse dans la première modernité, comme le souligne P.-J. Salazar¹⁷⁸, qui fait de l'amitié le lien politique par excellence. Il rejette cette tradition, car l'amitié porte en elle deux risques : celui de l'inimitié, de l'existence pure et simple de l'ennemi¹⁷⁹, et celui de l'exclusivité qui fait préférer l'ami au reste de ses relations sociales¹⁸⁰. L'amitié en ce sens est une rupture avec l'ensemble de la société et peut porter les germes de la conjuration et des complots. Le dix-septième siècle est témoin du déclin de ce lien politique : il s'agit d'une autre conséquence des guerres de Religion où la confession du croyant brisait ce lien, et par la même occasion son pouvoir régulateur de la vie politique. Cherchant constamment à tourner l'homme vers la vie publique, il met aussi à mal la conception de l'amitié exclusive incarnée par le couple La Boétie et Montaigne : « c'est une vieille erreur d'estimer que l'amitié ne puisse estre en son excellence qu'entre deux amis seulement : l'amy de mon amy est le mien, & l'amy de l'amy de l'amy le mien encore ; pourveu que nous tendions tous à un mesme but, qui est le desir des choses honnestes. » (*Testament*, p. 343)

¹⁷⁷ Conception du lien politique présentée dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans les *Politiques* pour le premier et dans le dialogue *De l'amitié* du second.

¹⁷⁸ Philippe-Joseph Salazar, « La société des amis : éléments d'une théorie de l'amitié intellectuelle ».

¹⁷⁹ Hélène Merlin, « L'amitié entre le même et l'autre », p. 660.

¹⁸⁰ Jean-Marie Constant, « L'amitié : le moteur de la mobilisation politique dans la noblesse de la première moitié du XVII^e siècle », p. 607-608.

En dernière analyse, même une telle conception de l'amitié semble trop idéalisée pour La Hogue, qui la rejette aussitôt comme impossible à atteindre :

Cette théorie seroit belle, si elle se pouvoit mettre en pratique ; mais cette conformité d'ame que desire la perfection de l'amitié est assujettie sous des circonstances si delicates, qu'elles paroissent incompatibles entr'elles. Par exemple, en l'amitié on veut estre le plus aimé, parce que le plus aimé suppose le plus aimable ; & parce que l'agent est plus noble que le patient, on veut aussi paroistre le plus aimant, qui est une contradiction qui détruit en effet l'uniformité de nous-mesme, & celle que nous devons avoir avec nos amis.

Il est tres certain que l'amitié en sa plus haute exaltation n'est qu'un estre mental, qui comme la vertu heroïque, ne consiste qu'en notre imagination : mais quoy qu'on ne puisse atteindre à la perfection de l'une ny de l'autre, ce n'a pas esté une chose tout à fait superflue d'en tailler une image la plus parfaite qu'il se peut, afin que l'homme qui est le sujet de la vertu & de l'amitié, soit attiré plus violemment en l'action de l'une & de l'autre, par l'idée qu'il aura conceüe de leur plus grande excellence. (*Testament*, p. 343)

La bienveillance et l'amitié sont insatisfaisantes parce que la première n'incite pas le sujet à l'action, et parce que la seconde est trop exigeante et exclusive – il faut faire du bien à tous, non seulement aux bons, et il est impossible de se sentir ami avec tous ceux-ci. Quant à la « vertu héroïque », cet honneur cornélien gonflé d'orgueil, elle n'est en dernière analyse qu'une chimère, plus propre à entraîner des duels qu'à permettre le véritable service du prince¹⁸¹. À ce titre, l'écriture du *Testament* est l'exemple même de l'exercice de cette charité qui traite « tous les hommes comme des freres, & tous les jeunes gens comme [s]es enfans » (*Testament*, p. 4) dans « une fraternité spirituelle qui [est] plus étroite & encore plus assurée, que si le sang & la chair l'avoient faite » (*Testament*, p. 5). La Hogue va par-delà le simple lien familial et amical qui l'unit à ses enfants, et conformément à ses principes, il agit de telle sorte « qu'en faisant cette action de bon pere, [il] la faisoit aussi de bon sujet » (*Testament*, p. 1).

¹⁸¹ « L'enthousiasme cornélien baigne tout entier dans l'atmosphère de l'orgueil, de la gloire, de la générosité et du romanesque aristocratique, telle qu'on la respirait en France pendant le règne de Louis XIII, telle qu'elle remplit toute la littérature de cette époque » (Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, p. 17). C'est cet esprit, également fondé sur des modèles antiques tels les *Vies parallèles* de Plutarque ou l'*Histoire romaine* de Tite-Live, auquel s'oppose désormais La Hogue. Sur cette question de l'imaginaire antique de la France du dix-septième siècle, et surtout la manière dont il modelait la perception du monde des hommes de l'époque, voire Thomas Pavel, « Rome et l'imaginaire antique », dans *L'art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, p. 148-218.

2.1.4 Une éthique de la transparence

Il faut désormais mesurer les conséquences de cette conception du monde sur les sujets pris dans leur individualité. C'est un principe d'unité qui s'en dégage : c'est-à-dire que l'unité de la partie, comme nous l'avons observé, doit suivre l'unité du tout, car notre « intérêt particulier cesse en faveur de la multitude » (*Testament*, p. 136). Ainsi, il semble que le *Testament* tende vers une fusion du privé et du public. Comme l'obéissance est un principe qui ne dépend pas du jugement de l'individu, la dissidence lui est refusée. Et comme les devoirs particuliers révèlent ceux que l'on a envers la société, il n'y a aucune raison de cacher sa pensée, car la conduite de l'homme est toujours la même, également visible en toute circonstance. Cela va nous permettre de dégager un idéal de transparence et de souligner une critique de la duplicité sous toutes ses formes.

C'est ce que le président de Bellière, à qui l'édition de 1656 du *Testament* est dédiée, incarne dans l'épître dédicatoire :

« Si l'on considère votre sang illustre, le rang qu'ont tenu vos ayeux dans l'Estat, le progrès de votre vie dans les emplois que vous avez eus ; le nombre de vos Ambassades, la decence de votre personne, l'elegance de vos mœurs, la simmetrie de vos bastiments, l'oeconomie de votre maison, sa splendeur, la dispensation que vous faites des heures du jour, dont vous donnez une partie aux affaires, & l'autre à vos amis & à vous-mesme en servant le public. Enfin, soit qu'on vous regarde sur le theatre, ou dans le parterre, on trouve qu'il n'y a rien en vous qui ne presente un front illustre & magnifique par tout. (*Testament*, n.p.)

La vie du président de Bellière incarne l'harmonie entre le service public – le temps donné « aux affaires » – et le repos privé – celui donné aux « amis et à [lui]-mesme » – puisque ces deux activités sont faites « en servant le public ». Qu'il soit sur le théâtre du monde ou dans le parterre, soit respectivement l'espace public et l'espace privé¹⁸², le président « presente un front illustre &

¹⁸² La célèbre image du *theatrum mundi* est en effet l'une des métaphores servant à représenter l'espace public, comme l'écrit H. Merlin (Hélène Merlin-Kajmann. *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 65). Quant à celle du parterre comme espace privé, on la retrouve chez La Mothe Le Vayer dans son dialogue « De la vie privée », tirée des *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*. Il écrit par exemple que le

magnifique par tout », c'est-à-dire, au-delà de l'éloge, qu'il est visiblement un, le même en toute situation. L'éthique publique et privée de La Hoguette concilie ces deux dimensions pour que la conduite de l'homme soit une, en toute circonstance. Ce faisant, si sa conduite est une et qu'il agit bien, tout ce qu'il fera sera visible, accompli dans la lumière du jour. Celui qui cache ses actions est inversement celui dont la conduite n'est pas une, car il fera une chose en privé et n'osera l'admettre en public :

Quand l'homme se propose de faire quelque chose, la consultation qu'il fait en soy-mesme sur l'action qu'il veut faire, est une parole interieure qui luy conseille de l'executer, si elle est bonne ; & qui tasche aussi de l'en destourner, si elle est mauvaise. *Si elle est bonne, son consentement estant d'accord avec sa pensée, il la fait en public, & ne s'en cache point, si elle est mauvaise agissant alors contre sa parole interieure qui est le conseil de sa conscience, il a honte de son action, il se cache en la faisant, & quand elle est faite, il la desguise ou il la des-advoue.* Qu'ainsi ne soit, si tu trouves quelqu'un qui aille à l'Église, ou visiter un malade, ou consoler un affligé, & que tu luy demande où il va, il te le dira librement, sa pensée, & sa parole estant conformes à son action. Mais s'il va, en quelque lieu de débauche, ou pour commettre un larcin ou quelque autre sale peché, il ne te découvrira jamais son dessein, il l'executera à la faveur de quelque lieu retiré, ou d'une nuit obscure, parce que sa pudeur originelle faisant son retour en son ame, luy fait honte de se veoir le complice d'une action dont il a peine de convenir avec soy-mesme. (*Testament*, p. 87 ; nous soulignons)

Cette unité de l'homme, maintenue en quelque lieu qu'il se trouve et en quelque office qu'il soit en train d'accomplir, conduit à une éthique de la transparence : quand l'homme est tel qu'il doit être, qu'il suit son devoir l'incitant à servir le public en toute occasion, comme le président de Bellièvre, il agit dans la lumière. Sa conduite est visible par tous, au contraire de celui dont l'âme est désaccordée et qui agit dans l'obscurité. Ce qui est bon, juste et vertueux se « fait en public » et se communique « librement ». Ce passage nous conduit à dégager une éthique de la transparence où l'homme est en mesure de révéler toute ses intentions, car on ne garde secret que ce qui contredit son devoir ou la vertu. Ce qui est mauvais ne se découvre pas, ne se laisse pas voir : on le « cache »,

philosophe, assis dans le parterre, se moque des princes et de ceux qui mènent une vie active sur le théâtre du monde (François La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, p. 142).

le « desguise », le « des-advoüe ». Ce critère intérieur aide l'homme à accomplir ses devoirs, ceux qu'il a tant envers lui-même qu'envers les autres :

Ainsi, mon fils, puis qu'il ne peut jamais y avoir une parfaite concordance entre nostre pensée & nostre libre consentement, qui est nostre parole interieure, que dans le dessein d'une action qui soit bonne, rends-toy capable de cette harmonie, qui fait que l'homme est fidelle à soy-mesme, & interieurement veritable. (*Testament*, p. 87-88)

Une âme désaccordée brise son harmonie, son unité, puisqu'il y a inadéquation entre l'intérieur et l'extérieur, la pensée et l'action¹⁸³. De nouveau, le président de Bellièvre est un exemple de cette transparence et de cette harmonie :

Peut-estre serez-vous surpris, qu'une personne qui est si peu connuë de vous, soit si bien informée de vos belles qualités. Monseigneur, les lumieres qui vous irradient sont si grandes, qu'il n'y a point d'ombre pour elles : pour en estre esbloüy, il ne faut que se trouver aux lieux où vous estes, & ouvrir les yeux et les oreilles. Vostre presence, vostre façon d'agir, la voix publique, & celle de vos amis particuliers, sont cette belle decouverte, & en me l'ayant faite, ils m'ont donné cette honneste audace de vous supplier de permettre, que cette nouvelle edition de mon *Testament* se publie sous les heureux auspices de votre nom, que je revere avec toute force de respect [...]. (*Testament*, n.p.)

Ce qu'a accompli le président irradie par ses « lumieres », et tant le témoignage de « la voix publique » que de ses « amis particuliers », confirment sa bonne conduite. Sa vie est l'antithèse d'une existence mauvaise passée dans l'obscurité du vice et du mensonge, car, il faut insister, « il

¹⁸³ Cette parole intérieure qui guide le jugement peut être émoussée par l'habitude du mensonge, qui corrompt irrémédiablement la conscience de l'homme : « La pudeur est un acte lequel en couvrant le visage de rougeur & de honte efface le peché qui la cause, & devient insensiblement une habitude de prendre garde à ne rien faire qui nous puisse obliger de rougir. C'est un tesmoin sans reproche d'une faute de jeunesse, qui justifie plus le criminel qu'il ne l'accuse. [...] La pudeur [...] sort au dehors où est le peril, à sçavoir en l'opinion, & aux yeux de ceux qui ont veu nostre faute ; & quoy que le voile qu'elle oppose pour la cacher soit celuy-là mesme qui la descouvre : cela se fait avec tant de grace que cét innocent coloris qui paroist au dehors n'estant que le feu de la cuisson qu'excite au-dedans le repentir qu'on a d'avoir failly, accuse & justifie le criminel en mesme temps.

C'est pourquoy, mes amis, pour ne tomber pas en ce desordre, prenez garde que l'appetit sensitif qui est infecté des-ja de la contagion du premier peché, n'adjoute à son vice naturel celuy qui se contracte par la coutume, de peur qu'à l'entrée de cette belle saison de vostre aage qui se doit conduire selon la droite raison, vostre ame ne se trouve tellement imbuë de l'habitude de mal faire, & si remplie de tenebres & d'erreurs en mal faisant, que n'estant plus capable de reconnoistre la difference qu'il y a entre le vray bien, & le bien apparent, elle se trompe en son eslection » (*Testament*, p. 89)

n'y a point d'ombre » au tableau : sa réputation, ou l'image extérieure qu'il projette, est identique à ce qu'il est intérieurement.

Rendre visibles ses intentions et les accomplir comme il se doit incarne cette éthique de la transparence, autrement illustrée par le motif de la fenêtre sur le cœur. Elle est employée dans le chapitre « Des vices auxquels les hommes de la Cour sont les plus sujets, qui sont la vanité, la moquerie, la dissimulation, l'ambition, & le luxe » (*Testament*, p. 235), là où La Hoguette condamne ce vice de la dissimulation. L'homme particulier est ainsi au premier abord privé de toute conduite artificieuse. En effet,

[la dissimulation] est un déguisement qui travestit si bien l'homme, que tout le cours de sa vie n'est qu'un mensonge continué. Le menteur a quelques intervalles de vérité, le dissimulé n'en a point, & le plus souvent il ressemble à ces masques qui courent les rues durant le Carnaval, qu'il est autant indifférent de connoître que de ne les connoître point. Deffie-toy tousjours neantmoins de tout homme qui marche la visiere baissée, quelque intention qu'il aye il donne sujet de soupçonner en cet estat, qu'il va ou qu'il vient de faire un meschant coup. Pour toy, jette tousjours fixement les yeux au point où tu tends, n'y va point de travers ny à reculons, de peur que tu ne fasses une fausse route. [...]
Mes enfans, ne craignez point de vous faire une fenestre vis-à-vis du cœur, peut-estre corrigerez-vous une partie de vos deffauts par la honte que vous aurez qu'ils soient exposez en veüe¹⁸⁴. (*Testament*, p. 237-238)

La métaphore, que l'on fait remonter aux fables d'Ésope¹⁸⁵ et qui a joui d'une grande popularité pendant la Renaissance et la première modernité¹⁸⁶ à la suite de la redécouverte du *De architectura* de Vitruve, qui l'attribue à Socrate¹⁸⁷. Elle incarne un idéal d'honnêteté et de sincérité dans la

¹⁸⁴ Ce passage sera analysé de nouveau au troisième chapitre, section 3.2.2.

¹⁸⁵ « Zeus, Prométhée et Athéna, ayant fait, l'un un toureau, Prométhée un homme, et la déesse une maison, prirent Momos pour arbitre. Momos, jaloux de leurs ouvrages, commença par dire que Zeus avait fait une bévue en ne mettant pas les yeux du taureau sur ses cornes, afin qu'il vît où il frappait, et Prométhée aussi en ne suspendant pas dehors le coeur de l'homme, afin que la méchanceté ne restât pas cachée et que chacun laissât voir ce qu'il a dans l'esprit. » (Ésope, *Fables*, Émile Chambry [trad.], p. 56)

¹⁸⁶ Pour une analyse soutenue de l'apparition et de la diffusion de ce motif dans l'Antiquité, voire Mario Andrea Rigoni, « Una finestra aperta sul cuore (Note sulla metaforica della "Sinceritas" nella tradizione occidentale) », p. 434-358. Sur son utilisation plus spécifique dans la modernité, voire Lina Bolzoni, *La Chambre de la mémoire. Modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, p. 233-249.

¹⁸⁷ « *Delphicus Apollo Socratem omnium sapientissimum Pythiae responsis est professus. is autem memoratur prudenter doctissimeque dixisse, oportuisse hominum pectora fenestrata et aperta esse, uti non occultos haberent sensus, sed patentes ad considerandum. Utinam vero rerum natura, sententiam eius*

tradition occidentale, même si son expression est parfois désabusée, comme dans les *Maximes* de La Rochefoucauld¹⁸⁸. C'est ce principe de sincérité qui dicte aussi les règles de l'éloquence et de la parole dans le *Testament*. Dans ce contexte, il s'agit simplement de parler comme on pense, sans art et sans apprêt :

Garde-toy de cette vaine harmonie [la diction], comme d'un piège que tu tends ou qui t'est tendu pour surprendre le jugement par l'oreille.

Soit que tu parles ou que tu écrives, ne recherche point nulle autre diction que celle qui sera la plus propre & la plus signifiante pour exprimer les notions de ton âme. La diversité des visages ne procède que de la diversité des esprits, ny celle du style, que de celle du temperament & des mœurs.

Un homme lent languira, un artificieux rusera, un bavart sera diffus, un broüillon confus, un trompeur ambigu, le seul homme franc sera net en sa parole. Que ton style donc en parlant ou en écrivant, n'aye jamais d'autre but que d'effigier le plus naïvement qu'il se pourra l'image réelle des notions de ton ame. Cela estant, outre que tu t'exerceras à estre véritable, en te produisant au dehors tel que tu es, par la parole écrite & non écrite ; insensiblement, sans art & sans estude tu deviendras eloquent. (*Testament*, p. 128)

Cependant, ces critères d'unité intérieure et de transparence se heurtent à l'obéissance et au respect dus au prince, qui peut, comme n'importe quel homme, manquer à son devoir et ne pas adopter une conduite vertueuse en toute situation : en effet, nous avons vu que son statut ne dépendait pas de ses qualités immanentes. Que doit faire l'homme un et intérieurement véritable quand la vie publique n'incarne pas les valeurs qu'elle devrait illustrer ? La Hoguette n'élude pas à ce problème, et la solution qu'il propose ne va pas sans créer des tensions. Il exige en effet que cette unité entre

sequuta, explicata et apparentia ea constituisset ! Si enim ita fuisset, non solum laudes aut vitia animorum ad manum aspicerentur, sed etiam disciplinarum scientiae sub oculorum consideratione subiectae non incertis iudiciis probarentur, sed et doctis et scientibus auctoritas egregia et stabilis adderetur. » (« Apollon de Delphes déclara, par la bouche de sa pythonisse, que Socrate était le plus sage des mortels. On rapporte que ce philosophe disait, avec autant de raison que de justesse, qu'il eût fallu que les hommes eussent une large ouverture à la poitrine, afin que leurs pensées, loin d'y demeurer cachées, fussent, au contraire, exposées à l'œil de l'observateur. Et plutôt aux dieux que, d'accord avec lui, la nature eût donné le moyen de les découvrir, de les apercevoir ! S'il en eût été ainsi, non seulement les bonnes ou les mauvaises qualités de l'âme seraient touchées au doigt, mais encore la science et le talent, soumis à l'investigation de l'œil, ne seraient point exposés à l'incertitude des jugements des hommes, et les leçons des savants auraient une autorité solide et durable. [Vitruve, *De l'architecture*, C.-L. Maufras (trad.), III, 1]).

¹⁸⁸ « La sincérité est une ouverture de cœur. On la trouve en fort peu de gens, et celle que l'on voit d'ordinaire n'est qu'une fine dissimulation, pour attirer la confiance des autres » (François de La Rochefoucauld, *Maximes*, p. 411).

le sujet et le public se maintienne, toujours au profit du public dans son ensemble. La partie cède devant le tout. Par exemple, si le prince ne donne pas son affection à ceux qui le méritent le plus, et qu'il choisit un favori qui ne mérite pas une telle distinction, il faut continuer de le soutenir :

Ainsi tout ce qui peut apporter de la serenité dans l'esprit du Prince a toujours en soy beaucoup plus de bien que de mal, leur tempeste particuliere ayant accoustumé de devenir un orage public. Je ne des-avouë point aussi que pour quelques autres considerations il ne fust à souhaitter que le Prince maintinst également son affection comme son rang avec tous les sujets : mais comme il est homme comme nous, quand son inclination s'addonne à quelque personne particuliere, si nous avons quelque tendresse d'ame, nous devons excuser en luy par nostre propre ressentiment, une passion qui ne paroist jamais en sa force qu'en son abus. Garde toy sur tout de cette impertinente vanité, de ne reverer point le favory, elle n'est *ny utile, ny seure, ny honneste* ; tu ne peux luy refuser ton respect, *ny mesme ton affection*, estant de la confidence de ton maistre, que tu ne brises son image en ton ame, & que tu ne commettes une felonnie interieure contre luy. (*Testament*, p. 256-257 ; nous soulignons)

L'application du critère de l'honnêteté a de quoi surprendre. Ne pas aimer le favori entraîne une « felonnie interieure », une rupture invisible mais réelle entre l'homme et le monde. Rappelons qu'une « felonnie » est, dans le dictionnaire de Furetière, un « [v]iolement que fait le vassal de la fidelité qu'il doit à son Seigneur », que l'on peut traduire par « *atrocitas* » selon le *Thresor de la langue françoise* de Jean Nicot¹⁸⁹. Il faut aller jusqu'à « excuser » les « folies de [s]on maistre », lui conserver en toute situation « quelque respect » (*Testament*, p. 257), sinon il s'agit d'une révolte envers lui. Les concessions que la partie doit faire en vue de l'unité du tout s'étendent jusqu'à excuser les défauts de son maître, puisqu'une raison supérieure – la paix publique – le justifie.

La duplicité – qui « se dit des choses qui sont doubles, & qui devoient être uniques », suivant le dictionnaire de l'Académie française de 1694 – est ainsi condamné sous toutes ses formes. La duplicité intérieure, quand elle ne crée pas une « felonnie », de manière similaire à la dissimulation, est condamnée à cause de l'hypocrisie qui la sous-tend. Il faut pour cette raison

¹⁸⁹ Jean Nicot, *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606 ; disponible en ligne, <http://artfl-project.uchicago.edu/node/45> [page consultée le 10 avril 2018].

maintenir constamment sa vigilance, car l'homme est facilement porté à se duper lui-même. La sincérité et la transparence ne s'acquièrent pas sans effort et discipline :

nous sommes presque tous menteurs sans le penser estre. En effet tout autant de fois que l'homme se trompe, qu'il suppose une chose pour l'autre, qu'il dissimule, qu'il se flatte, ou quelque autre en son imperfection, ou lors qu'il y a quelque dissemblance, tant petite soit-elle, de sa parole avec sa pensée, il est un menteur. [...] Mes tres-chers enfans, fils & filles, si vous voulez que je sois satisfait de vous, je vous conjure sur toutes choses d'estre veritables, quoy que le plus aagé de vous n'ait pas encore sept ans accomplis, vous estes capables desja de la verité que j'en desire. (*Testament*, p. 90-91)

Si désapprouver les choix du prince constitue une félonie envers lui, c'est-à-dire une dissidence intérieure à l'égard de ses choix et de ses préférences, le mensonge est encore plus dangereux parce qu'il rompt simultanément et l'unité de l'homme (il ne dit pas ce qu'il pense, il cache sa pensée : intérieur et extérieur ne coïncident plus), et le lien social qui unit les individus, car l'obéissance envers celui qui doit gouverner n'est plus authentique :

Quoy qu'une partie de nos actions soient indifferentes, il n'y en a pas une seule, tant petite soit-elle, qui se doive estre pour le mensonge [...]. C'est par là que se rompt la fidelité du commerce entre Dieu & l'homme, & entre l'homme & l'homme. Votre parole est l'organe de vostre ame, qui est la seule chose qui soit encore en vostre puissance. Servez-vous-en, mes amis, selon l'intention de la nature qui vous la donne, pour exprimer sincerement vostre pensée [...]. (*Testament*, p. 91-92)

À travers cette recherche de sincérité, de transparence, d'obéissance et cette légitimation du corps social, c'est la préservation de « la seureté publique » qui l'emporte pour déterminer les devoirs de l'homme et l'étendue de sa liberté : il doit être sincère pour préserver l'harmonie du corps social. Il faut cependant dire à quel point cette insistance sur la sincérité et la transparence soulignent, par la négative, tous les dangers qui pèsent sur le corps social : La Hoguette s'appesantit sur la nécessité de l'honnêteté et de la transparence parce qu'elles ne sont pas, dans les faits, si répandues. L'obéissance intérieure au prince a mené à une tension difficilement résoluble, car ce dernier peut, dans les faits, ne pas être un exemple de bonne conduite et s'entourer de favoris qui sont indignes de cette préférence. Le dessein de La Hoguette est de rendre possible l'harmonie du monde, mais dans les faits, les difficultés de la vie à la cour (où la dissimulation est si fréquente), cet espace

public par excellence du dix-septième siècle, font voir tous les dangers de la sphère publique. Le monde n'est pas sans vicissitude, et La Hoguette est bien conscient de la distance qui sépare la théorie de la réalité – c'est ce qui a guidé sa critique de l'amitié. La vie intérieure, qui doit certes se maintenir en adéquation avec les devoirs de l'homme dans la sphère publique, est ainsi également nécessaire pour s'en protéger. De même, si l'homme est tourné vers le service public, il n'est cependant pas contraint à une forme d'aliénation : le président de Bellière rayonne publiquement en toute occasion, mais va tout de même dans le parterre, accorde du temps à ses amis. Il s'agit pour La Hoguette de rendre possible une adéquation entre l'intérieur de l'homme et le monde extérieur, non pas d'éliminer cet espace privé. C'est chez Montaigne que La Hoguette puise les ressources d'une vie privée, à soi. C'est elle qu'il nous faut désormais aborder.

2.2 La recherche d'une liberté intérieure : héritage et critique de Montaigne

La dette de Philippe Fortin de La Hoguette envers les *Essais* de Montaigne a déjà été soulignée à quelques occasions. A. M. Boase¹⁹⁰ a bien montré en quoi les *Essais* ont eu une influence généralisée sur la pensée de La Hoguette et que ce dernier ne s'éloigne qu'assez rarement des idées de Montaigne, et ce, sans que cela ne se traduise par une confrontation ouverte – par exemple en ce qui a trait à l'existence de la loi naturelle, qui relève de l'évidence pour l'auteur du *Testament*, et semble plutôt problématique – voire inexistante – à celui des *Essais*¹⁹¹. On s'étonnerait du reste d'une opposition marquée, puisqu'il s'agissait de « sa lecture favorite¹⁹² », comme le signale G. Ferretti. Enfin, en ce qui nous concerne ici plus directement, M. Fumaroli¹⁹³ a bien montré non seulement à quel point Fortin de La Hoguette hérite des *Essais* en ce qui a trait

¹⁹⁰ Allan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, p. 280 et 282.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 280.

¹⁹² Giuliano Ferretti, « Introduction », p. 35.

¹⁹³ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hoguette », p. 241.

à la fameuse « arrière-boutique¹⁹⁴ », cet espace intérieur où la liberté de pensée est permise, mais également comment il lui emprunte sa conception de la conversation entre amis : c'est dans l'espace privé¹⁹⁵ du cabinet que cette dernière est présentée dans le *Testament*, car « [a]u-delà de son enceinte s'étend l'espace public, dominé par la cour où règne "l'agitation" des affaires et la recherche des "dignités"¹⁹⁶ ». L'espace privé du cabinet s'offre comme un lieu de repos et de délasserement momentané dans l'exercice des offices de la vie publique.

En revanche, si ces deux espaces sont voulus complémentaires dans le *Testament*, ils sont antithétiques dans les *Essais* : l'accord entre les Montaigne et La Hoguette s'opère au prix de cette différence cruciale. En effet, selon H. Merlin, Montaigne est le point de repère fondamental à partir duquel les notions de privé et de public ont été réfléchies par les lettrés du dix-septième siècle¹⁹⁷, lui qui sépare ces deux sphères sans équivoque¹⁹⁸. Ainsi, alors que Fortin de La Hoguette s'apparente à un épigone de Montaigne sur ces questions, le contraste entre les deux projets le contraint à hausser la voix contre son illustre prédécesseur. Ainsi, on peut s'étonner de lire une critique aussi nette et à peine voilée de l'auteur des *Essais* compte tenu du ton conciliant et bienveillant qui domine le *Testament* :

Celui qui nous a dit que philosopher est apprendre à bien mourir, eust eu plus de raison de dire que philosopher est apprendre à bien vivre, d'autant que tout le cours de la vie a besoin de raisonnement pour la conduite, & que pour bien mourir il semble qu'il ne soit besoin que d'ignorance ; tesmoin la beste & le menu peuple le plus grossier, qui ont accoustumé de fournir cette carriere intrepides & avec indifférence, qui est la plus belle assiette d'ame qu'on puisse avoir en cette occasion. (*Testament*, p. 367)

¹⁹⁴ Michel de Montaigne, *Les Essais*, I, xxxix, p. 241; jusqu'à la fin du chapitre, les mentions aux *Essais* se feront désormais dans le corps du texte.

¹⁹⁵ Giuliano Ferretti, « Introduction », p. 24.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 24-25.

¹⁹⁷ Hélène Merlin, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 89.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 130.

Si cette idée que philosopher consiste à apprendre à mourir est un lieu commun de la philosophie occidentale¹⁹⁹, l'importance de Montaigne au dix-septième siècle et la proximité du *Testament* avec les *Essais* nous incite à penser que Montaigne est bel et bien la cible de cette attaque. Cette critique est d'autant plus surprenante qu'elle est précédée et suivie par des références intertextuelles aux *Essais*, soit « le sommeil & l'évanoüissement, qui sont les deux moyens par lesquels nous faisons, avant que de mourir, un essay des approches de la mort » (*Testament*, p. 364-365) et cette idée, que « [l]e jour naturel est une revolution en petit volume du cours entier de la vie²⁰⁰ » (*Testament*, p. 369), pour ne donner que deux exemples. La Hoguette fait même preuve de mauvaise foi apparente en ce que Montaigne affirme lui-même dans son essai « Que philosopher c'est apprendre a mourir », que celui « [q]ui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre » (*Essais*, I, xx, p. 90). Pourquoi, dès lors, La Hoguette a-t-il choisi cet enjeu spécifique pour se distinguer et engager un débat avec Montaigne ?

Nous avons suffisamment insisté sur le fait que pour La Hoguette, « l'homme est né pour le service de l'homme » (*Testament*, p. 6), et que sa tâche est de remplir ses devoirs selon son rang dans le « grand Tout » de l'univers, dont chaque homme est indissociable. Ainsi : « Il y a temps de vivre, & temps de mourir, employons celuy que nous avons à vivre au service de Dieu, en l'exercice de la vertu, & aux offices mutuels de la vie civile, & nous arriverons insensiblement & sans crainte au temps de mourir. » (*Testament*, p. 369) C'est donc dire qu'une vie conforme à l'exercice de ses

¹⁹⁹ Pensons par exemple au *Phédon* (67e) de Platon, ou encore aux *Tusculanes* (I, xxxi, 75) de Cicéron.

²⁰⁰ Idée que Montaigne exprime de façon plus poignante : « Et si vous avez vescu un jour, vous avez tout veu. Un jour égal à tous jours. Il n'y a point d'autre lumière, ny d'autre nuict. Ce Soleil, cette Lune, ces Estoilles, cette disposition c'est celle mesme que vos ayeuls ont jouye. » (I, xx, p. 93) Ajoutons aussi que si l'idée selon laquelle philosopher est apprendre à mourir est un lieu commun de la philosophie occidentale, il nous apparaît clair que Fortin de La Hoguette vise Montaigne dans ce passage tant parce que la référence tacite aux *Essais* est omniprésente dans le *Testament* qu'à cause de l'importance de Montaigne au dix-septième siècle. Comme l'affirme Giovanni Dotoli, Montaigne est, au Grand Siècle, un homme « bien vivant, avec qui il faut dialoguer, discuter, se quereller » (*Montaigne et les libertins*, p. 13), et auquel tous se réfèrent.

devoirs est déjà une préparation suffisante à la mort : avoir la certitude d'avoir rempli son rôle dans l'univers réconcilie avec le départ nécessaire. Or Montaigne, dans son célèbre essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir », affirme que celui « [q]ui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute subjection et contrainte » (*Essais*, I, xx, p. 87). On comprend désormais ce qu'une telle affirmation a d'intolérable pour La Hoguette, car toute sa réflexion philosophique consiste à consolider et à harmoniser la « liaison universelle » (*Testament*, p. 7) qui unit chaque homme sans compromettre sa liberté intérieure. Le bât blesse sur cette question : La Hoguette veut que l'homme serve le public sans tomber dans la servitude, mais les *Essais* de Montaigne enseignent justement à s'émanciper de « toute subjection ». L'indépendance que l'homme acquiert dans son indifférence à la mort cristallise la contradiction entre une conciliation du privé et du public, et la séparation qui s'opère dans les *Essais*, car pour La Hoguette, l'homme est un par nature un sujet.

Là où les nombreux liens entre les *Essais* et le *Testament* laissaient supposer un accord entre les deux philosophes sur la manière de bien vivre un problème vient brouiller la concorde. Fortin de La Hoguette s'appuie sur Montaigne en ce qu'il tente de préserver un espace intérieur de liberté imperméable aux vicissitudes de l'espace public, mais s'en éloigne en évitant de reconduire la séparation complète entre ces deux espaces à laquelle aboutit son prédécesseur. Si Montaigne ne néglige pas l'importance de la vie publique, il fait peu de doutes que la primauté revienne pour lui à l'existence privée. Or La Hoguette cherche à préserver ces deux sphères sans qu'aucune ne soit négligée : un pari difficilement tenable qui fait apparaître des tensions dans le *Testament*, mais un pari qu'il lui semble nécessaire de tenter pour ne pas sacrifier tant la paix sociale que celle du for intérieur. Fortin de La Hoguette se ferait donc l'héritier des *Essais* quant aux bienfaits de l'espace privé, et critiquerait en contrepartie la relation de Montaigne à la sphère publique : d'une

part parce que cet espace privé montaignien confronte l'homme à sa propre inconstance alors qu'il devrait lui offrir stabilité et tranquillité, d'autre part parce qu'il finit par détourner entièrement l'homme de l'espace public et de ses devoirs. Cependant, nous verrons que les efforts de La Hoguette pour accorder vie privée et vie publique en se distinguant de Montaigne font malgré tout entendre des fausses notes vis-à-vis de l'éthique de la transparence sur laquelle repose l'harmonie sociale.

2.2.1 La recherche d'un espace privé équilibré

Là où Fortin de La Hoguette et Montaigne s'accordent, en ce qui a trait à l'espace privé, c'est quant à la capacité qu'a cet espace de protéger l'homme des vicissitudes de l'espace public, auquel une orthodoxie prudente exige néanmoins de se soumettre. Montaigne écrit :

Ces considerations ne destournent pas un homme d'entendement de suivre le stille commun ; ains, au rebours, il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d'affectation ambitieuse, que de vraye raison ; et que le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues. La société publique n'a que faire de nos pensées ; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service et aux opinions communes [...]. (*Essais*, I, xxiii, p. 118)

Et La Hoguette ré-écrit :

Ne vous meslez point de vouloir jamais introduire aucune mode nouvelle, les sages en sont rarement les originaux. Ne condamnez point aussi celles qui sont receuës ; si elles perseverent, demeurez-y ; si elles changent, changez comme elles : aux choses indifferentes, & où personne n'est offensé, il y a plus d'extravagance & de presumption que de jugement, de n'avoir pas un esprit de suite. *Il suffit au sage de se retirer de la presse au dedans, & de se conserver la liberté de juger en luy-mesme des choses selon ce qu'elles sont ; mais quant au dehors, il faut que son exterieur entre en la communauté des formes receuës.* La société publique est en quelque sorte offensée de la revolte exterieure d'un particulier, quoy qu'indifferente. Outre nostre ayde mutuel, nous luy devons nostre consentement & nostre imitation en son usage, quand mesme il y auroit de la folie. La mode²⁰¹ veut que tu portes

²⁰¹ La « mode » est ici perçue dans son versant négatif, tel qu'il l'est demeuré à partir de la moitié du dix-septième siècle (Marc Fumaroli, « Premiers témoins du parisianisme : le "monde" et la "mode" chez les moralistes du xvii^e siècle », p. 176-177). Tout ce passage doit être lu comme une forme de concession aux usages, malgré leurs côtés négatifs et ridicules.

deux pouces de toile au col, deux aulnes aux jambes, tes souliers plus longs que le pied, fais-le [...]. Que tes cheveux soient longs, que tu les saupoudres, & ton collet mesme, puisque la mode le veut ainsi, j'y consens encore ; je te demande seulement que tu n'employe point tant de temps pour l'ornement du dehors de ta teste, que tu n'en reserves quelques heures pour le dedans. (*Testament*, p. 259-261 ; nous soulignons)

Ainsi, c'est « folie » chez Montaigne que de s'écarter des usages communs, et La Hoguette va jusqu'à encourager ses lecteurs à s'y conformer quand même il y aurait de la « folie » : peu importe du moment qu'un espace de liberté et de jugement – le « dedans » – demeure en eux-mêmes. Chez Montaigne, la connaissance de soi est nécessaire à la constitution d'un espace où l'homme est seul avec lui-même :

Il se faut reserver une arriereboutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous establissons notre vraye liberté et principale retraicte et solitude. En cette-cy faut-il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes, et si privé que nulle acointance ou communication estrangiere y trouve place ; discourir et y rire comme sans femme, sans enfans et sans biens, sans train et sans valetz, afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas de nouveau de nous en passer. (*Essais*, I, xxxix, p. 241)

Et c'est là où l'homme peut aussi chercher à se connaître dans une descente intérieure :

Le monde regarde tousjours vis-à-vis ; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy ; moy, je regarde au dedans moy : je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste. Les autres vont tousjours ailleurs, s'ils y pensent bien ; ils vont tousjours avant, *nemo in sese tentat descendere*²⁰², moy je me roule en moy mesme. (*Essais*, II, xvii, p. 657).

Mais déjà cette importance et cette fonction de la vie intérieure semblent disproportionnées, voire dangereuses pour La Hoguette, qui n'envisage qu'avec une crainte égale l'insociabilité de la foule et une telle solitude :

Il n'y a point de société dans la multitude, les visages des hommes qui s'y rencontrent font en nous aussi peu d'impression, que ceux qui se voyent en songe : le son de leurs paroles n'est souvent gueres mieux articulé que le bruit qui se fait à la cheute d'un torrent. L'ame en ce tumulte ne trouve rien qui la soutienne : si elle est seule aussi, au lieu de se contenter elle s'estourdit elle-mesme en son propre circuit : il n'y a donc que la presence d'un ami seul ou de plusieurs qui la soulage. (*Testament*, p. 264-265)

²⁰² Perse, *Satires*, IV, v. 23 ; « Personne ne tente de descendre en soi-même » (notre traduction).

Le « roulement » de Montaigne « estourdit » autant que l'errance dans la foule. La Hoguette en est conscient, car il constate lui aussi la nature intrinsèquement changeante et diverse de l'être humain : « j'experimente tous les jours qu'il y a si peu de tenuë en nos resolutions, au moins aux miennes, que de moment en moment je me trouve autant dissemblable à moy-mesme, que je le suis d'un autre » (*Testament*, p. 274). De même qu'il y a une frontière entre l'espace intérieur et l'espace public, pour préserver son jugement et sa liberté, de même l'espace intérieur doit-il aussi avoir ses limites pour offrir une forme de stabilité et de repos à l'homme :

Le plus commun & le plus honneste divertissement de la vie est celui de la conversation. La retraite d'un homme seul auroit quelque chose en soy de trop affreux, & la tourbe trop tumultuaire, s'il n'y avoit quelque estat moyen entre l'un & l'autre, composé du triage de quelques personnes particulières, ausquelles on se communique pour éviter l'ennuy d'estre seuls, ou l'accablement de la multitude. (*Testament*, p. 264)

Paradoxalement, – du moins pour notre propos – M. Fumaroli a montré que cette conception de la conversation elle-même était héritée des *Essais* de Montaigne²⁰³. Cela participe bien de l'ambiguïté du rapport entre les deux auteurs. En effet, ce n'est pas que Montaigne ne valorise que cette solitude intérieure – les travaux de P. Knee ont solidement mis en valeur l'importance de la sociabilité dans les *Essais*, un dialogue, une conversation avec soi-même en l'absence de l'ami²⁰⁴ –, mais qu'en dernière analyse elle est perçue comme un excès par La Hoguette, qui recherche plus d'équilibre que n'en permet ce « roulement » désordonné et accaparant :

Dieu m'a fait cette grace estant en Cour, d'avoir esté receu depuis trente ans dans une société de deux freres d'un nom, d'un merite, & d'une vie illustre, qui sont Messieurs Dupuy, dont le cadet est encore vivant. Il se fait tous les jours sur le soir un certain concert d'amis en sa maison, où toutes choses se passent avec une telle harmonie, & avec tant de douceur et de discretion, que je n'ay jamais eu de trouble en l'esprit qui ne se soit dissipé en cette compagnie. (*Testament*, p. 265)

²⁰³ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hoguette », p. 248-252.

²⁰⁴ Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, p. 71. Précisons cependant que pour P. Knee, et à l'inverse de H. Merlin dont les travaux ont inspiré notre réflexion, il n'y pas de séparation absolue entre les sphères privée et publique chez Montaigne (*ibid.*, p. 69). Il reconnaît cependant « qu'au fil du texte [des *Essais*] il privilégie de plus en plus le souci de soi par rapport à l'engagement politique » (*ibid.*, p. 69). La position de P. Knee et la nôtre ne sont pas irréconciliables, et ajoutons que c'est surtout la perception de La Hoguette lui-même qu'il nous importe de restituer.

Le cabinet des frères Dupuy – dont l'importance dans la littérature et la philosophie du dix-septième siècle est évidente depuis les travaux de René Pintard sur le libertinage érudit²⁰⁵ –, est l'incarnation de cet espace qui protège de la foule sans faire courir le risque qu'on se perde en soi-même. La « discrétion » et les « amis » en font un espace privé dont l'équilibre harmonieux se compare à un « concert ». Pour La Hoguette, tout se passe comme si chez Montaigne, le tumulte de la presse qui ramène l'homme à son for intérieur aboutissait à un désordre équivalent à l'intérieur de soi-même, ce que l'ancien maire de Bordeaux semble reconnaître tout en y prenant plaisir :

C'est une espineuse entreprinse, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit ; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes ; de choisir et arrester tant de menus airs de ses agitations. Et c'est un amusement nouveau et extraordinaire, qui nous retire des occupations communes du monde, ouy, et des plus recommandées, que je ne contrerolle et estudie que moy. » (*Essais*, II, vi, p. 378)

Le vagabondage, l'opacité et l'agitation de Montaigne sont peu compatibles avec la « douceur » (*Testament*, p. 265) du cabinet des Dupuy. Et surtout, remarquons que la conception de l'espace intérieur de Montaigne aboutit à un retrait de la vie publique, « des occupations communes du monde » : nous voilà donc déjà parvenus à cet autre excès que La Hoguette reproche aux *Essais*.

2.2.2 La recherche d'un espace privé conciliable avec la vie publique

Il ne fait aucun doute que la vie publique est importante pour Montaigne : « Je suis de cet avis, que la plus honorable vacation est de servir au public et estre utile à beaucoup. » (*Essais*, III, ix, p. 953) Cependant, et en cela nous reprenons la démonstration de H. Merlin telle quelle²⁰⁶, l'auteur des *Essais* s'en dispense aussitôt : « [p]our mon regard je m'en despars : partie par

²⁰⁵ René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Genève – Paris, Slatkine, 1983 [1943], 765 p.

²⁰⁶ Hélène Merlin, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, p. 90.

conscience [...] partie par poltronnerie » (III, ix, p. 953). Par ailleurs, un « écart ontologique²⁰⁷ » entre le privé et le public prend aussi forme dans la pensée de Montaigne : « Le Maire et Montaigne ont tousjours esté deux, d'une separation bien claire. [...] Un honneste homme n'est pas comptable du vice ou sottise de son mestier, et ne doibt pourtant en refuser l'exercice ; c'est l'usage de son pays, et il y a du proffict. Il faut vivre du monde et s'en prevaloir tel qu'on le trouve. » (*Essais*, III, x, p. 1012) Le rejet de la vie publique finit par s'expliquer naturellement à la suite d'une remarque comme celle-ci : « Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre ; resignons cette commission à gens plus obeissans et plus souples. » (*Essais*, III, i, p. 791) Parce que le « Maire » et « Montaigne » ne sont pas le même, parce que la vie publique est inconciliable avec la morale, la personne privée qu'il est choisit de l'abandonner, considérant que « le public devient même une instance menaçante pour le moi²⁰⁸ ». Mieux vaut fuir la « servitude des cours » (*Essais*, I, xiii, p. 48) et la corruption du monde puisque la morale ne peut s'y épanouir :

J'ay autresfois essayé d'employer au service des maniemens publiques les opinions et reigles de vivre ainsi rudes, neufves, impolies ou impollues, comme je les ay nées chez moy ou raportées de mon institution, et desquelles je me sers. Sinon commodément au moins seurement en particulier, une vertu scholastique et novice. Je les y ay trouvées ineptes et dangereuses. Celuy qui va en la presse, il faut qu'il gauchisse, qu'il serre les couddes, qu'il recule ou qu'il avance, voire qu'il quitte le droict chemin, selon ce qu'il rencontre ; qu'il vive non tant selon soy que selon autruy, non selon ce qu'il se propose mais selon ce qu'on luy propose, selon le temps, selon les hommes, selon les affaires. (*Essais*, III, ix, p. 991)

À l'inverse, La Hoguette cherche à résoudre ces tensions sans diviser l'être entre l'exercice d'une fonction publique et les exigences du moi :

Si nous sommes assidus en cette observation & en cét estude de nous-mesme, il est tres-certain qu'insensiblement nous nous trouverons au sommet de la vertu, sans avoir esté incommodé que bien peu de la roideur de son penchant, car encore *que les affaires du monde ayent souvent des courbeures & des næuds qui semblent les assujettir à quelques circonstances indirectes qui nous détournent du droit chemin qu'il faut tenir en les faisant : neantmoins pourveu que nostre volonté demeure ferme & immuable vers une honneste fin, & que les biais que nous prendrons leur execution soient honnestes aussi ; soyons asseurez que l'imperfection de la matiere redressera par l'integrité de celuy qui la met en besongne. Il est impossible de conduire*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 91.

toutes choses par la ligne droite : les affaires ont leur tours & leurs détours, comme les chemins qu'on est obligé de suivre par nécessité, autrement on feroit en l'un & en l'autre une mauvaise route. *Le plus important secret de la vie civile, est d'avoir la prudence de sçavoir honnestement concilier la vertu avec le temps, les hommes & les affaires* ; car par ce moyen on n'assaisonne pas simplement ce qu'il y a en elle de plus austere, mais on luy donne encore le plus commode & meilleur usage qu'elle puisse avoir. (*Testament*, p. 280-281 ; nous soulignons)

Montaigne soulignait l'impossibilité de concilier sa rudesse et sa droiture aux affaires, qui exigent de se comporter « selon autrui », et La Hoguette répond qu'il y a moyen de ne pas se sacrifier soi-même en adoptant une conduite prudente. L'homme doit rester un²⁰⁹, et c'est à lui de se montrer « d'une nature plus maniable » (*Testament*, p. 258). La Hoguette aurait dit peut-être à Montaigne que le véritable problème n'était pas l'incompatibilité de la sphère publique et de l'éthique, mais sa rudesse, qu'il était en mesure de changer (*Testament*, p. 258). On pourrait schématiser ainsi la différence entre les deux honnêtes hommes : comme Dante²¹⁰, Montaigne veut marcher sur la voie droite, La Hoguette, lui, comme Théognis²¹¹, se contente du milieu de la route.

La division entre le personnage public et la personne privée qui, en dernière analyse, chez Montaigne, incite à la retraite, est fondamentalement opposée à la conception de La Hoguette. S'abstraire du tout, se retirer dans sa tour comme Montaigne (*Essais*, III, iii, p. 828) pour fuir le monde revient à rien de moins qu'à la « déshumanisation » que condamne La Hoguette : « estant les membres d'un seul corps, nous ne pouvons nous regarder seuls, ny faire un tout d'un chacun de nous, sans nous des-humaniser en quelque sorte, & sans faire un divorce particulier de l'union commune que nous avons avec tous les hommes. » (*Testament*, p. 7)

²⁰⁹ Souvenons-nous du passage cité ci-haut, section 2.1.4 : « Ainsi, mon fils, puis qu'il ne peut jamais y avoir une parfaite concordance entre nostre pensée & nostre libre consentement, qui est nostre parole interieure, que dans le dessein d'une action qui soit bonne, rends-toy capable de cette harmonie, qui fait que l'homme est fidelle à soy-mesme, & interieurement veritable. » (*Testament*, p. 87-88)

²¹⁰ « À la moitié du chemin de notre vie / je me retrouvai par une sylve obscure, / où la voie droite avait été perdue » ; Dante Alighieri, *La Comédie*, Jean-Pierre Vegliante (trad.), v. 1-3, p. 15.

²¹¹ « Marche tranquillement, comme moi, au milieu du chemin, et ne rends points aux uns, Cynos, ce qui revient aux autres » ; Théognis, *Vers élégiaques*, Jean-Claude Carrère (trad.), v. 331-332, p. 43.

D'ailleurs, La Hoguette ne se montre pas complètement inconscient des dangers qui pèsent sur la vie publique, particulièrement à la cour : « un lieu de grand bruit & de grande confusion [...] là [où] se forment les orages & le tonnerre » (*Testament*, p. 235). Enfin, Marc Fumaroli avait bien remarqué que ce que l'on peut considérer comme un traité de cour dans le *Testament* se trouve dans la seconde partie, qui traite des devoirs de l'homme envers lui-même²¹², ce qui nous impose de formuler quelques réflexions. D'une part, qu'il s'agit d'un devoir particulier à chaque homme de s'impliquer dans le service public. D'autre part, puisqu'il ne s'agit pas d'un devoir envers les autres hommes qui forment le corps public dans son ensemble, il ne faut pas s'oublier soi-même ou se diviser comme Montaigne : l'obéissance et la souplesse ne doivent pas passer par un déni de notre moralité. Enfin, la manière dont La Hoguette insère son traité de cour dans le chapitre sur les devoirs de l'homme envers lui-même illustre précisément cet équilibre fragile entre le service nécessaire du prince et la liberté intérieure qu'il puise dans les *Essais*. En effet, La Hoguette encourage l'homme à fréquenter la cour et à assumer des charges dans la partie de l'œuvre où il enseigne également à se retirer de cet espace aux nombreux périls. Le dévouement à la sphère publique n'a rien d'univoque dans le *Testament*. Se retirer complètement de la sphère publique, c'est risquer qu'en retour elle brime la sphère privée, d'où la nécessité d'un équilibre. Montaigne était d'ailleurs conscient de cette idée qu'il exprime avec une citation de Tite-Live : « *tantum ex publicis malis sentimus, quantum ad privatas res pertinent*²¹³ », raison pour laquelle, chez La Hoguette, il est nécessaire à l'homme de s'investir dans l'espace public avant que celui-ci ne pèse sur la vie privée.

²¹² Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hoguette », p. 241.

²¹³ *Essais*, III, xii, p. 1047 ; « nous ne ressentons les malheurs publics que dans la mesure où ils affectent nos intérêts privés » [notre traduction]. Le passage est tiré de l'*Histoire romaine* de Tite-Live, XXX, xlv).

2.2.3 Une harmonie désaccordée ?

Ainsi, La Hoguette cherchant en toutes choses l'harmonie et l'équilibre intérieur et extérieur, privé et public, on comprend mieux maintenant le rapport qui l'unit à Montaigne. S'il lui reprend sa conception de la liberté intérieure, c'est pour arrimer l'homme plus sûrement à la sphère publique : l'homme faisant partie du « grand Tout » et devant y servir, La Hoguette ne peut retenir une éthique privée qui pourrait l'en désolidariser. En effet, la descente en soi-même présente un risque équivalent à celui de la foule : celui de la confusion. Mieux vaut y préférer le cabinet amical, qui offre un repos à l'âme par la conversation, avant qu'elle ne se replonge dans l'exercice de ses devoirs publics. Pour ce faire, il fallait également proposer une éthique qui conciliât public et privé sans se faire d'illusions sur la cour et le monde, mais sans non plus tomber dans une conception machiavélienne de l'espace public – « [l]e bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre » (*Essais*, III, i, p. 791) –, ce qui déplaît également à Montaigne.

Pour concilier ces oppositions, La Hoguette recommande de se montrer flexible. Mais cette flexibilité est-elle si innocente que La Hoguette le suggère ? Lorsqu'il nous dit qu'en se proposant une « honneste fin » (*Testament*, p. 280), il faut prendre des « detours » (*Testament*, p. 280), et que « [l]e plus important secret de la vie civile, est d'avoir la prudence de sçavoir honnestement concilier la vertu avec le temps, les hommes & les affaires » (*Testament*, p. 281), ou bien lorsqu'il explique que l'honnêteté veut que l'on accepte et que l'on excuse les défauts de son prince (*Testament*, p. 257), comment peut-on d'une part véritablement dire qu'il s'agit d'honnêteté, et d'autre part, comment peut-on vraiment la conjuguer avec l'éthique de la transparence, qui devrait inciter le sujet à s'indigner d'une telle situation ? Enfin, lorsqu'à la suite de Montaigne, il recommande « au sage de se retirer de la presse au dedans, & de se conserver la liberté de juger en luy-mesme des choses selon ce qu'elles sont ; mais quant au dehors, il faut que son extérieur entre

en la communauté des formes receuës » (*Testament*, p. 259-260), ne crée-t-il pas une forme de duplicité intérieure injustifiable, précisément celle qu'il rejetait avec tant d'insistance ? Quand le sage doit imiter la mode du monde pour le repos public, cette imitation n'est-elle pas une feinte, un mensonge qui témoigne d'une inadéquation entre l'intérieur et l'extérieur ? Si l'on en croit Yves de Paris, l'un de écrivains préférés de La Hoguette²¹⁴, dans ses *Morales chrestiennes où il est traité des devoirs de l'homme en la vie particuliere & publique*, La Hoguette serait presque un libertin²¹⁵ :

Là-dessus les libertins quittent la recherche de cette perfection [la vertu] qu'on leur dépeint de si différentes couleurs ; ils se persuadent que la morale ne leur peut donner une constance qu'elle n'a pas, & que la félicité de ceste vie consiste au contentement que chacun donne à ses humeurs. D'autres prevoyants les desordres furieux qui naistroient de ceste licence, jugent équitable de mettre des bornes aux passions des particuliers, de les assujettir aux loix de quelque commune institution, & d'attacher l'honnesteté à une certaine manière de vie, qui profitât au public : Mais ils portent tout ce qu'ils promettent d'instruction à ce point, de sçavoir le monde, de s'accommoder au siècle, aux temps, aux personnes, & forment ainsi des preceptes, non pas de bien vivre, mais de vivre selon les coutumes qui sont lors receües.

Quelques pretextes que ces Autheurs donnent à leurs desseins, & de quelques couleurs qu'ils les deguisent, il me semble qu'ils se déclarent publiquement ennemis de la probité, quand ils l'assujettissent à l'opinion²¹⁶.

En dernière analyse, le grand projet du *Testament* de La Hoguette est-il tenable, peut-il réconcilier l'irréconciliable ? Seulement par une écriture et une éthique au moins aussi paradoxale que ces tensions : par l'honnête dissimulation.

²¹⁴ Giuliano Ferretti, *Un « soldat philosophe »*. Philippe Fortin de La Hoguette, p. 184.

²¹⁵ Précisons que La Hoguette les condamne sévèrement en les associant aux athées : « Ce mal [le libertinage] est d'autant plus dangereux que l'esprit infecté de ce poison, se flatte de quelque fausse image de liberté : & Dieu sçait quelle liberté : de renoncer à Dieu, à la foy publique, à la loy de l'Estat & du Prince, qui sont les seules choses qui nous maintiennent en paix » (*Testament*, p. 29-30).

²¹⁶ Yves de Paris, *Les morales chrestiennes. Où il est traité des devoirs de l'homme en la vie particuliere & publique*, p. 12-13.

CHAPITRE III : PRENDRE ACTE DE LA DUPLICITÉ DU MONDE : L'ÉTHIQUE ET L'ÉCRITURE DE

L'HONNÊTE DISSIMULATION

Ainsi, La Hoguette est rattrapé par la fracture qu'il tentait de réparer. L'harmonie de l'homme et du monde, du particulier qui sans se nier sert activement le public, se limiterait à une théorie, car nous avons pu observer que dans la pratique, ni la cour, ni le prince, ni ses favoris, ni l'accomplissement des devoirs publics ne rendent possible la sincérité et la franchise exigées. Le rapport critique à Montaigne en témoigne : l'essayiste condamne la dissimulation et le dédoublement nécessaire à la vie active et, en prenant acte, se retire finalement dans la sphère privée et la réflexion philosophique, laissant à d'autres le soin de la chose publique. La Hoguette, qui condamne également la dissimulation, finit par y être contraint à mots couverts en voulant maintenir le sujet dans la sphère publique : les détours qu'emprunte ce dernier, les silences et la flexibilité dont il doit faire preuve, là où la vertu appelle la ligne droite dans l'action et l'expression d'une parole libre et franche en toute circonstance, illustrent l'impossibilité de la transparence du cœur. Pourtant, ces tensions ne nous semblent pas témoigner d'un effondrement du projet de La Hoguette dans son *Testament* ou d'une contradiction fondamentale entre cette harmonie et la conduite effective à adopter. Il s'agit plutôt pour La Hoguette de prendre le monde tel qu'il est : certes harmonieux du point de vue de la Providence divine, mais rempli de désaccords d'un point de vue sublunaire, la marche des affaires humaines ne permettant pas au regard de l'homme d'en saisir l'ordre et les raisons. Pour atteindre l'harmonie du royaume, encore faut-il en désamorcer les conflits : c'est là que la bonhomie apparente de La Hoguette fait preuve de subtilité. La dissimulation qu'il valorise reste arrimée à la vertu : l'homme y est pour ainsi dire contraint,

justement dans le but d'échapper à la discorde, voire à la persécution. Ainsi, pour mettre en valeur cette éthique de l'honnête dissimulation, il nous apparaît d'abord nécessaire de traiter de la dissimulation plus largement dans la culture classique. Cela va nous permettre de proposer une lecture du traité de cour de La Hoguette, là où cette éthique de l'honnête dissimulation est la plus nécessaire. L'honnête dissimulation va ainsi faire apparaître une tension constitutive de l'œuvre, entre l'unicité d'une conduite et d'un ordre du monde harmonieux d'une part, et, d'autre part, la duplicité d'un monde travaillé par le désordre, car sur le plan de l'écriture, la notion oxymorique se signale entre autres par la présence de contradictions.

3.1 De la dissimulation à l'honnête dissimulation

Si nous avons déjà abordé la question de la dissimulation chez Montaigne, il nous est nécessaire de nous y arrêter plus longuement pour souligner de quelle manière cette notion – accompagnée de celle, plus souvent qu'autrement indistincte, de simulation²¹⁷ –, est devenue un enjeu crucial de la première modernité, à la suite de la rencontre de trois courants ou traditions : la condamnation augustinienne du mensonge, le machiavélisme ou le renouveau de la philosophie politique, et le développement de la société de cour telle qu'on la retrouve chez

²¹⁷ Comme le signale J.-P. Cavaillé, qui choisit d'écrire d'écrire « dis/simulations » sans départager les notions, « parce que l'on conçoit combien il est difficile de séparer et de dissocier ces deux manières d'agir, au-delà de l'évidente attraction verbale et sémantique qui les unit et les confond : car comment couvrir ce qui est, sans feindre ce qui n'est pas ? Comment dissimuler le trouble, si l'on ne simule pas la quiétude ? Comment dissimuler que l'on sait, sinon en simulant l'ignorance ? » (Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, p. 30) La tension se ressent même dans le dictionnaire de Furetière, qui définit ainsi la dissimulation : « Desguisement. Il faut vivre avec ses amis à cœur ouvert & sans dissimulation », et pratiquement de la même manière la simulation : « Desguisement qui fait paroistre une chose autrement qu'elle n'est ». Il est significatif que la dissimulation appelle le motif de l'ouverture sur le cœur, et surtout que cette sincérité (est sincère, toujours selon Furetière, celui qui « est franc, qui parle à cœur ouvert, sans feinte ni dissimulation ») n'est exigée qu'entre amis, de telle sorte qu'elle est légitimée par la négative envers ceux qui ne font pas partie de ce cercle restreint.

Castiglione. C'est dans ce contexte de débats et de tensions – entre l'être et le paraître, la vérité, le secret, la prudence et le mensonge – que la notion d'honnête dissimulation, théorisée par Torquato Accetto, a émergé à l'âge classique.

3.1.1 La dissimulation à l'âge classique

C'est avec le développement du christianisme que la simulation (feindre), la dissimulation (voiler) et le mensonge sont devenus intrinsèquement problématiques en occident. L'Antiquité païenne entretenait une relation plus tempérée envers ces notions : pensons au noble mensonge du troisième livre de la *République* de Platon, ou encore au fait qu'à Sparte, comme le mentionne Plutarque dans sa vie de Marcellus, on sacrifiait un coq pour célébrer une victoire militaire gagnée par la force, et un bœuf pour une victoire militaire gagnée par la ruse²¹⁸. Comme le souligne J.-P. Cavaillé, il y a eu, dans les premiers temps du christianisme, des débats pour déterminer si la simulation était permise dans le christianisme. Si des Pères de l'Église aussi importants que Jean Chrysostome et Jérôme ont pu accommoder la foi chrétienne et la simulation²¹⁹, c'est finalement la position d'Augustin qui l'a emporté. Dans le *De Mendacio* écrit en réponse à une querelle avec Jérôme, Augustin conclut que « *mendacii libid[o], [...] per se ipsam vitiosa est*²²⁰ », que « *[q]uisquis autem esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum*²²¹ », enfin, que les Écritures enseignent précisément à ne jamais mentir²²².

²¹⁸ Plutarque, *Vie de Marcellus*, XXX.

²¹⁹ Se référer à Jean-Pierre Cavaillé, « Taire, mentir, simuler, dissimuler... un long héritage », p. 89-90.

²²⁰ Augustin, *De Mendacio*, XXI, 42, p. 39 ; « le désir de mentir est en lui-même un vice [littéralement : est vicieux] » (notre traduction).

²²¹ *Ibid.*, XXI, 42, p. 40 ; « si qui que ce soit en venait à penser qu'un quelconque genre de mensonge puisse exister sans être un péché, il se trompera honteusement lui-même tout en croyant être un honnête trompeur à l'égard des autres » (notre traduction).

²²² *Ibid.*, XXI, 42, p. 40.

Cependant, pour éviter la persécution ou l'injustice (de soi-même, ou d'un homme innocent), la position d'Augustin tolère le silence et l'équivoque, cette dernière ayant donné naissance à la casuistique à partir de la fin du Moyen Âge²²³. Ainsi, jusqu'à l'époque moderne, « sous l'influence des Pères de l'Église et des théologiens, simulation et dissimulation acquièrent des significations radicalement négatives, tandis que s'élaborent des codes de bonne conduite qui enserrant la société dans un ensemble rigoureux de prescriptions²²⁴ », comme le signale A.-D. Fiorato.

Le débat sur la dissimulation se réactualise cependant avec le développement de la philosophie politique moderne, incarnée par des modèles tels que Louis XI dans les *Mémoires* de Philippe de Commines, le Tibère de Tacite – perçu comme un prédécesseur – et par-dessus tout le *Prince* de Machiavel, ce dernier écrivant :

E se gli uomini fussero tutti buoni, questo precetto non saria buono [ne pas respecter sa parole]; ma perchè sono tristi, e non l'osserverebbono a te [le respect de la parole donnée], tu ancora non l'hai da osservare a loro. Nè mai a un Principe mancheranno cagioni legittime di colorare l'inosservanza. [...] e a quello che ha saputo meglio usare la volpe²²⁵, è meglio successo. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore²²⁶ [...].

²²³ Jean-Pierre Cavaillé, « Taire, mentir, simuler, dissimuler... un long héritage », p. 90. Au sujet de la casuistique et de son développement en Europe, se référer à Perez Zagorin, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, p. 153-254.

²²⁴ Adelin-Charles Fiorato, « Simulation / Dissimulation », p. 807.

²²⁵ On se souvient de la célèbre image selon laquelle le prince doit savoir se montrer et lion et renard : « *Pertanto ad un Principe è necessario saper ben usare la bestia e l'uomo. [...] Essendo adunque un Principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quella pigliare la volpe e il liono; perchè il liono non si difende da' lacci, la volpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere volpe a cognoscere i lacci, e liono a sbigottire i lupi.* » Nicolò Machiavelli, *Il Principe*, p. 72 ; « Ainsi, il est nécessaire au Prince de savoir bien employer la bête et l'homme. [...] En étant un Prince, il faut savoir user de la bête : celles qu'il doit choisir sont le renard et le lion, car le lion ne sait se défendre des filets, et le renard ne sait se défendre des loups. Il faut donc se faire renard pour reconnaître les filets, et lion pour effrayer les loups. » (notre traduction)

²²⁶ *Ibid.*, p. 73 « Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon [ne pas respecter sa parole] ; mais parce qu'ils sont mauvais, et qu'ils ne l'observeront pas à ton égard [la parole donnée, l'engagement], tu n'as pas, pour cette raison, à l'observer pour eux. Des raisons légitimes pour colorer l'inobservance, il n'en manquera jamais à un Prince. [...] et celui qui a su le mieux faire le renard, il lui arrive ce qu'il y a de mieux. Mais il est nécessaire de bien savoir colorer cette nature, et d'être un grand simulateur et un grand dissimulateur. » (notre traduction)

L'anthropologie machiavélienne, puisqu'elle considère que la nature humaine est mauvaise, justifie le manquement à la parole donnée. La *virtù* exige la simulation et la dissimulation, de telle sorte que pour le Prince, le paraître surpasse désormais l'être :

Ad un Principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità [piété, fidélité, humanité, religiosité, entièreté], ma è ben necessario parere d'averle. Anzi ardirò di dire questo, che avendole, ed osservandole sempre, sono dannose; e parendo d'averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, religioso, intero, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che bisognando, tu possa e sappi mutare il contrario. E hassi ad intendere questo, che un Principe, e massime un Principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose, per le quali gli uomini sono tenuti buoni, essendo spesso necessitato, per mantenere lo Stato, operare contro alla umanità, contro alla carità, contro alla religione²²⁷.

Un tel passage – le « ed essere / et l'être » – montre bien que Machiavel n'abandonne pas la morale dans l'absolu, puisqu'avoir réellement ces qualités peut être utile, mais plutôt qu'il faut savoir les contourner, ne pas les observer parce que la nature humaine le justifie, lorsque l'occasion l'exige. Ce n'est évidemment pas la lecture qu'en proposeront ses opposants, qui en font un « Machiavel machiavélisé²²⁸ », insistant plutôt sur l'immoralité et l'opposition fracassante aux valeurs du christianisme dans le domaine politique.

Entre les extrêmes augustinien et machiavélien, la foi et l'action politique, se trouve le troisième courant où la question de la simulation et de la dissimulation intervient : le développement de l'éthique mondaine et de la civilité, d'un savoir-vivre qui s'étend de la cour au monde²²⁹. En effet, la civilité, la décence et la politesse ne peuvent être atteintes par la stricte

²²⁷ *Ibid.*, p. 73 ; « Pour un Prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir réellement les qualités énumérées ci-haut [piété, fidélité, humanité, religiosité, entièreté], mais il est nécessaire de paraître les détenir. Et même, j'oserai dire ceci : que les ayant, et en les respectant toujours, elles sont nuisibles ; et qu'en semblant les avoir, elles sont utiles ; comme de paraître pieux, fidèle, humain, religieux, entier – et l'être, mais l'être de telle sorte qu'en ton âme tu puisses et saches, quand il le faut, employer le contraire. Et l'on doit comprendre qu'un Prince, et surtout un Prince nouveau, ne peut respecter toutes les choses qui font en sorte que les hommes sont estimés bons, puisqu'il est souvent nécessaire, pour maintenir l'État, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion. » (notre traduction)

²²⁸ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations*, p. 350. Cette expression de J.-P. Cavaillé n'est pas utilisée dans ce sens, mais elle nous semblait éloquente pour exprimer cette conception repoussoir d'un Machiavel toujours méchant et menteur, pire qu'il ne l'est dans le *Prince*.

²²⁹ Adelin-Charles Fiorato, « Simulation / Dissimulation », p. 818.

franchise : la cour et le monde exigent, comme l'a retracé N. Elias dans *la Dynamique de l'Occident*, que l'homme sache contrôler ses passions et ses émotions. Il doit avoir la maîtrise de soi²³⁰. Le conflit extérieur que créait la libre expression des pulsions se transforme en un combat intérieur qu'il faut, pour cette raison même, dissimuler, et ce, souvent de manière douloureuse, comme l'a montré N. Doiron dans son article « La contrainte de Cour²³¹ ». Cependant, la dissimulation elle-même peut se présenter de manière harmonieuse et idéalisée, comme dans le *Courtisan* de Baldesar Castiglione, ou celui, réaliste²³², qui se dégage de l'*Oracle Manuel ou Art de Prudence* de Baltasar Gracián, dont le titre est éloquemment traduit en français par *L'homme de cour* au dix-septième siècle par Amelot de la Houssaie.

En effet, si Castiglione aborde peu la notion de dissimulation, au point où l'on a pu affirmer, peut-être un peu légèrement, qu'il n'abordait pas cette question²³³, c'est précisément parce qu'elle est, comme l'a souligné A.-C. Fiorato²³⁴, incluse dans la *sprezzatura* qui fait le charme et la grâce du courtisan :

e per dir forse una nova parole, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi. Da questo credo io che derivi assai la grazia; perché delle cose rare e ben fatte ognun sa la difficoltà, onde in esse la facilità genera grandissima meraviglia; e per lo contrario il sforzare e, come si dice, tirar per i capegli dà somma disgrazia e fa estimar poco ogni cosa, per grande ch'ella si sia. Però si po dir quella esser vera arte che non pare esser arte; né più in altro si ha da poner

²³⁰ Norbert Elias, *La dynamique de l'occident*, p. 200-203.

²³¹ Normand Doiron, « La contrainte de Cour ».

²³² Non pas que le courtisan de Gracián est un modèle réaliste au sens où il serait atteignable dans la réalité, mais plutôt que les règles qui dictent son comportement n'assument pas un monde idéalisé. On verrait mal les interlocuteurs du *Courtisan* de Castiglione défendre que « La vie de l'homme est milice contre la malice de l'homme [et que la] [s]agacité lutte avec les stratagèmes de mauvaise intention. » (Baltasar Gracián, *Oracle manuel et Art de Prudence*, 13, p. 302) Castiglione affirme d'ailleurs dès sa lettre dédicatoire qu'il a voulu construire un courtisan en parole, comme Platon, Xénophon et Cicéron avaient respectivement tenté de décrire de façon idéalisée la meilleure cité, le meilleur roi et le meilleur orateur (Baldesar Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, p. 12).

²³³ « Il est vrai [sic] que Castiglione ne parle pas de cet art dans son *Libro del Cortegiano* de 1528 ; le courtisan parfait dans le monde idéal que dépeint cet ouvrage n'a aucun besoin de dissimulation. » (Margot Kruse, « Critique et justification de la dissimulation chez quelques moralistes du XVII^e siècle », p. 153-154.)

²³⁴ Adelin-Charles Fiorato, « Simulation/Dissimulation », p. 816.

*studio, che nel nasconderla: perché se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l'omo poco estimato*²³⁵. (nous soulignons)

L'art est caché et le voile qui lui donne son naturel suscite l'émerveillement. En cela, il s'agit précisément de dissimulation, comme l'exemple donné immédiatement après ce passage le souligne et qui concerne des orateurs de l'Antiquité qui, « *dissimulando il sapere mostravan le loro orazioni esser fatte semplicissimamente*²³⁶ », l'auditoire n'ayant pas ainsi l'impression d'être manipulé par un discours trop travaillé. Que ce soit pour jouer de la musique, aller à cheval ou conquérir quelque cité à la guerre, la *sprezzatura* rend nécessaire la dissimulation : « *e se vorrà [le Courtisan] toccar qualche cosa che sia in laude sua propria, lo farà dissimulatamente, come a caso per transito e con quella discrezione ed avvertenzia*²³⁷ ». Le courtisan doit avoir « *una certa avvertita dissimulazione*²³⁸ » et être « *ingenioso e discreto*²³⁹ », où la discrétion a d'abord le sens de discernement, de capacité de jugement, comme le souligne Annick Paternoster²⁴⁰.

À la dissimulation à peine avouée de Castiglione, sa nécessité jaillit avec éclat chez Gracián, qui en fait le pilier de son *Oracle manuel* dans sa maxime « Masquer ses volontés », où

²³⁵ Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, I, xxvi, p. 59 ; « et, pour employer peut-être un nouveau mot, employer en toute chose une certaine désinvolture qui cache l'art et montre que ce que l'on fait et dit nous vient sans fatigue et presque sans y penser. C'est de cela surtout – c'est ce que je crois –, que dérive la grâce, parce que chacun connaît la difficulté des choses rares et bien faites, raison pour laquelle la facilité dans leur accomplissement engendre un émerveillement immense. Au contraire, l'effort apparent (et, comme on dit, tiré par les cheveux), ne donne que de la disgrâce et fait que, peu importe la grandeur de la chose accomplie, elle n'est que bien peu estimée. Ainsi l'on peut dire que le vrai art est celui qui ne paraît pas être un art ; c'est dans le fait de cacher l'effort et dans rien d'autre qu'il faut en mettre le plus, car s'il est découvert, il enlève le crédit et rend l'homme peu estimé. » (notre traduction)

²³⁶ *Ibid.*, I, xxvi, p. 59 ; « en dissimulant leur art [ou savoir], ils donnaient l'impression que leurs discours étaient faits sans le moindre effort [très simplement] » (notre traduction).

²³⁷ *Ibid.*, II, viii, p. 131 ; « et s'il veut aborder quelque chose qui est à sa propre gloire, il le fera de manière dissimulée, comme par hasard et en passant, et avec le discernement et la précaution [qui s'impose ; en agissant de manière avisée]. » (notre traduction)

²³⁸ *Ibid.*, II, xl, p. 177 ; « une certaine dissimulation avisée » (notre traduction).

²³⁹ *Ibid.*, I, xxii, p. 54.

²⁴⁰ « Jusqu'au XVIIe siècle, discrétion a le sens de "discernement". [...] Par extension, la discrétion est la qualité de celui qui sait garder un secret. » (Annick Paternoster, « Discrétion », p. 249)

il écrit que « Le savoir le plus utile est l'art de dissimuler²⁴¹. » À nouveau, ce contrôle de soi passe par une maîtrise des passions, qui « sont les brèches de l'âme²⁴² ». Il s'agit cependant d'un art complexe, dont l'accomplissement est pour ainsi dire un chef-d'œuvre de bonne conduite :

Sans mentir, ne pas dire toutes les vérités. Rien ne demande plus de doigté que la vérité, car c'est se saigner au cœur. Il en faut autant pour la dire que pour la taire. On perd, par un seul mensonge, tout le crédit d'une bonne réputation. Le trompé est tenu pour un sot et le trompeur pour un faux, ce qui est pire. Toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire : les unes parce que c'est à toi qu'elles importent, les autres parce qu'à d'autres²⁴³.

En fait, le débat sur la simulation et la dissimulation est un sujet incontournable de la littérature morale, religieuse et politique, et « le problème [...] se diversifie et rayonne dans diverses directions²⁴⁴ ». Qu'elles soient condamnées, sous-entendues ou magnifiées, ces deux notions deviennent incontournables car la décence, la politesse et le savoir-vivre en sont aussi des manifestations. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il est nécessaire à l'honnête homme de dissimuler, et les moralistes se sont retrouvés confrontés à la contradiction inévitable « du rapport entre la morale [chrétienne ou non] et la mondanité²⁴⁵ ». Ce paradoxe est illustré de façon remarquable dans les *Conversations* (1680) de Mademoiselle de Scudéry où la dissimulation est à la fois condamnée par la morale, nécessaire dans le monde au bon fonctionnement des relations humaines :

La Sincérité de mesme, doit être accompagnée d'un juste discernement [la *discrezione* castiglioniene], qui luy donne des bornes ; & qui en regle l'usage. Il ne faut jamais être dissimulé ; ny cesser d'être sincere. Mais quand on rencontre des Gens artificieux & fourbes ; il est permis de n'ouvrir pas son cœur : & il est tres-bon, de leur reprocher leurs defauts par un procedé tout contraire ; & d'avoir la sincerité & la generosité tout ensemble, de témoigner qu'on ne les approuve pas. Mais si l'on portoit la sincerité de si loin, dit Padille, il faudroit

²⁴¹ Baltasar Gracián, *Oracle manuel*, p. 313.

²⁴² *Ibid.*, p. 313. C'est ici l'inverse de la fenêtre sur le cœur : avoir un cœur visible n'est pas un gage de sincérité, mais plutôt un défaut, une « brèche ». Gracián dit ailleurs que « Momus eût mieux fait de regretter des yeux aux mains que cette petite fenêtre au cœur. » (*Ibid.*, p. 419).

²⁴³ *Ibid.*, p. 319-320.

²⁴⁴ Adelin-Charles Fiorato, « Simulation/Dissimulation », p. 818.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 827.

renoncer à la société. Songez bien, je vous prie, à la manière dont on vit à la Cour : & puis vous jugerez si j'ay raison²⁴⁶.

On voit mal ici comment ne « jamais être dissimulé » s'accorde à l'euphémisme « il est permis de n'ouvrir pas son cœur », c'est-à-dire dissimuler ce que l'on exprimerait autrement sincèrement, si cela n'était tempéré immédiatement par l'exigence de « reprocher [les] défauts ». Et pourtant, l'équilibre plus que fragile de ces propositions est aussitôt mis à mal par Padille : « il faudrait renoncer à la société²⁴⁷. » Ainsi, comme le signale A.-C. Fiorato :

En dépit des dénonciations des manifestations extrêmes et les plus vicieuses de la simulation / dissimulation, la tendance majoritaire au dix-septième siècle, dans les traités moraux comme dans la littérature de fiction, va dans le sens du compromis avec le monde, de l'accommodement casuistique, de la conciliation entre l'utile et l'honnête. De sorte qu'on a pu observer que la culture européenne de l'âge classique est littéralement informée par la notion de « dissimulation honnête », attitude éthico-sociale à laquelle l'Église et l'humanisme dévôt donnent au fond leur aval [...] et qui sert la cause du souverain, dans l'espace et sous le regard duquel elle s'exerce²⁴⁸.

Pris entre ces trois grands rapports à la dissimulation – la condamnation chrétienne, le rejet de la morale permis par Machiavel et le développement de la société de cour –, les lettrés ont cherché à rendre possible un compromis avec cette attitude que la morale condamne, mais qui s'avère nécessaire à la vie de cour et aux relations sociales. Ainsi, en creux du rejet de la dissimulation se constitue une éthique de l'honnête dissimulation, puisque les affaires humaines sont telles qu'il est impossible de se montrer sincère en toute occasion.

²⁴⁶ Mademoiselle de Scudéry, *Conversations sur divers sujets*, p. 308-309.

²⁴⁷ Ce qui implique de se retirer, que cette retraite soit laïque ou spirituelle, comme, par exemple, les solitaires de Port-Royal, qui préfèrent la célèbre abbaye à la clameur et à la corruption du monde. Sur la question de la retraite au grand siècle, voire Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle : loin du monde et du bruit*.

²⁴⁸ Adelin-Charles Fiorato, « Simulation / Dissimulation », p. 827-828

3.1.2 Une notion fuyante : l'honnête dissimulation

On doit à Torquato Accetto l'éclatement de ce paradoxe, ou plutôt l'expression sans équivoque de la possibilité d'un compromis entre l'honnêteté et la dissimulation, dans son court traité *Della dissimulazione onesta*, paru en 1641²⁴⁹ : « *affermo dunque che 'l moi fine è stato di trattar che 'l viver cauto ben s'accompagna con la purità dell' animo, ed è più che cieco chi pensa che per prender diletto della Terra s'abbia d'abbandonar il Cielo. Non è vera prudenzia quella che non è innocente*²⁵⁰ [...] ». Le retournement par rapport à la position augustinienne est décisif : la dissimulation, qui est une partie constitutive de la prudence, ne relève pas du péché. La parenté entre la dissimulation et le mensonge est rompue, au point où celui qui n'est pas innocent ne peut être prudent, au lieu que ce soit la prudence qui menace l'innocence de l'homme :

*non essendo altro il dissimulare, che un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti: da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo; e come la natura ha voluto che nell'ordine dell'universo sia il giorno e la notte, così convien che nel giro dell'opere umane sia la luce e l'ombra, dico il proceder manifesto e nascosto, conforme al corso della ragione, ch'è regola della vita e degli accidenti che in quella occorono*²⁵¹. (je souligne)

L'accord entre l'honnêteté et la dissimulation est désormais complet : non seulement il s'accorde au christianisme, mais encore à l'ordre de la nature lui-même²⁵². Notons également le souci de la

²⁴⁹ Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 4 ; « J'affirme donc que mon but a été de montrer qu'une vie circonspecte va de pair avec la pureté de l'âme, et qu'il est plus qu'aveugle celui qui pense que pour profiter du délice de la vie terrestre, il doit abandonner le ciel. Elle n'est pas la vraie prudence celle qui n'est pas innocente. » (notre traduction).

²⁵¹ *Ibid.*, p. 19-20 ; « dissimuler [n'est] rien d'autre qu'un voile composé de ténèbres honnêtes et de respects violents, qui ne crée pas le faux, mais plutôt laisse quelque repos au vrai, pour le montrer au moment opportun. Et comme la nature a voulu que dans l'ordre de l'univers il s'observe et le jour et la nuit, de même il convient qu'il y ait, dans le mouvement des actions humaines, la lumière et l'ombre. J'affirme qu'une action, ou manifeste ou cachée, est conforme au cours de la raison, qui est la règle de la vie et des accidents qui s'y produisent. » (notre traduction)

²⁵² Cette idée se retrouve à plusieurs occasions dans le texte. Par exemple : « *Gran diligenza ha posta la natura per nascondere il cuore, in poter del quale è collocata, non solo la vita, ma la tranquillità del vivere : perché nello star chiuso, per l'ordine naturale si mantiene [...]* » (*Ibid.*, p. 59 ; La nature a déployé une grande diligence pour cacher le cœur, dans lequel se trouve non seulement le pouvoir de la vie, mais encore la tranquillité de l'existence, parce qu'il se maintient, selon l'ordre de la nature, en étant clos [...] » [notre traduction]).

vérité, qui n'est jamais totalement exclue²⁵³, justement peut-être, parce que l'honnête dissimulation est conforme à la vérité du monde²⁵⁴. En effet, la dissimulation permet de repousser l'expression de la vérité pour qu'elle puisse se laisser voir le jour opportun, d'où les « *rispetti violenti* », les « respects violents » (ou plus largement, des bienséances) qui signalent un changement important de paradigme entre le *Courtisan* de Castiglione et la perception baroque de la société de cour. Comme le souligne J.-P. Cavaillé, le « courtisan [du dix-septième siècle] ne dissimule plus pour réaliser un idéal de civilité, mais d'abord par nécessité, pour supporter le joug d'un pouvoir qui n'admet plus aucune réciprocité symbolique et pour remplir dûment des fonctions que requièrent le secret²⁵⁵. » L'honnête dissimulation est ainsi « une stratégie de défense individuelle²⁵⁶ » : « *pur si concede talor il mutar manto, per vestir conforme alla stagion della fortuna, non con intenzion di fare, ma di non patir danno, ch'è quel solo interesse col quali si può tollerar chi si suol valere della dissimulazione*²⁵⁷ ». Elle permet d'éviter le mal, de l'esquiver. En ce sens, la dissimulation

²⁵³ Il faut par ailleurs préciser qu'une honnête simulation apparaît également possible dans l'œuvre d'Accetto, comme le signale le titre du quatrième chapitre : « *La simulazione non facilmente riceve quel senso onesto che si accompagna con la dissimulazione* » (Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, p. 19). À ce sujet, il est possible de se référer aux arguments convaincants – car ancrés dans le texte d'Accetto – développés par J.-P. Cavaillé (Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations*, p. 351-353).

²⁵⁴ L'honnête dissimulation doit toujours être précédée par l'amour de la vérité, comme Accetto l'explique dans son chapitre « *Non è mai lecito di abandonar la verità* » (« Il n'est jamais permis permis d'abandonner la vérité » ; notre traduction) : « *si consideri il lume della verità, per prender licenza di andar poi un poco da parte, senza lasciar l'onestà del mezzo. Il vero non si scompagna dal bene* » (*Ibid.*, p. 11 ; « que l'on considère d'abord la lumière de la vérité, pour ensuite nous permettre la liberté de nous éloigner quelque peu, sans toutefois abandonner l'honnêteté de ce milieu. Le vrai ne se sépare pas du bien » [notre traduction]). Le rattachement au vrai est une condition essentielle de l'honnête dissimulation, puisqu'au jugement dernier, là où plus rien ne pourra être caché, il faudra rendre compte de sa conduite, tel qu'Accetto l'explique au dernier chapitre de son traité, « *Come nel cielo ogni cosa è chiara* » (*Ibid.*, p. 65 ; « Comment, au ciel, toute chose est claire »).

²⁵⁵ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations*, p. 335.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 339.

²⁵⁷ Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, p. 21 (je souligne) ; « l'on concède ainsi parfois un changement de manteau, pour se vêtir conformément à la saison de la fortune, non pas avec l'intention de faire un dommage, mais de ne le pas subir, ce qui est la seule motivation qui peut faire tolérer celui qui a l'habitude d'employer la dissimulation » (notre traduction). Cette idée que la dissimulation sert à se protéger et non à attaquer – au sens où, par exemple, le courtisan de Gracián se donne les armes nécessaires pour avancer sa position – constitue l'enjeu de plusieurs chapitres, dont le onzième, « *Del dissimulare con li*

honnête, pour garantir la tranquillité et la paix (intérieure et extérieure, puisque sa conduite permet d'échapper aux conflits), est d'abord une forme de flexibilité :

Così è amator di pace chi dissimula con l'onesto fine che dico, tollerando, tacendo, aspettando, e mentre si va rendendo conforme a quanto gli succede, gode in un certo modo anche delle cose che non ha, quando i violenti non sanno goder di quelle che hanno, perché, nell'uscir da se medesimi, non si accorgono della strada ch'è verso il precipizio. [...] e da quanto va succedendo si può veder ogni giorno il vantaggio del proceder a passi tardi e lenti, quando la via è piena d'intoppi²⁵⁸.

L'homme violent, créateur de conflits, est toujours inquiet, insatisfait, aveugle même, et surtout rigide, là où l'honnête dissimulateur, par sa tolérance, ses silences et sa patience emprunte les détours que le chemin de la vie lui impose, tout comme La Hogue admettait que la vie a ses « tours & [ses] détours » (*Testament*, p. 281), au lieu de foncer vers le précipice.

Ainsi, la dissimulation peut être honnête dans la mesure où elle conserve son attachement à la vérité tout en cherchant à éviter les conflits pour conserver la paix et la tranquillité en faisant preuve de souplesse. Ce faisant, elle cache l'ensemble des opérations et manœuvres qui mettent en branle cette manière de vivre, car au sujet « *degli eccellenti dissimulatori, che sono stati e sono, non si ha notizia alcuna*²⁵⁹ » – en attendant le jour où la vérité pourra jaillir. L'héritage de Castiglione est réactualisé avec une grâce moins désinvolte et plus inquiète, au service d'un seigneur qui a lu le *Prince*.

simulatori » (p. 31), le dix-neuvième, « Del dissimular all'incontro dell'ingiusta potenza » (p. 53), le vingtième, « Del dissimular l'ingiurie » (p. 57) et le vingt-deuxième, « La dissimulazione è rimedio che previene a rimuover ogni male » (p. 61).

²⁵⁸ Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, p. 4-5 ; « C'est ainsi qu'il aime la paix celui qui dissimule avec la fin honnête que je dis, tolérant, taisant, attendant et qui, pendant qu'il se rend conforme à ce qui lui arrive, jouit, en un certain sens, des choses qu'il n'a pas, quand les violents ne savent jouir de celles qu'ils ont, parce qu'en sortant d'eux-mêmes, ils ne réalisent pas qu'ils sont sur le chemin qui mène au précipice. [...] et avec tout ce qui arrive, on peut voir tous les jours l'avantage qu'il y a d'avancer à pas lents et réfléchis, quand la vie est pleine de difficultés. » (notre traduction)

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 22 ; « de ceux qui ont été ou sont d'excellents dissimulateurs, on n'en a aucune nouvelle » (notre traduction).

Le traité d'Accetto est ainsi d'une importance décisive : il s'agit de la seule théorisation d'une notion « centrale dans toute la culture européenne de l'âge classique [...] [qui] tient du cercle dont la circonférence est partout et le centre nulle part²⁶⁰ », comme l'écrit L. Van Delft, puisque la notion n'est traitée que de manière sous-entendue dans les œuvres du dix-septième siècle. Pour cette raison, même si l'œuvre n'a connu qu'une diffusion très limitée et ne semble pas avoir franchi les Alpes²⁶¹, il était nécessaire de s'y arrêter ; elle a, de toute façon, une valeur exemplaire en ce qu'elle offre un condensé des réflexions de son époque sur la dissimulation, comme l'écrit l'éditeur du texte²⁶².

²⁶⁰ Louis Van Delft, « La notion de "dissimulation honnête" dans la culture classique », p. 251 et 252.

²⁶¹ Salvatore Silvano Nigro, « Usi della pazienza », p. XXII. Ainsi, il est certain que Fortin de La Hoguette n'a pas eu connaissance de cette œuvre. La raison de cette faible diffusion repose peut-être sur le caractère énigmatique et même déroutant de l'œuvre, parce qu'Accetto affirme avoir été contraint de dissimuler pour écrire sur la dissimulation, ce qui est allé jusqu'à menacer l'existence du traité : « *Ha un anno ch'era questo tratto tre volte più di quanto ora si vede, e ciò è noto a molti ; e s'io avessi voluto più differire il darlo alla stampa, sarebbe stata via di ridurlo in nulla, per le continue ferite da distruggerlo più ch'emendarlo. Si conosceranno le cicatrici da ogni buon giudizio, e sarò scusato nel far uscir il mio libro in questo modo, quasi esangue, perché lo scriver della dissimulazione ha ricercato ch'io dissimulassi [...].* » (Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, p. 6-7 ; « Il y a un an que ce traité était trois fois plus grand qu'il ne l'est actuellement, ce que plusieurs savent ; et si j'avais voulu retarder davantage le moment de le soumettre à l'impression, c'eût le moyen de le réduire au néant, à cause des blessures continues qui l'auraient détruit plus qu'amendé. Les cicatrices seront reconnues par tous ceux qui ont un bon jugement, et je serai excusé de publier mon livre de cette façon, quasi exsangue, parce qu'écrire au sujet de la dissimulation a impliqué que je dissimulasse » (notre traduction)

²⁶² Salvatore Silvano Nigro, « Usi della pazienza », p. XXV. Le traité d'Accetto exprime ouvertement la théorie que l'on retrouve dans de nombreux textes du dix-septième siècle. *L'introduction à la vie dévote* de François de Sales en est un bon exemple. Le saint écrit, par exemple : « La dissimulation et mépris de l'injure et calomnie est pour l'ordinaire un remède beaucoup plus salutaire que le ressentiment, la conteste et la vengeance : le mépris les fait évanouir ; si on s'en courrouce, il semble qu'on les avoue. » (François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, p. 138-139). Ou encore, François de Sales écrit, comme Cicéron (Marcus Tullius Cicero, *Laelius de Amicitia*, XXVI, 97, p. 112) et comme Furetière, d'ailleurs, qu'il faut parler à un ami véritable « à cœur ouvert, en toute sincérité et fidélité, lui manifestant clairement [n]otre bien et [n]otre mal, sans feintise ni dissimulation » (*ibid.*, p. 25), ce qui implique qu'à celui qui n'est pas un ami il est possible de ne pas se montrer si franc. Plusieurs autres passages véhiculent cette éthique de l'honnête dissimulation (voire *ibid.*, p. 130-131 ; 214).

3.2 Éthique et écriture hoguettienne de l'honnête dissimulation

Ces tensions qui se sont développées au cours des siècles, et qui se sont momentanément et partiellement résolues de manière dissimulée dans l'honnête dissimulation pendant le dix-septième, se retrouvent à petite échelle dans l'évolution de la pensée de La Hoguette. En effet, ses quelques œuvres soulignent la prise de conscience de la nécessité d'une forme de dissimulation, malgré l'apparente supériorité morale de la franchise et de la sincérité. Une telle éthique met en évidence que le monde sublunaire n'est pas si harmonieux qu'il en a l'air en général dans le *Testament*, et que, paradoxalement, c'est grâce à une telle éthique qu'une harmonie en mode mineur peut se conserver dans les affaires. À travers sa valorisation incessante de la vie publique, c'est également la vie privée et l'individu qui est protégé par cette éthique. Ainsi, après avoir retracé comment La Hoguette a abouti à l'honnête dissimulation et montré comment une telle éthique s'actualise en une conduite effective dans son traité de cour, nous verrons de quelle manière l'honnête dissimulation s'observe dans l'art d'écrire de La Hoguette.

3.2.1 De la *Remonstrance* au *Testament* : de la condamnation de la dissimulation à sa dissimulation.

L'essai fameux de Léo Strauss, *On Persecution and the Art of writing*, ainsi que les travaux récents de J.-P. Cavaillé²⁶³, ont bien montré que l'écriture de la dissimulation n'était jamais bien loin de la persécution et que les lettrés se servaient en partie de la première pour échapper à la seconde : il s'agit d'un *a priori* de leur lecture des œuvres de l'Antiquité jusqu'à l'Ancien Régime. À l'inverse, il aura fallu que La Hoguette échappe à deux reprises à la persécution avant qu'il ne se

²⁶³ Jean-Pierre Cavaillé, « Taire, mentir, simuler, dissimuler... un long héritage » ; *idem*, *Dis/simulations*.

rallie à ce type d'écriture tant la franchise, pour ainsi dire, lui semblait supérieure à la prudence : c'est cela qui rend l'honnête dissimulation aussi inattendue dans le *Testament*.

Sans aborder la question de la dissimulation, sa *Remonstrance au Roy* de 1620 est un exemple sidérant de franchise et de sincérité. Témoin des désordres de l'État – l'influence et le pouvoir du duc de Luynes, un favori de Louis XIII – ainsi que de la « lascheté », de la « foiblesse », de l'« infidélité » et de la « crainte » des grands susceptibles de s'adresser au roi pour les corriger, La Hoguette a pris le parti de lui ouvrir les yeux par lui-même, eux qui « depuis trois ans ont esté tousiours boucheez, comme le sont encore [ses] oreilles²⁶⁴ ». En conclusion de sa *Remonstrance*, il écrit :

Vous reglerez vos faveurs selon le merite, les services et la condition des personnes, et non pas selon vostre seule inclination. Le Soleil qui est l'œil du monde, comme vous l'estes de la France, communique ses rayons à toutes les choses de la terre, mais le Cedre le reçoit plutôt que l'hyssope²⁶⁵ [...]. Tel est l'ordre de l'Univers, tel doit estre celuy de la France, le bien de laquelle m'a fait entreprendre ce discours : auquel je proteste que ma plume ne trempe en aucun faction ou haine particuliere, et que ie n'ay rompu mon silence que pour garentir V[otre] M[ajesté] comme le fils de Cresus pour sauver son pere²⁶⁶. Dequoy je ne vous demande aucune recompense, le seul salaire des bonnes actions est en la satisfaction qu'il y a de faire son devoir²⁶⁷.

Une telle franchise a de quoi surprendre – il va jusqu'à exhorter le roi –, et montre le sérieux avec lequel le devoir du sujet doit être accompli. L'intérêt de la chose publique est tel que La Hoguette néglige toute prudence particulière afin de participer à l'accomplissement de l'harmonie du monde :

²⁶⁴ Philippe Fortin de La Hoguette, « La remonstrance au Roy », p. 375, pour l'ensemble des citations de la phrase.

²⁶⁵ L'hyssope est une plante modeste qui, comme le cèdre, possède une symbolique biblique, ce qui contribue à nourrir cette métaphore d'un ordre non seulement cosmique, mais également divin. La métaphore souligne que le rang doit être respecté parmi les hommes comme il l'est dans la nature.

²⁶⁶ Le récit antique veut qu'Atys, le fils de Crésus, eut retrouvé l'usage de la parole pour prévenir son père d'une attaque imminente contre sa personne : La Hoguette prend donc la parole *in extremis*, en dernier recours, et dans ce contexte, comme si le désordre du royaume permettait à l'hyssope de s'adresser au Soleil.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 383. La dernière phrase de l'extrait paraphrase un passage célèbre de Cicéron (Marcus Tullius Cicero, *De finibus*, II, 72, p. 73) : « *id enim volumus, id contendimus, ut officii fructus sit ipsum officium* » [« en effet, c'est cela que nous voulons, ce que nous souhaitons : que la récompense (le fruit) du devoir soit l'accomplissement du devoir lui-même » ; notre traduction]], d'ailleurs citée textuellement par Montaigne (Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, xvi, p. 629).

l'exercice de son devoir en vue d'un bien public exige que Fortin s'adresse à son roi avec une franchise énergique – et dangereuse. Toute forme de prudence et de dissimulation est implicitement condamnée par ce discours sincère qui devait mener La Hoguette au gibet, auquel il n'a échappé que dans des circonstances qui nous sont inconnues²⁶⁸, lui qui aura eu raison de craindre que le roi estime « [s]on audace plus digne de chastiment que d'audience²⁶⁹ ».

Le *Catéchisme royal* (1645) est un dialogue entre le roi et son gouverneur grâce auquel La Hoguette espérait non sans audace – après s'être maladroitement distingué par la *Remonstrance* – être choisi pour cette charge, ce qui lui a valu une très mauvaise réception de son œuvre par la cour et les foudres de la Sorbonne²⁷⁰. L'enjeu de l'œuvre est d'offrir une éducation au prince qui lui permette de connaître son devoir et de l'exercer conformément à l'harmonie de l'univers : les thèmes et les préoccupations de l'œuvre hoguettienne sont constants. Le mensonge est explicitement condamné, et la dissimulation est tolérée de telle manière que le roi est dissuadé de l'employer : la différence est minime entre la *Remonstrance* et le *Catéchisme*. La Hoguette écrit :

[il faut] tousjours dire la verité [...]. [Car] [s]ans elle il n'y peut jamais avoir aucun assureé commerce entre Dieu & l'homme, ny entre l'homme & l'homme. Car où en sommes-nous avec Dieu si ses promesses sont fausses, & avec l'homme, s'il n'y a une entiere conformité de sa pensée avec sa parole ? Les deux levres qui sont son organe sont semblables & se touchent tousiours, pour nous apprendre que la parole interieure qui est la pensée, doit estre tousiours d'accord, & n'avoir qu'une mesme intelligence avec la parole exterieure. Les destours dont on se sert pour desguiser la vérité [c'est-à-dire dissimuler], sont mouvemens de serpent & d'une ame rampante qui n'a pas la force de se tenir debout²⁷¹.

²⁶⁸ Sur cette question, voire G. Ferretti, *Un « soldat philosophe ». Philippe Fortin de La Hoguette (1585-1668)*, p. 55-59.

²⁶⁹ Philippe Fortin de La Hoguette, « La remonstrance au Roy » p. 375.

²⁷⁰ Ses propos sur le duel laissaient entendre qu'il ne s'agissait pas d'un problème aussi grand qu'il n'y paraissait. Sa position contredisant les lois du royaume sur cette question, un procès s'annonçant périlleux lui a été intenté par la Sorbonne. C'est grâce à l'intervention du cardinal de Retz, que La Hoguette a connu par l'entremise des frères Dupuy, qu'il a échappé à cette deuxième persécution, comme le signale G. Ferretti (Giuliano Ferretti, *Un « soldat philosophe ». Philippe Fortin de La Hoguette (1585-1668)*, p. 143) ; le passage en question du *Catéchisme* se trouve aux pages 49-56. Il se pourrait que l'ouvrage ait été lu par le jeune Louis XIV, et même qu'on lui ait confisqué le livre. Il ne s'agit pas de la seule interprétation des faits. Sur cette question, voire Denis Lopez, « L'éducation religieuse des princes au XVII^e siècle », n. 60, p. 28-29.

²⁷¹ Philippe Fortin de La Hoguette, *Catéchisme royal*, p.71-72.

L'éthique de la transparence que nous avons exposée dans le *Testament* est ici encore plus pleinement assumée : l'adéquation entre le for intérieur et le for externe est exprimée dans des termes que l'on pourrait s'attendre à retrouver sous la plume de Jean-Jacques Rousseau. Le roi s'étonne alors : « Mais comment, mon Gouverneur! N'ay-je pas ouï dire que qui ne sçait pas dissimuler, ne sçait pas regner ? Que vous semble de la dissimulation, n'est-ce pas une espece de menterie²⁷² ? » Le gouverneur ne lui fait alors qu'une concession fragile :

Je l'estime d'une nature ambiguë, mais qui tient néanmoins beaucoup plus du mensonge que de la vérité. C'est pourquoy elle m'est suspecte, & je pense que si V[otre] M[ajesté] pouvoit consulter les Clovis, les Charlemagnes, & vostre ayeul Henry le Grand sur ce sujet, ils ne seroient pas de l'avis de Loüis unziesme, touchant cette maxime [qui lui était traditionnellement attribuée]. La dissimulation est d'ordinaire irresoluë, deffiante, & timide, qui sont toutes mauvaises qualitez. C'est la partie de la Politique que je trouve la plus basse, & qu'on ne met en usage qu'au deffaut d'une forte resolution, & d'une intelligence tresparfaite en l'art de regner. Il est vray qu'elle est quelquefois necessaire pour se maintenir²⁷³ [...].

La dissimulation, si elle n'est qu'en partie mensongère, est malgré tout doublement condamnée : d'une part parce qu'elle s'apparente trop aisément au mensonge – ce qui lui confère sa bassesse – d'autre part parce qu'elle témoigne surtout d'une incapacité à bien régner. Il s'agit d'une faiblesse du prince : il ne peut être réduit à la dissimulation que faute de résolution et d'une connaissance de l'art de régner. En définitive, la dissimulation est condamnée dans la mesure où un prince bon et efficace ne devrait jamais se retrouver dans une position où elle devient nécessaire. Le roi oppose alors un dernier argument avant de se rallier à son gouverneur : « Esventeray-ie tous mes desseins²⁷⁴ ? » La Hogue se rabat alors sur la solution augustinienne en lui répondant : « Non, Sire, il s'en faut bien empêcher ; Il n'y a pas moins d'indécence ny de honte de mettre son esprit à nud que le corps. Il faut estre secret & non pas dissimulé ; Qui dissimule se travestit²⁷⁵. »

²⁷² *Ibid.*, p. 72

²⁷³ *Ibid.*, p. 73-74.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 75.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 75.

Pour synthétiser en reprenant la métaphore spatiale, pour La Hoguette, seule vaut la *recta via* par laquelle l'homme avance grâce à des qualités telles la franchise et la résolution. Les mouvements ondulants, la reptation des dissimulateurs ne peut guère faire progresser qui que ce soit, car « les voyes obliques qu'elle tient [la dissimulation], & les destours qu'elle fait sont cause qu'on bat bien du pays, & qu'on ne fait pas grand chemin. Qui va comme les escrevices ou comme les cancre [un autre nom de l'écrevisse, selon Furetière] en arriere ou de costé, n'avance gueres²⁷⁶ ». Ce sont des traits que nous avons pu observer en grande partie dans le *Testament*, qui renferme également cet éloge de la sincérité, comme nous avons pu le voir précédemment, mais qui sont aussi exprimés de manière transformée :

Le second moyen pour s'aplanir le chemin de la vertu est [...] de regarder si en toutes les choses que nous disons, que nous faisons, ou que nous nous proposons de faire, il n'y a rien qui ne soit honneste, & si les voyes que nous tenons pour y parvenir le sont aussi. Si nous sommes assidus en cette observation & en cét estude de nous-mesme, il est tres-certain qu'insensiblement nous nous trouverons au sommet de la vertu, sans avoir esté incommodé que bien peu de la roideur de son penchant [...] (*Testament*, p. 280)

En effet, l'honnêteté, le caractère de ce qui est « honneste » et qui doit guider l'homme, renvoie certes à la « pureté des mœurs », selon Furetière, mais surtout à la civilité et à la politesse²⁷⁷. L'honnêteté, toujours suivant Furetière, est chez l'homme « une manière d'agir juste, sincère, courtoise, obligeante, civile ». La résolution et la sincérité de la *Remonstrance* sont déjà tempérés, subtilement, par cette conduite honnête : ce premier texte est en ce sens très franc, mais pas honnête, car l'adjectif se dit, encore chez Furetière, « premièrement de l'homme de bien, du galant homme, qui a pris l'air du monde, qui sçait vivre ». La vertu de sincérité et la vertu elle-même sont ici tempérées par la civilité, une connaissance du monde de la cour, de la ville, moins que du

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 74.

²⁷⁷ Il faut « la comprendre [la politesse] ici au sens fort de "civilisation", c'est-à-dire ce qui marque la spécificité de l'homme dans la nature, sa "culture" au sens propre » ; Emmanuel Bury, *Littérature & Politique. L'invention de l'honnête homme 1580-1750*, p. 5-6.

cosmos. De même, la voie est désormais non seulement inclinée – il s'agit de l'image classique de l'ascension vers la vertu –, mais elle cesse également d'être droite. Ou plutôt, ce n'est plus, comme dans la *Remonstrance* et le *Catéchisme*, l'homme qui semble avoir le choix du chemin à parcourir, ou à la limite la possibilité de le tracer, mais un chemin qui lui est imposé, raison pour laquelle la ligne droite se fait soudainement périlleuse. Il s'agit de la suite du passage, que nous avons déjà cité pour son rapport critique envers Montaigne²⁷⁸ et qui montre que cette progression n'est pas si insensible :

car encore que les affaires du monde ayent souvent des courbeures & des nœuds qui semblent les assujettir à quelques circonstances indirectes qui nous détournent du droit chemin qu'il faut tenir en les faisant : neantmoins pourveu que nostre volonté demeure ferme & immuable vers une honneste fin, & que les biais que nous prendrons en leur execution soient honnestes aussi ; soyons asseurez que l'imperfection de la matiere redressera par l'integrité de celuy qui la met en besongne. (*Testament*, p. 280-281)

Il faut tenir « le droit chemin », mais les « circonstances [...] nous en détournent », tout autant que les courbures qu'il rencontre. La volonté reste tendue vers le bien, mais la réalité contraint l'homme à se faire écrevisse en se déplaçant en « biais », ce qui n'est plus, à cause de l'honnête fin, perçu comme une reptation. La matière imparfaite est « redress[ée] » par l'honnête homme – et non l'homme franc –, mais elle l'oblige malgré tout à se salir les mains, car l'éthique n'est plus dictée par « l'ordre de l'univers²⁷⁹ », comme dans la *Remonstrance*, mais par les « affaires du monde ».

Le passage se poursuit ainsi :

Il est impossible de conduire toutes choses par la ligne droite : les affaires ont leur tours & leurs détours, comme les chemins qu'on est obligé de suivre par nécessité, autrement on feroit en l'un & en l'autre une mauvaise route. Le plus important secret de la vie civile, est d'avoir la prudence de sçavoir honnestement concilier la vertu avec le temps, les hommes & les affaires ; car par ce moyen on n'assaisonne pas simplement ce qu'il y a en elle de plus austere, mais on luy donne encore le plus commode & meilleur usage qu'elle puisse avoir. (*Testament*, p. 281)

²⁷⁸ Au deuxième chapitre, section 2.2.2.

²⁷⁹ Philippe Fortin de La Hoguette, « La remonstrance au Roy », p. 383.

Tout ce passage a des accents rappelant le *Della dissimulazione onesta* de Torquato Accetto, à la différence que dans le *Testament* la dissimulation est dissimulée. Accetto recommandait de se vêtir selon la saison, d'avancer lentement sur la route pour éviter les écueils afin de se protéger et de se rendre la vie agréable, avec ce présupposé initial que la dissimulation se concilie avec l'innocence. Il s'agit exactement, ici, de ce « secret », cette « prudence de sçavoir honnestement concilier la vertu avec le temps ». Cette conciliation met la lumière sur une harmonie d'un autre ordre qui s'ajoute à celui du cosmos : concilier ce qui devrait entraîner de la friction consiste en la définition étymologique de l'harmonie, qui va, selon les termes du Littré, comme suit : « Jonction par engrenage, sens propre du mot grec conservé seulement dans le langage anatomique : espèce de synarthrose ou d'articulation formée par des dentelures presque imperceptibles²⁸⁰ ». La première phrase de la dernière citation met en relief l'itinéraire intellectuel parcouru par La Hoguette : la *Remonstrance* est une ligne droite : le sujet s'adresse fort imprudemment à son roi, pour lui adresser des reproches, sans autre assaisonnement que la verve du pamphlet. Tel est le travail de La Hoguette dans le *Testament* qu'il en fait une œuvre de la conciliation²⁸¹ : rendre imperceptible ce qui s'oppose, l'agencer de telle sorte qu'il y ait un mouvement fluide²⁸².

²⁸⁰ Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 1872-1877 consulté en ligne <http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois> [10 mai 2018]. On consultera avec profit la contribution de G. Haroche-Bouzinac sur la question de l'harmonie, qui montre comment le terme est passé du vocabulaire musical pour s'étendre aux rapports sociaux et à la civilité au dix-septième siècle (Geneviève Haroche-Bouzinac, « Harmonie, p. 469-473). On comprend mieux comment l'importance accordée à l'harmonie dans les œuvres morales et politiques met en évidence la fragilité de la notion (*ibid.*, p. 473).

²⁸¹ La conciliation est en ce sens un synonyme de cette dimension étymologique de l'harmonie. Comme l'écrit Valérie M. Dionne : « Étymologiquement, *concilier* dérive du verbe latin *conciliare* qui signifie "assembler". » (Valérie M. Dionne, *Montaigne, écrivain de la conciliation*, p. 22)

²⁸² Souvenons-nous par ailleurs des regrets exprimés par La Hoguette, dans le *Testament*, concernant son peu de prudence (dans le même chapitre où il affirme à ses lecteurs que le bon sujet doit aimer le favori de son roi !) : « C'est à moy que je parle presentement qui vous laisserois quelque autre chose par mon testament que mes conseils, si j'avois eu l'ame un peu plus souple. On peut céder comme le roseau sans se fausser non plus que luy, & se relever droit & en sa mesme assiette comme luy quand le coup de vent est passé. Je confesse, mes enfans, qu'en cela j'ay souvent manqué de prudence [...] »

3.2.2 L'honnête dissimulation en actes : une lecture du traité de cour

Comme l'affirme J.-P. Cavaillé et avant lui, La Mothe Le Vayer, le lieu par excellence de la dissimulation est la cour²⁸³ : c'est donc la section du *Testament* que M. Fumaroli a nommé le « traité de cour²⁸⁴ » (qui comprend le vingt-septième et le vingt-neuvième chapitre de la seconde partie de l'œuvre sur les devoirs de l'homme envers lui-même) qu'il nous faut inspecter pour confirmer cette éthique de l'honnête dissimulation, puisque c'est là qu'elle y est le plus nécessaire. De fait, la cour va se constituer en un lieu périlleux, qui exige la maniabilité et une souplesse certaine dans le jugement des vices et des vertus que l'homme de cour doit éviter ou posséder, en accordant toute son importance au développement dédié à la dissimulation, spécifiquement abordée.

Dans le *Testament*, la cour a finalement révélé son vrai visage, ou plutôt La Hoguette a compris qu'il s'agissait d'un masque : « les vertus y sont en leur exaltation, & les vices en leur dechet, pour ne paroistre à la veuë du Prince » (*Testament*, p. 235). Il est ainsi admis, même si La Hoguette souhaite que son lecteur soit vertueux, que la cour est avant tout caractérisée par l'apparence : son spectacle doit encourager l'exercice véritable de la vertu chez son lecteur. C'est là « que se forment les orages et le tonnerre » (*Testament*, p. 235) ; elle « par[ait] un lieu de grand bruit & de confusion » (*Testament*, p. 235) et son fonctionnement est associé au mouvement impitoyable de la roue de Fortune : « La Cour est le lieu du change le plus considerable, les Grands s'y font & s'y deffont pour faire place aux petits qu'y élevent, & qui s'y ruinent aussi pour faire place à d'autres » (*Testament*, p. 235). Plus encore que par la métaphore de la tempête, on peut

²⁸³ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations*, p. 12 ; « Enfin c'est une chose reconnue de tout le monde que la cour est un lieu de perpétuelle dissimulation, où l'on chemine toujours le masque sur le visage, où l'on feint de vouloir ce que souvent on abhorre le plus, et où il ne se produit aucun acte de volonté libre si ce n'est celui par lequel on embrasse une volontaire servitude. » (François de La Mothe Le Vayer, *De la liberté et de la servitude*, p. 78).

²⁸⁴ Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de la Hoguette », p. 241.

mesurer le danger de la cour par cette dernière image, qui implique que jamais ce cycle de chutes et d'ascensions ne s'interrompt.

C'est évidemment à la cour que la souplesse de l'honnête dissimulation est la plus importante, et l'obéissance quasi servile que nous avons mis en valeur s'y transforme en prudence.

La Hoguette écrit, dans l'un des chapitres les plus importants du livre²⁸⁵

Je te conseille encore de t'accommoder à l'estat present des choses, dont la direction n'est point en ta puissance, ne condamne point ce que tu ne peux changer, si ton jugement y trouve quelque chose à redire, prens garde au moins que ta bouche te soit fidelle. Tu travaillerais en vain si les rouës de ton esprit ne paroissent concentriques avec celle du temps, son mouvement qui est rapide emportera le tien malgré toy, & te sera contraire en sa revolution. (*Testament*, p. 258)

Tel est le compromis avec l'imperfection d'un monde dans lequel l'homme n'a que bien peu de ressources : il faut s'en « accommoder²⁸⁶ », se polir pour ne pas heurter sa démarche, ce qui reprend le sens étymologique de l'harmonie. Une tension s'établit entre l'intériorité de l'homme et ce qu'il laisse paraître quand La Hoguette écrit que le courtisan doit s'assurer que « [sa] bouche [lui] soit fidelle » : fidèle envers soi-même, de telle sorte que l'on doit taire ce que l'on pense pour se protéger, ou envers le roi à qui l'on doit fidélité, malgré qu'on puisse le désapprouver²⁸⁷ ? Le résultat est le même, mais l'ambiguïté signale la liberté intérieure du jugement, le fait que l'harmonie que le courtisan peut atteindre n'est pas l'harmonie de l'univers, mais tout au plus être au diapason avec la cour, aussi longtemps que son mouvement le lui permet. Les « roües de [s]on esprit » doivent « *parois[tre]* concentriques avec celles du temps » (je souligne). La citation se poursuit ainsi : « Sois aussi d'une nature plus maniable que je ne l'ay esté ; l'or qui obeit mieux

²⁸⁵ Chapitre éloquemment intitulé « Six Conseils pour l'homme de Cour. I. D'estre au Roy. II. Comme on se doit gouverner avec les favoris. III. De s'accommoder au temps. IV. D'estre souple. V. De n'estre pas trop scrupuleux en ce qui est de son honneur. VI. De suivre la mode » (*Testament*, p. 252). Le titre même du chapitre est presque un résumé de l'éthique de l'honnête dissimulation.

²⁸⁶ La Hoguette le répète à peine une page plus loin en réitérant qu'il faut se montrer « accommodant en la vie civile » (*Testament*, p. 259).

²⁸⁷ Suivant Furetière, le terme « fidelle » renvoie tant à celui « Qui garde la foy qu'il a promise, celui qui fait bien son devoir », mais renvoie aussi à la sincérité : « Fidelle signifie aussi veritable ».

sous la main de l'artisan est le meilleur, & celui duquel se fait la plus belle besogne » (*Testament*, p. 258). Plus haut pourtant, alors qu'il condamnait l'appétit des richesses, La Hoguette écrivait :

Pour avoir l'or, il faut ouvrir la terre, la creuser, en tirer la mine, la separer des autres matieres, la purger de ses ordures, la fondre, l'affiner, la rompre, & la battre en mille façons avant que de la mettre en masse ; le cal, la noirceur & la suye que contracte le corps en ce vil exercice, nous represente assez la contagion & l'impureté de ce metal. (*Testament*, p. 66-67)

S'il faut se garder d'exagérer la cohérence interne de l'œuvre, l'image de l'or malléable pour décrire l'homme habile à la cour est malgré tout tempérée par cette première mention du métal : elle signale que si une belle conduite est possible à la cour, elle reste ce lieu de troubles et d'impuretés. Ce mélange entre l'or le plus fin, mais dont l'origine est paradoxalement impure, représente le compromis entre le bien moral et les concessions qu'il faut lui faire pour réussir à la cour. Ce paradoxe est le plus flagrant au chapitre « Des vices ausquels les hommes de la Cour sont les plus sujets, qui sont la vanité, la moquerie, la dissimulation, l'ambition, & le luxe. » (*Testament*, p. 235). En effet, La Hoguette se fait ici le plus accommodant, puisque chacun des dits « vices » trouve son exception, et l'on va même parfois jusqu'à se demander jusqu'à quel point ils sont de véritables vices. En effet, la vanité est « plus digne de moquerie que de haine » (*Testament*, p. 236), et la moquerie elle-même, lorsqu'elle est bien employée dans la conversation, « est en quelque sorte medicinale » (*Testament*, p. 236), ce qui fait en sorte qu'elle n'est « pas tout à fait inutile dans le commerce de la vie » (*Testament*, p. 237). L'ambition est quant à elle inhérente à la condition humaine, et pour celui qui s'élève par des moyens honnêtes, il s'agit « plustost [d']une vertu qu[e d]un vice » (*Testament*, p. 239), car en elle se trouve « le germe de toutes les plus belles actions de la vie » (*Testament*, p. 239). L'aspect de l'ambition change en fonction de chaque homme : « A vray dire, l'ambition est le ver interieur de l'homme d'esprit, qui devient une abeille en l'ame du vertueux, & une guespe en l'ame du meschant. » (*Testament*, p. 239). Le luxe « se pourroit mieux appeler une pompe qu'un vice de Cour » (*Testament*, p. 240) et témoigne surtout

de la grandeur de la France, qu'aucune autre nation ne peut imiter (*Testament*, p. 241). Ces ambivalences signalent l'ambiguïté morale du monde et justifient en retour l'honnête dissimulation, condamnée de manière tout aussi spécieuse :

La dissimulation est un autre vice de l'homme de Cour, & neantmoins une vertu d'Etat, qui a besoin de cette couverture, comme d'une seconde nuit, pour mieux cacher encore le secret de l'Empire : l'homme de Cour en l'appliquant à ses actions privées, qui n'ont pas besoin d'une pareille conduite que les generales, en fait un vice particulier : c'est fausse reflexion de lumiere, ou pour mieux dire, hors les affaires publiques, elle n'est que le signe d'une prudence politique. C'est un déguisement qui travestit si bien l'homme, que tout le cours de sa vie n'est qu'un mensonge continué. Le menteur a quelques intervalles de vérité, le dissimulé n'en a point, & le plus souvent il ressemble à ces masques qui courent les ruës durant le Carnaval, qu'il est autant indifferent de connoistre que de ne les connoistre point. Deffie-toy tousjours neantmoins de tout homme qui marche la visiere baissée, quelque intention qu'il aye il donne sujet de soupçonner en cet estat, qu'il va ou qu'il vient de faire un meschant coup. Pour toy, jette tousjours fixement les yeux au point où tu tends, n'y va point de travers ny à reculons, de peur que tu ne fasses une fausse route. Entre les Grands mesme la dissimulation est une vertu mediocre. Tibere n'a esté qu'un Prince commun, quoy que le plus dangereux de tous les Empereurs, & Loüis XI n'a pas esté ny le plus grand, ny le meilleur de nos Rois, ils ont esté tous deux grands artisans de cette prudence politique. (*Testament*, p. 237-238)

G. Ferretti, dans son enquête sur la vie et l'œuvre de La Hoguette, avait déjà remarqué ce premier changement²⁸⁸ : dans le *Testament*, la dissimulation²⁸⁸ devient une vertu d'État, même si cette vertu tend à être un moindre mal, comme dans le *Catéchisme royal*, puisqu'il s'agit malgré tout d'une « vertu mediocre ». Encore faut-il souligner qu'à nouveau il s'agit d'un vice qui peut paradoxalement se faire vertu. Le passage demeure sévère à l'égard de la dissimulation, car elle n'en est pas moins qualifiée de « vice de l'homme de Cour » : le risque de s'oublier soi-même et de se perdre dans la dissimulation est manifeste chez les dissimulateurs dont toute la vie « n'est qu'un mensonge continué ». Enfin, cette critique de la dissimulation nous fait renouer avec l'éloge de la *recta via* : or nous savons qu'à la fin de la seconde partie sur les devoirs de l'homme envers lui-

²⁸⁸ « *Della dissimulazione come arte della prudenza parla in ben altri termini nel Testament; qui essa diventa una "vertu d'Etat" che è necessaria per mascherare "le secret de l'Empire".* » (Giuliano Ferretti, *Un « soldat-philosophe », Philippe Fortin de la Hoguette : 1585-1668(?)*, p. 266 ; « Au sujet de la dissimulation comme art de la prudence, il [La Hoguette] en parle en des termes bien différents dans le *Testament* [comparativement à ceux du *Catéchisme royal*] ; elle est devenue une "vertu d'Etat" qui est nécessaire pour masquer "le secret de l'Empire". » [notre traduction])

même, que La Hoguette préfère finalement la « prudence » de suivre les lignes courbes pour se conformer à son temps : rétrospectivement, il ne fait plus de doute que cette « prudence de sçavoir honnestement concilier la vertu avec le temps » (*Testament*, p. 281) est de la dissimulation, puisqu'elle est ici appelée « prudence politique ». La Hoguette nous dit ici qu'il ne faut avancer sur le chemin de la vie « ny [...] de travers », « ny à reculons », mais pour écrire un peu plus loin qu'il est « impossible de conduire toutes choses par la ligne droite » (*Testament*, p. 281), qu'il s'agit « [d']une mauvaise route » (*Testament*, p. 281). Les tensions – allons jusqu'à les qualifier de contradictions – éclatent dans la suite immédiate de ce passage sur la dissimulation en tant que vice de cour :

Mes enfans, ne craignez point de vous faire une fenestre vis-à-vis du cœur, peut-estre corrigerez-vous une partie de vos deffauts par la honte que vous aurez qu'ils soient exposez en veuë. Quand on aura une fois reconnu qu'en toutes vos actions il n'y a rien que verité, candeur & ingenuité ; s'il se presente quelque affaire qui ait besoin d'une profonde nuict, la preoccupation de l'integrité de vostre vie passée sera cause que vous serez invisibles en la negotiating. (*Testament*, p. 238)

La vertu de la sincérité et de la transparence du cœur n'est plus si candide qu'elle en a l'air dans ce contexte, puisqu'elle nous fait basculer dans l'incertitude de l'être et du paraître : « ne craignez point de vous faire une fenestre vis-à-vis du cœur », c'est-à-dire soyez sincère et transparent, et ainsi cette réputation de transparence pourra couvrir la dissimulation lorsqu'une affaire l'exigera²⁸⁹ ! Le courtisan de La Hoguette doit porter le masque de la transparence : il ne s'agit plus d'une vertu que l'on pratique pour elle-même, mais d'un instrument. La comparaison entre cette section du chapitre et la fin de la seconde partie de l'œuvre fragilise le dernier rempart, celui d'une dissimulation limitée aux « affaires », c'est-à-dire à l'exercice de fonctions publiques et politiques,

²⁸⁹ J.-P. Cavaillé souligne que « [l]'honnête dissimulation intègre la dissimulation du vice dans une perspective civile et morale tout à la fois, et le simulateur vertueux redouble, pour la scène sociale, les vertus qu'il pratique réellement. » (Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations*, p. 13). C'est également ce qui est à l'œuvre dans ce chapitre du *Testament*.

car la prudence qui permet de cheminer vers la vertu n'a pas cette restriction. Ce qui demeure inchangé entre les deux passages est la nécessité d'avoir un objectif honnête et vertueux, et d'essayer de l'atteindre par des moyens honnêtes.

Les risques de la dissimulation, son rattachement incertain et douteux à la vertu et sa propension à transformer l'homme qui l'emploie en menteur incorrigible font en sorte que La Hoguette se doit de la condamner, de lui préférer la transparence, mais la réalité du monde, inversement, la rend nécessaire. C'est ce que La Hoguette exprime entre les lignes. Pour le dire de manière un peu exagérée, mais claire, tout se passe comme si La Hoguette souhaitait protéger le lecteur influençable : tout au long de son *Testament*, il lui recommande l'obéissance et la sincérité, comme si ces deux qualités ne se contredisaient jamais. Au lecteur avisé, la nécessité de l'honnête dissimulation apparaît avec plus de netteté, et ce lecteur avisé, comme le lecteur naïf – en assumant qu'ils soient tous deux convaincus – participent au fonctionnement harmonieux du monde sublunaire, l'un plus lucidement que l'autre.

3.2.3 L'harmonie et l'écriture de l'honnête dissimulation

La mise en valeur d'une éthique de l'honnête dissimulation nous a ainsi confronté au problème de la dissimulation en tant que mode d'écriture. Comme l'écrit J.-P. Cavallé dans un article détaillé sur les stratégies de ce type d'écriture, « la dissimulation a pour fonction de dissimuler la vérité au profit de la vérité même, c'est-à-dire de la soustraire aux regards de ceux qui cherchent à la persécuter ou de ceux qui ne sont pas capables de l'appréhender²⁹⁰ ». Il ajoute :

La difficulté consiste à présenter aux lecteurs une œuvre à la fois fermée et ouverte, occulte et manifeste, suffisamment manifeste pour que tous ne recherchent pas ce qui est occulté, et assez occulte pour qu'un petit nombre seulement pénètre en deça de ce qui est manifeste²⁹¹.

²⁹⁰ Jean-Pierre Cavallé, « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion », p. 63.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 62. Cette caractéristique est exprimée élégamment par Francis Bacon, qui écrit : « *So that no man can be secret, except he give himself a little scope of dissimulation; which is, as it were, but the skirts*

Ce qui est dissimulé se repère, entre autres, par la présence de contradictions²⁹², d'équivoques²⁹³ ou encore par des dispositifs prudentiels²⁹⁴, et en cela J.-P. Cavaillé suit les pas de L. Strauss²⁹⁵. Nous avons en effet été confronté à une stratégie d'écriture similaire, et qu'a pour ainsi dire appris La Hoguette au fil de ses quelques œuvres, les premières lui ayant attiré, à cause de leur sincérité, la foudre des puissants. À ce sujet, G. Ferretti voit une influence des libertins érudits du cabinet des Adelphe sur La Hoguette²⁹⁶, ce groupe de philosophes et de lettrés étant reconnu pour employer ce type d'écriture. Or, il nous faut désormais déterminer l'impact de cet art d'écrire sur le projet global du *Testament*, l'ambition avouée de La Hoguette de fournir une éducation qui accorde l'homme au monde. Il ne faut pas penser que cet objectif avoué est contredit par l'honnête dissimulation et la constatation que le monde politique est souvent très éloigné de l'harmonie qu'il devrait incarner. L'harmonie relève en dernière analyse d'une forme de dualité. D'une part, elle se rencontre dans la sphère privée, entre amis, là où, véritablement, la fenêtre du cœur peut s'ouvrir :

Il est tres-certain que l'ouverture de nostre cœur avec quelque amy particulier luy oste une partie de son amertume [du tumulte auquel l'âme est confrontée dans le monde] : mais comme la conversation avec plusieurs amis desire une plus grande estenduë de nostre ame, il se fait

or train of secrecy. » (Francis Bacon, *The Essays or Counsels Civil and Moral*, p. 14) La dissimulation est la jupe ou la traîne de ce qui est caché, de telle sorte qu'elle préserve le secret tout en laissant paraître des indices. Ajoutons par ailleurs que les *Essays* de Bacon ont laissé leur marque sur l'œuvre de La Hoguette, comme le signale G. Ferretti (Giuliano Ferretti, *Un « soldat philosophe ». Philippe Fortin de La Hoguette (1585-1668?)*, p. 184).

²⁹² Jean-Pierre Cavaillé, « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion », p. 67.

²⁹³ *Ibid.*, p. 70.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 74 ; par exemple, quand un écrivain dit ne pas pouvoir tout dire.

²⁹⁵ L. Strauss écrit en effet que l'on peut soupçonner la présence d'un contenu dissimulé par « *[the] obscurity of the plan, contradictions within one work or more works of the same author, omission of important links in the argument, and so on* », ou encore par « *[the] inexact repetitions of earlier statements* » (Leo Strauss, *On persecution and the Art of Writing*, p. 31 et p. 36).

²⁹⁶ Giuliano Ferretti, *Un « soldat-philosophe », Philippe Fortin de La Hoguette : 1558-1668 (?)*, p. 204-205. M. Fumaroli écrit : « Dans le *Testament*, oeuvre exotérique, l'hommage rendu aux frères Dupuy et à leurs hôtes, célèbres pour leur discrétion et leur goût du secret, ne pourrait être que couvert. » (Marc Fumaroli, « Le témoignage de Fortin de La Hoguette », p. 250) L'œuvre a pourtant, nous avons essayé de le mettre en valeur, son contenu ésotérique : par-delà l'obéissance et le conformisme quasi-servile qu'il recommande aux sujets du royaume se trouve également les manœuvres de l'honnête dissimulateur, qui conserve ainsi sa liberté intérieure.

une plus grande abstraction de nous à eux, & par consequent une diversion plus entiere de nos desplaisirs.

Dieu m'a fait cette grace estant en Cour, d'avoir esté receu depuis trente ans dans une société de deux freres d'un nom, d'un merite & d'une vie illustre, qui sont Messieurs Dupuy, dont le cadet est encore vivant. Il se fait tous les jours sur le soir un certain concert d'amis en sa maison, où toutes choses se passent avec une telle harmonie, & avec tant de douceur & de discretion, que je n'ay jamais eu de trouble en l'esprit qui ne se soit dissipé en cette compagnie. (*Testament*, p. 265-266)

Le bonheur du cabinet des Dupuy contraste nettement avec les tempêtes qui naissent et s'agitent à la cour, où l'homme doit pourtant rester pour accomplir son devoir : l'idéal castiglionien s'est repliée sur « cette honneste société » (*Testament*, p. 266) qui divertit l'âme des vicissitudes de l'existence. L. Spitzer explique d'ailleurs que le mot « concert », récent au dix-septième siècle, rappelle d'abord l'harmonie du monde avant de désigner un arrangement musical²⁹⁷ : il faut donc donner toute sa force à l'expression « concert d'amis *en sa maison* » (nous soulignons), car c'est l'ordre des cieux qui est reproduit dans cet espace privé.

D'autre part, il y a une harmonie du point de vue de la Providence divine qui vient faire en sorte que le monde n'est pas, en dernière analyse qu'un désordre injuste :

Ne nous abusons point, mes enfans, il n'y a rien de casuel dans le monde, la Providence est également pour les petites choses comme pour les grandes, comme un grain de poussiere, comme un moucheron tient à Dieu comme à l'homme, comme l'Ange, chacun en son rang, il n'y a point d'evenement, tant petit soit-il, qui n'ait sa cause, & cette cause sa dependance d'une autre cause jusques à la premiere. (*Testament*, p. 284)

²⁹⁷ Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony, Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, p. 108-120, et plus précisément aux pages 119-120, mais dans un contexte différent : « *When today, we attend a "concert", whether symphonic or otherwise, and listen to wide variety of music offered, in comfortable and worldly surroundings to a fashionably dressed audience, it may be difficult to remember the religious origin of this genre, a genre intended to reflect a performance of music not made by human hands. The original concert was no performance on a narrow stage, to be witnessed by an audience of neutral observers. It was a song in praise of God, uttered by nightly-ordered nature, and by the human community serving as echo. Today the expression "concert of the stars" gives an impression contrary to the original impact of our word: it seems to represent a metaphor taken from the concert-hall and applied to the starry night, whereas, originally, it was the night itself that gave the concert in praise of God. The monogram of Christ in the starry night has disappeared.* ». Il est par ailleurs intéressant de constater que la diminution de l'influence de l'idée d'harmonie du monde se répercute naturellement sur la théorie musicale du dix-septième siècle ; voire Denise Launay, « Le thème du retour à l'antique et la musique religieuse en France au temps de la Contre-réforme », p. 93-120.

De manière similaire à Torquato Accetto qui avait pour certitude l'existence d'une justice divine et d'une vérité par-delà l'obscurité du monde sublunaire, La Hoguette compte sur cet ordre invisible au regard et à la raison de l'homme pour justifier le désordre apparent des affaires. L'ordre du monde est caché : ce n'est plus, comme dans la *Remonstrance*, le spectacle d'une hiérarchie observable où chacun a le rang qu'il mérite (« le [...] cèdre reçoit [la lumière du Soleil] plutôt que l'hyssope²⁹⁸ »), d'où la remontrance à Louis XIII qui ne respectait pas le rang de chaque chose. Cette certitude vient évidemment changer la manière dont l'homme doit se comporter pour bien mener son existence :

je pense que dans les desordres du temps, le plus expedient est de parler avec modestie de ceux qui les font [les désordres], & de rendre graces à Dieu de ne nous avoir pas choisis pour un employ si contraire à la douceur de nos sentimens. Les desolations publiques estant periodiques & fatales, ont leur saison & leur necessité comme les autres choses. Si elles nous rencontrent en leur chemin, suivons avec plaisir le decret immuable de l'ordre du monde. (*Testament*, p. 286)

Ces deux harmonies au diapason – car le « concert d'amis » fait écho au « concert admirable [...] qui paroist en toutes les pieces de l'univers » (*Testament*, p. 13) – viennent atténuer le désordre et dissipent les soucis. Au cœur de quelque affaire ou lors de troubles politiques, les harmonies (privée et universelle) offrent un repos à l'âme par la discussion et surtout la conscience que ces vicissitudes font partie d'un « decret immuable de l'ordre du monde », mais dont l'homme ne peut connaître les raisons. Si le désordre est ainsi atténué, l'éthique de l'honnête dissimulation encourage quant à elle le retour de la concorde politique, puisqu'il ne s'agit jamais, dans la pensée de La Hoguette, d'abandonner la chose publique à son propre sort. En employant cette éthique, l'homme se protège, mais par sa conduite, il huile les rouages de la cour et de la société : il peut ainsi espérer que l'écart qui sépare l'harmonie privée et l'harmonie du cosmos se réduisent.

²⁹⁸ Philippe Fortin de La Hoguette, « La remonstrance au Roy », p. 375.

CONCLUSION

Jusqu'au succès du *Testament*, la vie de Philippe Fortin de La Hoguette n'est en substance qu'une série d'échecs : il n'atteint pas la gloire par les armes, s'avère un courtisan plus que médiocre, et il assiste à contrecœur aux déchirements de la société française de son époque, que ce soit par le souvenir douloureux des guerres de Religions, du siège de La Rochelle ou du déclin de l'aristocratie. En 1648, lorsque paraît la première édition du *Testament*, de tels antécédents prédisposaient plutôt notre auteur, âgé de 63 ans déjà, à laisser à ses enfants d'amers Mémoires voués à rester dans les archives familiales, et à finir ses jours dans une retraite austère, comme Henri de Campion²⁹⁹, Arnauld d'Andilly ou le Sieur de Pontis. Mais il ne peut se résigner à abandonner le royaume qui l'a vu naître à son sort, et il faut s'étonner de voir ses œuvres témoigner de la même volonté obstinée de corriger les désordres du monde, de lui restituer son harmonie, que ce soit en adressant de sévères reproches au roi, en se portant candidat pour devenir le gouverneur du jeune Louis XIV, ou en adressant à tous les Français un programme d'éducation lucide et si habilement exposé. Au terme du chemin que nous avons parcouru, parsemé de courbes et de détours, dans lequel il nous a fallu, nous aussi, avancer à pas lents et prudents, la conversation entre La Hoguette et ses fils que représente le frontispice des dernières éditions du livre nous est désormais plus compréhensible et nous pouvons en saisir les sous-entendus. Par ailleurs, si le parcours s'est avéré long, on ne peut cependant nier sa profonde cohérence.

²⁹⁹ M. Fumaroli émet même l'hypothèse que Campion ait rédigé ses *Mémoires* en réaction à la défense de l'obéissance et de la loyauté mise de l'avant dans le *Testament* (Marc Fumaroli, « Ironie et Mélancolie. Les *Mémoires* cornéliens d'Henri de Campion », p. 115).

En effet, la forme testamentaire permettait avant tout à La Hoguette de livrer son témoignage, de s'impliquer dans les débats de son temps sans toutefois s'attirer les foudres des puissants. La posture testamentaire repose sur un carrefour entre la vie et la mort, les dimensions privée et publique de l'existence, mais surtout sur une volonté de mettre de l'ordre, de quitter le monde en le laissant dans un meilleur état qu'auparavant. C'est ce que les testaments des humanistes de la Renaissance, dépourvus de tout intérêt envers les biens matériels, nous ont enseigné, eux qui misaient sur les origines spirituelles et religieuses du testament médiéval. La Hoguette s'est appuyé sur cette tradition riche et pour ainsi dire philosophique du testament non seulement pour employer tout son potentiel en s'adressant à tous les sujets du roi, mais surtout pour s'adresser à ce dernier. Ces proportions sans précédent et cette dimension politique faisaient basculer l'œuvre de La Hoguette vers un testament d'un autre ordre, celui de l'alliance, que nous avons comparé à l'Ancien et au Nouveau Testament, ou encore au contrat social. C'est en cela que le parcours se révèle cohérent : l'écriture de la dissimulation était pleinement à l'œuvre dans ce choix de la forme testamentaire, car sous couvert d'un testament personnel et individualisé – le témoignage d'un homme qui fait le point sur son existence et en tire des leçons pour la postérité – , La Hoguette a orchestré une nouvelle alliance pour sa société, les conditions d'une harmonie que rendent possible l'obéissance pure et simple, et pour ceux qui savaient lire entre les lignes, une obéissance extérieure et prudente.

Cette dualité de l'œuvre s'est révélée par la présentation d'une éducation dont les différentes parties peuvent difficilement s'accorder ensemble. L'équilibre entre la sphère privée et la sphère publique ne semblait pas atteint par l'œuvre, et le conflit entre l'homme et le monde paraissait maintenu. En effet, d'un côté La Hoguette revient constamment sur l'idée de l'ordre du monde, de son unité et du devoir principal de l'homme, ce qui fonde sa cosmologie. Ce dernier consiste en

l'obligation de se dévouer au bien public et au service du roi, mais surtout de lui vouer une obéissance qui va jusqu'à passer l'éponge sur ses défauts et sur les vices de ses favoris, se pliant aux usages de la cour jusque dans les détails les plus vains. Cette volonté de tourner la vie de l'homme vers la sphère publique se comprenait comme un moyen de réparer la rupture qu'incarne Montaigne avec la sphère privée, sphère où la dissidence peut se manifester à tout moment. C'est la raison pour laquelle il met de l'avant une éthique de la transparence : la fenêtre sur le cœur, qui rend compte de l'intériorité de l'homme, écarte la possibilité inquiétante de la dissimulation d'une contestation dissimulée. Pour ce faire, La Hoguette va aussi jusqu'à redéfinir le lien politique qui unit les hommes : au critère de l'amitié, il préfère la charité, la première étant également perçue comme une source possible de dissension. De l'autre côté, La Hoguette souhaite former le jugement de ses lecteurs et leur épargner une vie de servitude à l'égard du public. Un espace intérieur montaignien se laisse apercevoir, et c'est dans la conversation entre amis qu'un bonheur se ressent, mais pour ne pas reconduire à l'identique la séparation entre soi public et soi privé que défend Montaigne, La Hoguette est contraint de le condamner, au moment même où il est si près des *Essais*. La Hoguette lui reprochait d'émanciper l'homme des liens qui l'unissent à la sphère publique, tandis que le *Testament* souhaite les renforcer, sans toutefois engendrer de la servitude.

Or, cette tension fondamentale, celle qui nous a initialement intéressé au *Testament* de La Hoguette, n'est pas laissée irrésolue. L'éthique de l'honnête dissimulation, diffuse et souterraine dans la culture classique, permet de faire de la transparence le masque que l'on oppose au monde pour s'en protéger, mais aussi pour huiler ses engrenages, ce qui reprend le sens étymologique de l'harmonie. Il ne s'agit pas, comme nous l'avons vu de façon similaire chez Torquato Accetto, d'une dissimulation offensive, mais d'une prudence défensive. En effet, et il s'agit d'une des grandes choses qu'a réalisées La Hoguette (et que la succession de ses œuvres met en lumière), la franchise

et la vertu pure et simple entrent en contradiction avec le monde sublunaire, qui s'avère rarement à la hauteur de ce qu'il devrait être. Ainsi, condamnant la dissimulation conquérante et violente d'un Machiavel, La Hoguette se tourne subrepticement vers celle de Castiglione, ce que l'héritage chrétien et plus précisément augustinien rendait difficile pour bien des penseurs occidentaux. L'honnête dissimulation est sous cet angle moins oxymorique, puisque l'honnêteté dont il est question ne consiste plus en une forme d'authenticité, mais plutôt en une forme de civilité : l'homme vertueux au jugement aiguisé doit savoir se montrer flexible et suivre les détours que lui imposent les obstacles de l'existence, sans quoi, au lieu de contribuer à la concorde, il s'y oppose. Entre le concert d'une conversation dans un cabinet amical et le concert des cieux, ce repos et cette certitude qui rendent tolérables le port d'un masque et la vigilance constante, l'homme doit se montrer accommodant, modéré et surtout savoir se mettre au diapason de son temps. Si l'ordre de l'univers ne peut être accompli dans le monde sublunaire et si l'harmonie des cieux et sa musique sont sans influence sur la vie de l'homme, le legs de La Hoguette lui permet au moins d'éviter les fausses notes.

BIBLIOGRAPHIE

1.1 Œuvres

1.1.1 Corpus principal

LA HOGUETTE, Philippe Fortin de. *Testament ou conseils fidelles d'un bon Pere à ses Enfans. Où sont contenus plusieurs raisonnemens Chrestiens, Moraux, & Politiques*, Paris, Antoine Vitré, [deuxième édition], 1648.

_____ *Testament, ou conseils fideles, d'un bon pere à ses enfans. Où sont contenus plusieurs raisonnemens Chrestiens, Moraux & Politiques*, Paris, Antoine Vitré, huitième édition, corrigée en plusieurs endroits, & augmentée de divers Traitez, 1656.

_____ *Testament ou Conseil, d'un pere à ses enfans sur la maniere dont il faut se conduire dans le monde*, Paris, Chez la Veusve Mabre Cramoisy, dernière édition, revûe & augmentée, 1696.

1.1.2 Corpus secondaire

ACCETTO, Torquato. *Della dissimulazione onesta*, Salvatore Silvano Nigro (éd.), Turin, Einaudi, coll. « Biblioteca Einaudi », 1997.

AUGUSTIN, « De Mendacio », dans *Œuvres complètes*, Péronne, Vincent, Écalle *et. al.* (éd. et trad.), Paris, Librairie de Louis Vivès, 1870, t. XXII, p. 2-40.

CASTIGLIONE, Baldassare. *Il libro del Cortegiano*, Walter Barberis (éd.), Turin, Einaudi, coll. « Biblioteca Einaudi », 1998.

FORTIN DE LA HOGUETTE, Philippe. *Catechisme royal*, Paris, Antoine Vitré, 1658 [1648], 107 p.

_____ « La remonstrance au Roy », dans Giuliano Ferretti, *Un « soldat-philosophe », Philippe Fortin de la Hoguette : 1558-1668(?)*, Genève, Edizioni culturali internazionali, coll. « Tempi della storia ; Stato moderno », 1988, p. 375-382.

GRACIÁN, Baltasar. « Oracle manuel et Art de Prudence », dans *Traités politiques, esthétiques et éthiques*, Benito Pelegrín (trad.), Paris, Seuil, 2005, p. 295-421.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe e Discorsi*, Sergio Bertelli (éd.), Milan, Feltrinelli Editore, coll. « Classici Italiani », 1968.

MELANCHTON, Philippe. « Testament », dans Gabriel Peignot (éd.), *Choix de testaments, anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 1, p. 204-211.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, Pierre Villey et V. Saulnier (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

PITHOU, Pierre. « Testament », dans Gabriel Peignot (éd. et trad.), *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 1, p. 261-273.

1.1.3 Autres œuvres

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Jules Tricot (trad.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1990.

_____ *La politique*, Jules Tricot (trad.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1995.

ARNAULD, Antoine. « Testament spirituel, ou déclaration en forme de testament des véritables dispositions de mon âme dans toutes les rencontres de ma vie », dans Gabriel Peignot, *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 2, p. 443-448.

ARNAULD D'ANDILLY, Robert. *Mémoires*, Régine Pouzet (éd.), Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque des Correspondances, Mémoires et Journaux », 2008.

AUBIGNÉ, Agrippa d'. *Sa Vie à ses enfants*, Gilbert Schrenck (éd.), Paris, Nizet – Société des textes français modernes, 1986.

BACON, Francis. « De sapientia veterum », dans *The Works of Francis Bacon*, James Spedding, Robert Leslis Ellis et Douglas Denon Heath (éd.), Londres, Longmans & Co., 1870, vol. 6, p. 605-690.

_____ *La sagesse des Anciens*, Jean-Pierre Cavaillé (éd. et trad.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1997.

_____ *The Essays or Counsels Civil and Moral*, Brian Vickers (éd.), Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford World's Classics », 1999.

Biblia sacra juxta vulgatam versionem, Weber R., Fischer B., Gribomont J. et al.(éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 ; disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018].

BRANTÔME, Pierre de Bourdeille Seigneur de. « Testament », dans *Œuvres complètes*, t. 10, Paris, Renouard, 1881, p. 121-151.

BUSSY-RABUTIN, Roger de. *Discours à sa famille. 1. Les illustres malheureux. 2. Le bon usage des prospérités*, Daniel-Henri Vincent et Christophe Blanquie (éd.), Précý-sous-Thil, Éditions de l'Armançon, 2000.

CAMPION, Henri. *Mémoires suivis de Trois entretiens sur divers sujets d'histoire, de politique et de morale*, Marc Fumaroli (éd.), Paris, Mercure de France, coll. « Temps retrouvé », 1990.

CAUSSIN, Nicolas. *La Cour sainte*, Paris, Chez Jean Du Bray, 1655.

CHARRON, Pierre. *De la sagesse*, Barbara de Negroni (éd.), Paris, Fayard, coll. « Corpus de philosophie en langue française », 1986.

CICÉRON, Marcus Tullius. *De finibus malorum et malorum*, L. D. Reynolds (éd.), Oxford, Oxford University Press, coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis », 1998.

_____ *Laelius ou de l'Amitié*, Robert Combès (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1996.

_____ *La République*, Esther Bréguet (éd. et trad.), Paris, Les Belle Lettres, coll. « CUF / Budé », 2 t., 2002.

_____ *Tusculanes*, t. 1, Georges Fohlen (éd.) et Jules Humbert (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF / Budé », 1970.

DANTE ALIGHIERI. *La Comédie*, Jean-Charles Vegliante (trad.), Paris, Gallimard, coll. « nrf / poésie », 2012.

ÉSOPE, *Fables*, Émile Chambry (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF / Budé », 1967.

FÉNELON, François de Salignac de La Mothe-Fénelon dit. « Testament », dans Gabriel Peignot (éd.), *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 1, p. 381-391.

GARASSE, François. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion et à l'État, & aux bonnes Mœurs*, Paris, Sébastien Chappelet, 1624.

HERBERAY, Loys de. « Testament », dans Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 480-482.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*, J. C. A Gaskin (éd.), Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford World's Classics », 2009.

HOSPITAL, Michel de l'. « Testament », dans Pierre de Bourdeille Seigneur de Brantôme, *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Renouard, 1868, p. 315-326.

JUSTINIEN, *Institutes*, Théodule Vaquette (éd. et trad.), Paris, T. Vaquette, 2 t., 1885.

LA MOTHE LE VAYER, François de. *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, André Pessel (éd.), Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1988.

_____ *De la liberté et de la servitude*, Lionel Leforestier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 2007.

LA ROCHEFOUCAULD, François. *Œuvres complètes*, Jean Marchand et Martin Chauffier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus Christ, traduit en françois selon l'édition Vulgate, Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (trad.), Mons, chez Gaspard Migeot, 1667 ; disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018].

LOCKE, John. *Lettre sur la tolérance*, Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz (trad.), Paris, Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2007.

LUTHER, Martin. « Testament », dans Gabriel Peignot (éd. et trad.), *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 1, p. 196-204.

PARIS, Yves de. *Le Gentilhomme Chrestien*, Paris, Chez la Veuve Denys Thierry, 1666.

_____ *Les morales chrestiennes. Où il est traité des devoirs de l'homme en la vie particuliere & publique*, Paris, Chez Denys Thierry, 1645.

PERRAULT, Charles. « Pomponne de Bellievre, premier president », dans *Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce Siecle*, t. 2, Paris, Chez Antoine Dezallier, 1700, p. 53-54.

PERSE. *Satires*, Augustin Cartault (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF / Budé », 1929.

PÉTRARQUE, François. « Testament », dans Gabriel Peignot (éd. et trad.), *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 1, p. 56-65

PLATON, *La République*, Georges Leroux (trad.), Paris, Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2016.

_____ *Lois*, 2 t., Luc Brison et Jean-François Pradeau (éd. et trad.), Paris, Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2006.

_____ *Phédon*, Paul Vicaire (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF / Budé », 2006.

PLINE LE JEUNE. *Lettres*, Hubert Zehnacker (éd.) et Nicole Méthy (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF/ Budé », 2012.

PLUTARQUE. *Vies parallèles*, Anne-Marie Ozanam (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.

PONTIS, Louis de. *Mémoires*, Andrée Villard (éd.), Paris, Honoré Champion, coll. « Sources Classiques », 2000, 816 p.

SALES, François de. *Introduction à la vie dévote*, Étienne-Marie Lajeunie (éd.), Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », 1995, 316 p.

SCUDÉRY, Mademoiselle de. *Conversations sur divers sujets*, Lyon, Thomas Amaulry, 1680.

« Testament du Cardinal Mazarin qu'il a renouvelé à son départ » (s.a.), dans *Testaments pour rire. Testaments facétieux et polémiques dans la littérature d'Ancien Régime*, Pierre et Marie-Hélène Servet (éd.), Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », t. 2, 2013, p. 1171-1179.

« Testament véritable du Cardinal Jules Mazarin » (s.a.), dans *Testaments pour rire. Testaments facétieux et polémiques dans la littérature d'Ancien Régime*, Pierre et Marie-Hélène Servet (éd.), Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », t. 2, 2013, p. 1109-1122.

The Greek New Testament, Aland K. and B. et al. (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft / United Bible Societies, 1966, 27th ed ; disponible en ligne sur le site du projet BiblIndex, <http://www.biblindex.info> [page consultée le 18 janvier 2018].

THÉOGNIS. *Poèmes élégiaques*, Jean Carrière (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF / Budé », 1962.

TITE-LIVE. *Histoire romaine*, Richard Adam (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF / Budé », 28 t., 1982.

VALLA, Lorenzo. *Elegantiarum latinae linguae libri VI*, sans lieu, sans éditeur, 1522 [1473].

VILLON, François. *Poésies*, Jean Dufournet (éd. et trad.), Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1992.

VITRUVÉ. *De l'Architecture*, Ch.-L. Maufras (éd. et trad.), Paris, C. L. F. Panckoucke, coll. « La Bibliothèque latine-française », 1847.

1.2 Études

ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 2015 [1975].

_____. *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1985 [1977].

_____. *L'homme devant la mort 2. La mort ensauvagée*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1985 [1977].

BÉNICHOU, Paul. *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1988 [1948].

BEUGNOT, Bernard. *Le discours de la retraite au XVII^e siècle : loin du monde et du bruit*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1996.

BOASE, Alan M. *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, New York, Octagon Books, 1970.

BOLZONI, Lina. *La Chambre de la mémoire. Modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Marie-France Merger (trad.), Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2005.

BRESSON, Agnès. « Comment vaincre l'ennui dans une "garnison" de province : les loisirs d'un sergent-major de Blaye au XVII^e siècle », dans Marc Fumaroli, Philippe-Joseph Salazar et Emmanuel Bury (dir.), *Le loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996, p. 117-130.

BRIOT, Frédéric. *Usage du monde, usage de soi. Enquête sur les mémorialistes d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Couleur de la vie », 1994.

BURY, Emmanuel. « Espaces publics, espaces privés : les lieux du débat d'idées au XVII^e siècle », dans Anthony McKenna et Jean-François Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle. Le Public et le Privé*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, vol. 3, 1999, p. 89-107.

_____. *Littérature & Politique. L'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1996.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2002.

_____ « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexions », dans Antony McKenna et Jean-François Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle. Les libertins et le masque : simulation et représentation*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, vol. 5, p. 57-82.

_____ « Taire, mentir, simuler, dissimuler... un long héritage », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, vol. I, n°75, 2009, p. 87-94.

CAZES, Hélène. « Miroirs de l'enfance », dans Hélène Cazes (éd.), *Histoires d'enfants. Représentations et discours de l'enfance sous l'Ancien Régime*, Québec, Presses de l'université Laval – Éditions du CIERL, coll. « Symposiums », 2008, p. XI-XXII.

CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline. *L'écriture testamentaire à la fin du Moyen Âge. Identité, dispersion, trace*, Oxford, European Humanities Research Centre, coll. « Legenda », 1999, 25 p.

CHARBONNEAU, Frédéric, « "Les petites choses de mon enfance" ou l'élaboration d'une écriture de l'âge tendre dans trois mémoires d'Ancien Régime », dans Hélène Cazes (éd.), *Histoires d'enfants. Représentations et discours de l'enfance sous l'Ancien Régime*, Québec, Presses de l'université Laval – Éditions du CIERL, coll. « Symposiums », 2008, p. 249-258.

CHAUNU, Pierre. *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978.

CONSTANT, Jean-Marie. « L'amitié : le moteur de la mobilisation politique dans la noblesse de la première moitié du XVII^e siècle », *Revue dix-septième siècle*, n° 205, octobre-décembre 1999, p. 593-608.

DIONNE, Valérie M. *Montaigne, écrivain de la conciliation*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Études Montaignistes », 2014.

DOIRON, Normand. « La contrainte de cour », *Poétique*, vol. 178, n°2, 2015, p. 163-182.

DOTOLI, Giovanni. *Montaigne et les libertins*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 2006.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009 [1971].

ELIAS, Norbert. *La dynamique de l'occident*, Pierre Kamnitzer (trad.), Paris, Calmann-Lévy, 1991 [1969].

FAVRE, Robert. « La mort-caution : l'écriture testamentaire », dans Gilles Ernst (dir.), *La mort dans le texte*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1988, p. 103-110.

FERRETTI, Giuliano. *Un « soldat-philosophe », Philippe Fortin de la Hoguette : 1558-1668(?)*, Genève, Edizioni culturali internazionali, coll. « Tempi della storia ; Stato moderno », 1988.

_____ « Aux sources du *Testament* de Fortin de La Hoguette », G. Ferretti et M. Seguin (dir.), *Mélanges offerts à Jean Glénisson*, Jonzac, Université francophone d'été Saintonge Québec, 2007, p. 109-124.

_____ « Introduction », dans Philippe Fortin de la Hoguette, *Lettres aux Frères Dupuy et à leur entourage (1623-1662)*, t. 1, Giuliano Ferretti (éd.), Firenze, Leo S. Olschki, coll. « Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal rinascimento all'eta moderna », 1997, p. 1-91.

FIORATO, Adelin-Charles. « Simulation/Dissimulation », dans Alain Montandon (dir.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1995, p. 801-845.

FUMAROLI, Marc. « Les Mémoires au carrefour des genres en prose », dans *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2001, p. 194-215 ; article d'abord publié sous le titre « Les Mémoires du XVII^e au carrefour des genres en prose », *Revue dix-septième siècle*, n°94-95, 1971, p. 7-37.

_____ « Le témoignage de Fortin de la Hoguette », dans *La République des Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2015, p. 237-253. Texte d'abord paru sous le titre « La "conversation" au XVII^e siècle : le témoignage de Fortin de la Hoguette », dans Louis Van Delft (dir.), *L'Esprit et la Lettre. Mélanges offerts à Jules Brody*, Tübingen, Narr, 1991, p. 93-106.

_____ « La République française des lettres et ses réactions à la montée de l'absolutisme », dans Philippe Fortin de la Hoguette, *Lettres aux frères Dupuy et à leur entourage (1623-1662)*, Giuliano Ferretti (éd.), Firenze, Leo S. Olschki Editore, coll. « Corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal rinascimento all'eta moderna », 1997, p. VII-XIV.

_____ « Introduction », dans Henri de Campion, *Mémoires suivis de Trois entretiens sur divers sujets d'histoire, de politique et de morale*, Marc Fumaroli (éd.), Paris, Mercure de France, coll. « Temps retrouvé », 1990, p. 10-42. Nous avons également consulté la version remaniée de cette introduction : « Ironie et Mélancolie. Les *Mémoires* cornéliens d'Henri de Campion », dans *Exercices de lecture. De Rabelais à Paul Valéry*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 2006, p. 111-161.

_____ « Premiers témoins du parisianisme : le "monde" et la "mode" chez les moralistes du XVII^e siècle », *Littérature classique*, n° 22, automne 1994, p. 165-190.

GAULMYN, Pierre de. « Le témoignage, du judiciaire au littéraire », *Villa Gillet*, cahier n° 3, novembre 1995, p. 69-77.

HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève. « Harmonie », Alain Montandon (dir.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1995, p. 469-481.

JOUANNA, Arlette. *Le Prince absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, Paris, Gallimard, coll. « L'Esprit de la cité », 2014.

JOUHAUD, Christian, Dinah RIBARD et Nicolas SCHAPIRA, *Histoire Littérature Témoignage*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2009.

KLAUS, Malettke. « Complots et conspirations contre Louis XIV dans la deuxième moitié du XVII^e siècle », dans *Complots et conjurations dans l'Europe moderne. Actes du colloque international organisé à Rome, 30 septembre – 2 octobre 1993*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1996, vol. 220, p. 347-371.

KNEE, Philip. *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'université Laval – Éditions du CIERL, coll. « Études », 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Le règne de la critique*, Hans Hildenbrand (trad.), Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1979 [1959].

KRUSE, Margot. « Critique et justification de la dissimulation chez quelques moralistes du XVII^e siècle », dans Manfred Tietz et Volker Kapp (éd.), *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France. Actes du colloque de Bamberg 1983*, Paris – Seattle – Tübingen, PFSCL, coll. « Biblio 17 », 1984, p. 147-168.

LAUNAY, Denise. « Le thème du retour à l'antique et la musique religieuse en France au temps de la Contre-réforme », dans Manfred Tietz et Volker Kapp (éd.), *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France. Actes du Colloque de Bamberg 1983*, PFSCL, coll. « Biblio 18 », Paris – Seattle – Tuebingen, 1984 p. 93-120.

LECLERC-LAFARGE, Valérie. *Montpellier au temps des troubles de Religion. Pratiques testamentaires et confessionnalisations*, Paris, Honoré Champion, coll. « Vie des huguenots », 2010.

LOPEZ, Denis. « L'éducation religieuse des princes au XVII^e siècle », dans Denis Lopez, Charles Mazouer et Eric Suire (éd.), *La Religion des élites au XVII^e siècle. Actes du colloque du Centre de recherches sur le XVII^e siècle européen (1600-1700), en partenariat avec le Centre Aquitain d'Histoire Moderne et contemporaine, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 30 novembre – 2 décembre 2006*, Paris – Seattle – Tübingen, PFSCL, coll. « Biblio 17 », 2008, p. 15-35.

MARTIN, Henri-Jean. *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 1969, 2 t.

MERLIN, Hélène. « L'amitié entre le même et l'autre », *Revue dix-septième siècle*, n° 205 octobre-décembre 1999, p. 657-678.

MERLIN-KAJMANN, Hélène. *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 1994.

NIGRO, Salvatore Silvano. « Usi della pazienza », dans Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, Turin, Einaudi, coll. « Biblioteca Einaudi », 1997. p. XI-XL.

PAPASOGLI, Benedetta. *Le « fond du coeur »*. *Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2000.

PATERNOSTER, Annick. « Discrétion », dans Alain Montandon (dir.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1995, p. 249-270.

PAVEL, Thomas. *L'art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1996.

PEIGNOT, Gabriel. « Discours préliminaire », dans *Choix de Testaments anciens et modernes, remarquables par leur importance, leur singularité et leur bizarrerie*, Paris, Renouard, 1829, t. 1, p. VII-XVI.

PICCIOLA, Liliane. « Le roman », dans Roger Zuber, Liliane Picciola, Denis Lopez et Emmanuel Bury, *Littérature française du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1992, coll. « Premier Cycle », p. 141-212.

PINTARD, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Genève – Paris, Slatkine, 1983 [1943].

PRÉVOST, Xavier. *Jacques Cujas (1522-1590). Jurisconsulte humaniste*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2015.

RICE, Winthrop Huntington. *The European Ancestry of Villon's Satirical Testaments*, New York, Corporate Press, coll. « Syracuse University Monographs », 1941.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000.

RIGONI, Mario Andrea. « Una finestra aperta sul cuore. (Note sulla metafora della *Sinceritas* nella tradizione occidentale) », *Lettere italiane*, n° 4, octobre – décembre 1974, p. 434-458.

ROSSMAN, Vladimir R. *François Villon. Les concepts médiévaux du testament*, Paris, Jean-Pierre Delarge, coll. « Encyclopédie universitaire », 1976.

SALAZAR, Philippe-Joseph. « La société des amis : éléments d'une théorie de l'amitié intellectuelle », *Revue dix-septième siècle*, n° 205, octobre-décembre 1999, p. 581-592.

SERVET, Pierre et Marie-Hélène SERVET. « Introduction », dans *Testaments pour rire. Testaments facétieux et polémiques dans la littérature d'Ancien Régime*, t. 1, Pierre Servet et Marie-Hélène Servet (éd.), Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2013, p. 14-180.

SPITZER, Leo. *Classical and Christian Ideas of World Harmony, Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1963.

STAROBINSKI, Jean. « Sur la flatterie », dans *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1989, p. 61-90.

STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952.

TAMIZEY DE LAROQUE, Philippe. *Lettres inédites de Philippe Fortin de La Hoguette. Avertissement, Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis*, vol. XVI, 1888, p. 9-29.

_____ « Un bouquin oublié », *Revue de la Saintonge et de l'Aunis*, vol. XV, 1895, 283-289.

TRIBOUT, Bruno. *Les récits de conjuration sous Louis XIV*, Québec, Presses de l'Université Laval – Éditions du CIERL, coll. « Études », 2010.

VAN DELFT, Louis. « La notion de "dissimulation honnête" dans la culture classique », dans Bernard Yon (dir.), *Prémices et floraisons de l'âge classique : mélanges en l'honneur de Jean Jehasse*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1995, p. 251-267.

_____ « Le "petit monde" : cosmographie, anatomie et écriture moraliste », *Littérature classique*, n° 22, automne 1994, p. 215-238.

_____ *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2008.

_____ *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993.

VOVELLE, Michel. *La mort et l'occident, de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

_____ *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Julliard/ Gallimard, coll. « Archives », 1974.

ZAGORIN, Perez. *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

ANNEXE : LE FRONTISPICE DES DERNIÈRES ÉDITIONS DU *TESTAMENT*



Philippe Fortin de La Hoguette, *Testament ou Conseil, d'un pere à ses enfans sur la maniere dont il faut se conduire dans le monde*, Paris, Chez la Veusve Mabre Cramoisy, derniere edition, revûë & augmentée, 1696, n.p.