

LE « COMMERCE D'AMOUR-PROPRE » SELON PIERRE NICOLE

Dominique WEBER^o

Résumé :

La notion de « commerce d'amour-propre » telle qu'elle a été élaborée par Pierre Nicole constitue-t-elle une sorte de préfiguration de l'utilitarisme moderne ? Il est commun de le penser. Mais c'est peut-être là faire trop peu de cas du soubassement théologique augustinien de la doctrine de Nicole. Pour analyser le problème, il convient de confronter la pensée de Nicole à celles de Pascal, de Hobbes et de saint Augustin lui-même.

Mots-clés : Pierre Nicole, utilitarisme moderne, amour-propre, providentialisme, augustinisme

On se rappelle les très célèbres lignes d'Adam Smith dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* :

L'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque ; le sens de sa proposition est ceci : *Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-mêmes* ; et la plus grande partie de ces bons offices qui nous sont nécessaires s'obtiennent de cette façon. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage.¹

^o Lycée Jules Michelet, Vanves.

En deçà de la critique menée par le même Smith de ce qu'il appelle les « systèmes licencieux » (*licentious systems*), au nombre desquels, comme on sait, il range tout particulièrement celui de Bernard Mandeville², on se rappelle également la façon dont Cléomène, le représentant dudit Mandeville, déduit l'origine de la « politesse » (*politeness*) à partir du jeu de l'« amour-propre » (*self-liking*) :

Tout en poursuivant leur propre préservation, les hommes manifestent un effort incessant pour se procurer leurs aises, et apprennent ainsi insensiblement à éviter de faire du mal quelles que soient les circonstances ; et quand des créatures humaines se sont une fois soumises à avoir un gouvernement, et se sont habituées à vivre sous la contrainte de lois, on ne saurait croire combien de précautions, de ruses et de stratagèmes utiles ils apprendront à pratiquer, par expérience et imitation, par leur commerce réciproque, et sans se rendre compte des causes naturelles qui les obligent à agir comme ils le font, à savoir les passions intérieures qui, à leur insu, gouvernent leur volonté et dirigent leur conduite.³

-
1. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), livre I, chap. II, éd. Daniel Diatkine, Paris, GF-Flammarion, 1991, t. I, p. 82. L'anglais dit : « *But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer ; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity, but to their self-love, and never talk to them of our own necessities, but of their advantages.* »
 2. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* (1759, dernière édition augmentée en 1790), partie VII, section II, chap. IV, trad. Michaël Bizou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999, p. 411-417.
 3. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, Part II (1729), Dialogue III, éd. Frederick Benjamin Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, t. II, p. 146 ; *La Fable des abeilles*, Partie II, Dialogue III, trad. Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1991, p. 120. Sur la dette contractée par Mandeville à l'égard de l'augustinisme port-royaliste, voir Jacob Viner, *Essays on the Intellectual History of Economics*, Douglas A. Irwin

Enfin, on se rappelle, en deçà des thèses de Smith et de celles de Mandeville, le thème développé par Pierre Nicole de la « civilité humaine » conçue comme « commerce d'amour-propre »⁴, ainsi que l'exemple analysé dans l'essai intitulé « De la grandeur », dont la première édition remonte à 1670 :

On trouve par exemple presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts de servir ceux qui passent, et qui ont des logis tout préparés à les recevoir. On en dispose comme on veut. On leur commande, et ils obéissent. Ils croient qu'on leur fait plaisir d'accepter leur service. Ils ne s'excusent jamais de rendre les assistances qu'on leur demande. Qu'y aurait-il de plus admirable que ces gens, s'ils étaient animés de l'esprit de charité ? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui le fait de si bonne grâce, qu'elle veut bien qu'on lui impute comme une faveur de l'avoir employée à nous rendre ces services.⁵

Pris hors de leur contexte doctrinal et historique propre, ces textes semblent à ce point convergents que de très nombreux historiens, d'horizons pourtant fort différents, ont cru pouvoir apercevoir dans

dir., Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 176-188. Mandeville cite explicitement Nicole – par la médiation de Pierre Bayle – dans ses *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (1721¹, 1729²) : *Pensées libres sur la religion, sur l'Église et sur le bonheur national*, IV, traduction anonyme du XVIII^e siècle, éd. Paulette et Lucien Carrive, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 87 (à propos des mystères de la religion chrétienne), p. 93 (à propos de l'arianisme), p. 95 (à propos de la Trinité). Sur Mandeville et Bayle, voir Edward D. James, « Faith, sincerity and morality : Mandeville and Bayle », *Mandeville studies. New explorations in the art and thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, Irwin Primer dir., La Haye, Nijhoff, 1975 ; d'E. D. James, voir également *Pierre Nicole, Jansenist and humanist : a study of his thought*, La Haye, Nijhoff, 1972.

4. Pierre Nicole, *Essais de morale* (1671-1678), « De la civilité chrétienne » (t. II, 4^e traité, 1^{re} édition 1670), chap. I, éd. Laurent Thirouin, Paris, PUF, 1999, p. 182. L'expression « commerce délicat de l'amour-propre » se trouve aussi, par exemple, chez Jacques Abbadie (1654-1727), *L'Art de se Connoître Soy-Mesme, ou La Recherche des Sources de la Morale* (Rotterdam, Pierre Vander Slaarf, 1692), Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 2003.
5. *Essais de morale*, « De la grandeur » (t. II, 5^e traité, 1^{re} édition 1670), partie I, chap. VI, *op. cit.*, p. 213.

les thèses de Nicole comme une sorte d'affirmation d'une morale utilitariste, esquissant, préfigurant et même anticipant les grandes lignes directrices d'une théorie socio-économique de type libéral ou même capitaliste. Une telle approche constitue un véritable lieu commun, qui réunit aussi bien les historiens de la pensée philosophique que les historiens de la pensée économique, les historiens de langue anglaise que les historiens de langue française. Gilbert Faccarello, pour ne prendre qu'un exemple parmi beaucoup, souligne ainsi que si, chez Nicole, « le lien social reste politique et moral », « un grand pas en avant a néanmoins été fait au plan analytique grâce à l'accent placé sur l'«amour-propre éclairé» et sur les activités de marché qui lui sont liées »⁶. Sans méconnaître, ni dissimuler, ni minimiser les importantes différences qui peuvent séparer les interprètes, on soulignera toutefois que, pour illustrer une telle thèse, on aurait pu tout aussi bien convoquer, du côté anglo-saxon, les travaux de Lionel Rothkrug⁷, de Nannerl O. Keohane⁸, d'Albert O. Hirschman⁹, de Dale van Kley¹⁰ ou de Terence Hutchison¹¹ ; du côté français, on aurait pu mentionner Gilbert Chinard¹², Marcel Raymond¹³, Jean-Claude Perrot¹⁴ ou, plus ré-

-
6. *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Alain Béraud et Gilbert Faccarello dir., Paris, La Découverte, 1992, t. I, p. 163. De G. Faccarello, voir aussi *Aux origines de l'économie politique libérale* : Pierre de Boisguilbert, Paris, Anthropos, 1986, en particulier p. 97. L'expression « amour-propre éclairé » se trouve dans *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre » (t. III, 2^e traité, 1^{re} édition 1675), chap. I, *op. cit.*, p. 381.
 7. Lionel Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The Political and Social Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
 8. Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France, the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980. De cet auteur, voir aussi « Non-conformist absolutism in Louis XIV's France : Pierre Nicole and Denis Veiras », *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, octobre-décembre 1974, p. 579-596.
 9. Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée* (1977), trad. Pierre Andler, Paris, PUF, 1997, p. 20.
 10. Dale van Kley, « Pierre Nicole, Jansenism, and the morality of enlightened self-interest », *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Alan Charles Kors et Paul J. Korshin (dir.), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1987, p. 69-85.
 11. Terence Hutchison, *Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662-1776*, Oxford, Blackwell, 1988.
 12. Gilbert Chinard, *En lisant Pascal*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1948.

cemment, Patrick Laude¹⁵, Jean Rohou¹⁶, Pierre Force¹⁷ et Serge Latouche¹⁸. Avec des accentuations certes diverses, tous ces auteurs ont néanmoins en commun de soutenir que l'utilitarisme moral moderne et le libéralisme économique ont trouvé leur origine dans l'augustinisme, notamment port-royaliste, lequel, au sein d'une vision providentielle de l'histoire, a conféré un rôle moteur et du coup décisif à l'amour-propre dans l'organisation de la Cité terrestre. Dans une telle optique, le jansénisme constituerait d'une certaine façon comme le pendant, en terre française et en milieu catholique, du puritanisme dans l'épanouissement de « l'esprit du capitalisme ». Cela, notons-le, à l'encontre de la pourtant très ferme distinction entre jansénisme et puritanisme opérée par Max Weber lui-même, suivant en cela Paul Honigsheim¹⁹.

-
13. Marcel Raymond, « Au principe de la morale de l'intérêt » (1957), *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neuchâtel, La Baconnière, 1964, p. 61-86.
 14. Jean-Claude Perrot, « La main invisible et le Dieu caché », *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Jean-Claude Galley (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 1984, p. 157-181 ; texte repris dans *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992, p. 333-354.
 15. Patrick Laude, « Les leçons de l'amour-propre chez Pierre Nicole », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 48, n° 2, avril 1994, p. 241-270.
 16. Jean Rohou, « Pour un ordre social fondé sur l'intérêt : Pascal, Silhon, Nicole et Domar à l'aube de l'ère libérale », *Justice et force : politiques au temps de Pascal*, Gérard Ferreyrolles dir., Paris, Klincksieck, 1996, p. 207-222. Du même auteur, voir aussi *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002, p. 474-482.
 17. Pierre Force, « Introduction », revue *Op. cit.*, n° 6, *De la morale à l'économie politique. Dialogue franco-américain sur les moralistes français*, P. Force et David Morgan dir., printemps 1996 ; « Self-love, identification, and the origin of political economy », *Yale French Studies*, n° 92, *Exploring the Convertible World : Text and Sociability from the Classical Age to the Enlightenment*, 1997, p. 46-64.
 18. Serge Latouche, « De Boisguilbert (1646-1714) aux physiocrates : de la politisation de l'économie à l'économicisation du politique », *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart dir., Paris, La Découverte, 2001, p. 428.
 19. Voir *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. 75, p. 116, p. 121. Dans cet ouvrage, Weber ne mentionne jamais Nicole.

À la suite de René Taveneaux²⁰, on remarquera et on soulignera que les penseurs port-royalistes ont pourtant préconisé en réalité une économie traditionnelle, appuyée sur des états sociaux rigidement stratifiés et différenciés, fondée essentiellement sur le primat de l'agriculture et opposée au commerce de l'argent. Une telle indication doit nous conduire, notamment dans le sillage des travaux de Jean Lafond²¹, de Béatrice Guion²², de Frédérick Vanhoorne²³ ou de Céline Spector²⁴, à interroger à nouveaux frais la filiation supposée entre l'augustinisme port-royaliste et l'utilitarisme moderne.

1. « Sans que la charité s'en mêle »

Pour saisir la teneur propre des positions théoriques de Nicole, une brève confrontation avec celles défendues par Pascal peut se révéler éclairante²⁵. Comme on le sait, dans la perspective augustinienne que Pascal et Nicole partagent avec tout le mouvement de Port-Royal, le monde est livré à la concupiscence en raison du péché originel. Conséquence : plutôt que de cultiver l'amour de Dieu, chaque homme n'écoute désormais que son amour-propre, lequel doit être caractérisé comme l'envers même de l'amour de Dieu. Dans la lettre à Monsieur

20. René Taveneaux, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 1977.

21. Jean Lafond, « Mandeville et La Rochefoucauld, ou des avatars de l'augustinisme » (1990), *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 441-458 ; « De la morale à l'économie politique. La Rochefoucauld, les moralistes jansénistes et Adam Smith » (1996), *Lire, vivre où mènent les mots. De Rabelais aux formes brèves de la prose*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 253-270.

22. Béatrice Guion, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002.

23. Frédérick Vanhoorne, « Primitivisme agrarien ou capitalisme ? Économie et société chez les jansénistes du Grand Siècle », *Jansénisme et puritanisme*, Bernard Cottret, Monique Cottret et Marie-José Michel dir., Paris, Nolin, 2002, p. 51-62.

24. Céline Spector, « Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du Grand Siècle à L'Esprit des lois de Montesquieu », *Corpus*, n° 43, 2003, p. 23-69.

25. Sur cette confrontation, voir Hélène Bouchilloux, « La pensée politique de Pierre Nicole », *Chroniques de Port-Royal*, n° 45, 1996, p. 197-209, en particulier p. 200-203, p. 205-207. Pour la confrontation avec Hobbes, voir p. 198-200, p. 203-205.

et Madame Périer du 17 octobre 1651, Pascal établit ainsi ce qu'il appelle lui-même « l'origine de l'amour-propre » :

Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, en suite de son péché.²⁶

Tout comme saint Augustin²⁷, Pascal, très explicitement dans ce texte, ne condamne aucunement l'amour de soi, lequel, avant la chute, était « naturel et juste en son innocence », et se caractérisait à la fois par sa finitude et par son rapport à Dieu. Mais, après la chute et la perte de l'amour de Dieu, l'amour de soi, par transformation de l'objet de l'amour (qui se porte désormais sur le « moi », qui se substantive), est devenu amour-propre, au sens strict, et cela en devenant comme infini, sortant par là même de son ordre propre. Dans les *Pensées*, Pascal résume ainsi cet état de choses : « Tout tend à soi : cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le com-

26. Blaise Pascal, « À Monsieur et Madame Périer », 17 octobre 1651, *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 277 (b).

27. Saint Augustin, *De doctrina christiana* (396 ; 426), I, XXV, 26, *Œuvres*, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard (Pléiade), 2002, t. III, p. 22 : « Que l'homme s'aime et veuille tirer profit de cela, le nier est de la folie » = *Œuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1949-(abr. : BA), t. 11-2, p. 108. Et I, XXVI, 27 : « Il n'est donc pas besoin de règles pour que chacun s'aime lui-même et aime son corps, et [...] ce que nous sommes et ce qui est au-dessous de nous mais nous concerne [c'est-à-dire notre corps], nous l'aimons selon la loi infrangible de la nature, qui a été édictée également pour les bêtes (les bêtes aussi s'aiment elles-mêmes et aiment leurs corps) » (= BA, t. 11-2, p. 110).

mencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme. »²⁸ Quant à Nicole, il écrit, en travaillant tout particulièrement la tournure grammaticale réfléchie :

L'homme corrompu non seulement s'aime soi-même, mais [...] il s'aime sans borne et sans mesure, [...] il n'aime que soi, [...] il rapporte tout à soi. Il se désire toutes sortes de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à soi-même ou par rapport à soi-même. Il se fait le centre de tout : il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer.²⁹

Le conflit des amours-propres ayant remplacé l'ordre de l'amour de Dieu, toute société devrait se dissoudre irrémédiablement dans la discorde la plus complète. « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre », dit Pascal³⁰. Nicole estime quant à lui que « cette disposition tyrannique [l'amour-propre] étant empreinte dans le fond

28. Blaise Pascal, *Pensées* (1670, posthume), *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, fragment n° 420 (abr. : L puis numéro du fragment). Voir aussi L 597 : « En un mot le moi [qui, chez Pascal, n'est pas le « je »] a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. » Et L 978 : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. » Voir aussi L 396 : « Il est injuste qu'on s'attache à moi quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux à qui j'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne et n'ai de quoi les satisfaire [...]. Il faut que [les gens] passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu ou à le chercher. »

29. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. I, *op. cit.*, p. 382. Voir aussi « De la civilité chrétienne », chap. II, p. 183 : « Dieu ne demande des hommes que leur amour. C'est la fin de tout ce qu'il leur commande. Ainsi quiconque désire que les autres s'attachent à lui, veut leur tenir la place de Dieu (ce qui est le comble de l'injustice) et recevoir d'eux le tribut qui n'est dû qu'à Dieu, ce qui est une usurpation criminelle. » Et « De la grandeur », I, II, p. 201-202 : « Chaque homme voudrait être le maître et le tyran de tous les autres. »

30. *Pensées*, L 210. Voir aussi L 94 : « Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. » Et L 828 : « tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant ».

du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolents, querelleux. En un mot, elle renferme les semences de tous les crimes et de tous les dérèglements des hommes, depuis les plus légers, jusqu'aux plus détestables » ; « l'amour-propre des autres hommes s'oppos[ant] à tous les désirs du nôtre »³¹, « on ne comprend pas d'abord comment il s'est pu former des sociétés, des républiques et des royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union, et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres »³².

La thèse de Pascal est alors que l'ordre politique ne peut surgir que lorsque l'imagination de la justice en vient à se joindre à la force du « parti dominant » dans les rapports de force³³. En sorte que l'ordre politique est en mesure de devenir un « tableau de charité »³⁴ : « On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. »³⁵ Hirschman s'autorise de cela pour déduire que « Pascal annonce la "main invisible" d'Adam Smith »³⁶. Mais l'interprète ne peut opérer une telle déduction qu'en omettant de dire que Pascal précise aussitôt que, dans ce « tableau de charité » (qui, comme toute « figure », porte « absence et présence³⁷), « ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine »³⁸ ; « dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum*

31. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. I, p. 382.

32. *Ibid.*, chap. II, p. 383.

33. *Pensées*, L 828 : « Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît [...]. Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti [...]. Or ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier sont des cordes d'imagination. »

34. *Pensées*, L 118.

35. *Pensées*, L 210. Voir aussi L 106 : « Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. » Et L 211 : « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice. »

36. A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 20.

37. *Pensées*, L 265. Voir aussi L 260.

38. *Pensées*, L 210.

malum n'est que couvert. Il n'est pas ôté »³⁹. Pour Pascal, fidèle en cela à l'esprit de la démonstration de saint Augustin visant à établir qu'« il n'y a jamais eu de république romaine »⁴⁰, la seule « République » véritable, ultimement, ne peut être que la « République chrétienne », qui n'a que Dieu pour « maître »⁴¹, « 2 lois suffis[a]nt pour régler toute la République chrétienne, mieux que toutes les lois politiques »⁴². Du royaume de la concupiscence au royaume de la charité, la figuration ne permet pas d'attribuer au royaume de degré inférieur les qualités du royaume de degré supérieur ; elle ne permet pas non plus de combler l'écart incommensurable existant entre concupiscence et charité. Au jeune duc⁴³ qui est l'interlocuteur du troisième des *Trois discours sur la condition des Grands*, Pascal soutient que le « vrai roi de concupiscence », dans sa puissance de distribuer des biens, doit figurer l'action de Dieu, « le roi de la charité », mais Pascal conclut ainsi :

Ce que je vous dis ne va pas bien loin ; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre ; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme. Il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par les débauches, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes ! Le moyen que je vous ouvre est sans doute plus honnête ; mais en vérité c'est toujours une grande folie que de se damner ; et c'est pourquoi il n'en faut pas demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité.⁴⁴

39. *Pensées*, L 211.

40. Saint Augustin, *De civitate Dei* (413-427), XIX, 21, *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 879 (=BA, t. 37, p. 138).

41. *Pensées*, L 369.

42. *Pensées*, L 376. Comme on le sait, la première table de la loi règle l'observance des commandements envers Dieu, la seconde règle celle des commandements envers le prochain : Matthieu, XXII, 34-40 ; Marc, XII, 28-34 ; Luc, X, 25-28 (voir Lévitique, XIX, 4-8 et 18).

43. La critique considère généralement qu'il s'agit du jeune duc de Chevreuse (1640-1712), fils de Charles d'Albert, duc de Luynes (1620-1690), grand ami de Port-Royal et traducteur de Descartes.

44. Pascal, *Trois discours sur la condition des Grands*, Discours III, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 367-368.

Ici s'introduit la profonde différence entre les thèses de Pascal et celles de Nicole. En effet, selon Nicole, l'ordre politique ne résulte aucunement de l'imagination de la justice jointe à la force dominante, mais de l'« amour-propre éclairé », lequel, loin des « premiers mouvements de l'amour-propre », « sait connaître ses vrais intérêts » et « tend par raison à la fin qu'il se propose »⁴⁵. Deux questions méritent d'être posées. Premièrement, que signifie exactement la notion d'« amour-propre éclairé » ? Deuxièmement, comment Nicole en arrive-t-il à l'idée d'une organisation de l'ordre sociopolitique par le biais de l'« amour-propre éclairé » ? Répondre à la première question suppose de remarquer tout d'abord le caractère quelque peu étrange de la notion d'« amour-propre éclairé » puisque, pour Nicole, depuis la chute, « nous flottons dans la mer de ce monde au gré de nos passions, qui nous emportent tantôt d'un côté et tantôt d'un autre, comme un vaisseau sans voile et sans pilote : ce n'est pas la raison qui se sert des passions, mais les passions qui se servent de la raison pour parvenir à leur fin »⁴⁶. Or, selon Nicole, la fin de l'amour-propre est double : 1) la satisfaction de la vanité, par l'approbation publique que chacun cherche à obtenir ; 2) le désir de la conservation de la vie et des possessions matérielles. « Amour-propre de vanité » et « amour-propre de commodité », pour reprendre les expressions forgées par Christian Lazzeri⁴⁷. Pour Nicole, c'est toutefois l'« amour-propre de vanité » qui est l'expression première de l'amour-propre. Il a pour conséquence l'impossibilité pour la raison de régler l'estime de soi-même et celle qu'on doit avoir pour les autres : on s'estime toujours

45. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. VIII, p. 399, et chap. I, p. 381. Voir aussi chap. IV, p. 389-390 : l'amour-propre éclairé « n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins, et qui tend à son but – qui est l'estime et l'amour des hommes – par une voie plus droite et plus raisonnable ». Et chap. VII, p. 395 : l'amour-propre peut être « conduit par la raison dans la recherche de l'estime et de l'affection des hommes » (nous soulignons).

46. *Essais de morale*, « De la faiblesse de l'homme » (t. I, 1^{er} traité, 1^{re} édition 1671), chap. XI, p. 53.

47. Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. 15-17. Voir aussi A. Caillé et al., *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, op. cit., p. 295, p. 299, p. 320-324.

supérieur aux autres⁴⁸. C'est en ce sens que l'amour-propre comparatif de vanité est un véritable désir d'assujettissement universel. Et c'est à partir des conflits, que cet amour-propre comparatif de vanité ne manque pas d'engendrer – conflits qui marquent l'échec du désir d'approbation mais qui mettent aussi en danger le désir de la conservation –, que Nicole explique la construction de l'ordre social et politique. Nicole combine en effet deux principes, en opérant un renversement de la prédominance initiale de l'« amour-propre de vanité » sur l'« amour-propre de commodité » : 1) la raison ne peut ni susciter ni réprimer les passions auxquelles elle est soumise, 2) mais celles-ci peuvent néanmoins se contrebalancer les unes les autres, le soin de la conservation pouvant contrer, en s'appuyant sur l'éclairage de la raison, les développements désastreux de l'amour-propre de vanité. Chacun, affirme Nicole, « aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie et les commodités, et les aises de la vie, que la domination », de sorte que « la crainte de la mort » est bien « le premier lien de la société civile, et le premier frein de l'amour-propre »⁴⁹.

Émerge ainsi un triple principe de satisfaction de l'intérêt, tout particulièrement rendu explicite dans le chapitre IV de l'essai « De la charité et de l'amour-propre ».

1) En utilisant la raison, l'« amour-propre de commodité » peut persuader l'« amour-propre de vanité » qu'il ne peut se réaliser que par la protection que peuvent offrir les liens de l'ordre politique⁵⁰. L'amour-propre, ainsi « éclairé » « par une crainte humaine », « nous empêchant par la crainte du châtement de violer les lois, nous éloigne par là de l'extérieur de tous les crimes »⁵¹. Ce qui a pour conséquence d'établir que la coexistence non conflictuelle des différents intérêts ne peut fonctionner correctement qu'à l'intérieur du cadre formé par un ordre politique, qui seul peut contenir par les lois la violence de la vanité :

48. Voir, par exemple, *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. V, p. 390 : « le cœur de chaque homme » est « tout tourné vers soi-même » et « naturellement ennemi de l'élévation d'autrui ».

49. *Ibid.*, chap. II, p. 383 et p. 384.

50. Que ces liens aient été instaurés par la force ou qu'ils aient été choisis par raison : *Essais de morale*, « De la grandeur », I, II, p. 202.

51. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. IV, p. 388.

Quels qu'ils soient, [les Grands] ne laissent pas d'être les ministres dont Dieu se sert pour procurer aux hommes les plus grands et les plus essentiels des biens qui soient dans le monde. Car 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 [...]. L'ordre politique est donc une invention admirable que les hommes ont trouvée, pour procurer à tous les particuliers les commodités dont les plus grands rois ne sauraient jouir, quelque nombre d'officiers qu'ils aient, et quelques richesses qu'ils possèdent, si cet ordre était détruit.⁵²

Ici, on échange donc de l'obéissance contre la garantie de la paix et de la sécurité.

2) En utilisant la raison, l'« amour-propre de commodité » peut aussi persuader l'« amour-propre de vanité » que la multiplicité des besoins ne peut pas être satisfaite par la contrainte exercée sur autrui. Si un homme ne recherche bien que sa satisfaction, la considération même de son « intérêt grossier » doit cependant l'amener à renoncer à la force pour recourir à la ruse : plutôt que de s'aliéner autrui en lui faisant violence, il le ménagera, et ce afin de pouvoir parvenir plus sûrement à la satisfaction des besoins. En ce sens, l'« amour-propre éclairé » en vient à « soulager » les « nécessités des autres » « dans la vue de son propre intérêt »⁵³ :

Ainsi se voyant exclus de la violence ouverte, [les hommes] sont réduits à chercher d'autres voies et à substituer l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se

52. *Essais de morale*, « De la grandeur », I, VI, p. 213 et p. 215.

53. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. IV, p. 388.

pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières.⁵⁴

On échange alors avec les autres des biens et des services permettant de satisfaire la multiplicité des besoins, et cela dans une perspective que Nicole n'hésite pas à élargir à un niveau proprement « cosmopolitique » :

Le monde entier est notre ville, parce qu'en qualité d'habitants du monde, nous avons liaison avec tous les hommes, et que nous en recevons même tantôt de l'utilité et tantôt du dommage. Les Hollandais ont commerce avec ceux du Japon. Nous en avons avec les Hollandais. Nous en avons donc avec ces peuples qui sont aux extrémités du monde, parce que les avantages que les Hollandais en tirent leur donnent le moyen, ou de nous servir, ou de nous nuire. On en peut dire autant de tous les autres peuples. Ils tiennent tous à nous par quelque endroit, et ils entrent tous dans la chaîne qui lie tous les hommes entre eux par les besoins réciproques qu'ils ont les uns des autres.⁵⁵

3) Enfin, en utilisant la raison, l'« amour-propre de commodité » peut persuader l'« amour-propre de vanité » qu'il ne peut se réaliser, dans sa « recherche de l'amour et de l'estime des hommes »⁵⁶, par la tyrannie à l'égard des autres, car il n'obtiendrait alors que le contraire de ce qu'il recherche en matière de réputation et d'approbation⁵⁷. On échangera donc des signes d'estime et d'approbation réciproques qui forment l'essentiel de la civilité humaine. Celle-ci constitue ainsi une sorte de ruse tactique : de crainte de paraître odieux à ceux dont il espère attirer l'amour et l'estime, et afin de se faire apprécier toujours davantage, l'homme corrompu va témoigner, au moins en apparence, d'une grande civilité. Par ce jeu de faux-semblants, la corruption même de l'homme prend toutes les apparences de l'honnêteté, de la

54. *Ibid.*, chap. II, p. 384.

55. *Essais de morale*, « Des moyens de conserver la paix avec les hommes » (t. I, 4^e traité, 1^{re} édition 1671), partie I, chap. I, p. 110. Voir aussi I, XV, p. 148-149.

56. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. IV, p. 388.

57. Voir, *ibid.*, chap. IX, p. 402.

bienveillance et de l'amour. Nicole peut alors pousser la logique de son analyse jusqu'à donner le courtisan en modèle au chrétien :

C'est une chose très utile que d'étudier avec soin comment on peut proposer ses sentiments d'une manière si douce, si retenue et si agréable, que personne ne s'en puisse choquer. Les gens du monde le pratiquent admirablement à l'égard des grands, parce que la cupidité leur en fait trouver les moyens. Et nous les trouverions aussi bien qu'eux, si la charité était aussi agissante en nous que la cupidité l'est en eux, et qu'elle nous fit autant appréhender de blesser nos frères, que nous devons regarder comme nos supérieurs dans le royaume de Jésus-Christ, qu'ils appréhendent de blesser ceux qu'ils ont intérêt de ménager pour leur fortune.⁵⁸

Ces différentes formes d'échange, qui forment ce que Nicole appelle « l'honnêteté humaine »⁵⁹, reposent toutes sur le principe selon lequel la passion la plus puissante, celle qui peut contrebalancer les autres (le soin de la conservation), est à même d'utiliser la raison pour obtenir sa satisfaction. Dans l'essai « De la grandeur », Nicole peut alors reconnaître à l'amour-propre une véritable utilité sociale : « Il n'y a donc rien dont on tire de plus grands services que de la cupidité même des hommes. »⁶⁰ Par « amour-propre éclairé », la cupidité « imite » donc bien la charité, Nicole allant même jusqu'à lui concéder une efficacité supérieure à celle de la charité pour ce qui concerne l'organisation matérielle de la vie :

Les hommes étant vides de charité par le dérèglement du péché, demeurent néanmoins pleins de besoins, et sont dépendants les uns des autres dans une infinité de choses. La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait d'une manière que l'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre.⁶¹

58. *Essais de morale*, « Des moyens de conserver la paix avec les hommes », I, IX, p. 132-133. Voir aussi « De la charité et de l'amour-propre », chap. VII, p. 398.

59. *Ibid.*, chap. IV, p. 389.

60. *Essais de morale*, « De la grandeur », I, VI, p. 214.

61. *Ibid.*, p. 213.

C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mêle. De sorte que dans les États où elle n'a point d'entrée, parce que la vraie Religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité, que si l'on était dans une république de saints.⁶²

En ce sens, la société que décrit Nicole semble bien ne fonctionner que par le jeu des égoïsmes individuels.

2. Nicole lecteur de Hobbes

Quelle réponse pouvons-nous fournir alors à la deuxième question que nous posons plus haut : comment Nicole parvient-il à l'idée d'une organisation de l'ordre politique et social par le biais de l'« amour-propre éclairé » ? Nous formons l'hypothèse qu'il parvient à ce résultat à la suite d'une lecture, à la fois précise mais aussi critique, de Hobbes. À la différence de Pascal⁶³, Nicole cite très explicitement les thèses de Hobbes concernant la caractérisation de l'état de pure nature comme état de guerre de tous contre tous⁶⁴. Notons immédiatement que Nicole ne retient cependant à peu près rien du dispositif systématique du philosophe anglais, puisque les concepts de droit naturel, de loi de nature, de contrat et de souveraineté sont totalement passés sous silence : c'est la dimension critique de la lecture de Nicole, dont il faudra essayer de rendre raison. En fait, la trace décisive de la lecture de Hobbes apparaît essentiellement dans l'opération de « réduction » de l'« amour-propre de vanité » à l'« amour-propre de commodité ». L'« amour-propre de vanité » ne peut se réaliser par

62. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. II, p. 384-385. Voir aussi chap. XI, p. 408.

63. Il est fort possible que Pascal ait lu Hobbes (en ce sens, voir *Pensées*, L 94, L 828), mais il n'existe aucun témoignage direct attestant une telle lecture. Quant à Hobbes, il fait bien une fois référence aux travaux de Pascal, mais à propos de la querelle du vide : « *A Marin Mersenne* », [7/]17 février 1648, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, éd. Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 1994, t. I, Lettre 57, p. 165.

64. Dans les *Essais de morale*, voir « De la grandeur », I, VI, p. 213, et, surtout, « De la charité et de l'amour-propre », chap. I, p. 382-383.

le biais de la tyrannie sans mesure à l'égard des autres ; Nicole peut dès lors écrire :

Chacun se voit donc dans l'impuissance de réussir par la force dans les desseins que son ambition lui suggère, et appréhende même justement de perdre par la violence des autres les biens essentiels qu'il possède. C'est ce qui oblige d'abord à se réduire au soin de sa propre conservation, et l'on ne trouve point d'autre moyen pour cela que de s'unir avec d'autres hommes pour repousser par la force ceux qui entreprendraient de nous ravir la vie ou les biens. Et pour affermir cette union, on fait des lois, et on ordonne des châtimens contre ceux qui les violent.⁶⁵

L'amour-propre n'est donc « éclairé » qu'à partir du moment où se produit la « réduction » au « soin » de la « conservation », ainsi qu'aux « biens essentiels ». C'est en effet par le biais d'une telle réduction que les hommes, comme c'est aussi le cas dans la pensée de Hobbes⁶⁶, comprennent qu'ils doivent raisonnablement s'unir aux autres

65. *Ibid.*, chap. II, p. 383-384.

66. On rappellera néanmoins que Hobbes récuse, de façon constante, l'idée d'un bien suprême, ainsi que l'idée d'une hiérarchie définitive et universelle des biens déterminant une fois pour toutes le sens de la vie : voir, par exemple, *Leviathan* (1651), éd. Crawford Brough Macpherson, Harmondsworth, Pelican Books, 1968, p. 160-161 ; traduction française de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 95. De sorte qu'il ne saurait être question, pour Hobbes, de promouvoir une sorte de nouveau bien suprême, la vie et la préservation de soi, comme s'il fallait désirer pour vivre, et non vivre pour désirer. Pour Hobbes, le désir de continuer à vivre peut d'ailleurs très bien ne pas l'emporter sur le désir de mourir : des jeunes filles peuvent mépriser la vie au point de se pendre (*Leviathan*, chap. VIII, p. 142-143 ; trad. F. Tricaud, p. 73 ; Hobbes emprunte cet exemple à Plutarque, *Les Vertus des femmes*, « Les Milésiennes », et à Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, XV, 10). Selon C. Lazzeri, la « prémisses fondamentale de l'anthropologie de Hobbes » serait que « chaque homme vise nécessairement à la préservation de son "mouvement vital" » (« La théorie du droit naturel au XVII^e siècle : l'utilité comme enjeu du droit et du contrat », *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, A. Caillé et al. dir., op. cit., p. 374). Oui, mais à condition de préciser que, pour Hobbes, la préservation de soi ne constitue aucunement un *summum bonum*. De façon générale, sur le concept hobbesien de « félicité », voir *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), I, VII, 6-7, éd. Ferdinand Tönnies, réimpression Londres, Frank Cass & Co., 1969, p. 29-30 ; *Leviathan*, chap. VI (p. 129-

pour se défendre 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 assez ferme que lorsqu'elle parvient à ériger une instance susceptible de promulguer et de faire respecter des lois civiles et des dispositions pénales. En un sens, il semble que ce soit sur le statut même qu'il convient d'accorder à la raison que Nicole et Hobbes se rejoignent. Pour Nicole, la raison ne peut supprimer les passions auxquelles elle est soumise, mais les passions peuvent utiliser la raison pour calculer leurs intérêts de la façon la plus efficace. En cela, Nicole semble suivre de près ce qu'avance Hobbes. Pour Hobbes, la raison ne peut en effet aucunement constituer une faculté grâce à laquelle l'homme pourrait se libérer de ses passions. Une telle idée constitue pour le philosophe anglais une très grave méconnaissance de la nature humaine. Dans la mesure où les passions coïncident avec la volonté, celle-ci n'étant elle-même rien d'autre que le dernier appétit causé par la recherche du plaisir, ou la dernière crainte causée par la fuite de la douleur⁶⁷, il n'y a pas de sens à parler d'une discipline extérieure des passions. En outre, la raison elle-même, pour Hobbes, n'a pas d'autre finalité que le dessein de l'homme qui s'en sert pour réaliser ses désirs. En ce sens, elle apparaît comme « le véritable comptable des désirs », qui « indique la meilleure voie, évalue la difficulté, proportionne le risque et le gain pour atteindre la chose désirée » ; bref, elle est « la stratégie des passions et celui qui la possède parvient plus sûrement à ses fins que celui qui en est dépourvu »⁶⁸.

Quels sont dès lors les effets de la lecture de Hobbes dans la construction des thèses de Nicole ? Cette lecture semble conduire Nicole à la pensée d'un système politique et social possédant une certaine consistance propre et paraissant fonctionner de manière autonome (mais c'est justement cette « autonomie » qui va poser problème). Par le nécessaire encadrement politique de l'amour-propre, par le calcul d'intérêt concernant la pleine satisfaction de la multiplicité des besoins, par le jeu de la civilité et de ses faux-

130 ; p. 58) ; *De homine* (1658), XI, 15, *Opera Latina*, éd. sir William Molesworth, réédition photostatique Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966, t. II, p. 103.

67. *Elements of Law, op. cit.*, I, XII, 2, p. 61-62.

68. Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983, p. 139 et p. 141.

semblants, l'ordre politique et social paraît pouvoir se constituer et se maintenir de lui-même.

Il reste toutefois à se demander pourquoi Nicole refuse de faire droit à la nervure conceptuelle propre du système hobbesien. Dans l'essai « De la charité et de l'amour-propre », le recours à Hobbes s'accompagne d'un jugement très sévère : 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 par la constitution d'un ordre politique humain fondé sur un contrat et la constitution d'une souveraineté absolue – ce qui, pour Nicole, est très « contraire à la raison et à la justice »⁶⁹. Ce que Hobbes impute à l'homme à l'état de nature, il faut donc l'imputer, selon Nicole, à l'homme de la seconde nature, à l'homme pécheur. C'est ainsi l'anthropologie hobbesienne qui est ici récusée, au nom de l'anthropologie augustinienne des deux natures en l'homme. Pour Hobbes, l'antagonisme des hommes n'est pas une suite du péché mais du désir. Pour Nicole, c'est parce que les hommes sont entraînés, à la suite du péché, par le poids de la concupiscence qu'ils voudraient initialement dominer de toutes les manières possibles ; ne le pouvant pas et suscitant par ce désir tyrannique la haine des autres hommes (eux-mêmes animés du même désir), ils en sont alors finalement tous réduits à se ménager les uns les autres. C'est donc le statut accordé au souci de la conservation qui est très profondément différent chez Hobbes et chez Nicole.

Cette divergence concernant l'anthropologie se prolonge en une divergence concernant la théorie politique. Si, pour Nicole, Hobbes ne

69. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. I, p. 382-383 : « Voilà donc par là tous les hommes aux mains les uns contre les autres ; et si celui qui a dit qu'ils naissent dans un état de guerre, et que chaque homme est naturellement ennemi de tous les autres hommes, eût voulu seulement représenter par ces paroles la disposition du cœur 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. »

se trompe 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 ne contient pas encore 1) sa justice et 2) sa légitimité. 1) Si la société civile est bien l'artifice qui rectifie la dénaturation du péché, en substituant les chaînes d'un commerce universel des services aussi bien que des marchandises à celles de la vaine reconnaissance, le remède, pour Nicole, ne va toutefois pas jusqu'à éradiquer le mal. 2) Quant à l'établissement de la grandeur politique, Nicole lui assigne trois sources : la concupiscence, la raison et la religion⁷⁰. La concupiscence désire la grandeur pour soi. La raison, par calcul de l'intérêt, en approuve l'établissement. Mais seule la religion en garantit la légitimité : 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. De sorte que la souveraineté, ultimement, est de droit divin : *Non est potestas nisi a Deo*⁷¹.

3. Un augustinisme dévoyé ?

Les enseignements que nous venons de dégager de la lecture que Nicole a faite des thèses de Hobbes doivent très certainement nous détourner de la tentation qui consisterait à soutenir que le moraliste français, dans son analyse du « commerce d'amour-propre », se serait purement et simplement détaché de l'augustinisme. Nannerl O. Keohane, par exemple, cède à une telle tentation, puisqu'elle ne craint pas d'écrire que Nicole serait à ce point fasciné par les effets positifs de l'« amour-propre éclairé » qu'il en oublierait de le condamner⁷². Et, en effet, si par « augustinisme » on entend une pensée pour laquelle le monde des hommes n'a pas d'autonomie, même relative, même concédée, ce qui est créé étant tellement marqué par son caractère transitoire qu'il n'a d'être et d'action qu'en tant qu'il est rapporté à Dieu, alors, d'une certaine façon, une telle conclusion peut sembler

70. *Essais de morale*, « De la grandeur », I, II, p. 201.

71. Romains, XIII, 1 ; texte commenté dans « De la grandeur », I, II, p. 203-204.

72. N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, *op. cit.*, p. 294.

légitime. Dans l'augustinisme ainsi ressaisi, le pouvoir d'État, perdant toute rationalité propre, n'a de sens qu'à être enrôlé au service de Dieu (en réalisant, comme malgré lui, les desseins de la Providence, et/ou en se mettant consciemment au service des lois divines) ; quant aux relations entre les hommes, si le sommet de la société ne peut se justifier que par ce qui est au-dessus, c'est fondamentalement qu'il n'y a rien en dessous, de sorte qu'il n'y a pas vraiment de nature sociale (les relations entre les hommes sont trop transitoires pour qu'existe ce lieu qu'est la société, et où pourraient s'exercer aussi bien le droit que l'ordre des échanges : le rapport entre les hommes est secondaire, il tend à s'effacer et même à s'absorber dans le lien de chacun avec Dieu). On se rappelle la célèbre formule de *La Cité de Dieu* : « Sans la justice, que sont les royaumes, sinon des bandes de brigands ? »⁷³ Et lorsque l'évêque d'Hippone distingue la Cité céleste de la Cité terrestre, ce n'est pas pour donner des lois à la seconde : c'est pour engager le chrétien à ne jamais oublier son appartenance à la première.

En ce sens, la valorisation par Nicole de l'« amour-propre éclairé » et du « commerce d'amour-propre » ainsi que le rôle qu'il donne aux effets admirables de l'ordre social fondé sur l'intérêt peuvent sembler fort lointains de la pensée d'Augustin. Mais c'est oublier là le soubassement théologique proprement augustinien de l'essai « De la charité et de l'amour-propre ». Au chapitre X, Nicole convoque en effet un extrait du *Tractatus in Epistulam Joannis ad Parthos*, qui est comme la clef de son argumentation :

Voyez quelles œuvres accomplit la vanité : considérez dans votre cœur combien ses effets sont ressemblants, et presque semblables à ceux de la charité. La charité nourrit l'affamé, la vanité le nourrit aussi : la charité pour que Dieu en soit loué, la vanité pour en recevoir elle-même des louanges. La charité habille celui qui est nu, la vanité l'habille aussi ; la charité jeûne, la vanité jeûne aussi [...]. Observons les œuvres [...]. Nous ne pouvons discerner à travers les œuvres [...]. La charité va à la mort [...],

73. Saint Augustin, *De civitate Dei*, IV, 4, *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 138 (= BA, t. 33, p. 540 : « *Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia ?* »).

elle confesse le nom du Christ, elle endure le martyre : la vanité
le confesse aussi, elle endure aussi le martyre.⁷⁴

On le voit : saint Augustin, le premier, reconnaît qu'en l'homme déchu la cupidité fait tout, jusqu'à imiter la charité. Mais cette reconnaissance n'implique aucunement la reconnaissance d'une morale utilitariste. Ni de la part de saint Augustin, ni de la part de Nicole, qui, l'un comme l'autre, et l'un (Nicole) à la suite de l'autre (saint Augustin), développent une morale de l'intention, pour laquelle la valeur d'un acte tient non pas à ses effets extérieurs et à ses résultats pratiques, mais à son motif. Nicole considère, exactement comme Augustin⁷⁵, que tout mouvement et toute action se réduisent ultimement à

74. Saint Augustin, *In Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus decem* (407), Traité 8, Section 9, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, éd. Jacques-Paul Migne, Paris, Garnier, 1844-1864 (abr. : PL), t. 35, col. 2040-2041 : « *Et videte quanta opera faciat superbia ; ponite in corde quam similia facit, et quasi paria charitati. Pascit esurientem charitas, pascit et superbia : charitas, ut Deus laudetur ; superbia, ut ipsa laudetur. Vestit nudum charitas, vestit et superbia ; jejunit charitas, jejunit et superbia [...]. Opera videmus [...]. In operibus non discernimus [...]. Moritur charitas [...], confitetur nomen Christi, ducit martyrium ; confitetur et superbia, ducit et martyrium* ». Voir *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre » (chap. X, *op. cit.*, p. 406-407).

75. Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos* (394 ?-424 ?), *In Ps. 9*, Section 15 (= PL, t. 36, col. 124) ; *In Ps. 121*, Section 1 (PL, t. 37, col. 1618-1619) ; *In Ps. 122*, Section 1 (PL, t. 37, col. 1629-1630) ; *In Ps. 126*, Section 1 (PL, t. 37, col. 1667). Voir aussi *De civitate Dei*, XIV, 28, *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 594 : « Deux amours ont donc bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » (= BA, t. 35, p. 464). En ce sens, voir encore *De Genesi ad litteram* (401-414), XI, 15, 19-20 : « *Amores duo. Civitates duae [...]. Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus ; alter socialis, alter privatus ; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem ; alter subditus, alter aemulus Deo [...]. Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo judicio separentur* », « Deux amours. Deux cités [...]. Deux amours ont construits deux cités. L'un saint, l'autre impur. L'un tourné vers les autres, l'autre centré sur soi. L'un est soucieux de l'utilité de tous en vue de la société céleste, l'autre va jusqu'à subordonner le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante. L'un est soumis à Dieu, l'autre rival de Dieu [...]. En quelque sorte mêlées dans le temps, ces deux cités traversent les siècles, jusqu'à ce qu'elles

deux motivations possibles, exclusives l'une de l'autre, l'amour-propre et la charité, et que seule cette motivation détermine la valeur morale : « [...] il n'y [a] rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu, que l'amour-propre qui rapporte tout à soi »⁷⁶ ; l'amour-propre est un « monstre que nous renfermons dans notre sein »⁷⁷ et que la charité regarde comme son « principal ennemi »⁷⁸ ; alors que la charité porte des « fruits de vie », l'amour-propre porte des « fruits de mort »⁷⁹. La conformité que Nicole, après Augustin, décèle entre l'amour-propre et la charité tient uniquement à leurs « effets »⁸⁰ :

L'amour-propre nous empêchant par la crainte du châtement de violer les lois, nous éloigne par là de l'extérieur de tous les crimes, et nous rend ainsi semblables au-dehors à ceux qui les évitent par charité.

L'amour-propre, conduit par la raison dans la recherche de l'estime et de l'affection des hommes, imite si parfaitement la charité, qu'en le consultant sur les actions extérieures, il nous fait les mêmes réponses.

[L'amour-propre] ne parle pas le même langage [que celui de la charité] au fond du cœur.

À la vérité l'amour-propre est toujours intérieurement fort éloigné de cette disposition [à recevoir les répréhensions et les avertissements]. Il n'aime point que les autres s'aperçoivent de nos défauts, et encore moins qu'on nous en avertisse. Mais il ne laisse pas d'agir extérieurement de même que la charité.

[L'honnêteté] fait que nous affectons de faire paraître au-dehors une extrême équité.

L'amour-propre a aussi une patience d'intérêt et de vanité qui produit au-dehors les mêmes effets [que la charité].

soient séparées au Jugement dernier » (= PL, t. 34, col. 436 et 437 / BA, t. 49, p. 260-262).

76. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. I, p. 381.

77. *Ibid.*, p. 382.

78. *Ibid.*, chap. VI, p. 397.

79. *Ibid.*, chap. XII, p. 409. Voir aussi *Traité de la comédie*, chap. X (édition de 1667) ou XI (édition de 1675), éd. Laurent Thirouin, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 54-57.

80. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. I, p. 381.

[L'honnêteté humaine] ne laisse pas d'imiter encore extérieurement [...] la conduite de la charité.⁸¹

Si Nicole admire donc l'ingéniosité divine qui a su donner à ce mal qu'est l'amour-propre des suites si profitables pour les sociétés humaines, il n'est pas du tout prêt à reconnaître à ces suites une valeur proprement morale. En fait, Nicole décrit la logique de la Cité de l'« amour-propre éclairé » sans en faire l'apologie : il montre à quel point cette Cité du mal est en rupture avec la Cité de Dieu, tout en soulignant simultanément ses avantages pratiques socialement utiles.

Surtout, la reconnaissance des effets admirables de l'ordre social fondé sur l'intérêt n'a de sens qu'en vertu de son inscription dans le cadre d'un providentialisme strict, dont l'esprit est en complète conformité avec la pensée d'Augustin⁸². Pour Nicole, la Providence a agencé l'ordre social de telle sorte qu'au cœur du monde corrompu continuent de vivre des croyants qui agissent par charité, même s'ils ne se différencient en rien des autres hommes par leur apparence ou leur comportement. Au sein même de la Cité de concupiscence, il existe donc une Cité de charité qui, bien qu'elle puisse se confondre extérieurement avec le monde tout intéressé qui l'entoure, se conduit selon les volontés de Dieu, dans l'esprit d'amour que Dieu avait voulu voir régner sur sa création. Or l'ignorance où nous sommes de savoir si nous agissons par charité ou par amour-propre est le trait, pour Nicole, le plus remarquable de la Providence divine. Les effets du « dessein que Dieu a de cacher le royaume du ciel, qu'il est venu établir sur la terre », sont en effet doubles. D'abord, du côté des réprouvés :

Si les fidèles qu'il [Dieu] anime par son esprit, et dans lesquels il réside comme dans son temple, étaient un certain genre d'hommes séparé des autres, et comme une nation à part que le monde pût discerner par des actions qui ne se rencontrassent jamais dans les autres, ils seraient tous des miracles publics,

81. Ces sept citations sont extraites de l'essai « De la charité et de l'amour-propre », respectivement : chap. IV, p. 388 ; chap. VII, p. 395, p. 396 et p. 397 ; chap. IX, p. 402 ; chap. X, p. 403 et p. 404.

82. Sur le providentialisme du mal chez saint Augustin, voir *De civitate Dei*, XI, 17-18, *Œuvres*, t. II, p. 446-448 (= PL, t. 41, col. 331-332). Voir aussi XV, 1, 1, *Œuvres*, t. II, p. 596-597 (= BA, t. 36, p. 34).

continuels et subsistants, qui détruiraient l'état de la foi, par lequel Dieu veut sauver les hommes. Les méchants, qui se veraient dans l'impuissance de les imiter, sauraient par là clairement que la nature ne saurait atteindre à l'état des gens de bien. Il faut donc qu'il y ait des actions purement humaines qui ressemblent si fort aux actions surnaturelles et divines, que la distinction n'en soit pas sensible.⁸³

Ensuite, du côté des justes :

Il leur est utile de ne se connaître pas, et de ne voir pas en eux leur propre justice. Cette vue serait capable de les en faire déchoir [...]. Ainsi cette obscurité qui l'empêche [l'homme] de discerner clairement s'il agit par charité ou par amour-propre, bien loin de lui nuire, lui est salutaire. Elle ne lui ôte pas les vertus, mais elle l'empêche de les perdre, en le tenant toujours dans l'humilité et dans la crainte, et en faisant qu'il se défie de toutes ses œuvres, et qu'il s'appuie uniquement sur la miséricorde de Dieu.⁸⁴

Le mélange sur terre des deux Cités aux principes opposés mais aux apparences similaires maintient les réprouvés dans l'impossibilité de s'abriter derrière l'alibi selon lequel une imitation des justes serait impossible ; il permet également aux justes de ne pas s'enorgueillir de leur propre justice. L'amour-propre et sa sociabilité intéressée s'intègrent donc entièrement dans le plan divin.

De telles analyses sont caractéristiques d'une pensée augustinienne rigoureuse qui creuse l'écart entre la nature et la surnature, mais qui tente également de rendre compte de l'existence – et de la pérennité – des sociétés, et qui est amenée par là à évoquer des phénomènes de compensation internes à la nature corrompue, mais agencés par la Providence divine⁸⁵ : c'est ainsi que tout en insistant sur la coupure entre la nature et la surnature, elle en vient à reconnaître une

83. *Essais de morale*, « De la charité et de l'amour-propre », chap. XIII, p. 411.

84. *Ibid.*, p. 412.

85. « Tant que les deux cités sont entremêlées, affirmait Augustin, « nous usons nous aussi de la paix de Babylone : de Babylone, le peuple de Dieu se libère par la foi mais non sans y cheminer un temps » : *De civitate Dei*, XIX, 26, *Œuvres*, t. II, p. 890 (= BA, t. 37, p. 166).

forme de consistance propre à la nature déchue – consistance qui demeure cependant transitoire et relative, et où l'utilité pratique est dissociée du bien moral. Pour saisir la fidélité augustinienne de Nicole, on rappellera que saint Augustin lui-même n'invitait ni à minimiser le malheur terrestre ni à fuir dans le Royaume éternel, mais demandait que l'on posât l'eschatologie des deux Cités de manière inégale. Et, selon l'évêque d'Hippone, dans la confrontation des deux Cités, les hommes sont impliqués d'une manière incertaine, car ils vivent dans une *civitas permixta*, que seul Dieu dans sa sagesse peut démêler ; conséquence : de même que le non-chrétien est impliqué dans l'ordre divin, de même le chrétien n'a pas la certitude absolue du salut⁸⁶. Ainsi saint Augustin disposait-il d'un potentiel d'argumentation très souple, permettant à la fois de déplorer toute misère et de la déclarer fondée aux yeux de Dieu⁸⁷.

4. Conclusion

À la question de savoir pourquoi Nicole, lecteur de Hobbes, ne retient rien des concepts politiques fondamentaux du philosophe anglais, deux éléments de réponse peuvent, donc être apportés. Le premier concerne le rôle de l'« amour-propre éclairé » : si aucun mécanisme de renoncement à un usage illimité des droits naturels n'est, pour Nicole, nécessaire dans la constitution de l'ordre politique, c'est que l'intérêt général se construira nécessairement, puisque chacun, tout en recherchant son unique intérêt propre, devra composer cet intérêt avec celui des autres dès lors qu'il le concevra rationnellement. Le deuxième élément de réponse tient à la structure providentialiste de la pensée de Nicole : si la Cité de la concupiscence, fondée sur l'amour-propre et l'intérêt, et la Cité de la charité, fondée sur l'amour de Dieu et du prochain, sont comme indissociables à l'œil humain, si les chrétiens participent bien de l'une *et* de l'autre, il va sans dire que c'est la charité que ces derniers doivent rechercher en tout, de sorte que l'ordre politique,

86. Voir *ibid.*, XX, 19, p. 930-934 (= BA, t. 37, p. 276-286).

87. Voir Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 209 et suiv.

tout admirable qu'il puisse être, ne vaut toutefois qu'ordonné à ce qui est l'essentiel, à savoir la relation de la créature à son Créateur.

Dans la mesure où les développements de Nicole reconnaissaient et expliquaient que la société dans sa plus grande partie était régie par le jeu des intérêts, sans pour autant le cautionner, ils ont connu, à partir du début du XVIII^e siècle, une fortune peu ordinaire et une réception peu commune. Souvent associés aux *Maximes* de François de La Rochefoucauld, les traités « De la grandeur » et « De la charité et de l'amour-propre » ont servi de point d'appui aux penseurs anglais qui ont accordé à la sphère économique de l'existence humaine une autonomie par rapport à la morale et qui ont défini la nouvelle logique de cette sphère (la recherche de l'intérêt privé est une valeur positive parce qu'il engendre la prospérité collective). En ce sens, les analyses de Nicole ont contribué à définir un utilitarisme auquel lui-même n'adhérait pas : l'augustinisme, celui de saint Augustin comme celui de Nicole, n'est pas une sorte de proto-libéralisme, avec, en surplus, la perspective de la charité ; dans l'augustinisme, celui de saint Augustin comme celui de Nicole, c'est la charité qui commande. Nul doute que les pensées de Bayle et de Mandeville – de Bayle lecteur de Nicole et de Mandeville lecteur de Bayle lecteur de Nicole – ont constitué les jalons essentiels dans la progressive laïcisation du thème des besoins mutuels, lesquels besoins mutuels, pour Nicole, devaient s'entendre dans le cadre d'une perspective strictement providentialiste.