

## Commentaire de texte

(Descartes, *Lettre à la Princesse Elisabeth* du 15 septembre 1645)

### Introduction

Dès lors que l'appartenance de l'individu à une communauté doit être reconnue comme indispensable et, plus encore, inévitable, à quelles conditions cette appartenance peut-elle ne pas être insupportable ou seulement appauvrissante à l'égard des membres de cette communauté ? Peut-elle même constituer, pour l'individu, la source d'une véritable promotion ? Par suite, comment donc comprendre et fonder en raison l'articulation de la partie avec le tout qui exige de chacun qu'il renonce à certains de ses intérêts particuliers, mais sans pour autant sacrifier ce qui peut faire sa valeur singulière et en trouvant même dans le « vivre ensemble » la condition d'une possible élévation de soi ?

Dans un bref extrait d'une *Lettre à la Princesse Elisabeth* du 15 septembre 1645, Descartes s'attache précisément à produire certains éléments de solution d'un tel problème.

Dans ce texte Descartes pose en effet une double question principale : que suis-je par rapport au tout auquel je suis lié et quel rapport dois-je entretenir avec cette totalité ? Descartes interroge ainsi la nature, les modalités et la valeur du lien qui doit relier la personne à la communauté à laquelle elle se trouve jointe. Il s'efforce en ce sens de montrer que l'affirmation d'une primauté du tout et de l'intérêt général constitue paradoxalement la condition d'une promotion de la partie, bien loin donc d'être la cause nécessaire de sa négation ou même seulement de son appauvrissement. Descartes est donc amené à soutenir que ce serait en se souciant prioritairement du tout auquel elle est liée et en visant l'intérêt supérieur du bien commun que la personne trouverait le moyen de son accomplissement véritable.

La réflexion cartésienne porte ainsi sur les idées d'appartenance, d'engagement et aussi de devoir. Elle s'avère de la sorte morale et aussi, plus implicitement sans doute, de nature politique, mais elle présente également un fondement métaphysique puisqu'elle intéresse la nature même de l'homme et sa condition dans le monde.

Toutefois le texte peut se révéler à bien des égards déconcertant. En effet Descartes semble au premier abord avancer des propositions sinon contradictoires, du moins difficilement compatibles. Mais à ce titre même, le propos cartésien suscite constamment l'étonnement et l'interrogation. Il requiert ainsi une attention constante pour pouvoir en ressaisir le principe de sa cohérence d'ensemble et aussi sa visée véritable.

Il n'empêche, l'argumentation générale de Descartes n'en trouve pas moins à se déployer clairement selon trois moments principaux d'établissement et d'exposition de sa thèse.

Tout d'abord [depuis « *il y a une vérité dont la connaissance...* » jusqu'à « *...par sa demeure, par son serment, par sa naissance* »], Descartes établit ce qui paraît constituer le pivot de sa thèse sous la forme d'un principe à valeur d'exigence ou de règle de nature théorique.

Cette règle prescrit de penser la personne comme la partie d'un tout et ceci en dépit de sa singularité. De ce point de vue, Descartes peut en effet présenter inauguralement sa thèse comme « *une vérité* » dans la mesure où elle procède d'une analyse de la nature même de l'homme et, par suite, du lien qui relie les hommes entre eux.

Dans un deuxième moment [depuis « *Et il faut toujours préférer les intérêts du tout...* » jusqu'à « *...il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver* »], Descartes tire les conséquences de cette prise de position initiale, sous la forme de l'établissement d'un second principe qui a cette fois valeur de règle pratique.

Cette nouvelle règle prescrit quant à elle de privilégier toujours les intérêts du tout dont on est partie, mais dans certaines limites ! A ce titre, Descartes peut considérer sa thèse comme « *une vérité utile* » puisqu'il entend montrer que la mise en application de cette règle pratique doit non seulement permettre d'assurer la coexistence de fait d'individus différents mais, plus encore, de susciter une véritable promotion morale de chacun de ces individus.

Enfin, dans un troisième et dernier moment [depuis « *Mais si on rapportait tout à soi-même...* » jusqu'à la fin de l'extrait], Descartes s'applique à renforcer tout à fait sa position et notamment la validité de ce second principe à valeur de règle pratique. Pour ce faire, il oppose l'altruisme à l'égoïsme, dans le cadre d'un éloge de l'héroïsme qui peut valoir pour justification ultime, de nature métaphysique et morale, de l'ensemble de sa position.

I Descartes commence donc par poser un premier élément de sa thèse qui en est aussi le pivot et qui prend la forme d'une règle d'ordre théorique : « *on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance.* »

L'établissement de cette règle, qui est une règle de jugement, s'inscrit dans le cadre d'une théorie minimale de l'homme dont la signification et la portée précises paraissent directement attachées à la construction spécifique de son exposition, en forme de balancement rhétorique et de réserve : « *Bien que chacun soit une personne séparée des autres...on doit toutefois penser...* ». Descartes établit ainsi l'existence et le caractère indissociable d'un double caractère de l'homme.

A ce titre, il commence par rappeler que l'homme est une personne, ce qui signifie qu'il est un être un, unique et particulier, qui se trouve donc

défini par des intérêts qui lui sont propres et qui le distinguent radicalement, semble-t-il, de tous les autres. Descartes affirme ainsi que, considérée sous ce premier rapport, la personne constitue un être « *séparé* » de tous les autres, donc un être détaché, disjoint et, en ce sens, isolé, apparemment sans nul lien commun, nécessaire et significatif, avec les autres individus.

Sous ce premier aspect toujours, Descartes paraît donc envisager l'humanité comme une simple espèce avec laquelle chaque individu n'entreprendrait jamais qu'un rapport de pure composition arithmétique. Et de fait, si le tout de l'humanité n'est rien que l'ensemble factuel des éléments qui le composent, alors chaque individu considéré dans sa singularité constitue bien une entité séparée de toutes les autres.

Mais pour autant, Descartes rappelle aussitôt l'existence d'un second aspect de l'homme en rapportant celui-ci à sa condition dans le monde : il affirme en effet que l'homme est tel qu'il « *ne saurait subsister seul* » ce qui signifie qu'il ne peut survivre, donc conserver et entretenir son existence, c'est-à-dire aussi vivre réellement, d'une manière qui serait entièrement indépendante et donc séparée des autres !

Ce second aspect de l'homme apparaît non seulement différent du premier mais peut-être, plus encore, proprement contradictoire !

Cependant il faut remarquer que Descartes ne précise pas l'acceptation en laquelle il entend une telle subsistance. Or le verbe « *subsister* » est ambigu. Il désigne sans doute la subsistance matérielle, c'est-à-dire la survie grâce au concours d'autrui, chacun ayant besoin des autres pour se défendre ou subvenir à ses besoins. Mais ce même verbe peut également signifier que l'homme ne saurait vivre pleinement et non pas seulement réellement ou effectivement en dehors de la compagnie et du commerce des autres hommes, c'est-à-dire aussi qu'il ne saurait s'accomplir véritablement, dans sa nature propre, de manière solitaire. Toujours est-il que dans les deux cas, selon donc les deux acceptations possibles du verbe subsister, il ne semble plus possible de considérer la personne comme une simple unité d'ordre arithmétique, et donc comme un élément séparé et isolé, comme Descartes l'a pourtant tout d'abord envisagée. Le personne apparaît désormais et bien plutôt comme « *une partie* », c'est-à-dire comme l'élément d'un tout avec lequel elle entretient nécessairement des rapports d'appartenance et, au-delà peut-être, de convenance.

D'ailleurs Descartes s'emploie aussitôt à vérifier, et donc à confirmer, en l'illustrant, l'existence de ce second aspect de l'homme. Pour ce faire, Descartes procède doublement : il envisage et énumère un certain nombre de rapports d'appartenance et de dépendance de l'homme à l'égard d'un tout et il envisage également différents types de liens qui unissent la partie aux ensembles ainsi considérés. Toutefois cette double énumération apparaît tout à fait spécifique et ceci à un double titre :

- la première énumération (« *l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille* ») procède d'un mouvement de resserrement et de recentrement progressif. Descartes passe en effet de la considération de l'ensemble le plus

vaste et le plus impersonnel (c'est-à-dire l'univers et la terre qui obéissent aux lois naturelles) à l'ensemble le plus restreint et aussi le plus humain (c'est-à-dire l'Etat, la société et la famille qui obéissent quant à eux à des lois civiles ou politiques, et où se tissent des liens de nature affective ou encore d'obligation mutuelle).

- la seconde énumération (« *par sa demeure, par son serment, par sa naissance* ») conduit, quant à elle, à passer de la considération d'un lien d'appartenance extérieur (celui-ci peut lui-même être aussi bien accidentel que nécessaire, d'ordre physique ou géographique, avec l'univers et la terre où l'homme a sa demeure, ou bien encore biologique par le fait de la naissance et de la dépendance vitale qui s'ensuit) à la considération d'un lien de nature profondément différente parce qu'il est, lui, d'ordre moral et politique (c'est-à-dire le lien qui unit la personne à l'Etat et à la société et que Descartes caractérise par l'idée de « *serment* », c'est-à-dire d'une adhésion volontaire par laquelle la personne s'engage et s'oblige). En effet, ce second type de lien correspond à un type d'être qui ne saurait être simplement naturel, mais qui se définit fondamentalement par sa pensée, en ayant donc la représentation possible de l'autre comme de son semblable, et aussi par sa volonté, en pouvant ainsi nouer des liens d'engagement et d'obligation réciproques avec les autres. A ce titre, on est en droit de supposer, rétrospectivement, que la survie de l'homme précédemment évoquée par Descartes ne saurait se résumer à une pure subsistance matérielle, pour des raisons de faiblesse naturelle et de précarité des conditions d'existence par exemple. Il faut donc comprendre à présent que l'homme aurait besoin des autres pour être ou devenir pleinement ce qu'il est, donc pour des questions de vie bonne et non pas seulement de survie. De ce point de vue, ce n'est plus du tout la nature qui relie de fait les hommes en les contraignant à la dépendance mutuelle, c'est leur nature qui les rassemble en les ouvrant à une interdépendance consentie ou même recherchée, et non pas donc subie.

Au terme de son analyse, ce premier moment d'exposition et d'établissement de la thèse de Descartes paraît engager une double implication principale.

La première est implicite. En posant que l'homme est toujours la partie d'un tout par delà son individualité, il semble que Descartes soit conduit à envisager l'idée d'humanité non plus au sens d'une simple espèce naturelle mais en tant qu'essence, et de telle sorte que cette essence, par définition, se trouve également partagée par tous les individus en faisant leur valeur propre. C'est aussi à l'aune de cette essence qu'il faut comprendre que les individus, bien que séparés par leurs intérêts particuliers, peuvent cependant se rapporter les uns aux autres et s'estimer mutuellement, en nouant de la sorte des liens affectifs,

comme c'est le cas dans le domaine de la famille, et aussi des liens de nature morale et politique, comme c'est le cas dans le cadre de l'Etat et de la société, ce que Descartes a donc signifié en parlant de serment.

La seconde implication est, quant à elle, explicite. Dans ce premier moment du texte, Descartes s'est en effet attaché à préserver la particularité propre à chaque personne, mais il s'est soigneusement gardé de l'y réduire, c'est-à-dire d'enfermer la personne dans sa seule individualité empirique. En cela on doit penser que Descartes s'interdit de la définir par la simple somme de ses intérêts particuliers.

Par ailleurs, la construction de ce premier moment du texte conduit elle-même à mettre en exergue ce second aspect de l'homme. Descartes ne se contente donc pas de poser l'articulation nécessaire de deux aspects de l'homme, il en suggère, bien plus, une hiérarchisation qui peut être tenue pour proprement décisive au regard de sa thèse. De fait, Descartes pose, à titre de principe et comme une véritable règle qu'il appartient à chacun de se donner à lui-même, que l'homme doit toujours également se considérer comme une partie par rapport à un tout, et non pas donc seulement comme une personne séparée des autres. Descartes affirme ainsi que l'homme ne peut être considéré comme absolument séparé, c'est-à-dire comme un être solitaire et auto-suffisant puisqu'il « *ne peut subsister seul* », mais conjointement qu'il ne peut pas davantage être envisagé comme absolument uni et confondu, s'il est vrai que la partie conserve sa particularité dans la mesure où « *ses intérêts sont en quelque sorte distincts de ceux du reste du monde* ».

Pourtant, au terme de l'analyse de ce premier moment du texte, on peut être amené à penser que l'établissement de ce premier élément de la thèse de Descartes n'est pas à l'abri de toute difficulté. En effet, ces deux aspects de l'homme dont Descartes a montré que leur articulation faisait sa condition réelle, ne constituent-ils pas inévitablement une source de contradiction et donc de conflits entre les intérêts particuliers et ceux du tout ? Dès lors, une série de questions ne manquent pas de trouver à se poser : comment convient-il de penser rigoureusement le rapport entre ces deux ordres ? Lequel faut-il privilégier et selon quelles modalités précises ? Est-il alors possible de concevoir une action autrement que comme la poursuite du strict intérêt particulier ? Ou encore : peut-on trouver dans la conduite des hommes un principe d'action qui ne soit pas exclusivement tourné vers une fin égoïste ? En bref, quel type d'engagement la personne doit-elle entretenir à l'égard du tout auquel elle se trouve factuellement jointe ?

II. Descartes s'attache précisément à affronter une telle difficulté et les questions que celle-ci ne manque pas de susciter dans le deuxième moment du texte, c'est-à-dire depuis « *Et il faut toujours préférer les intérêts du tout...* » jusqu'à « *il n'aurait pas raison de vouloir se perdre pour la sauver* ».

En effet, après avoir posé l'exigence théorique d'une articulation et d'une hiérarchisation nécessaire entre les deux aspects de l'homme et après avoir de la sorte souligné l'ordre d'importance qui doit prévaloir

entre le tout et la partie (ce qu'établit notamment la proposition : « *on ne saurait subsister seul* »), Descartes, dans le deuxième moment du texte, s'emploie à en tirer les conséquences relatives à la conduite qu'il convient d'adopter par tout un chacun. Il énonce en ce sens une nouvelle règle qui est, quant à elle, d'ordre pratique : « *Et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier* ».

Descartes pose ainsi la question du bien commun en affirmant l'exigence de privilégier les intérêts du tout, exigence qu'il convient de mettre au principe même de toute action.

Toute la question est alors d'identifier le fondement et la nature d'une telle exigence. Et en ce sens, ce nouveau principe d'action paraît tout d'abord se déduire directement de la règle précédente qui prescrit de se considérer comme la partie d'un tout. Mais, à ce titre-même, ce principe se présente apparemment comme le résultat d'un simple calcul de rentabilité, c'est-à-dire aussi d'intérêts bien compris ! Et en effet, il pourrait sembler plus avantageux pour la partie de privilégier les intérêts du tout plutôt que ceux de sa personne particulière dans la mesure où il a été établi que l'homme ne pouvait tirer de lui seul les moyens de sa propre subsistance. Ainsi privilégier les intérêts du tout, pour la partie, ce serait bien œuvrer à sa propre survie, ce serait donc encore travailler à son intérêt propre !

D'autre part, Descartes prend le soin d'introduire une réserve qui vient limiter le caractère absolu que pourrait présenter l'énoncé de cette règle d'action. En effet, il précise que, s'il s'agit bien de « *toujours préférer les intérêts du tout* », ce ne doit toutefois être qu'« *avec mesure et discrétion* », proposition que l'on peut comprendre de la manière suivante : avec précaution ou modération d'une part et avec discernement d'autre part.

La suite immédiate du texte montre en effet que Descartes introduit de la sorte une exigence de modération dans l'application de la règle qui veut donc que l'on préfère toujours les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. Plus précisément encore, il introduit l'impératif de respecter un double équilibre proportionnel : d'une part entre le mal subi ou risqué par l'individu et le bien escompté pour le tout, et d'autre part entre la valeur de la personne et celle du tout auquel elle est liée : « *car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver* ».

L'introduction d'une telle modulation dans l'application de la règle et l'indication de ses limites d'application paraissent destinées à assurer une conciliation possible entre un principe d'action qui est de nature radicale, et donc d'apparence absolue, et la préservation du point de vue de la personne. Descartes souligne en effet que les conséquences avantageuses que l'on est réellement en droit d'attendre de l'application de la règle sont directement fonction des modalités spécifiques d'observance de cette dernière, c'est-à-dire de son observance « *avec mesure et discrétion* » !

Cependant Descartes ne précise pas ce qu'il convient d'entendre ici par la valeur de la personne et il n'indique pas davantage ce qui peut être au fondement de cette appréciation mesurée et discrète de l'application de la règle.

Implicitement pourtant, Descartes semble expressément rapporter la détermination des conditions appropriées (c'est-à-dire « *avec mesure et discrétion* ») d'application de la règle à l'autorité et à l'exercice du jugement de la personne elle-même. C'est semble-t-il ce témoignent les tournures utilisées par Descartes : « *on aurait tort* » et aussi « *il n'aurait pas raison de* ».

En même façon, on peut supposer que Descartes parvient à poser sans contradiction la primauté du tout et de l'intérêt général sur la partie et les intérêts particuliers dans la mesure où l'affirmation même de cette primauté contient donc en elle-même l'indication de la condition et aussi de la limite de sa propre légitimité, à savoir rapporter toujours l'appréciation de la règle au jugement même de l'individu comme à son fondement, de telle sorte que la valeur de la personne s'en trouve alors effectivement préservée !

D'ailleurs, dans cette hypothèse de lecture, Descartes paraît bien indiquer lui-même un double critère de jugement au fondement d'une application mesurée et discrète de la règle par le sujet.

D'une part, et c'est là un premier critère, l'application de la règle doit procéder de l'évaluation par l'individu lui-même des bénéfices qu'il peut réellement procurer à la communauté et ceci selon un principe d'équilibre proportionnel entre le mal qu'il risque de subir et le bien qu'il peut procurer à sa communauté : « *car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays* ». Ce serait en effet, pour l'individu, commettre une véritable erreur de jugement que de privilégier le tout, c'est-à-dire ici le bien de ses parents ou celui de son pays, si cela ne devait jamais produire qu'un résultat médiocre, tout en s'exposant lui-même à de grands inconvénients !

D'autre part, et c'est là un second critère, l'application de la règle doit également procéder de la comparaison des valeurs respectives du tout et de la partie : « *et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver* ». Descartes pose donc qu'il serait proprement stupide, et donc là encore contraire à un jugement raisonnable, qu'un individu de grande valeur se sacrifie pour d'autres qui valent moins que lui parce que tous trouveraient en réalité à y perdre ! En cela, Descartes esquisse une condamnation sans équivoque de la témérité et du sacrifice inutile au titre de conduites vaines et déraisonnables et en telle façon qu'il affirme qu'il appartient au sujet d'en juger par lui-même.

Au terme de son analyse, ce deuxième moment du texte engage quant à lui une implication d'importance. Descartes y développe en effet les éléments d'une théorie morale et peut-être même d'une théorie morale de la politique. Il s'attache en particulier à identifier un principe qui

doit permettre de régler la conduite à adopter vis-à-vis d'autrui et de la communauté à laquelle chacun se trouve lié.

Mais de ce point de vue il faut bien remarquer que Descartes ne propose rien comme une morale de la pure soumission et de l'abandon intégral de l'individu, morale dont les règles ne seraient jamais que l'expression des seules exigences du tout. En effet dans la perspective engagée par Descartes, le point de vue de la personne se trouve constamment préservé et la valeur morale de l'action est explicitement rapportée à l'exercice du jugement personnel et non pas du tout imposée par le tout, qu'il s'agisse de *l'Etat*, de *la société* ou encore de *la ville* !

Toutefois, là encore, on peut être amené à penser que la perspective développée par Descartes, dans ce deuxième moment du texte, n'est pas à l'abri de toute difficulté. N'y a-t-il pas en effet quelque danger à concevoir ainsi une morale dans les limites du jugement individuel ? N'est-ce pas en particulier risquer à nouveau la tentation de tout rapporter à soi-même en oubliant que l'on est toujours la partie d'un tout et en contrariant ainsi l'intérêt commun ?

La question engagée par le texte est alors la suivante: à quelles conditions est-il donc possible de faire bon usage de son jugement et ainsi de déterminer exactement le meilleur parti à prendre vis-à-vis du tout pour s'y tenir ?

III. C'est dans cette perspective même que Descartes s'attache à fonder tout à fait sa thèse dans un troisième et dernier moment du texte, depuis « *Mais si on rapportait tout à soi-même...* » jusqu'à la fin de l'extrait.

En particulier, Descartes s'applique à renforcer la règle initiale de préférence des intérêts communs à ceux de la personne en particulier dans la mesure où c'est cette règle qui doit venir éclairer le jugement individuel et qui doit guider en conséquence la conduite de la personne. A cette fin, Descartes établit la supériorité de l'altruisme sur l'égoïsme. Pour ce faire, il procède en deux temps successifs qui sont à nouveau marqués par le recours à un balancement rhétorique : « *Mais si on rapportait tout à soi-même...au lieu qu'en se considérant...* ». Descartes compare ainsi les avantages et les inconvénients respectifs d'une part de celui qui fait passer le souci de sa seule personne avant l'intérêt du tout et d'autre part de celui qui, au contraire, fait prévaloir le bien commun sur son intérêt particulier.

Dans un premier temps d'argumentation négative, Descartes s'applique donc à dénoncer et à prévenir le risque de l'égoïsme, c'est-à-dire du souci exclusif ou seulement excessif de son intérêt particulier, dès lors que l'on se considère soi-même comme la fin de toutes choses : « *Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu* ».

Descartes souligne ainsi que l'égoïsme ne manque pas d'engendrer un double méfait :



- d'une part et à l'évidence, celui de nuire au bien d'autrui, et ceci pour un gain personnel qui peut être très faible, en infraction avec l'exigence d'équilibre proportionnel que Descartes a précédemment établie,
- mais d'autre part et également, celui de se nuire à soi-même. L'égocentrique, en effet, est amené à contrarier les liens qui le relient aux autres et dont Descartes a précisément montré qu'ils étaient indispensables à l'accomplissement véritable de la personne, notamment les liens de *l'amitié* et de *la fidélité*. L'égocentrisme, en effet, est inévitablement source de retrait et d'isolement. Il ne peut donc que faire obstacle à l'amitié, c'est-à-dire à ce lien affectif profond qui unit deux êtres qui s'estiment mutuellement comme des égaux. Il engage en particulier à considérer et à utiliser l'autre comme un simple instrument de satisfaction de ses intérêts particuliers. Mais l'égocentrisme interdit également la fidélité qui implique une constance et une fermeté indéfectible des engagements à l'égard d'autrui, en contredisant ainsi nos propres serments.

Descartes renforce enfin ce premier temps d'argumentation critique en généralisant celle-ci à la considération de la vertu («*ni généralement aucune vertu*»), notion que l'on peut comprendre par exemple sous l'idée de bonté ou encore de solidarité à l'égard des autres. Or c'est précisément la vertu qui fait le mérite de chacun et qui engage l'estime d'autrui. A cet égard, on est donc en droit de supposer que c'est là très exactement ce que Descartes entendait précédemment par *la valeur* de la personne.

Enfin, dans un second temps (à partir de «*au lieu qu'en se considérant comme une partie du public...*» jusqu'à la fin de l'extrait), Descartes oppose explicitement l'altruisme à l'égocentrisme qu'il vient de dénoncer. Il montre que se considérer comme une partie du public et privilégier les intérêts communs engendrent tout à l'inverse une conduite éminemment positive. En particulier, Descartes souligne que l'application de la règle de la primauté du bien commun ordonnée au jugement désormais éclairé de la personne conduit celle-ci à contribuer au bien du tout dont elle fait partie, mais en travaillant de la sorte à faire le sien propre, c'est-à-dire à renforcer ses propres vertus et à réaliser son propre bonheur, bien loin donc de les contrarier : «*au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde*». On peut dire que Descartes introduit en ce sens une nouvelle échelle de valeurs pour l'action humaine, à distance de toute perspective strictement utilitariste que l'on avait pourtant cru tout d'abord engagée par le texte ! En particulier, il esquisse une réévaluation originale des catégories d'intérêt et d'utilité en les disjoignant explicitement de l'égocentrisme. Descartes pose en effet que c'est l'intérêt bien compris de la personne, c'est-à-dire en réalité le souci de sa valeur propre et la visée de son accomplissement moral, qui la porte à se soucier du bien commun. En cela Descartes suggère bien que l'action humaine est encore intéressée mais qu'elle ne se limite pourtant plus du tout à la poursuite de son seul

intérêt particulier puisqu'elle concourt en réalité à son propre accomplissement moral ! De fait, en conséquence de l'estime qu'elle se porte à elle-même et qu'elle porte aux autres, donc en vertu des sentiments d'amitié et de fidélité, la personne trouve proprement à se réjouir (Descartes dit bien à ce propos : « *on prend plaisir à faire du bien à tout le monde* ») de contribuer à une utilité qui n'est plus strictement personnelle, encore moins égoïste, mais sans pour autant lui être extérieure et étrangère. Par suite, Descartes parvient à montrer que l'intérêt bien compris de la personne ne s'oppose pas au désintéressement dans l'exacte mesure où il y conduit !

Pour finir, Descartes s'emploie à illustrer et à renforcer cette ultime perspective en la radicalisant.

Il retrouve ainsi la question déjà envisagée du sacrifice de soi, mais d'une manière tout d'abord surprenante puisqu'il n'en récuse plus du tout l'idée comme il a pu le faire précédemment. Tout à l'inverse, il s'emploie à présent à justifier une telle idée sous la forme d'un véritable éloge de l'héroïsme authentique : « *et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres* ».

En cette fin de texte donc, la capacité individuelle de don de soi et plus encore de sacrifice, c'est-à-dire de renoncement extrême à cet intérêt propre qui est de conserver sa vie sauve, n'apparaît plus du tout synonyme d'acte stupide et insensé, comme Descartes l'avait pourtant proclamé précédemment.

Une question trouve alors à se poser : peut-on et comment comprendre sans contradiction ni difficulté un tel renversement apparent d'analyse et d'évaluation de la part de Descartes ?

Si on lit bien le texte, deux éléments semblent autoriser une telle compréhension.

Tout d'abord, il apparaît que cette action héroïque émane désormais de l'exercice du seul jugement de la personne elle-même. On peut donc supposer que Descartes affirme à présent qu'il appartient au sujet, et à nul autre, de déterminer et d'évaluer par lui-même les circonstances qui justifieraient éventuellement une telle action. C'est ce que semble indiquer l'incise : « *lorsque l'occasion s'en présente* ».

Ensuite le jugement, bien qu'individuel, se trouve désormais éclairé par la connaissance du véritable statut de la personne et il est donc, en conséquence, animé par la résolution de viser le bien véritable de la personne en tant que celui-ci, Descartes le souligne, n'est jamais séparable du « *service d'autrui* ».

Sous cette double condition, il semble que Descartes fasse paraître le sacrifice de soi comme un auto-sacrifice. En effet, le sacrifice de soi n'est nullement consenti par la personne eu égard aux exigences et aux injonctions éventuelles du tout. Tout différemment, il apparaît bien plutôt délibéré, c'est-à-dire décidé par la partie elle-même en conséquence de son libre jugement personnel ! Ainsi compris, le sacrifice de soi peut être envisagé par Descartes comme un moyen réellement et légitimement approprié pour la partie de contribuer à la réalisation du bien commun et

par là même de participer à l'obtention effective d'un bien plus grand que ne l'aurait été son seul bien particulier.

Force est donc de constater qu'il n'y a donc, de ce point de vue, aucune contradiction mais une parfaite cohérence dans le déploiement de l'analyse et de l'argumentation cartésiennes. La capacité individuelle de sacrifice ne signifie en effet plus du tout le pur et simple renoncement à soi que Descartes a antérieurement récusé. En même façon, elle n'est plus l'effet d'une erreur de jugement, c'est-à-dire d'un jugement fondé sur une représentation confuse du rapport entre la partie et le tout que Descartes a également et précédemment condamnée.

Tout différemment donc, le don de sa propre vie prend désormais toute sa signification et sa valeur dans la connaissance du statut et de la situation véritables de la partie au regard du tout, et dans la contribution effective de l'individu à la recherche du bien de tous. Descartes, en cela, parvient donc à établir que la personne trouve à se magnifier en se consacrant à la recherche du bien commun, au sens où c'est sa valeur même qui parvient à s'agrandir et même à s'accomplir dans cette résolution extrême ! Et l'on peut supposer ainsi que, dans le texte, Descartes n'entend finalement rien d'autre par l'idée de vertu.

D'ailleurs, s'il fallait en chercher une confirmation, le texte s'achève sur l'évocation du sacrifice extrême, plus grand encore que celui de la vie. En effet « *perdre son âme...pour sauver les autres* », c'est renoncer à la part la plus intime et aussi la plus élevée de soi. C'est donc renoncer à ce qui fait tout à la fois l'identité et la valeur supérieure de soi-même, autrement dit à ce qui, pour Descartes, fonde la vraie grandeur de la personne.

## Conclusion

Le texte s'achève donc sur une vision héroïque, sublime même de l'homme, aux accents quasi-spiritualistes.

Faut-il y voir alors l'esquisse d'un idéal moral aussi élevé que chimérique du pur devoir et de l'effacement complet de soi ? Ce qui ne manque pas de poser un problème d'interprétation générale : « l'homme cartésien » est-il donc celui du sacrifice au service d'une totalité absolument englobante et tutélaire ?

En réalité, rien dans l'argumentation d'ensemble de l'auteur n'engage véritablement une telle compréhension ! D'ailleurs, Descartes semble lui-même indiquer que donner son âme est chose impossible, ne serait-ce qu'en raison de l'immortalité de celle-ci. Et ainsi l'incise introduite par Descartes en toute fin de texte : « *s'il se pouvait* » peut se laisser comprendre comme « si, par impossible », c'est-à-dire en supposant que se réalise ce que l'on tient pourtant pour impossible, donc au seul titre d'une simple hypothèse méthodologique.

En revanche, il est bien vrai que Descartes engage à considérer l'altruisme et l'héroïsme comme la condition et le signe d'un accomplissement supérieur de la personne.

En cela Descartes paraît bel et bien esquisser une perspective réellement originale. Il s'emploie en effet à rechercher et à déterminer les conditions intellectuelles ou spirituelles, minimales mais fondamentales,

qui pourraient permettre d'unir les hommes sans pour autant sacrifier leur singularité et en permettant bien plutôt de promouvoir celle-ci !

Et une telle perspective, à l'évidence morale mais aussi politique (il est bien question dans le texte d'*Etat*, de *société*, de *ville*) paraît tenir principalement au traitement spécifique que Descartes propose du rapport entre le tout et la partie, à l'écart d'un double écueil qui est aussi un double excès :

- d'une part, nier l'individu c'est-à-dire célébrer la seule totalité au préjudice entier de l'individualité, dans le cadre d'une représentation purement communautaire qui serait elle-même propre à un universalisme abstrait et contraignant. Dans ces conditions, en effet, la totalité enfermerait ses éléments en les réduisant à de simples relations de dépendance et en abolissant les identités puisque la partie ne trouverait jamais à se réaliser que dans le tout et par le tout !
- d'autre part, n'admettre que l'individu, c'est-à-dire exalter la singularité et l'intérêt particulier au détriment cette fois de la totalité, ce qui ne manquerait pas alors de nuire aux intérêts communs et par cela même au bien et à la valeur de la personne elle-même, comme Descartes s'est constamment appliqué à le souligner dans le texte. Et en effet, dans de telles conditions, la personne enfermée dans les limites de sa stricte singularité ne pourrait être qu'aveugle au sens même de sa condition d'homme, c'est-à-dire aussi de ce qui fait donc sa valeur même.

Par conséquent, à distance de ce double écueil, Descartes s'efforce de penser les conditions de possibilité d'un rapport de convenance entre les hommes où l'individualité est préservée dans ce qui la définit en propre, mais dans le même temps où elle trouve à se promouvoir ! On voit donc que Descartes s'applique sans doute à penser la personne en la rapportant toujours au principe de la condition humaine, sans donc la réduire à sa seule singularité, mais sans jamais non plus négliger le sens de chaque vécu singulier. Tout au contraire, Descartes vise principalement à établir et à souligner ce qui fonde la valeur véritable de chaque personne en particulier.

Il paraît donc désormais possible d'identifier les enjeux ultimes de cette problématique cartésienne : tout se passe comme si, dans le texte, Descartes tentait en effet de concevoir les principes d'une coexistence possible entre les hommes qui serait fondée sur le libre exercice du jugement, qui serait réglée par l'estime réciproque et aussi qui serait ordonnée à la résolution de chacun d'agir toujours de son mieux pour le plus grand bénéfice de tous. Une telle coexistence ne manquerait pas en effet de présenter une véritable promotion éthique de l'individualité en séparant chacun de ses intérêts purement égoïstes pour lui permettre de se joindre aux autres selon de tout autres principes, comme par exemple *l'amitié* et la *fidélité*, ou encore la solidarité et le dévouement, c'est-à-dire, en fin de compte, selon l'ordre même des vertus.

On peut donc penser que dans ce texte, Descartes s'efforce, en philosophe, d'imaginer un idéal de relations entre les hommes, relations

qui trouveraient à s'instituer de manière toujours volontaire et en étant constamment ordonnées à la convenance des sujets. Ainsi, le moi pourrait trouver à s'accomplir et nullement à s'abolir dans une réalité qui le dépasse pourtant, et ceci en participant aux biens que son union avec d'autres permet précisément de produire.

Pour conclure, il n'est donc pas interdit de penser que Descartes esquisse, dans ce texte, les éléments d'une théorie inédite du sujet politique dans le cadre d'une théorie morale de la politique tout entière fondée sur le principe du bon usage du jugement individuel et donc du libre-arbitre, c'est-à-dire d'une liberté qui ne saurait en aucun cas se confondre avec le caprice et l'arbitraire des égoïsmes, ni non plus se dissoudre dans un quelconque assujettissement sans condition aux exigences ou aux diktats du groupe !

**Laurent Dechezleprêtre**  
**Lycée Hoche (Versailles)**