

Descartes, Machiavel et la politique dans les Lettres à Elisabeth,

Thierry Ménissier

(C.N.R.S.- Centre d'Histoire de la Philosophie Moderne)

Conférence prononcée dans le cadre du cycle de journées d'étude sur « La correspondance de Descartes », formation permanente des professeurs de philosophie de l'académie de Rouen, I.U.F.M. de Rouen, 6 mars 2001. Accessible à l'URL : <http://philosophie.ac-rouen.fr/archives/menissier.htm>

« Ne me demandez point, s'il vous plaît, quelle peut être cette occupation que j'estime si importante, car j'aurais honte de vous la dire ; je suis devenu si philosophe, que je méprise la plupart des choses qui sont ordinairement estimées, et en estime quelques autres, dont on n'a point accoutumé à faire cas. »

L'objet de mon propos est - pour répondre exactement à l'invitation de Myriam Morvan que je remercie - d'examiner le traitement que Descartes fait subir à Machiavel dans la lettre de septembre 1646. Or pour comprendre la manière dont le philosophe se tourne vers l'écrivain politique, il faut au préalable faire plusieurs remarques. D'abord, il convient de noter que dans le cours de la correspondance avec la princesse Palatine, ce n'est que tardivement que les questions politiques sont abordées ; et ce n'est, de la part de Descartes, qu'avec une certaine réticence. Ensuite, celle-ci n'est pas surprenante pour les lecteurs du philosophe : ses œuvres proprement dites sont particulièrement silencieuses sur les questions politiques qui agitaient son époque (en particulier la politique royale telle que Richelieu puis Mazarin la mettaient en place contre la noblesse), et Descartes, vous le savez, n'a jamais mis sur pied de philosophie politique. Plus le siècle paraît troublé, plus Descartes paraît devoir se retirer de ces questions. Il s'agit moins d'un désintérêt que d'un retrait volontaire, dont il faut apprécier les conditions réelles, ce que je propose de faire dans un premier moment : afin d'apprécier la lecture que Descartes propose de Machiavel, il est nécessaire d'estimer le lieu d'où il a choisi d'en parler.

I. Le choix de la condition privée :

Gentilhomme français, Descartes aurait très bien pu exercer une charge ou quelque office dans la province française ; c'était même la voie normale que sa naissance traçait. Le choix de l'étude s'est assorti chez lui d'une farouche volonté de préserver sa liberté de jugement par rapport aux affaires du siècle. Ses biographes remarquent que si son désir initial de voir le monde se combine à une énergie juvénile qu'il exprime par l'apprentissage du métier des armes, sa maturité correspond à une volonté consciente et aussi clairement que souvent exprimée de ne se consacrer qu'à l'étude scientifique et à la méditation philosophique. La volonté de ne pas se mêler, de quelque façon que ce soit, aux affaires politiques, est corrélative de cette décision. D'où, bien sûr, le choix de laisser la France afin de demeurer en Hollande, où, " parmi la foule d'un grand peuple fort actif, et plus soigneux de ses affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, [il put] vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés ". Ici le désir de ne pas perdre du temps en de vaines mondanités de cour le dispute à un sens aigu des tracasseries engendrés par la politique de l'époque. Témoignent de cette double dimension deux lettres de 1649 à Chanut, où d'une part, Descartes écrit qu'à Paris on ne le regarde que " comme un éléphant ou une panthère ", je dirai presque comme un oiseau rare, et non pour être utile à quoi que ce soit, et où, d'autre part, il rend compte d'un voyage en France où, arrivé chez ses hôtes au beau milieu des troubles de la Fronde, il a trouvé leur demeure déserte, avec " leur cuisine [...] en désordre, et leur marmite renversée ".

Le choix de la condition privée est donc celui de l'apolitisme, ce qui se traduit, dans la vie de tous les jours, par le désir de se fondre dans le pays dans lequel on habite, sans prendre part à la vie politique de celui-ci. Descartes a même établi cette attitude comme la première maxime de sa morale provisoire : " obéir aux lois et aux coutumes " signifie précisément adopter des comportements modérés, et " [se] régler selon ceux avec lesquels [il] aurai[t] à vivre ". Dans les lettres à Elisabeth, cette disposition se manifeste par ce que je nommerai un conformisme conscient, sinon vigilant : ainsi qu'en témoigne la lettre de janvier 1646, il s'agit de mettre en œuvre dans la conduite de la vie sociale une sorte d'ingénuité volontaire. Ici il s'agit de réserver le pouvoir critique de l'entendement aux questions de science ou de philosophie, mais également, comme Descartes veut plus que tout préserver sa liberté personnelle, de l'appliquer aux décisions qui l'engagent personnellement - aussi le voit-on singulièrement actif, au point de déménager 36 fois en vingt années de présence en Hollande. Il s'agit donc de demeurer spectateur plutôt qu'acteur sur le théâtre du monde, quitte à user

continuellement du masque du conformisme social afin de vivre de manière à permettre la plus grande expression possible de la liberté entendue comme capacité de choix personnel. Descartes ne s'occupe pas de politique : ni à titre personnel, ni à titre philosophique. D'une part il est au plus loin des penseurs politiques de son époque : il n'est pas engagé par ses gestes et ses prises de position écrites dans la défense des prérogatives aristocratiques comme l'était le cardinal de Retz, un des leaders intellectuels de la Fronde. Certes, en bien des pages de ses *Mémoires*, celui-ci peut passer pour un simple aventurier. Mais Descartes n'a pas non plus saisi les enjeux historiques de la consolidation du pouvoir royal comme le fit par exemple Gabriel Naudé dans ses ouvrages de pensée politique et comme bibliothécaire de Mazarin. D'autre part, et pour autant, sa position n'est pas davantage celle des philosophes qui à l'époque s'emploient à refonder l'Etat à partir du droit naturel, comme Hobbes et Spinoza. Il ne fait même pas référence au *Prince* de Guez de Balzac (un " miroir des princes " sous la forme d'une apologie de Louis XIII, paru en 1631) avec qui il correspond en évoquant ses *Lettres* célèbres à l'époque. S'il ne disqualifie pas la politique comme " grimace " et respect dû à des " grandeurs d'institution " comme le fait Pascal, il ne s'engage pas comme le fait Locke à défendre sur le terrain de la philosophie politique les droits de la conscience individuelle en matière sociale, religieuse et politique. La philosophie, comme il l'écrit à Elisabeth qui le questionne sur ce point, est un moyen de parvenir au bonheur personnel, elle ne saurait même pas délivrer des maximes aptes à régler la vie civile. Et qui entreprend de réformer les lois et les moeurs est suspect d'une sorte de démiurgie imprudente, fatalement maladroite et dans tous les cas toujours déplacée, comme le dit fortement le *Discours de la Méthode*. Voilà l'homme qui doit à présent s'exprimer sur Machiavel, " ce Docteur des Princes ".

II. Descartes lecteur de Machiavel :

Ce qui me frappe tout d'abord, c'est le fait que Descartes a effectivement lu Machiavel : à la différence de bien des écrivains qui le précèdent ou dont il est contemporain, il ne s'arrête pas à la réputation de l'auteur, il ne paraît pas regarder immédiatement Machiavel comme le promoteur ou le responsable unique du " machiavélisme " ; or c'était là la lecture continuellement reçue en France depuis le XVIème siècle, ou plus exactement depuis le massacre de la Saint Barthélemy d'août 1572, dont " les Italiens " auraient été responsables (Catherine de Médicis, mère du roi Charles IX, étant considérée comme inspirée par la lecture du *Prince*). C'est à partir d'une lecture directe et apparemment sans préjugé (qui n'est cependant peut-être que la conséquence de la faible implication du philosophe dans le débat

politique de son époque), que Descartes porte des jugements sur le *Prince* ; et cette lecture est au plus près des sentences machiavéliennes, on le voit dans la lettre même des passages cités, presque tous concordants avec l'œuvre. Descartes est donc un authentique " machavéliste ", si l'on reconnaît par ce terme les lecteurs des oeuvres du Secrétaire.

Le second point qui me semble important, c'est que la lecture de Descartes s'organise autour de deux axes antithétiques entre eux : d'une part il y a sa réaction aux conséquences ou aux enjeux moraux de la pensée du Florentin, et de l'autre une véritable pensée de " l'art de gouverner ", qui tend à indiquer que le philosophe n'a rien à apprendre de Machiavel, sinon rien à lui envier quant à la connaissance du " maniement des affaires ". D'un côté Descartes réagit à la radicalité des propos de Machiavel, en accentuant la dimension du conseil au prince dans un sens tyrannique : son argumentation est fondée sur la remarque que les préceptes " tyranniques " de l'auteur du *Prince* sont contradictoires avec le but que celui-ci poursuit, se maintenir au pouvoir. La critique morale se joint ici à une disqualification " technique " : Descartes estime que Machiavel donne des conseils dangereux et inefficaces.

Mais d'un autre côté, nous voyons qu'en contrepoint de sa critique Descartes développe de manière assez précise ce que serait selon lui les maximes d'un art de gouverner efficace : à partir de la distinction entre les amis, les alliés et les ennemis se construit une véritable pensée politique - qui n'est certes pas une philosophie politique. Ceux qui connaissent mon travail auront reconnu ici une distinction à laquelle je tiens, et qui me semble très opératoire pour appréhender ce qui se passe dans la lettre à Elisabeth : il ne s'agit pas de penser les fondements ou les principes de la politique, ni de lui assigner des fins justes, il s'agit d'examiner quels sont ses modes et les ordres qui lui correspondent dans son effectivité. Et sur ce point, Descartes paraît extrêmement averti ! Quoiqu'il en aie, il se comporte alors en véritable " machiavélien ", puisque ce terme désigne ceux qui prennent leurs leçons en matière d'art de gouverner en suivant Machiavel. Or, c'est le cas de Descartes, et pour l'ensemble de son propre art de gouverner : d'abord la distinction entre ami, allié et ennemi est un des fondements de la démarche de Machiavel, pour qui cette distinction est même le premier jugement politique nécessaire ; ensuite, le traitement réservé aux trois catégories évoque directement le Florentin.

En particulier les recommandations au sujet des ennemis, où le philosophe écrit " on a quasiment permission de tout faire, pourvu qu'on en tire quelque avantage pour soi ou pour ses sujets ". Il reprend alors l'image du renard et du lion, empruntée au chapitre XVIII du *Prince*, mais qui est également un véritable lieu commun de la littérature politique, et légitime

le droit de guerre au nom de l'avantage, là où Machiavel reprenait la sentence de Tite-Live : " la guerre est juste pour ceux à qui elle est nécessaire ". La manière de traiter les sujets est également très proche de ce que Machiavel recommandait : ceux-ci se distinguent en " grands " et " peuple ", et l'approche cartésienne est au plus près de ce que le Florentin propose lorsqu'il évoque le rapport entre ce qu'il nomme les deux " humeurs " qui constituent le corps social : il faut mâter les nobles et éviter la haine et le mépris du peuple. On voit qu'en ce qui concerne la guerre civile engendrée par la Fronde, au sujet de laquelle Descartes n'a pas pris position officiellement ni publiquement, il n'aurait pas immédiatement choisi le camp de sa naissance, celui des nobles, considérés dans la lettre comme des potentiels ennemis de l'Etat, qu'on doit abattre par tous les moyens lorsqu'ils se sont déclarés de la sorte. Mais le plus intéressant regarde les prescriptions cartésiennes quant à la manière de gouverner les populations - c'est le point où, quoiqu'il s'en défende, Descartes est à la fois au plus près de l'esprit de Machiavel, et, comme je vais le montrer, de la lettre du *Prince*. Il est très possible d'éviter la haine et le mépris du peuple, à la condition :

- d'observer toujours la justice à sa mode (c'est-à-dire suivre ses us et coutumes de comportement et de jurisprudence) ; Machiavel ne dit pas autre chose lorsqu'il traite de la manière de se concilier des populations conquises, seraient-elles étrangères par leur langue et leur mode de vie ;
- de ne pas être trop rigoureux dans ses punitions ni trop indulgent dans ses grâces, et, dans le même ordre d'idées, d'être inflexible et immuable autant que faire se peut ; Machiavel s'est toujours élevé contre la pusillanimité possible du prince à partir d'une humanité mal à propos ;
- de ne pas s'en remettre pour tout à ses ministres, tout en leur laissant le cas échéant les tâches les plus odieuses ; comment de pas évoquer ici l'exemple de la manoeuvre réalisée en Romagne dans les années 1500-1502 par César Borgia avec son gouverneur Remirro de Lorca, régulièrement considéré par le Florentin comme paradigmatique de l'art de gouverner ? D'ailleurs Elisabeth y fera directement référence lorsqu'elle justifiera devant Descartes le principe d'une économie de la violence ; on voit que dans cette affirmation, Descartes n'est pas du tout éloigné d'un machiavélisme empirique : pour se faire admettre sinon aimer par les populations qu'on gouverne, on doit déléguer les tâches les plus pénibles du gouvernement ;
- de prendre conseil avec discernement : la formule de Descartes (" ...il est nécessaire qu'il demande conseil, et entende les raisons de plusieurs, avant que de se résoudre ")

évoque une formule que Machiavel reprend littéralement de l'auteur latin Végèce dans *l'Art de la guerre*, mais également la thématique subtile et quasiment paradoxale des chapitres XXII et XXIII du *Prince* : il convient que le prince se fasse conseiller, mais seuls les mauvais princes suivent directement les conseils qu'on leur donne (car alors ils perdent rapidement le contrôle de leur autorité), les bons prince, en sachant discerner les bons et les mauvais conseillers, connaissent comme par avance ce qu'ils doivent faire ;

- de savoir fermement tenir sa dignité, soit de demander à bon escient qu'on lui rende les honneurs qui lui sont dus ; Machiavel a justement été très précis sur ce point de la " dignité ", non plus considérée dans son sens antique ou monarchique de reconnaissance nécessaire d'une prérogative immuable (en matière de justice ou de souveraineté), mais entendue comme reconnaissance symbolique ; Machiavel et Descartes sont donc d'accord (et Pascal les y rejoindrait volontiers) sur le fait que les hommes obéissent volontiers à celui qui sait non seulement se faire admettre d'eux, mais qui sait également ne pas brouiller les repères sociaux du digne et du vulgaire, fondés sur l'habitude, celui qui sait s'inscrire dans les codes symboliques admis ;
- et, ce qui est corrélatif de la définition de la dignité comme reconnaissance, de savoir jouer de ces codes pour paraître ce que les hommes veulent qu'on paraisse. C'est ce qu'on apprend dans la rapide mention : " qu'il ne fasse paraître en public que ses plus sérieuses actions, ou celles qui peuvent être approuvées par tous " ; Descartes est ici au plus près du nerf de la pensée de Machiavel, c'est-à-dire qu'il admet ce qui la rend vraiment dérangeante (parallèlement à la recommandation d'user de la violence en enrôlant la raison en vue d'une économie de la force) - comme la politique repose sur le jeu du désir et de l'illusion, comme les satisfactions politiques sont de l'ordre du fantasme, il importe de savoir et de pouvoir en jouer. Par conséquent le prince avisé *paraîtra avoir* les vertus vantées par ses sujets, et également il *ne paraîtra pas avoir* ce qu'ils estiment être des vices - ou, mieux encore, il *paraîtra ne pas avoir* ces vices, plus ostensiblement ; l'usage du pouvoir, mais aussi la pérennité de l'autorité dépendent donc d'une rhétorique de l'apparence, dont Machiavel a extraordinairement esquissé la logique. Notons bien que pas davantage pour le Florentin que pour le Français, les vices ne valent les vertus : mais les critères qui valent pour la sphère morale, qui s'exprime dans le privé, ne peuvent valoir sur la scène du théâtre politique.

Autant de remarques tendant à établir que Descartes n'est pas étranger à la manière dont les auteurs de son temps reçoivent la leçon de Machiavel : ils réagissent moralement à ses propos, mais en matière d'art de gouverner ils lui doivent tout. De Montaigne à Pascal au moins, on doit parler avec les mots qu'Anna Maria Battista utilisait dans ses remarquables études de psychologie historique, les philosophes font preuve d'une " mentalité dissociée ". C'est là une grille de lecture particulièrement féconde pour la plupart des auteurs de la période considérée : à un " retrait du monde " lié à la disqualification de la politique aperçue comme nécessairement " machiavélique " correspond la constitution d'une *prudentia* ou *sôphrosunè*, d'une sagesse pratique de la politique définie par son efficacité, et qui par conséquent ne recule ni devant l'usage de la force ni devant le recours à la ruse. C'est pourquoi Descartes, en développant des maximes personnelles sur l'art de gouverner, est bien plus machiavélien qu'il ne le croit ou du moins qu'il ne l'avoue !

Troisième remarque, où j'aimerais insister sur les conceptions générales que Descartes se fait de l'autorité et de son régime propre, conceptions qui sont comme la base des maximes cartésiennes de l'art de gouverner que nous venons de relever. Ces conceptions affleurent lorsque le philosophe écrit qu'il faut supposer que les moyens dont le prince s'est servi pour s'établir ont été justes,

" comme, en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels ; car la justice entre les souverains à d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ce rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force ".

Il est difficile de ne pas voir ici s'opérer une dissociation bien plus radicale et plus étrange que celle qui consiste à suivre Machiavel sur l'art de gouverner tout en le déconsidérant comme conseiller des tyrans. Le philosophe paraît même faire une sorte de grand écart, tant est grand le hiatus entre ces affirmations et celles du caractère sacré de l'amitié pour les relations interindividuelles, ou encore de la recommandation de conserver la parole donnée coûte que coûte qui contraste avec la célèbre prescription machiavélienne de reprendre sa parole lorsque les circonstances changent. Ici Descartes affirme littéralement l'état d'exception de la politique par rapport à tout autre ordre de faits : les actions des princes seraient normes du droit et du juste, et le droit issu de la force serait légitime. Singulier passage, qui évoque les plus terribles pages où s'est affirmée la logique de la puissance : originellement restituée par Thucydide, la logique de la puissance a été reprise et légitimée

par les Modernes sous la forme de la toute-puissance de la souveraineté monarchique. Jean Bodin en a posé les bases dans les *Six livres de la République* (1576), en écrivant notamment que les souverains sont établis par Dieu " comme ses lieutenants, pour commander aux autres hommes ", si bien que " qui méprise son prince, méprise Dieu, duquel il est l'image en terre " ; Descartes écrit pour sa part au moment de la consolidation de l'Etat monarchique, qui s'est donné comme élément de doctrine l'impeccabilité du souverain. A la même époque, Corneille écrit dans *Cinna* (1641) :

Tous les crimes de l'Etat qu'on fait pour la couronne,
Le ciel nous en absout alors qu'il nous la donne,
Et dans le sacré rang où sa faveur l'a mis,
Le passé devient juste et l'avenir permis.
Qui peut y parvenir ne peut être coupable ;
Quoiqu'il ait fait ou fasse, il est inviolable :
Nous lui devons nos biens, nos jours sont en sa main,
Et jamais on n'a droit sur ceux du souverain.

Mais justement, les philosophes contemporains de Descartes tentaient une remise en cause de cette idée de toute-puissance quasi-divine du roi : on le voit chez Hobbes comme chez Spinoza, et également chez Locke. Surtout, on ne voit pas comment ce passage peut joindre avec les affirmations précédentes. Si réservé sur le principe de la définition de l'art politique comme économie de la violence, pourquoi Descartes légitime-t-il le droit de la puissance ? Inconséquences de l'apolitisme, qui reconnaît brutalement la réalité de la force ? Ou bien échos d'un regard complètement désenchanté sur la politique internationale, bien proche de celui porté par Pascal ? Voilà Descartes non plus seulement machiavéliste et machiavélien, le voilà machiavélique, puisque ce mot désigne précisément ceux qui légitiment la logique de puissance. On peut en trouver des échos - mais à propos de questions métaphysiques, très différentes : le statut des vérités éternelles et celui de la liberté individuelle - dans deux lettres où Descartes tente l'analogie entre Dieu et le souverain terrestre ; mais dans ces lettres, ce n'est pas le roi qu'on compare à Dieu, c'est l'action de Dieu qui est évoquée dans les termes lointains et limités d'une *analogie*, puisque Descartes ne pense jamais à remettre en cause sa transcendance.

De tels jugements n'auraient pas surpris sous la plume d'Elisabeth, puisque la réponse de la princesse Palatine la montre très prévenue de la logique parfois extrême de la politique : d'ailleurs, il est remarquable qu'en quelques mots elle remette la lecture du *Prince* dans l'axe qui lui est exactement propre : les maximes de Machiavel lui semblent dignes d'être approuvées, " non pour être bonnes en soi, mais parce qu'elle causent de mal que celle dont se servent une quantité d'ambitieux imprudents, [...] et tendent toutes à l'établissement ", et il écrit sous la condition de l'état d'urgence, or " lorsque l'Etat est ainsi disposé, les grandes violences font moins de mal que les petites ". Plus cohérente que le philosophe dont elle attendait les réflexions en matière de " maximes civiles " (qui même en cette matière persévère à adopter la perspective propre aux " maximes particulières "), la princesse exilée donne ici une leçon politique. Ce qui rend cette leçon possible, et ce qui chez elle légitime le machiavélisme, c'est l'angle de vue qu'elle adopte, lui-même déterminé par la reconnaissance de " l'utilité publique ", à savoir par un souci du politique que ne concède jamais Descartes.

III. Un cosmopolitisme généreux contre le patriotisme de principe du machiavélisme :

Pour Descartes, en effet, l'utilité publique ne saurait représenter un impératif supérieur à celui de la défense de la liberté individuelle. En ce sens, à ses yeux, la philosophie représente une alternative à la politique - elle est littéralement l'autre de la politique. Par là, la position de Descartes dans les lettres à Elisabeth paraît s'apparenter à celle d'Epicure, pour lequel la philosophie concerne la recherche de la vie bonne, et il est nécessaire pour cela de se retirer de l'espace civique.

Une conséquence majeure : il est dans ces conditions impossible de statuer sur la politique du point de vue de la philosophie. Elisabeth l'avait pressenti, lorsqu'elle avouait au philosophe : " ...[la vie civile] nous rend dépendants de personnes si peu raisonnables, que jusqu'ici je me suis toujours mieux trouvée de me servir de l'expérience plutôt que de la raison, aux choses qui la concernent ". Descartes répond à cette proposition de légitimer l'empirisme en politique par une confirmation de la disqualification de la raison, qui est la conséquence du refus d'entrer philosophiquement sur le terrain politique :

" ...je ne doute point que [la maxime] que propose Votre Altesse ne soit la meilleure de toutes, à savoir qu'il vaut mieux se régler [pour déterminer les maximes de la vie civile] sur l'expérience que sur la raison, pour ce qu'on a rarement à traiter avec des personnes parfaitement raisonnables, ainsi que tous

les hommes devraient être, afin qu'on pût juger ce qu'ils feront, par la seule considération de ce qu'ils devraient faire " .

Ce choix explicitement assumé d'abandonner la politique à l'empirisme vaut-il comme une affirmation de la valeur positive de l'expérience ou comme le constat de la défaite de la raison ? La seconde solution semble devoir s'imposer : le caractère irrationnel des hommes conduit le philosophe à s'en remettre à l'expérience, instable et incapable de donner des règles ; par conséquent l'action politique n'est jamais assurée d'être heureuse dans ses résultats comme dans ses fins. Car même la prudence, faculté du politique empirique (et par là déjà intrinsèquement inférieure à la raison capable de discerner les principes et les idées claires et distincte), est souvent impuissante à juger des affaires humaines : le libre-arbitre des individus rend les foules imprévisibles au point que souvent " les esprit ordinaires et médiocres, étant semblables à ceux avec lesquels ils ont à traiter, pénétrant mieux dans leurs conseils, et font plus aisément réussir ce qu'ils entreprennent, que ne font les plus relevés ". La politique est en quelque sorte aperçue comme le théâtre de l'action collectivement irrationnelle. S'y intéresser ce serait presque, comme l'écrivait Pascal, vouloir " régler un hôpital de fous ". Or une telle représentation de la politique est fort dommageable sur certaines questions essentielles : premièrement le politique est renvoyé à sa solitude à partir du refus du philosophe de le conseiller ; alors la condition du souverain peut bien apparaître comme l'une des pires, puisqu'elle est au plus loin de la constance d'âme que procure la vie philosophique. L'absence de souci politique manifestée par le philosophe le conduit à abandonner le politique à sa condition tragique, celle qui consiste à pactiser avec la tromperie et avec la violence afin de limiter cette dernière, à défaut de l'annuler.

En second lieu, cette position annule les efforts consentis par la philosophie politique depuis son origine platonicienne, ceux qui portent sur la valeur de justice des décisions politiques ou des moeurs sociales. A partir d'une approche comparable (qui reconnaît le poids des coutumes dans l'établissement de la justice, qui sait que le peuple se fie le plus souvent à l'apparence, et qui sait également que la logique de puissance règne le plus souvent en politique) Descartes n'a pas la même ambition pour la philosophie qu'un Spinoza, et il n'a même pas les emportements d'un Pascal.

Une voie reste ouverte en dépit de cette désaffection du terrain politique par la raison philosophique, une voie qui est paradoxalement ouverte par l'individualisme cartésien, celle qui consiste à juger à partir de soi du rapport qu'il est possible de développer avec autrui.

Cette voie se présente sous différentes modalités. D'abord, un débat est ouvert qui me semble particulièrement intéressant : celui de savoir jusqu'où l'on doit s'engager pour ce que l'on gouverne, ou, dans les termes de la princesse, " comment mesurer les maux qu'on se donne pour le public, contre le bien qui en arrivera, sans qu'il nous paraissent plus grands, d'autant que leur idée est plus distincte ? ". Assumer la condition de gouvernant revient à utiliser l'art politique en prenant le risque de la faillite et de terribles malades, tout en étant conscient de ce risque. Dans ces conditions, jusqu'où se donner ce mal ? C'est le cadre même de la question de la responsabilité politique qui est ici évoquée, de manière très novatrice et lucide. Le philosophe répond à cette question en mettant en place une théorie personnelle originale, qu'on pourrait qualifier d'" individualisme à vocation sociale ", si ce n'était là forger une sorte de monstre conceptuel ! Dans la fin de la lettre du 6 octobre 1645, il indique comment à ses yeux la conscience individuelle est amenée à juger à sa manière des cas où il faut s'engager pour autrui ; le rapport gouvernant-gouvernés, que la princesse tentait de déterminer, s'est transformé en réflexion sur l'ensemble des interactions individuelles qui trament le social. Notons que c'est un biais moral qui permet de penser ensemble l'individualisme et l'action réciproque - biais moral lui-même constitué d'une synthèse entre la morale païenne (la gloire) et chrétienne (la charité). Le choix personnel de la condition privée, pourtant conjugué à la réfutation de toute possibilité philosophique pour la politique, ne conduit donc pas à l'affirmation de l'égoïsme, ni à celle d'un individualisme étroit.

A vrai dire, la tentative cartésienne de penser le lien entre l'individu et l'altérité n'est pas univoque. La voie morale, esquissée plus haut, est par exemple contrebalancée par un passage qui établit combien l'altruisme peut se fonder sur l'intérêt individuel. Descartes alors ne semble pas loin de l'utilitarisme, à tout le moins par étranger à une position que Hume développera avant Adam Smith : s'il convient de rendre service à autrui, ce n'est pas en fonction d'un altruisme moralement déterminé comme une vertu, mais du fait d'un calcul des intérêts qui postule la rationalité partagée entre moi et autrui - je l'aide aujourd'hui pour qu'il comprenne qu'il a tout intérêt à m'aider demain. La voie morale de la générosité, souvent reconnue comme typique du cartésianisme, n'est donc pas la seule ouverte ; d'ailleurs dans un texte aussi riche qu'important, le philosophe tente une conciliation de la logique de l'intérêt avec celle morale.

Descartes a défini la ligne de son expérience personnelle par une réfutation du principe qui chez Machiavel fonde le souci de l'utilité publique : la primauté du patriotisme. On peut donc parler d'un cosmopolitisme cartésien, animé par un exercice permanent du jugement au

sujet de la liberté personnelle, le bien le plus précieux de chacun. Dans ces conditions, pour le philosophe, le bien privé semble incontestablement supérieur au bien public. On serait tenté de le croire : il y avait chez Descartes - dans sa vie privée - un net refus de servir sans discuter une cause ou une autre, son biographe Baillet en atteste lorsqu'il commente l'engagement de Descartes comme soldat. On retrouve d'ailleurs cette exigence dans son propos philosophique, pour preuve le passage qui explique qu'il faut toujours *mesurer* son implication en faveur de son pays. Il y a là un fort contraste avec les pages du *Traité des passions* dans lesquelles Descartes ménage une place (même si c'est celle de la passion) pour le sacrifice individuel au nom du salut de la patrie. Contraste, mais non contradiction : il est possible de s'engager à la défense de sa ville ou de son prince si l'on a *décidé puis résolu* de le faire ; à la différence du héros cornélien dont il est contemporain, le sujet cartésien n'est pas victime de ses choix : il décide de s'engager en faisant usage de son jugement et de sa volonté, librement ; et l'individu Descartes avait *personnellement choisi* de *ne pas* s'engager. C'est ainsi, sous la condition de cette primauté du jugement individuel, que l'auteur peut affirmer sans contradiction qu'il existe " une loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes ", quitte à se mettre soi-même en difficulté. Il s'agit exactement dans ce passage de savoir s'il faut ou non rendre publiques des manières de penser contraires à la tradition, qui seront de ce fait sans doute mal reçues. Descartes développe sur ce point une véritable " stratégie de la vérité ". Or, on retrouve celle-ci dans le rapport entre privé et public lorsqu'il est question d'éduquer autant que possible les sujets : il convient, écrit Descartes, de graduer la vérité par une éducation publique appropriée, afin que le peuple se rende compte de ce qu'il en est de la justice et de ce qui est légitimement dû aux princes. C'est là la " pensée de derrière " de Descartes, bien différente de celle de Pascal, car bien moins désespérée. Voilà le dernier mot de Descartes envers Machiavel : la publicité des écrits et des discours permet à l'individu éclairé et libre de faire partager son bien, en amenant autrui à prendre conscience qu'il possède ce bien à part égale, s'il le veut assez. C'est donc à une sorte de " réveil démocratique apolitique " qu'invite le philosophe.

Conclusion :

L'étrangeté - étrangèreté du philosophe, son *atopia* consciente et avouée dans la lettre à Balzac citée en exergue, n'est donc pas absolue. Ou plutôt, la reconnaissance de ce caractère aussi irréductible qu'inassimilable des choix personnels d'existence permet de ménager une

place pour une tolérance fondée sur la générosité - entendue comme reconnaissance des différences entre les sujets libres -, qui certes n'est ni militante ni politique, comme elle le sera chez Locke ou Spinoza, mais qui est un jalon important dans la voie de l'individualisme moderne, lequel, peut-être au risque d'une critique méfiante envers la politique, se définit par une certaine relation entre la condition privée et la vie sociale.

Bibliographie

Sur Descartes et la politique

- Pierre Guénancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983.

- *Archives de Philosophie*, n° spécial " La politique de Descartes ", tome 53 cahier 3, juillet-septembre 1990 (notamment les articles de Blandine Barret-Kriegel, de Pierre Guénancia et de Geneviève Rodis-Lewis).

- Philippe Drieux, " Amour du prince et estime de soi chez Descartes ", dans J.-P. Cléro (dir.), *L'affectivité et la signification*, Rouen, PUR, 2000, p. 21-40.

Sur le contexte intellectuel et sur les contemporains de Descartes :

- Anna Maria Battista, *Politica e Morale nella Francia dell'età moderna*, Gènes, Name, 1998.

- Gérald Sfez, *Les doctrines de la raison d'Etat*, Paris, Armand Colin, 2000 (les p. 97-110 traitent du rapport entre Descartes et la problématique de la raison d'Etat).

Un exemple de pensée politique au XVIIème siècle : Gabriel Naudé

- *Addition à l'histoire de Louis XI* (1630), éditée par Y.C. Zarka et Robert Damien, Paris, Fayard, 1999.

- *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639), précédé de : Louis Marin, " Pour une théorie baroque de l'action politique ", Paris, Les éditions de Paris, 1988.

- sur Naudé : Robert Damien, *Bibliothèque et Etat. Naissance d'une raison politique dans la France du XVIIème siècle*, Paris, PUF, 1995.

Un exemple d'action politique sous la Fronde (1648-1653) : Paul de Gondi, cardinal de Retz :

- *Mémoires* (couvrent la période 1630-1655), précédés de *La conjuration du comte de Fiesque*, édité par S. Bertière, Paris, Livre de Poche/Classiques Garnier, 1998.
- Sur Retz : Simone Bertière, *La vie du cardinal de Retz*, Paris, 1990.