

par Hélène BOUCHILLOUX

Il y a bien chez Pierre Nicole des réflexions politiques. Y a-t-il pour autant chez lui une pensée politique — je veux dire par là une conception à la fois cohérente, organisée et consciente des options dont elle a à soutenir la vérité contre d'autres options possibles ou même réelles ? Rien n'est moins sûr, à considérer les textes qu'on trouve éparpillés dans les *Essais de Morale*, et c'est là le point que je me propose d'examiner.

Les deux textes dans lesquels émerge le plus nettement la réflexion de Nicole sur la constitution du pouvoir politique et sur l'obéissance qui lui est due sont indéniablement le traité *De la Grandeur*, au tome II des *Essais de morale*, puis le traité *De la Charité et de l'amour-propre*, au tome III de ces mêmes *Essais*. Or ces deux textes manifestent une double référence, à Pascal et à Hobbes. Il faudra donc dégager, dans un premier temps, ce que j'appellerais le modèle hobbesien et le modèle pascalien de la réflexion politique de Nicole. Mais, tout en recourant à ces deux auteurs, Nicole s'en démarque : il n'est ni hobbesien ni pascalien. Aussi faudra-t-il, dans un deuxième temps, mesurer l'écart qui sépare Nicole de ses inspirateurs. Doit-on en conclure que Nicole a cherché à élaborer, à partir de Hobbes et de Pascal, une pensée originale, ou bien, au contraire, doit-on en conclure qu'il s'est contenté de juxtaposer des vues finalement inconciliables en suivant tantôt Hobbes, tantôt Pascal ? Il se pourrait, cependant, que le problème qui est proprement celui de ces deux auteurs, à savoir le problème du fondement du droit et de l'obéissance civile, ne fût pas proprement celui de Nicole, plus préoccupé quant à lui, en moraliste chrétien plutôt qu'en philosophe, de la civilité que de la constitution de la société civile, et des rapports entre amour-propre et charité que de la sûreté et de la justice d'une obéissance civile fondée soit sur l'amour-propre, soit sur la charité. C'est

pourquoi il faudra, dans un troisième temps, tenter de discerner le véritable sens de réflexions qui relèvent certainement moins de la théorie politique que de la morale chrétienne.

*
* *

Le traité *De la Charité et de l'amour-propre* s'ouvre, au chapitre I, par la mention de ce que Nicole nomme l'« amour-propre éclairé » (1). Cette expression suggère que la raison pourra être au principe de l'État et de la société civile, comme le veut Hobbes. Et, en effet, c'est bien sous le patronage de Hobbes que Nicole se place ici. L'amour-propre de chacun conduisant nécessairement à un conflit généralisé des amours-propres, « si celui qui a dit qu[e les hommes] naissent dans un état de guerre, et que chaque homme est naturellement ennemi de tous les autres hommes, eût voulu seulement représenter par ses paroles la disposition du coeur des hommes les uns envers les autres, sans prétendre la faire passer pour légitime et pour juste, il aurait dit une chose aussi conforme à la vérité et à l'expérience, que celle qu'il soutient est contraire à la raison et à la justice » (2). Je laisse provisoirement de côté la réserve dont Nicole accompagne l'approbation donnée à Hobbes. L'anthropologie hobbesienne n'est évidemment pas celle — augustinienne — des deux natures en l'homme. L'antagonisme des hommes n'est pas une suite du péché mais du désir et ne s'assortit par conséquent, chez Hobbes, d'aucune condamnation morale. Il n'en reste pas moins que, malgré cette divergence préliminaire concernant la nature de l'homme, Nicole peut se réclamer de Hobbes pour expliquer, au chapitre II, la genèse de la société civile.

L'amour-propre qui est cause de la guerre est aussi cause de la paix. En effet, cet amour-propre, qui aime la domination et l'assujettissement des autres à soi-même, aime encore davantage la vie et les commodités de la vie. Il n'est peut-être pas tout à fait pertinent d'affirmer, comme le fait Christian Lazzeri dans son ouvrage sur la politique de Pascal, que Nicole, contrairement à Pascal et en conformité avec Hobbes, privilégie dans l'analyse de l'amour-propre « l'amour-propre de commodité » par rapport à « l'amour-propre de vanité » (3). Car Nicole ne prétend pas que « l'amour-propre de commodité » — pour reprendre la formule de C. Lazzeri — soit premier, mais plutôt qu'il finit par prévaloir. C'est, semble-t-il, « l'amour-propre de vanité » qui est premier, en conformité avec Pascal. Mais

on ne saurait se targuer de satisfaire cet « amour-propre de vanité » à l'encontre de celui des autres sans susciter une riposte de leur part qui n'expose pas seulement les biens imaginaires et superfétatoires dont la vanité du moi cherche à se parer, mais encore les biens réels et essentiels que sa faiblesse rend désormais indispensables. Aussi les hommes en sont-ils réduits au soin de leur conservation. Ce soin est réactif, il apparaît comme une position de repli. Là où Hobbes défend l'idée que les hommes sont mus par le souci naturel de leur conservation et que la quête de la gloire elle-même, jusque dans sa démesure, est au service de cette fin, Nicole en revanche soutient l'idée que les hommes, entraînés à la suite du péché par le poids de la concupiscence, veulent « régner sur les autres en toutes les manières qui leur sont possibles » (4) — ce qui est la définition de la tyrannie —, mais qu'ils sont contraints, les autres ayant une ambition également démesurée, de se rabattre sur une fin plus modeste et de préserver le peu qu'ils ont. Là où l'anthropologie hobbesienne du désir permet de rendre compte de la vanité, l'homme étant capable, à la différence de l'animal, de la médiation des signes et de la perception anticipatrice du possible, l'anthropologie augustinienne de la concupiscence permet inversement de rendre compte de la prévalence de l'auto-conservation, l'homme qui, à la différence de l'animal, veut s'assujettir ses congénères, ne laissant pas de s'assujettir à eux de peur qu'ils ne l'assujettissent à leur tour.

Nicole rejoint donc Hobbes sans adopter le même substrat anthropologique que lui, comme l'indiquait déjà le jugement moral sévère mentionné précédemment. Les hommes en étant réduits au soin de leur conservation, ils devront raisonnablement s'unir aux autres pour se défendre eux-mêmes contre la présomption de ceux chez qui la crainte de la mort ne tempère pas la tyrannie de la concupiscence. Et, comme pour Hobbes, cette union n'est pas assez ferme tant qu'elle n'érige pas l'instance susceptible de promulguer et de faire respecter des lois civiles toujours assorties de dispositions pénales afin de réprimer la concupiscence qui subsiste dans les particuliers. C'est au terme de cette déduction que Nicole peut écrire que « la crainte de la mort est [...] le premier lien de la société civile et le premier frein de l'amour-propre » (5). La société civile est l'artifice qui rectifie la dénaturaison du péché, en substituant les chaînes d'un commerce universel des services aussi bien que des marchandises à celles de la vaine reconnaissance. Cependant, le remède ne va pas jusqu'à éradiquer le mal : il le relègue dans la sphère privée de la civilité, chacun continuant alors, dans le cadre juridique même, à étendre

son pouvoir sur autrui autant qu'il le peut; il l'infléchit et le corrige toutefois dans le dynamisme de la vie civile, la soif de pouvoir ne trouvant pas de meilleure issue que dans le jeu d'une hiérarchie sociale destinée à assurer la prospérité publique, ce qu'illustre la comparaison, empruntée au mécanisme physique, des tourbillons (6).

Il s'ensuit que le profit que les hommes retirent de l'institution politique est double : d'une part, ils usent en toute sécurité de leurs biens et peuvent même les accroître par les échanges ; d'autre part, ils deviennent policés et apprivoisés, de sorte que la violence de la vanité ne se montre plus à découvert. Nicole est très proche de Hobbes lorsque, au chapitre VI de la 1^{re} partie du traité *De la Grandeur*, il dépeint les bénéfices de l'ordre politique : « On ne jouit de son bien, on ne voyage sans danger, on ne demeure en repos dans sa maison, on ne reçoit les avantages du commerce, on ne tire des services de l'industrie des autres hommes et de la société humaine, que par le moyen de l'ordre politique. S'il était détruit, on ne pourrait dire qu'on possède rien: tous les hommes seraient ennemis les uns des autres, et il y aurait une guerre générale entre eux, qui ne se déciderait que par la force » (7). Mais il se réfère également à Pascal quand, dans le même chapitre, il insiste sur la régulation de l'amour-propre produite par l'ordre politique. Cet ordre constitue dans la sphère de la concupiscence, « l'amour-propre de vanité » étant intégré dans « l'amour-propre de commodité », ce que Pascal appelle un admirable « tableau de charité » (8).

Mais il n'est pas évident d'accorder Pascal et Hobbes. Dans le traité *De la Grandeur*, au chapitre II de la 1^{re} partie, Nicole paraît préférer le modèle pascalien au modèle hobbesien dans la question de l'origine et de l'établissement de la grandeur. En ce qui concerne, tout d'abord, l'origine de la grandeur, il faut immédiatement noter que celle-ci découle du péché. Nicole ne dit pas, avec Hobbes, que les hommes sont égaux à l'état de nature, mais il dit, avec Pascal, qu'il y a pour eux une égalité de nature selon la première nature, celle dans laquelle la règle de la volonté de chaque homme n'est pas la volonté d'un autre homme mais la loi de Dieu, alors clairement connue de tous. En ce qui concerne, ensuite, l'établissement de la grandeur, Nicole invoque trois sources : la concupiscence, la raison et la religion. La concupiscence désire la grandeur pour soi. La raison en approuve l'établissement: personne ne pouvant réussir dans ce dessein de s'asservir tous les autres, elle préconise l'arbitrage. La religion en garantit la légitimité : car il ne suffit pas de substituer à la volonté tyrannique de chacun une règle arbitraire,

encore faut-il que cette substitution salutaire pour la sauvegarde des hommes soit ratifiée par l'ordre de Dieu qui, seul, peut conférer l'autorité à l'arbitre que les hommes se sont donné. La souveraineté est donc de droit divin, conformément à saint Augustin et à saint Paul : *Non est potestas nisi a Deo* (9).

Tout le problème est de savoir si Nicole maintient une continuité entre la force et le droit ou s'il marque une solution de continuité, de par le recours à la raison. Partant de la volonté de dominer qui caractérise la seconde nature, il envisage deux possibilités : « Chaque homme voudrait être le maître et le tyran de tous les autres ; et comme il est impossible que chacun réussisse dans ce dessein, il faut par nécessité, ou que la raison y apporte quelque ordre, ou que la force le fasse, et que les plus puissants devenant les maîtres, les faibles demeurent assujettis » (10). Mais comment les faibles demeureront-ils assujettis, sinon que la force se mue en droit ? Et sera-ce par l'imagination, de sorte que l'ordre politique reposera sur un coup de force qui ne sera plus reconnu comme tel mais couvert par les institutions, les hommes étant désormais incapables de vraie justice ; ou bien sera-ce par la raison, de sorte que l'ordre politique reposera sur un coup de force entériné comme tel, les hommes étant présumés incapables de vraie justice ? A moins qu'il ne faille opter pour le premier terme de l'alternative formulée par Nicole, en avouant que l'ordre politique repose sur le choix et le consentement des peuples, c'est-à-dire sur une raison susceptible de mettre fin au règne de la force en érigeant une instance d'arbitrage, les hommes étant alors contraints de se plier, jusque dans leur injustice foncière, au règne d'une vraie justice. Or, c'est bien à cet avis que Nicole semble se ranger dans la suite du chapitre II, lorsqu'il examine les avantages de la monarchie héréditaire dans laquelle le peuple se lie indissolublement à son monarque (11). C. Lazzeri estime, quant à lui, que Nicole ne tranche pas entre la voie de la force et celle de la raison (12).

Si tel était le cas, on ne pourrait guère déterminer si Nicole suit plutôt Pascal, plutôt Montaigne ou plutôt Hobbes, tout en soulignant, à l'encontre de ce dernier, le fondement divin du droit, au nom duquel la désobéissance même à des lois injustes ne dispense jamais les sujets du respect qu'ils doivent à celui qui est toujours le ministre de Dieu (13). Il est d'autant plus malaisé de discerner la position de Nicole qu'il ne cesse de paraphraser Pascal, mais à propos de l'obéissance civile cette fois, sur les différentes façons d'honorer ou de mépriser la grandeur.

Au chapitre I de la 1^{re} partie du traité *De la Grandeur*, il reprend en la tronquant la gradation que Pascal présente dans la liasse « Raisons des effets », en distinguant le point de vue des personnes du commun, qui correspond à celui du peuple, le point de vue des philosophes, qui correspond à celui des demi-habiles, et le point de vue des chrétiens qui correspond, comme chez Pascal, au point haut ordonnant les autres points de vue. Ainsi, les personnes du commun honorent les Grands et les philosophes les méprisent, mais par un même principe de concupiscence. Seuls les chrétiens, changeant de principe, parviennent à honorer les Grands comme les personnes du commun tout en estimant avec les philosophes que ces personnes sont dans l'illusion. Le mouvement qui porte les personnes du commun à honorer les Grands conjugue le désir des biens, imputable à « l'amour-propre de commodité », et le désir de reconnaissance, imputable à « l'amour-propre de vanité » : les gens du commun élèvent en imagination les Grands qu'ils voient posséder tous les biens qu'eux-mêmes désirent; mais cette imagination se renforce de la conformité des imaginations et de l'approbation qu'elle reçoit de la plupart des autres hommes. Les philosophes ne méprisent pas les Grands sans rendre secrètement hommage à la grandeur, puisqu'ils s'élèvent eux-mêmes en imagination au-dessus des Grands en feignant de mépriser ce que les autres hommes honorent. Les chrétiens sont les seuls à découvrir ce qui mérite effectivement le respect dans la grandeur, à savoir qu'elle « est une participation de la puissance de Dieu sur les hommes » (14).

Il convient donc, avec Pascal, de ne pas confondre ce qui fait honorer les Grands et ce qui les rend dignes d'honneur (15). C'est la raison pour laquelle, même s'il faut aussi distinguer avec lui grandeurs naturelles et grandeurs d'établissement, il ne faut pas croire que ces dernières n'exigent qu'un respect extérieur et formel non assorti d'un respect réel et intérieur, mais il est exact que ce respect n'est dû qu'à Dieu qui légitime l'établissement de la grandeur, et non à quelque qualité qui serait intrinsèquement liée à elle (16).

De cette reprise du schème pascalien des « raisons des effets » on trouve abondamment confirmation dans le traité *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, au tome I des *Essais de Morale*. Nicole y développe un parallélisme entre la déférence des inférieurs à l'égard des supérieurs, dans l'ordre de la politique, et la déférence des chrétiens à l'égard d'autrui, dans l'ordre de la civilité. Se laisser impressionner par autrui et contredire autrui témoignent en réalité d'un principe unique de concupiscence (17). Il faut qu'à travers

les devoirs qu'on rend aux autres s'exprime la déférence due à Dieu qui, de même qu'il soumet les inférieurs aux supérieurs, soumet aussi chacun à tous les autres dans l'échange des biens et des services (18). Ainsi, on ne s'acquitte bien de ses devoirs qu'en les rapportant à celui qui en légitime l'existence de manière ultime.

Cependant, ces emprunts visibles à Pascal en ce qui concerne l'obéissance civile, le respect dû aux grandeurs d'établissement et la valeur de la civilité humaine par rapport à la charité chrétienne, n'empêchent pas que ne persiste un doute sur l'adhésion de Nicole à la conception pascalienne de la genèse de l'État et de la société civile, doute susceptible de modifier le sentiment d'accord entre les deux auteurs que les rapprochements effectués jusqu'ici semblaient autoriser. J'en viens donc maintenant à l'examen des limites du modèle hobbesien et du modèle pascalien dans la réflexion politique de Nicole.

Pour ce qui est de la confrontation de Nicole avec Hobbes, la détermination de leurs divergences est relativement aisée. On se souvient que, dans le traité *De la charité et de l'amour-propre*, le recours à Hobbes s'accompagne d'un jugement sans indulgence : Hobbes a bien perçu l'hostilité naturelle des hommes et la nécessité d'ériger un État qui règle le désir — ainsi ce qu'il a dit est très « conforme à la vérité et à l'expérience » — ; mais il n'a pas rapporté cette hostilité naturelle au péché, il ne l'a donc pas moralement condamnée, il en a seulement dénoncé la menace inhérente à l'état de nature, se contentant d'y mettre fin dans la constitution d'un ordre politique tout humain fondé sur un contrat par lequel les contractants s'obligent entre eux à une obligation envers une instance d'arbitrage souveraine — ce qui, selon Nicole, est très « contraire à la raison et à la justice ». Nicole récuse conjointement l'anthropologie et la politique hobbesiennes. Ce que Hobbes impute à l'homme à l'état de nature, il faut l'imputer à l'homme de la seconde nature, à l'homme pécheur. Comme on l'a vu, le souci de l'auto-conservation est d'ailleurs dérivé pour Nicole, même s'il finit par prévaloir et par amener les hommes à la constitution de l'ordre politique. Les hommes voudraient initialement dominer de toutes les manières possibles s'ils le pouvaient, mais, ne le pouvant pas et suscitant par ce désir tyrannique la haine des autres hommes au reste animés du même désir, ils en sont finalement tous réduits à se ménager les uns les autres. Et, si Hobbes ne se trompe certes pas en préconisant une fondation rationnelle de l'ordre politique, il se trompe néanmoins en l'estimant suffisante. Car l'utilité de cet ordre politique contractuel n'enferme pas encore sa légitimité et sa justice. Mais cela, Hobbes ne

pouvait le reconnaître, puisqu'il fait l'homme naturellement maître de lui-même, ou plutôt puisqu'il ne le croit soumis à Dieu, le souverain suprême, que pour autant qu'il use droitement de sa raison en vue de sa conservation.

La divergence concernant l'anthropologie et la politique renvoie donc, en dernier ressort, à une divergence sur le statut de la raison. Pour Hobbes, la raison consiste en un raisonnement élevé en bonne et due forme sur des dénominations logiquement possibles et empiriquement pertinentes ; elle n'appréhende les lois naturelles que comme des moyens de se préserver, comme les règles de tout accord possible entre les hommes, cet accord étant lui-même indispensable à leur préservation, de sorte qu'il serait contradictoire et vain de mettre ces règles en pratique tant qu'on ne peut être assuré que les autres en feront autant, ce qui suppose la constitution de l'ordre politique. Pour Nicole, fidèle en cela à la tradition scripturaire et patristique, la raison est avant tout saisie des principes imprimés par Dieu dans l'âme humaine et elle appréhende la loi naturelle comme loi de Dieu qu'il n'est jamais permis de transgresser sans une dérogation elle-même autorisée par Dieu. C'est pourquoi, comme on l'a indiqué, Nicole maintient fermement, derrière la fondation rationnelle de l'ordre politique (par le choix et le consentement des peuples), son fondement divin. Quelle que soit la source de la puissance humaine — l'aveuglement ou la lucidité sur un coup de force préalable, ou bien l'instauration d'un souverain légitime —, il faut confesser que « toute puissance vient de Dieu ».

Cette fondation transcendante de l'ordre politique ne laisse pas d'entraîner une dernière divergence. Là où Hobbes conjoint respect de l'autorité et obéissance à l'autorité, n'assignant pas à la désobéissance civile d'autre justification que par le droit naturel subsistant à l'état civil, Nicole envisage très classiquement leur disjonction. S'il est avéré que le souverain, à qui le respect est toujours dû en tant qu'il est le ministre de Dieu, viole la loi naturelle, qui est la loi de Dieu, hors du cadre de ces dérogations autorisées par Dieu même, il faut lui refuser l'obéissance. Les supérieurs n'ont en effet pas moins de devoirs que les inférieurs, devoirs fondés, d'après le chapitre I de la 2^{me} partie du traité *De la Grandeur*, sur les conditions et les fins de l'autorité politique : l'autorité, qui dépend de la légitimité de l'établissement — c'est là sa condition —, doit être mise au service de la justice — c'est là sa fin (19). Cependant, comme le suggèrent les chapitres VIII et XII de la 1^{re} partie du traité *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, ne pas consen-

tir à des prescriptions injustes n'implique pas forcément de s'y opposer au risque de causer du trouble mais parfois de les souffrir afin d'éviter le trouble, tout en s'abstenant rigoureusement de se dresser sans autorité contre l'autorité. De surcroît, selon l'article XXII du traité *De l'Obéissance*, au tome V des *Essais de Morale*, il faut se garder de confondre les choses bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, qui sont celles que la loi naturelle commande ou qu'elle interdit, avec les choses qui, indifférentes d'elles-mêmes, ne tiennent leur valeur que de la fin visée par leur établissement, et ne pas se croire dispensé de déférer à cet établissement sous prétexte qu'on n'en comprend pas la raison ou qu'on le juge déraisonnable (20).

La confrontation de Nicole avec Pascal est plus délicate. Il partage incontestablement avec lui l'anthropologie augustinienne des deux natures en l'homme et l'idée que l'institution de l'ordre politique, solution conforme à l'intérêt bien compris qui permet une régulation de l'amour-propre dans la civilité, ne tire pourtant sa légitimité que de l'ordre de Dieu. Il suffit de se reporter à la *XIV^{ème} Provinciale* pour vérifier la convergence des deux auteurs sur ce point (21). Pascal aussi prône un respect inconditionnel de l'autorité et une obéissance conditionnelle à cette autorité qui peut toujours user de manière tyrannique ou injuste de l'autorité, soit par un abus formel de son pouvoir (en exigeant des devoirs qui ne lui sont pas dus, comme c'est le cas lorsqu'un souverain, au lieu de prétendre être respecté et obéi, veut en outre être cru, ou admiré, ou aimé, ce qui ne relève évidemment pas du même ordre) (22), soit par un abus matériel de son pouvoir découlant de l'abus formel par lequel un souverain usurpe la place de Dieu de qui il tient toute son autorité (en commandant des choses intrinsèquement injustes ou en interdisant des choses intrinsèquement justes hors du cadre de ces dérogations que l'ordre politique rend nécessaires) (23). Où situer, dès lors, la divergence entre les deux auteurs ?

On a remarqué que Nicole n'examine pas les différentes hypothèses que peut faire naître l'alternative qu'il formule quant à la genèse de l'Etat et de la société civile, même s'il est clair qu'il privilégie une de ces hypothèses, celle du choix et du consentement des peuples, qui n'est pas celle retenue par Pascal. On sait que Pascal considère que l'Etat repose sur un coup de force préalable, coup de force affermi par l'imagination qui se figure juste ce qui n'est que fort. La présomption d'un désaccord sur ce point est accrue si l'on compare à l'original la transcription que Nicole donne du fragment Lafuma 103 des *Pensées* dans l'article 83 des *Pensées diverses*, au tome VI des *Essais de Morale* (24).

Là où Pascal attribue à l'imagination la conjonction de la justice et de la force dans le droit, Nicole l'attribue à la religion. Pascal montre que, à défaut d'avoir pu conférer la force à la justice à cause du caractère indiscernable de la justice dans la seconde nature, il a fallu se résoudre à conférer la justice à la force. Ce n'est pas que les hommes abandonnent l'idéal de justice à la lumière duquel ils décèlent encore négativement les crimes, mais, la force étant très reconnaissable, ils le projettent, en l'absence de tout contenu assignable, sur ce qu'ils voient s'imposer avec une nécessité qu'ils prennent pour celle de la justice, alors qu'elle en diffère *toto genere*. Malgré certaines ressemblances littérales, le texte de Nicole modifie complètement l'esprit de l'analyse pascalienne. Ce qui intéresse Nicole, ce n'est pas de dénoncer le leurre constitutif du droit par lequel les hommes croient le fort juste, mais au contraire de marquer la vérité de cette croyance dans l'économie de la seconde nature, puisqu'en effet Dieu y autorise la force. Bien sûr, la plupart des hommes se trompent en croyant le fort juste, parce que c'est la concupiscence qui leur inspire cette appréciation, mais il n'en reste pas moins que le fort est effectivement juste, compte tenu de la fondation divine de l'ordre politique. D'ailleurs, le fort n'a pas la force de se faire obéir quoi qu'il commande, mais il ne tient sa force que de la commission divine par laquelle il est obligé de faire régner la justice. Et, les désavantages consécutifs à la dissolution de l'ordre politique surpassant ceux qui résultent de l'injustice possible des souverains (25), il convient d'endurer de toute façon l'ordre politique voulu par Dieu, dont la force est infailliblement juste. Or, bien que Pascal admette avec Nicole que l'ordre politique est fondé sur l'ordre de Dieu, il ne s'ensuit pas, semble-t-il, du moins à lire ensemble les *Provinciales* et les *Pensées*, que Dieu rende juste l'ordre politique qui repose sur la force et l'imagination, mais qu'il rend plutôt juste l'obéissance spirituelle à cet ordre politique à travers lequel il fait justice de l'injustice du péché (26). Tandis que Pascal justifie paradoxalement l'obéissance civile à un ordre politique toujours injuste en son fond, Nicole justifie directement l'obéissance civile à un ordre politique devenu juste par la volonté que Dieu a de remédier collectivement, et pas seulement individuellement, au péché.

Il en va de même pour la civilité : Pascal et Nicole déclarent tous deux qu'elle n'est certes pas la charité et qu'elle ne produit que des effets semblables à ceux produits par la charité, mais Pascal exclut toute continuité de l'une à l'autre tandis que Nicole souligne au contraire la continuité de l'une à l'autre. Nicole estime que la

charité apporte le complément de la justice intérieure de l'homme à la justice extérieure de la civilité. Les réflexions politiques de Nicole sont ordonnées à une fin morale, celle de la « civilité chrétienne », selon le titre d'un traité contenu dans le tome II des *Essais de Morale*.

Nicole n'a peut-être pas cherché à unifier les réflexions politiques qu'on trouve disséminées dans les *Essais de Morale*. La confrontation avec Hobbes et avec Pascal fait apparaître des flottements, notamment en ce qui concerne l'articulation d'une conception plutôt hobbesienne de la genèse de l'Etat et de la société civile (mus par l'amour-propre, les hommes en viennent par crainte et par raison à s'unir et à constituer une instance d'arbitrage) avec une conception plutôt pascalienne de l'anthropologie théologique qui soutient cette genèse et de la légitimité, également théologique, qui seule l'achève en la fondant (l'obéissance civile étant étayée sur le fondement divin de l'État et de la société civile). Mais, comme on l'a suggéré dès le début, le problème de ces philosophes n'était sans doute pas exactement celui de Nicole, ce qui explique qu'il ne se soit employé ni à homogénéiser sa propre conception, ni à la défendre, dans sa spécificité, contre celle des autres. En revanche, il se soucie de jeter les bases de ce qu'il nomme la « civilité chrétienne ». En moraliste chrétien plutôt qu'en philosophe, Nicole se propose de pacifier l'homme, qu'on ne saurait réconcilier avec Dieu sans le réconcilier aussi avec lui-même et avec les autres.

Mais comment cette « civilité chrétienne » est-elle possible à partir de l'amour-propre ? Un fossé infranchissable ne subsiste-t-il pas entre la civilité humaine et la charité chrétienne, la première dissimulant la tyrannie du moi que la seconde seule détruit (27) ? C'est précisément sur ce point que Nicole, dépassant résolument le modèle pascalien, manifeste l'originalité d'une pensée véritable. Avec Pascal, on peut déjà noter qu'il existe une contradiction interne à l'amour-propre. Car, voulant s'assujettir tous les autres hommes qui sont simultanément animés du même désir, l'amour-propre ne peut s'affirmer que dans sa dénégation. Il existe, cependant, non seulement une contradiction interne à l'amour-propre, mais encore un renversement et une conversion provoqués par cette contradiction. « L'amour-propre de vanité » qui voudrait s'assujettir tous les autres hommes se retourne dans « l'amour-propre de commodité » qui s'assujettit au contraire à tous les autres hommes dans l'interdépendance des besoins. Or, si « l'amour-propre de vanité » se donne libre cours dans le monde clos des sociétés particulières, « l'amour-propre de commodité » se déploie dans le monde ouvert d'une société uni-

verselle, puisque les besoins des hommes les relie, de proche en proche, à tous les autres hommes, par-delà même la société civile à laquelle ils appartiennent (28). Le choc en retour par lequel les hommes sont contraints de prendre en considération ces biens réels et essentiels que leur vanité naturelle exposait imprudemment, les met aussi devant la fragilité des autres hommes et les voue à une forme de civilité soulageant les besoins que vient alors parfaire la charité chrétienne. Comme Nicole le précise à la fin de son traité *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, il faut toujours faire preuve, au nom de la charité même, de civilité envers les autres, car la civilité est le remède à leur faiblesse voulu par Dieu, sans s'offusquer jamais, pour sa part, de l'incivilité des autres, car, cette faiblesse n'étant pas naturelle, les devoirs ne se doublent ici d'aucun droit (29), de telle sorte que la civilité humaine se voit élevée au rang d'une civilité supérieure, qui n'est autre que celui de la « civilité chrétienne ».

NOTES

(1) *De la Charité et de l'amour-propre*, chap. I, *Essais de Morale*, Paris, Guillaume Desprez et Jean Desessartz, 1725, tome III, p. 103. L'orthographe a été modernisée dans les citations.

(2) *Ibid.*, p. 105. On sait que Thomas Hobbes séjourna en France de 1629 à 1631, puis de 1634 à 1636, et enfin de 1640 à 1651. *Le citoyen (De cive)* parut en 1642. La version anglaise (*Philosophical Rudiments concerning Government and Society*) parut en 1651. La version latine fut traduite en français par Samuel Sorbière et cette traduction fut publiée en 1649. Le *Leviathan (Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and civil)* parut en 1651. La version latine, achevée par Hobbes, parut en 1668. La première traduction française complète est celle de François Tricaud (Paris, Sirey, 1971).

(3) Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1993, p. 15-17.

(4) *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, 1^{re} partie, chap. V, *E.M.*, tome I, p. 166.

(5) *De la Charité et de l'amour-propre*, chap. II, *E.M.*, tome III, p. 107.

(6) *Ibid.*, p. 109-110.

(7) *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. VI, *E.M.*, tome II, p. 130.

(8) Voir Laf. 118, à rapprocher de Laf. 106, Laf. 210 et Laf. 211.

Sur le fait que l'ordre politique appartient à la sphère de la concupiscence, voir aussi le 3^e *Discours sur la condition des Grands* et Laf. 796.

(9) *Rom.*, XIII, 1, commenté dans *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. II, *E.M.*, tome II, p. 117.

- (10) *Ibid.*, p. 115.
- (11) *Ibid.*, p. 118-119. Voir aussi, sur Laf. 30, Laf. 94 et Laf. 977, *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. V, *E.M.*, tome II, p. 126-127.
- (12) Christian Lazzeri, *op. cit.*, p. 60-61.
- (13) *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. II, *E.M.*, tome II, p. 119.
- (14) *Ibid.*, p. 117.
- (15) *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. IV, *E.M.*, tome II, p. 122.
- (16) *Ibid.*, p. 124-125. Comparer avec le 2^e *Discours sur la condition des Grands*, où Pascal dit bien que le respect extérieur doit s'accompagner du respect intérieur.
- (17) *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, 1^{re} partie, chap. VI, *E.M.*, tome I, p. 173-175.
- (18) *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, 1^{re} partie, chap. XIV, *E.M.*, tome I, p. 201-202, puis chap. XV, p. 203-205.
- (19) *De la Grandeur*, 2^e partie, chap. I, *E.M.*, tome II, p. 137-138.
- (20) *De l'Obéissance*, art. XXII, *E.M.*, tome V, p. 16-17.
- (21) Voir la *XIV^e Provinciale*, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil (L'Intégrale), 1963, p. 435-436. Pascal explique que les souverains de la terre n'ont pouvoir de vie et de mort que par l'autorité de Dieu dont ils sont les ministres et qu'ils n'en doivent donc user qu'avec justice, c'est-à-dire en remettant les coupables aux mains des juges sans prétendre faire eux-mêmes justice.
- (22) Voir la fin du 2^e *Discours sur la condition des Grands*.
- (23) D'après la *XIV^e Provinciale* (cf. n. 21), il serait par exemple intrinsèquement injuste d'exercer le droit de vie et de mort indépendamment des lois et du pouvoir judiciaire.
- (24) *Pensées diverses*, art. LXXXIII (« La religion chrétienne attache sans erreur la justice à la force »), *E.M.*, tome VI, p. 226-229.
- (25) Cet argument hobbesien est repris dans *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. VI, *E.M.*, tome II, p. 136.
- (26) Voir Laf. 14.
- (27) Voir un propos attribué à Pascal (Laf. 1006), repris dans *De la Charité et de l'amour-propre*, chap. IV, *E.M.*, tome III, p. 114.
- (28) Rapprocher *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, 1^{re} partie, chap. I, *E.M.*, tome I, p. 151-153, et *De la Grandeur*, 1^{re} partie, chap. VI, *E.M.*, tome II, p. 132-135.
- (29) *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, 2^e partie, chap. IX, *E.M.*, tome I, p. 243.