

POURQUOI DESCARTES SE DÉFIAIT-IL DES PROMESSES?

Charles Ramond

Université Paris-8 Vincennes Saint-Denis
Laboratoire de Recherches sur les Logiques
Contemporaines de la Philosophie

À la fin de la première de ses « maximes » de morale par provision, dans la Troisième partie du *Discours de la méthode*, Descartes déclare se défier de toutes les « promesses », « par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté » : « Non que je désapprouvasse », poursuit-il, « les lois qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même, pour la sûreté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifférent, qu'on fasse des *vœux* ou des *contrats* qui obligent à y persévérer ; mais à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que, pour mon particulier, je me *promettais* de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, pour ce que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle. »¹

¹ *Discours de la Méthode*, 3^{ème} partie, ATVI 23 31 – 24 17 [=Édition Adam-Tannery, volume VI, de la page 23 ligne 31 à la p. 24 l. 17]. [je souligne, CR].

Pour être bien connu, ce passage plutôt singulier, aussi bien chez Descartes que dans l'histoire de la philosophie, reste assez étonnant en lui-même. Les « promesses », en effet, sont généralement valorisées, comme contextes propices à des conduites ou à des comportements moraux. On est donc surpris de cette charge contre les promesses, que la construction d'une morale par provision ne semblait pas directement appeler. En effet, s'il s'agissait de se comporter selon les coutumes les plus usuelles, le jeune Descartes² ne pouvait ignorer que les « promesses », le « respect des promesses » ou de la « parole donnée », faisaient et font encore incontestablement partie des mœurs les plus habituelles, les plus répandues, et les plus valorisées en société. Pourquoi donc les écarter, ou s'en écarter, au moment même où l'on déclare que l'on va « obéir aux lois et coutumes » du pays où l'on réside ?³ Associer dans la même défiance les « promesses », les « lois », les « contrats » et même les « vœux », c'est-à-dire la politique, le commerce et la religion, revenait en effet quasiment à se placer en marge d'une société policée, commerciale, et religieuse comme l'était celle de la Hollande du XVII^e siècle, dans un geste de repli qui fut d'ailleurs reproché à Descartes⁴.

En outre, si l'on peut admettre, absolument parlant, que Descartes aurait pu, en rejetant les promesses, ne rien vouloir ôter ou « retrancher à sa liberté », il n'en reste pas moins que toute la morale provisoire de Descartes, c'est-à-dire toute sa théorie de l'action, *consiste au contraire, précisément, à restreindre sa liberté*. Il s'agit même là du cœur de la morale cartésienne, telle qu'elle s'exprime dès le *Discours de la méthode*, et telle qu'elle restera sans modification, pour l'essentiel, jusqu'aux *Passions de l'âme* : à savoir, une théorie de la « résolution », de la « ferme et constante résolution », qui s'accompagne d'une critique toujours renouvelée de

2 Descartes a 41 ans lors de la publication du *Discours de la Méthode*, et donc ne peut pas être appelé « le jeune Descartes » ; mais le récit qui est fait dans le *Discours*, y compris le choix d'une morale par provision, évoque un temps notablement antérieur.

3 *Discours de la Méthode*, 3^{ème} partie : « La première [maxime] était d'obéir aux lois et coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès » (AT VI 22 30 – 23 5).

4 Note de Alquié, *Discours de la méthode*, p. 594, sur le mot « contrat » : « cette assimilation des vœux religieux et des contrats commerciaux, la condamnation implicite des vœux religieux eux-mêmes, contenue en ce texte, devaient attirer à Descartes mainte critique. On l'y verra répondre, par exemple, dans la lettre à Mersenne du 30 août 1640 ».

« l'irrésolution », de « l'inconstance », de tout ce que Descartes caractérisera comme le propre des « esprits faibles ».

La morale cartésienne ne consiste pas, en effet, à prolonger le doute théorique dans une irrésolution pratique (qui pourrait alors se manifester par une défiance sceptique à l'égard de toute forme de « promesse » ou « d'engagement ») ; mais tout au contraire, puisque les jugements pratiques sont toujours douteux et incertains, à agir *comme s'ils étaient certains*, et donc, comme l'expliquent les autres maximes de la troisième partie du *Discours*, à conclure du doute théorique, non pas à l'irrésolution, mais à la résolution pratique. La fameuse image du voyageur dans la forêt est celle de la vie même, aux yeux de Descartes, puisqu'il s'y agit de « trouver son chemin » (*quod vitae sectabor iter ?*⁵). C'est l'image de la résolution, de la constance, de la persévérance, du respect absolu d'une règle qu'on s'est fixée. Elle a tous les caractères d'une promesse faite à soi-même, d'une « fidélité » par laquelle, de toute évidence, *on retranche quelque chose de sa liberté*. Je suivrai ce chemin plutôt qu'un autre, même s'il est douteux, parce qu'il est douteux, jusqu'au bout. De ce point de vue, la défiance que manifeste Descartes à l'égard des promesses, dans la première maxime, devient rétrospectivement tout à fait étonnante. On se serait au contraire attendu à ce qu'il valorise constamment les promesses, la fidélité à soi-même, aux résolutions une fois prises.

La disposition même du texte du *Discours* accentue d'ailleurs le contraste entre les deux exigences. Le refus de se lier par des promesses apparaît à la fin de la première maxime, et est immédiatement suivi (seconde maxime) par l'allégorie du voyageur dans la forêt, qui n'est autre chose qu'une description de la vie morale comme respect absolu d'une règle, d'un contrat, ou d'une promesse qu'on s'est faite ou donnée à soi-même⁶.

À lire le texte de près, le paradoxe sur les promesses était même déjà entièrement présent dans l'énoncé de la « première maxime ». Descartes, en effet, y déclarait avoir pris pour règle de ne pas s'engager par des « promesses », *parce qu'il « se promettait » [alors] « de perfectionner de plus en plus ses jugements »*. Dans un nœud inextricable, le refus des promesses découlait ainsi

5 « Quel chemin suivrai-je dans ma vie ? », début de *l'Idylle XV* d'Ausone, sur lequel « tombe », selon Baillet, Descartes dans le « troisième songe » de la nuit du 10 au 11 novembre 1619, en ouvrant au hasard dans son rêve un « recueil de poésies » (*Corpus poetarum*).

6 *Discours de la Méthode*, III, ATVI 24 18 – 25 19.

d'une première promesse à laquelle il ne faudrait pas déroger, tout comme la liberté s'affirmerait au plus haut point dans une première « résolution » par laquelle et contre laquelle elle renoncerait par la suite à s'exercer. Mais pourquoi cette première promesse à soi-même devait-elle donc faire exception à la règle selon laquelle le sujet ne devait rien « retrancher de sa liberté » ?

Le problème posé ici, généralement difficile, se révélait particulièrement aigu dans le cadre du cartésianisme. Notre vie morale doit naviguer entre les deux écueils que sont, d'une part, l'inconstance ou l'irrésolution, et d'autre part l'obstination, ou, comme dit Descartes, l'opiniâtreté ; autrement dit, entre vivre sans règles, en s'abstenant de toute promesse, et vivre en (s'en) tenant résolument (à) celles qu'on s'est données, ou faites. Mais le propre du cartésianisme est justement de refuser toute navigation à vue *entre* ces deux écueils. D'un côté (D1) il maintient toujours une liberté absolue, qui en droit me donne la possibilité à tout moment de changer radicalement de comportement, et m'interdit donc de me lier par quelque promesse que ce soit (ou, plus exactement, rend vaine toute promesse). De l'autre (D2)⁷ il pose la vertu comme fidélité résolue à une règle de vie. Et la difficulté vient ici du fait que la vertu ne réside pas dans le chemin pris, mais dans le fait de ne pas en changer : si bien que le changement de direction, toujours autorisé par la première maxime (D1), est toujours interdit par la seconde (D2).

Assez étrangement, cette question n'a pas beaucoup retenu l'attention des lecteurs de Descartes. Malgré le caractère saillant du texte du *Discours* sur les « promesses », en effet, aucun des « Index des Matières » des ouvrages consacrés à Descartes que j'ai pu consulter ne comportait en effet d'entrée « promesse »⁸. Bien plus, le terme est absent de l'index de la grande

7 « D1 » (pour « Descartes 1 ») désignera désormais tout ce qui, chez Descartes, touche à la dévalorisation des promesses ; et « D2 » (pour « Descartes 2 ») tout ce qui y touche à leur valorisation.

8 Pas d'entrées « promesse », « contrat », ou « vœux », dans « l'Index des matières » de l'Édition Adam-Tannery (ATV 798 et suiv.) ; ni dans l'« Index des questions traitées » des *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, d'Étienne Gilson (Gilson [1930], pp. 338-342) ; ni dans l'« Index des matières » du *Rationalisme de Descartes*, de Laporte (Laporte [1949], pp. 499-504) ; ni dans la « Table analytique des matières » de l'Édition des *Œuvres Philosophiques* de Descartes par F. Alquié (Paris : Garnier, 1963-1973, t. III, pp. 1132-1140) ; ni dans l'*Index rerum* de *La Philosophie première de Descartes – Le temps et la cohérence de la métaphysique*, de Jean-Marie Beyssade (Beyssade [1979], pp. 363-367) ; ni dans l'« Index des matières » de *L'homme des passions – Commentaires sur Descartes*, de Denis Kambouchner (Kambouchner [1995 II], pp. 477-487) ; ni dans l'*Index rerum* des *Passions rêvées par la raison – Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, de Carole Talon-Hugon (Talon-Hugon [2002], pp. 270-271).

Bibliographie Cartésienne 1960-1996, de Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud⁹, et n'a jamais été relevé par le *Bulletin cartésien*, entre 1996 et aujourd'hui, dans le titre d'un article ou d'un ouvrage¹⁰. J'ai fait au contraire l'hypothèse que le double geste simultané de dévalorisation (D1) et de valorisation (D2) de la promesse, si visible dans le *Discours*, devait être constamment présent chez un philosophe préoccupé de « résolutions » comme l'était Descartes. Et dans les pages qui suivent, je tâcherai d'apporter quelques indices de la pertinence de cette hypothèse de lecture.

I. PROMESSES SOUPÇONNÉES, PROMESSES SACRALISÉES.

Le double mouvement de dévalorisation et de valorisation des promesses se trouve chez Descartes, sous la double forme d'une méfiance théorique, et d'une confiance pratique. Descartes se méfie des promesses, préférerait ne pas en faire, les évite autant que possible (D1), mais en fait cependant, s'y tient (pour l'essentiel) lorsqu'il en fait, et estime qu'une promesse doit être tenue (D2).

La méfiance à l'égard des promesses (D1) n'apparaît pas seulement dans le passage cité de la 3^{ème} partie du *Discours de la méthode* ; elle était déjà présente dans un passage de la première partie, dans lequel, de façon significative, Descartes assimilait de façon négative les promesses aux « vanteries », « impostures » et « artifices » des alchimistes, astrologues et magiciens¹¹.

9 Armogathe et Carraud [2003].

10 Rien dans les numéros 25 (études pour l'année 1994) à 32 ; une occurrence du terme « promesse » dans le n°33 (dans un CR de V. Carraud) ; rien dans les n°34 et 35 ; une occurrence dans le n°36 (dans une lettre de Chevreau) ; une occurrence dans le n°37 (référence aux « promesses de Commenius » dans l'indication d'un article en polonais). Kim Sang Ong-Van-Cung, dans sa belle présentation de *Idée et idéalisme* (Ong-Van-Cung [2006]), touche sans doute à la question de la « promesse » chez Descartes, dans ses analyses du *cogito* lu par Derrida et par Cavell, mais n'aborde pas les effets de cette question, comme nous le faisons ici, à l'intérieur du système cartésien.

11 *Discours de la méthode*, 1^{ère} partie, ATVI 8 30 – 9 16. Geneviève Rodis-Lewis ([1995], p. 39) est sensible à l'aspect quelque peu inattendu de l'apparition du thème des promesses en cet endroit du discours : « *Curieusement* », écrit-elle en effet, « <Descartes> enchaîne sur les fallacieuses promesses de tous ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent'. » [Je souligne, CR]. G. Rodis y voit de façon plausible une réminiscence

La même méfiance se retrouve dans un passage de la correspondance avec la princesse Élisabeth - comme s'il y avait aux yeux de Descartes quelque chose d'intrinsèquement faux, voire trompeur, dans le simple fait de faire des promesses, et comme si la présence de promesses, dans une pratique humaine, suffisait à la rendre suspecte¹².

On ne s'étonne donc pas de voir Descartes multiplier les refus de « promettre » quoi que ce soit dans les œuvres qu'il publie. Il y revient à deux reprises dans la 6^{ème} partie du *Discours de la méthode*¹³, mais également dans la *Préface de l'Auteur au Lecteur* qui introduit les *Méditations*¹⁴,

plutôt insolente d'un passage de Montaigne contre les médecins et les juristes, c'est-à-dire des professions exercées par les père et grand-père de René, que lui-même dédaignera.

12 « Outre qu'il reste encore un long chemin pour venir des *promesses* jusqu'à l'effet », à Élisabeth, le 22 février 1649 ; ATV 284 30-31. Dans le même sens, voir la lettre du 11 mars 1640, à Mersenne : « Je n'ai point ouï parler de l'Anglais, qu'on vous a dit **promettre** plus que d'ordinaire pour vider les marais de ce pays ; mais il se trouve partout assez de gens qui **promettent** sans effectuer. » (AT III 42 24 – 43 2). Voir également la lettre du 7 mai 1640, à Pollot (à propos de Stampioen) : « [...] la solution qu'il **promet** là n'est pas plus possible que de blanchir un maure. » (AT III 62 15-16). Encore une promesse impossible à tenir. Ou encore, à Carcavi, le 17 août 1649, à propos des expériences de Pascal sur le vide : il « **promettait** de réfuter ma matière subtile ; si vous le voyez, je serais bien aise qu'il sût que j'attends encore cette réfutation, et que je la recevrai en très bonne part, comme j'ai toujours reçu les objections qui m'ont été faites sans calomnie. » (ATV 391 14 – 392 1). Là encore, le fait qu'elle ait été présentée comme une « promesse » serait déjà, aux yeux de Descartes, un défaut de la thèse de ses adversaires. Il manie donc ce terme de façon dépréciative, comme une accusation : car rien ne nous dit que Pascal ait jamais fait une telle « promesse ».

13 « Mais outre que je ne présume pas tant de moi-même que de vouloir rien *promettre* d'extraordinaire, ni ne me repais point de pensées si vaines que de m'imaginer que le public se doive beaucoup intéresser en mes desseins, je n'ai pas aussi l'âme si basse que je voulusse accepter de qui que ce fût aucune faveur qu'on pût croire que je n'aurais pas méritée. » -*Discours de la méthode*, partie VI, ATVI 73 26 – 74 2 ; voir aussi : « Au reste, je ne veux point parler ici en particulier des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences, ni m'engager envers le public d'aucune *promesse* que je ne sois pas assuré d'accomplir. » -*Discours de la méthode*, partie VI, ATVI 78 4-7).

14 « Et d'autant que *je ne promets pas* aux autres [sc. « ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement »] de les satisfaire de prime abord en toute chose, et que je ne présume pas tant de moi que de croire pouvoir prévoir tout ce qui pourra faire de la difficulté à un chacun ». -*Méditations, Préface de l'Auteur au Lecteur* : AT VII 10 6-9 : *Quia vero nequidem etiam aliis spondeo me in omnibus primâ fronte satisfactorum, nec tantum mihi arrogo ut confidam me omnia posse praevidere quae alicui difficilia videbuntur*, etc. Traduction de Clerselier (éd de 1661), in Alquié *Œuvres philosophiques de Descartes*, II 393, légèrement modifiée.

ou encore à la fin du chapitre 7 du traité *Du Monde*¹⁵. Il est soucieux de ne pas « en promettre », de ne pas se présenter au public comme un alchimiste ou un magicien. Ce refus de s'engager, ces évitements, ces dérobadés, correspondent bien à une dimension de la posture existentielle du philosophe. Descartes passe plus de 30 ans de sa vie hors de France, en Hollande, déménageant souvent, et cachant même parfois son adresse à ses meilleurs amis. Il est résolument fuyant¹⁶. La lecture de sa correspondance révèle, de sa part, un grand nombre de « résolutions de ne pas », motivées par de nombreux et successifs « dégoûts ». Ce « cavalier français qui partit d'un si bon pas » a parfois quelque chose de Bartleby... « je préférerais ne pas – *I would prefer not to* »¹⁷... Il est souvent en proie à des crises de découragement. Baillet indique (p. 18) qu'il « *renonça aux livres* dès l'an 1613 ». Descartes était alors âgé de 17 ans, et venait juste de terminer le cours de ses études au collège de La Flèche : comme il le laisse entendre dans le *Discours de la méthode*, il était assez profondément déçu de ce qu'il avait pu y apprendre, du moins dans les livres. Baillet affirme également (p. 122) qu'en 1637 Descartes avait « renoncé tout de bon à la géométrie ». Ce « renoncement » ne fut pas total, sans doute, car Descartes continua jusqu'à la fin de sa vie à traiter de problèmes de géométrie. Il est néanmoins assez significatif des accès de tristesse qui envahissent parfois le philosophe.

15 « Ensuite de quoi, néanmoins, *je ne vous promets pas* de mettre ici des démonstrations exactes de toutes les choses que je dirai ; ce sera assez que je vous ouvre le chemin, par lequel vous les pourrez trouver de vous-même, quand vous prendrez la peine de les chercher », etc. -*Le Monde*, chap. 7, Alquié I 364 ; AT XI 48 7-18. Voir déjà le dernier § du chapitre V du *Traité du Monde* : « Il me reste ici encore beaucoup d'autres choses à expliquer, et je serai même bien aise d'y ajouter quelques raisons pour rendre mes opinions plus vraisemblables. Mais afin que la longueur de ce discours vous soit moins ennuyeuse, j'en veux envelopper une partie *dans l'invention d'une fable*, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment, et qu'elle ne sera pas moins agréable à voir que si je l'exposais toute nue » [je souligne, CR].

16 Voir AT I 286 1-3, à Mersenne, avril 1634 : « [...] vivre en repos et continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise *bene vixit, bene qui latuit*. » [Ovide, *Tristes*. III 4 24 ; traduction usuelle : « pour vivre heureux, vivons cachés »]. Maxime Leroy [1929] a justement insisté sur cette dimension de « fuite » dans la vie de Descartes : voir *infra*, *Documents et Discussions*, 2.

17 Bartleby est le personnage principal de la nouvelle de Herman Melville *Bartleby, the Scrivener - a Story of Wall Street*, publiée en 1856 dans les *Piazza Tales* (« Contes de la Véranda »). Diverses traductions : « Bartleby l'écrivain », « Bartleby le scribe », « Bartleby ». Le personnage est célèbre en France depuis l'article de Deleuze « Bartleby ou la Formule », in *Critique et Clinique* (Paris : Minuit, 1993).

En février 1639, Descartes, déçu par une lettre de Mersenne au cours des discussions sur Harvey, déclare être presque « résolu » « *d'oublier tout à fait à écrire, et n'étudier jamais plus que pour <lui>-même* »¹⁸. Ces découragements, ces renoncements sont des conduites récurrentes. Dans une lettre du 11 mars 1640 à Mersenne, il exprime ainsi le souhait de *ne plus rien publier*, tant il a peu apprécié l'expérience de la publication du *Discours de la méthode*¹⁹. Dans une lettre à Chanut, du 1^{er} novembre 1646, il se plaindra de n'avoir pas su *s'abstenir d'écrire*, au vu de tous les ennuis que ses livres lui ont attirés²⁰. On sait avec quelle réticence il accepta de se rendre en Suède à l'invitation de la Reine Christine, et combien il aurait *préféré ne pas* y aller. Mais déjà, il était revenu découragé et dégoûté d'un voyage qu'il avait fait en 1648 en France, où il avait été attiré avec la *promesse*, finalement non tenue, d'une pension royale²¹. Cette tonalité inquiète consonne bien sûr, chez Descartes, avec la profonde incertitude, avec la profonde déception ressentie très tôt dans son rapport au monde ou à la réalité en général²², et qui n'est rien d'autre, sans doute, que la rupture de confiance caractéristique de la modernité.

Cependant, sa Correspondance révèle aussi chez Descartes un rapport bien plus positif à l'égard des promesses et des engagements (D2). Dans l'ensemble Descartes est assez exact et ponctuel à répondre, et à tenir ses engagements. Déjà, la toute première lettre de Descartes (dans l'édition Adam-Tannery) s'ouvre sur une promesse, ou du moins, sur un engagement dont les trois premiers mots (« Je soussigné m'oblige ») peuvent être considérés rétroactivement comme prémonitoires, si ce n'est destinaux²³. De fait, le sentiment et le vocabulaire de

18 AT II 501 7-14, à Mersenne, 9 février 1639.

19 AT III 39 1-9.

20 AT IV 535 13. Le passage (*ibid.* 6-15) est assez savoureux : « [...] si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler ; et pour ce que *je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire*, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais, puisque la faute est déjà commise, » etc. [je souligne, CR].

21 Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, p. 245-246.

22 Comme le montre Alquié dans sa thèse sur *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : PUF, 1950¹, 1966² (éd. revue).

23 À Pierre Descartes, 3 avril 1622 ; AT I 1 1-8.

« l'obligation » seront sans cesse présents dans la correspondance de Descartes : il « s'oblige », en juin 1629, à défrayer l'artisan Ferrier²⁴ ; deux mois plus tard, il souligne ses « obligations » envers Constantin Huygens²⁵. Il déclare « une infinité d'obligations » à Mersenne dans la fameuse lettre du 15 avril 1630²⁶ (pour ne prendre que quelques exemples entre mille).

La référence à des « obligations » est sans doute naturelle dans une correspondance courtoise, et s'imposait tout particulièrement à l'égard de Mersenne, qui fut toujours un ami fidèle et utile, voire indispensable, à Descartes²⁷. Mais Descartes ne semble en rien mal à l'aise vis à vis de l'engagement, ou de la dette, que suppose une obligation, et par lesquels, pourtant, quelque chose est « retranché de notre liberté », puisque nous devons d'une manière ou d'une autre « rendre » ou « accomplir » quelque chose pour satisfaire à nos obligations, dont la reconnaissance équivaut en réalité à des promesses. Car reconnaître qu'on doit quelque chose, c'est bien s'engager à le rendre, d'une façon ou d'une autre. Certains faits marquants de la vie (réelle ou légendaire) de Descartes enveloppent obligation ou injonction : il se serait consacré à la philosophie sous *l'injonction* du Cardinal de Bérulle, donc en obéissant à une certaine obligation qui lui aurait été faite. Il aurait respecté, quoiqu'avec un certain retard, le « vœu » qu'il avait fait d'un pèlerinage à Notre Dame de Lorette. Il va jusqu'à déclarer « sacré » un argent confié que l'on doit rendre²⁸. C'est à peine si on peut reconnaître, dans ces qualifications et dans ces comportements, le philosophe inquiet, fuyant, soucieux avant toute chose d'échapper aux promesses et aux obligations, que nous décrivions plus haut.

24 À Ferrier, 18 juin 1629 ; AT I 14 12-15.

25 À Huygens, septembre 1629 ; AT I 19 1-4.

26 AT I 140 23-24.

27 Voir par exemple AT I 171 1-4, à Mersenne, 4 novembre 1630, début de la lettre : « Mon révérend père, je ne reçois jamais de vos lettres, que ce ne soient de **nouvelles obligations que je vous ai**, et que je n'y reconnaisse de plus en plus le bien que vous me voulez ».

28 Descartes à Wilhelm, 17 août 1640 (en français). AT III 155 1 – 156 10. ; voir aussi la lettre du 5 octobre 1640 à Wilhelm : AT III 199 8.

II. FIDÉLITÉS ET CONVERSIONS.

Dans une lettre adressée en mars 1638 à un correspondant inconnu de nous, Descartes se montre très conscient du double reproche qu'on peut faire à sa morale par provision, qui conduirait paradoxalement aussi bien à *l'irrésolution* (en ce qu'elle dérive d'un doute général et refuse les promesses) qu'à *l'obstination* (en ce qu'elle ordonne de ne pas revenir sur une décision prise, fût-elle prise dans le doute)²⁹. Il propose donc une manière de troisième terme, la « résolution », qui se placerait, « en tant qu'elle est une vertu », « entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir l'indétermination et l'obstination »³⁰. Cette répartition harmonieuse et diplomatique serait sans doute possible dans le cadre aristotélicien évoqué ici par Descartes. Mais toute la difficulté vient du fait qu'elle n'est justement pas praticable dans le cadre cartésien. Qu'est-ce qui pourrait, en effet, amener le voyageur perdu dans la forêt à renoncer à suivre la direction qu'il a décidé de suivre pour se sauver ? Une fois l'action « résolue » engagée, même guidée par un entendement libre qui sait que les raisons d'agir restent douteuses, par définition le sujet va persévérer dans cette action, puisque cette persévérance elle-même est la seule solution à son problème pratique (et non pas théorique). Et donc, renoncer à cette persévérance dans l'action serait renoncer à la solution elle-même. *Le voyageur cartésien, dans la forêt, est nécessairement ou irrésolu ou obstiné*. Irrésolution et obstination non pas intérieures ou psychologiques, mais extérieures et comportementales. S'il veut se sauver, le voyageur ne cédera à aucune raison, fût-elle apparemment la meilleure du monde, qui l'engagerait à changer d'orientation : car sinon il prendrait le risque de se perdre définitivement et de rester pris dans la forêt en tournant en rond.

Descartes, il est vrai, ménageait dans le texte même de la « seconde maxime » du *Discours* la possibilité d'un changement de direction, lorsqu'il écrivait que les voyageurs perdus dans une forêt doivent « marcher le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté *et ne le changer point pour de faibles raisons*, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminé à le choisir »³¹. Qui demande de « ne point changer pour de faibles raisons »

29 AT II 34 10 – 35 19, lettre CXIII à ***, mars 1638.

30 AT II 35 19 – 36 2.

31 ATVI 24 26-30 [je souligne, CR].

admet par là, en effet, la possibilité de changer pour des raisons qui ne seraient point faibles. Souplesse qui serait confirmée par un passage des *Secondes Réponses*³².

Il serait néanmoins assez difficile d'imaginer quelles pourraient être ces indications plus fiables que d'autres aux yeux d'un voyageur complètement perdu, et à quel titre elles pourraient être jugées plus fiables. D'autre part, le sens général de la position de Descartes est bien d'insister sur le fait qu'à ses yeux (et il se flatte d'avoir été le premier à penser ainsi) la « vertu » est exactement superposable à la « fermeté » de la « résolution », comme le montre un passage de la lettre à Élisabeth du 4 août 1645 qui reprend et développe explicitement la seconde des « règles de morale » du *Discours*³³.

Forces ou faiblesses des « raisons » d'agir s'effacent ici devant le caractère entier et sans degré de « la raison », dont Descartes rappelle bien, dès le second paragraphe de la première partie du *Discours*, qu'il « veut croire qu'elle est *toute entière en chacun* »³⁴. Et pour ce qui est des raisonnements pratiques, le principe de leur rationalisation consiste à transférer la nécessité générale de se déterminer (« les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai ») sur l'option retenue (le chemin que l'on choisit). Ce transfert de nécessité permet ainsi à une conduite pratique de demeurer rationnelle même si elle se sait douteuse³⁵.

Dans un cadre cartésien, et quoi qu'en dise Descartes pour rassurer tel ou tel de ses correspondants, il n'existe donc pas de troisième terme entre l'irrésolution et l'obstination, entendues comme des caractéristiques de nos actions, c'est-à-dire des caractéristiques extérieures ou comportementales. Comme Ulysse avant de se faire attacher au mât pour écouter sans danger les Sirènes avait ordonné aux rameurs de ne plus obéir, par la suite, aux ordres qu'il leur donne-

32 « Il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela ne la pas croire moins fermement, *tant que nous ne voyons pas de raisons au contraire, <quandiu nullae rationes in contrarium haberi possunt>* que si nous l'avions choisie pour des raisons très certaines et très évidentes, ainsi que je l'ai déjà expliqué dans le *Discours de la Méthode*, p. 26. » -*Secondes Réponses*, tr. fr., AT IX-1 116-117 (*Secundae Responsiones*, ATVII 149 9-13).

33 À Élisabeth, 4 août 1645, AT IV 265 16-21.

34 *Discours de la Méthode*, ATVI 2 29.

35 Je remercie Chantal Jaquet pour cette discussion, commencée à Rio, et poursuivie à Paris, dont les conclusions ne l'engagent nullement.

rait de le détacher, le voyageur cartésien perdu dans la forêt ne pourra en sortir que s'il ordonne à ses jambes de ne plus obéir à sa volonté, quoi qu'elle ordonne. Nous n'avons aucun moyen de juger qu'en soi le chemin que nous avons adopté est meilleur qu'un autre, ou qu'il lui est préférable, puisque seule l'obstination à le suivre toujours le rend préférable. Tout chemin est simultanément douteux en soi et fiable si l'on s'obstine à le suivre. On peut donc prévoir que, placé devant le problème de la fidélité et de l'inconstance, Descartes valorisera la fidélité aux décisions une fois que celles-ci auront été prises (D2), sans pour autant pouvoir valoriser ces décisions elles-mêmes, puisque d'autres étaient au départ possibles (D1). Et c'est en effet ce qui se produit, comme nous allons le montrer maintenant.

La morale cartésienne est un éloge constant de la fermeté de la résolution (D2). Il serait inutile de multiplier les citations, tant ce point est patent et évident. Analysant le *De vita beata* de Sénèque dans une lettre à la Princesse Élisabeth du 4 août 1645, et se référant aux maximes de la troisième partie du *Discours de la Méthode*, Descartes insistait, nous l'avons vu³⁶ sur l'originalité de cette position dans l'histoire de la philosophie morale. Six semaines plus tard, toujours à Élisabeth, Descartes explique cette « fidélité » par le fait que, selon lui, « on ne saurait [...] subsister seul », car on est « l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint *par sa demeure, par son serment, par sa naissance* »³⁷.

Qui dit « serment » dit « promesse ». La « fidélité » à certaines promesses est placée ici en parangon de la vertu. En de nombreux passages, souvent émouvants, Descartes en fait l'éloge. Il a toujours été fidèle à la nourrice de son enfance, et a testé en sa faveur. Dans une lettre à Huygens d'août 1640, il déclare sa fidélité en matière de désir ou d'estime³⁸. On pourrait également interpréter dans ce sens la lettre du 1^{er} février 1647, dans laquelle Descartes, se demandant avec Chanut lequel, de l'amour et de la haine, nous « emporte à de plus grands excès », tranche pour l'amour. La fin de la lettre évoque l'amour de Pâris pour Hélène, cause de la guerre de Troie. Descartes laisse d'abord percer une certaine indulgence pour cet amour tragique, mais juge, pour finir, que « les plus grands et les plus funestes désastres » peuvent être quelquefois

36 Cf ci-dessus, n. 33.

37 À Élisabeth, 15 septembre 1645 ; AT IV 293 6-14 et 19-23..

38 À Huygens, août 1640 ; AT III 159 8-13.

« des ragoûts d'une amour mal réglée »³⁹. Or cette « amour mal réglée » qui causa les si « funestes désastres » de la guerre de Troie, c'était d'abord une amour infidèle... Implicitement, la fidélité est donc ici encore une fois valorisée. De même, Descartes louera la fidélité en amitié, même lorsqu'elle concerne des gens qui lui sont hostiles : par exemple, au cœur de ses controverses souvent très acerbes avec Roberval et Fermat, il déclarera, au détour d'une lettre de mars 1638 (destinataire inconnu) que la fidélité « est une vertu qui <lui> semble devoir être chérie plus qu'aucune autre⁴⁰.

Descartes critique donc logiquement l'irrésolution sous la forme du *repentir*, qui est selon lui « la plus amère » de toutes les passions, et la marque des « esprits faibles », comme on le voit aux articles 63 et 191 des *Passions de l'âme*.

Malgré tout cela, la vie et la doctrine de Descartes font place à, et justifient, des changements parfois considérables dans nos vies, et donc une relative infidélité à nos propres promesses (D1). D'abord, en effet, il est aussi difficile à un chrétien constamment revendiqué, comme l'est Descartes, de critiquer en profondeur le « repentir », qu'il l'était, comme on l'a vu plus haut, de critiquer, même implicitement, les « vœux » qui touchent de près à la religion. Si en effet, par les vœux, la religion touche à la promesse, elle touche par le repentir aux progrès, aux changements, à toutes les formes d'amélioration, de conversion, ou de rédemption qui peuvent se produire dans nos vies, et souvent les guider. En novembre 1645, Descartes se trouve ainsi contraint de faire quelque peu marche arrière, quant à sa critique du repentir, pour tenir compte d'une remarque assez ferme que lui avait faite la princesse Élisabeth dans une précédente lettre, en lui opposant et rappelant la nature profondément chrétienne de cette passion⁴¹. Quelle que soit d'ailleurs sa critique du repentir, Descartes se servait déjà, en 1641, du vocabulaire religieux de la « conversion » pour se réjouir d'un changement d'avis, d'un revirement, de l'abbé Picot en matière de philosophie⁴². Le changement d'avis (rapproché d'une « conversion », mais qui

39 À Chanut, 1^{er} février 1647 ; AT IV 617 8-10.

40 AT II 12 5-11.

41 À Élisabeth, 03 novembre 1645 ; AT IV 331 9-14.

42 « Je suis bien aise que M. Picot ait pris quelque goût en ma métaphysique ; car vous savez *qu'il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se convertit, que pour mille justes qui persévèrent* » ; À Mersenne, 18 mars 1641 ; AT III 340 3-6 [je souligne, CR].

aurait pu tout aussi bien l'être d'un « repentir ») est ici valorisé par Descartes. Ainsi, selon les cas, les deux attitudes (changer radicalement, ne pas être fidèle à soi-même, ou au contraire être fidèle à soi-même, et persévérer) sont toutes deux valorisées.

Un remarquable exemple de ces valorisations contradictoires est fourni par un échange entre Descartes et la Princesse Élisabeth, en janvier 1646. La princesse, peut-être un peu étourdiement, s'était plainte, dans une lettre à Descartes, du fait que son frère Édouard, Prince Palatin, avait abjuré le protestantisme pour se convertir au catholicisme, ce qui à l'époque avait fait grand bruit. Or c'est une des rares occasions où Descartes, bien loin de montrer de la bienveillance ou même de la compréhension, rebute la Princesse, en lui refusant tout net qu'un protestant qui abjure puisse passer, aux yeux d'un catholique, pour un « inconstant » ou pour un « esprit faible »⁴³. Descartes joue ici de la symétrie logique des valorisations : si un changement initial de foi religieuse (par exemple, au XVI^{ème} siècle, les premières conversions au protestantisme de certains catholiques) a pu être valorisé par la Princesse, au nom de quoi dévaloriserait-elle, un siècle plus tard, la conversion inverse ? Descartes est tout à fait fondé à raisonner de la sorte. Mais évidemment, il ne peut éviter en cela même de cautionner par avance de nouvelles éventuelles conversions, dans les siècles futurs, qui feraient revenir certains catholiques vers le protestantisme, *et sic in infinitum*, ce qui est un prix assez élevé à payer pour l'emporter dans une telle discussion. Car ces revirements montrent qu'une conversion religieuse est toujours possible, non pas seulement de la part « d'esprits faibles » ou « irrésolus », mais bien de la part d'hommes et de femmes intelligents, réfléchis, pondérés, et généralement vertueux. Conversions et martyres sont des références à double tranchant pour toute religion établie. L'aspect symétrique et réversible du raisonnement de Descartes pourrait d'ailleurs fournir une indication sur ses sympathies envers le protestantisme, quand bien même, dans ce passage, il fait hautement (voire ostensiblement) profession de son catholicisme. La critique des vœux et des promesses, on le sait, caractérise bien plus un point de vue protestant qu'un point de vue catholique. Et si la Princesse Élisabeth avait confié librement à Descartes le fait qu'elle était choquée par la conversion de son frère au catholicisme, n'était-ce pas que, d'une façon ou d'une autre, elle avait eu matière à supposer que cette confiance pouvait être favorablement reçue par le philosophe ?

Il ne serait d'ailleurs pas même besoin, pour mettre en évidence la double attitude de Descartes par rapport aux valeurs à accorder à la fidélité et au changement, de l'attacher à son lieu ou à son lien religieux. Descartes donne en effet, dans sa dernière œuvre, la justification philosophique des changements et conversions profonds qui peuvent se produire dans nos vies. On présente en effet généralement *Les Passions de l'âme* comme une sagesse de la « générosité », c'est-à-dire de l'exercice du libre arbitre, ou encore de la « ferme et constante résolution ». Et bien sûr c'est exact⁴⁴. Mais Descartes y déclare pourtant explicitement qu'on peut se transformer soi-même autant qu'un chien qui, naturellement repoussé par le bruit du fusil et attiré par les perdrix, peut-être dressé à adopter les comportements contraires. Si bien que *Les Passions de l'âme* pourraient tout aussi bien être lues comme un traité des métamorphoses que comme un traité des constances. Les modifications de soi auxquelles Descartes nous invite ressemblent en effet, de très près, à de véritables conversions comportementales (mais y en a-t-il d'autres ?), incontestablement valorisées. L'homme qui se modifie, se change, et se dresse lui-même est très différent du voyageur obstiné dans la forêt.

D'ailleurs, comme pour parfaire ce renversement, Descartes annule de fait, dans *Les Passions de l'âme*, la distinction entre « esprits forts » et « esprits faibles », qui lui avait tant servi pour critiquer l'irrésolution, l'inconstance, ou l'absence de fidélité⁴⁵. Le rejet des promesses par Descartes, dans le *Discours de la Méthode*, s'appuyait en effet (on s'en souvient) sur la certitude explicite de l'existence d'« esprits faibles », puisque, aux yeux de Descartes, les « promesses », comme les « vœux » et les « contrats » avaient pour fonction de « remédier à l'inconstance des esprits faibles ». Or, cette distinction entre « esprits forts » et « esprits faibles » fait incontestablement partie du vocabulaire et des préoccupations de Descartes, sous de nombreuses formes. On lit par exemple, dans une lettre du 27 avril 1637 à Mersenne : « le mot *video meliora proboque*⁴⁶ [...] n'est que pour les *esprits faibles* ». Descartes écrit à Elisabeth, en novembre 1646 : « Et même aussi j'ose croire que la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la fortune

44 Voir Descartes, *Les Passions de l'âme*, article 153 : « En quoi consiste la générosité ».

45 On se souvient que l'expression était déjà présente dans le passage de la troisième partie du *Discours de la méthode* dont nous sommes partis (« Non que je désapprouvasse les lois qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent », etc).

46 AT I 366 15-16 ; « Je vois le meilleur, je l'approuve <et je fais le pire -*deteriora sequor*> », Ovide, *Métamorphoses* VII 20-21, passé en proverbe et également cité par Spinoza en *Éthique* IV 17 scolie.

plus favorable. Je ne voudrais pas écrire ceci à des personnes qui auraient *l'esprit faible*, de peur de les induire à quelque superstition ; mais », etc⁴⁷. Ou encore, dans les *Passions de l'âme*, à l'article 191, qui traite du repentir, Descartes évoque les « [...] « *esprits faibles* », qui « se repentent souvent des choses qu'ils ont faites sans savoir assurément qu'elles sont mauvaises ».

On trouve sous la plume de Descartes un certain nombre de variantes dans l'expression de cette même idée. Ainsi, il évoque, dans une lettre à Élisabeth du 18 mai 1645, la « différence qui est entre les *plus grandes âmes* et celles qui sont *basses et vulgaires* »⁴⁸. Toujours à Élisabeth, il écrit, le 06 octobre 1645 : « Au reste, encore que la vanité qui fait qu'on a meilleure opinion de soi qu'on ne doit, soit un vice qui n'appartient qu'aux *âmes faibles et basses*, ce n'est pas à dire que les *plus fortes et généreuses* ne se doivent mépriser »⁴⁹ ; et *ibid.* : « outre cela, comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse, de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les *plus grandes âmes* qui y ont le plus d'inclination, et font le moins d'éclat des biens qu'elles possèdent. Il n'y a plus que les *faibles et basses* qui s'estiment plus qu'elles ne doivent, et sont comme les petits vaisseaux, que trois gouttes d'eau peuvent remplir »⁵⁰. Le titre de *l'article 48* des *Passions de l'âme* annonce « En quoi on connaît *la force ou la faiblesse des âmes*, et quel est le mal des plus faibles » ; et celui de *l'article 50* : « Qu'il n'y a point *d'âme si faible* qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions ». Descartes écrit à Élisabeth, le 21 juillet 1645 : « je n'ai point d'autre sujet, pour vous entretenir, que de parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité, que les *âmes vulgaires* attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes »⁵¹. La distinction entre les « esprits forts » et les autres se retrouve jusque dans les dernières lettres de Descartes à Élisabeth, par exemple dans celle du 22 février 1649 : « Et je crois que cette humeur de faire des vers, vient d'une forte agitation des esprits animaux, qui pourrait entièrement troubler l'imagination de ceux qui n'ont pas le cerveau bien

47 AT IV 529 18-22.

48 AT IV 202 7-8.

49 AT IV 307 25-29.

50 AT IV 317 2-10.

51 AT IV 252 14-19.

rassis, mais qui ne fait qu'échauffer un peu plus *les fermes*, et les disposer à la poésie. Et je prends cet emportement pour une marque *d'un esprit plus fort et plus relevé que le commun* »⁵².

Or autant cette hiérarchisation cartésienne entre des esprits plus ou moins « forts » ou plus ou moins « puissants », quoi qu'on en pense par ailleurs, trouverait sa place dans le cadre d'une philosophie comme celle de Spinoza, autant elle entre en conflit, paradoxalement, avec certaines options fondamentales de la philosophie de Descartes lui-même. Cette différence vient principalement des divergences totales des deux philosophes sur la théorie de la liberté et de la volonté. Spinoza rejette comme on sait l'une et l'autre, et, considérant les hommes selon le désir et la puissance, établit (au risque de briser l'unité du genre humain) des hiérarchies de puissance entre enfants et adultes, entre hommes et femmes, entre sains d'esprit et fous, et, par-dessus tout, entre « le sage » et « l'ignorant », dont la description inversée occupe les dernières lignes de *l'Éthique*. Mais Descartes, dès les premières lignes du *Discours de la Méthode*, pose au contraire comme un axiome l'unité du genre humain et l'égalité des hommes en ce qui concerne le « bon sens » ou la « raison » : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », et la raison « est toute entière en chacun ». D'autre part, redoublant en chaque homme l'égalité en matière de « raison » par une égalité en matière de « liberté » ou de « volonté » (la volonté étant « infinie » aux yeux de Descartes, elle n'est pas susceptible, par définition, de « plus » ou de « moins »), Descartes s'interdit de donner un contenu concevable à la hiérarchie entre des « esprits forts » et des « esprits faibles » : car un « esprit fort » ne pourrait l'emporter ni par la « liberté » ou la « volonté », ni par la « raison » ou « bon sens » (c'est-à-dire « faculté de distinguer le vrai du faux ») sur un « esprit faible ». Que resterait-il alors ? Des différences de « mémoire », de « promptitude d'esprit », de « talent » pour tel ou tel art ? Mais jamais de telles distinctions n'ont été assimilées à la distinction entre « esprit fort » et « esprit faible ». C'est pourquoi le titre de l'article 50 des *Passions de l'âme* (« Qu'il n'y a point d'âme si faible, qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions »), posant une égalité absolue entre les « esprits faibles » et les « esprits forts », entre violemment en conflit avec tous les autres passages où Descartes semble conserver une hiérarchie entre les deux.

Les meilleurs interprètes ne s'y sont pas trompés. Ainsi, Denis Kambouchner, dans son commentaire des articles 48 et 49 des *Passions de l'âme*, dans lesquels Descartes entend expli-

quer « En quoi on connaît la force ou la faiblesse des âmes, et quel est le mal des plus faibles » (art. 48), et « Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité » (art. 49), ne cache pas le caractère quasi-insurmontable de la difficulté que posent ces deux articles, non seulement en eux-mêmes, mais aussi lorsqu'on les rapporte à l'article 50, qui les annule. Quelles que soient l'ingéniosité des hypothèses de lecture, la patience et la clairvoyance du lecteur (ici extrêmes), le « mystère de la 'force' de l'âme » ne semblera pas pouvoir être entamé⁵³. Cette « difficulté fondamentale » ne pourra être, dans le meilleur des cas, que « déplacée »⁵⁴. Reprises à nouveaux frais quelques 200 pages plus loin, les analyses devront reconnaître que « les doutes formulés plus haut doivent conserver toute leur force »⁵⁵. Et finalement, s'il faudra se résoudre à « évoquer », « sous le rapport de la force de l'âme », « une certaine inégalité naturelle entre les hommes »⁵⁶, on devra néanmoins conclure que, « au titre précis de la 'force de l'âme', il subsiste dans la nature psycho-physique de l'homme *une considérable obscurité* »⁵⁷.

Peut-être notre lecture sous l'angle des « promesses » nous permettra-t-elle de jeter ici quelque lumière. Pour qui sont les « promesses », les « vœux » et les « contrats » ?, se demande Descartes. Et il répond : pour les « esprits faibles ». L'image qui vient spontanément ici est celle d'un étai, ou d'un garde-fou (ou d'un algorithme, ou d'un formalisme, qui permettraient dans certains calculs de se passer de l'intuition actuelle et présente). Tournons-nous donc vers les « esprits forts » : par contraste, ils ne feront donc ni « promesses », ni « vœux », ni « contrats ». Seront-ils pour autant « irrésolus » ? Tout au contraire, puisqu'un esprit fort se caractérise par le fait qu'il s'en tient, sans « promesses », sans « contrats » et sans « vœux », à de « fermes et constantes résolutions ». Mais alors, notre esprit vacille... Car qu'est-ce qu'une « résolution », sinon *une certaine forme de promesse, de vœu, ou de contrat* ? Bref, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi il était si difficile de distinguer les « esprits faibles » des « esprits forts », chez Descartes, comme « ceux qui font des promesses » de « ceux qui prennent des résolu-

53 Denis Kambouchner [1995 II], p. 95 : un alinéa à part, après huit grandes pages d'analyses et d'hypothèses : « Mais en même temps, voilà qui fait reparaître, presque intact, le mystère de sa 'force' » (sc. La « force de l'âme », titre de cette section de l'ouvrage –voir p. 87).

54 *Ibid.*, p. 96.

55 *Ibid.*, p. 298.

56 *Ibid.*, p. 300.

57 *Ibid.*, p. 302 [je souligne, CR].

tions » (ou, comme disait Descartes en parlant de lui-même, qui « se promettent » quelque chose). C'est qu'en réalité, dans l'univers cartésien, tout le monde fait des promesses, et tout le monde prend des résolutions, c'est-à-dire se fait des promesses à soi-même⁵⁸. Nous pourrions distinguer les « esprits faibles » des « esprits forts » si la distinction entre « promesse » et « résolution » était claire. Mais ce n'est pas le cas. Et s'il n'y a plus d'« esprits faibles », les modifications et conversions pourront toujours être considérés comme la marque d'esprits à la fois forts et éclairés, si bien qu'il ne restera absolument aucune raison de critiquer comme provenant d'esprits inconstants, irrésolus ou faibles les changements ou les infidélités qui scandent et orientent nos vies.

III. TENIR PAROLE ?

Tenir une promesse, c'est tenir parole (D2). Pratiquement aristocrate⁵⁹, Descartes donne prix au respect de la parole donnée (c'était d'ailleurs une des raisons qui rendaient plutôt inattendue sa critique de la promesse dans le texte du *Discours de la méthode* dont nous sommes partis). Et ce respect de la parole donnée, dans la suite naturelle de ce que nous venons d'exposer, devrait se manifester d'autant plus que la parole donnée le serait par un être plus « puissant ». La parole donnée par un être faible et irrésolu, ainsi, devrait être rarement ou mal respectée, la

58 Carole Talon-Hugon, commentant l'article 50 des *Passions de l'âme* ([2002], p. 234), résume sa thèse en recourant au vocabulaire de la promesse : cet article, déclare-t-elle, « promet en quelque sorte une explication scientifique des raisons de l'optimisme » (souligné par l'Auteur) — « promesse » qui « ne » serait « qu'un rêve » « de maîtrise absolue » (*ibid.*, p. 235). Concernant le conflit qui oppose, chez Descartes, l'idée de l'égalité stricte des hommes à celle d'une hiérarchie entre « esprits faibles » et « esprits forts » (inégalité qu'admet finalement Carole Talon-Hugon même si elle en connaît et reconnaît toutes les obscurités et difficultés), nous aurions tendance à inverser le propos, et à dire que Descartes promet (déclare, annonce, proclame) sans doute en bien des passages l'inégalité des esprits, mais tient en réalité pour leur égalité (et donc pour un « pouvoir absolu », en chaque homme, d'auto-métamorphose, comme l'indique sans aucune ambiguïté l'article 50). Car il n'avance jamais aucun argument en faveur de « l'inégalité », tandis que les deux qu'il donne en faveur de « l'égalité » (infinité de la volonté et répartition égale du « bon sens ») tiennent au cœur de sa philosophie.

59 Geneviève Rodis-Lewis a montré que, contrairement à une légende bien enracinée, les Descartes n'étaient pas à proprement parler nobles, mais seulement en voie de le devenir. Ils en étaient donc assez proches pour que ça soit sans doute chez eux une question sensible.

parole d'une « grande âme » ou d'un « prince », en revanche, devrait valoir comme un engagement ferme, à la hauteur de leur puissance, et, par dessus tout, le modèle de la constance devrait être donné par Dieu, c'est-à-dire par l'être le plus puissant. Pour un certain nombre de raisons profondes, ce schéma cependant ne fonctionne jamais parfaitement dans le cartésianisme (D1). Et, comme nous allons le voir, à chaque niveau, qu'il s'agisse du simple sujet, d'un prince, ou de Dieu, l'inconstance accompagne toujours la puissance comme son ombre (autrement dit, D1 accompagne toujours D2 comme son ombre).

Descartes s'appliquait à lui-même la morale de la « générosité », c'est-à-dire la fermeté dans les résolutions, et ne se considérait pas lui-même comme un « esprit faible », tout au contraire. L'irrésolution est à ses yeux un défaut si grave qu'il peut en faire lui-même, par une sorte d'effet mimétique, un motif de rupture⁶⁰. En 1629, Descartes avait proposé à Ferrier, habile tailleur de verre parisien, de venir habiter avec lui en Hollande, et même de l'entretenir entièrement. Ferrier accepte d'abord, puis hésite, change d'avis, trouve des prétextes, ne lui envoie pas les instruments qu'il lui avait promis, ne lui tient pas suffisamment gré d'un véritable petit opuscule qu'avait écrit Descartes à son intention pour lui expliquer très précisément comment fabriquer certaines machines, et commence à agacer Descartes, qui ne semble pas prêt à accepter les « excuses », c'est-à-dire les motifs ou les justifications, qu'invoque Ferrier pour ne pas tenir sa parole⁶¹. Descartes prend alors la décision de ne pas accueillir ni recevoir Ferrier. Aux yeux de Descartes, par conséquent, les changements d'avis de Ferrier ne sont pas du tout à mettre au compte du libre-arbitre, ou de la volonté infinie, c'est-à-dire d'une « activité », de ce dernier. Mais, puisque de toute évidence Ferrier appartient, aux yeux de Descartes, à la catégorie des « esprits faibles » et irrésolus, ses tergiversations doivent être entièrement versées au compte de ses « humeurs » et de la « passivité » de quelqu'un qui est soumis à la « fortune »⁶². À ce titre, « l'irrésolution » de Ferrier est une « infortune », et doit être « plainte »⁶³. Descartes,

⁶⁰ Descartes détestait l'indécision à tel point que, vers la fin de la « querelle d'Utrecht », et alors qu'un mot invoquant l'appui du Prince d'Orange avait calmé les choses, très inquiet de l'absence de sentence définitive, il déclare à Pollot qu'il préférerait encore être condamné plutôt que de continuer à devoir supporter cette incertitude (À Pollot, 23 octobre 1643, AT IV 28 12-19).

⁶¹ À Mersenne, 18 mars 1630 ; AT I 130 8-16.

⁶² À Mersenne, 18 mars 1630 ; AT I 131 4-20.

⁶³ À Mersenne, 18 mars 1630 ; AT I 132 13-22.

comme souvent, durcit progressivement son propos à l'égard de Ferrier, et le range huit mois plus tard dans la catégorie de ceux qui ont l'âme « peu généreuse »⁶⁴.

Les relations avec Ferrier illustrent donc le cas d'une « rupture »⁶⁵. La question n'est pas seulement pénible sur un plan affectif. Elle pose également à Descartes un problème moral et logique, au vu de ses ambitions en matière de constance, de fermeté, de fidélité, et de « fermes résolutions » de s'en tenir à une conduite ou à un comportement une fois adoptés⁶⁶. Peu après la rupture avec Ferrier, Descartes laisse si bien voir la dimension gênante de cet événement, qu'il va jusqu'à rédiger pour Mersenne une lettre de justification à rendre publique au cas où l'on pourrait penser qu'il a en la circonstance pu faire lui-même preuve d'inconstance ou de versatilité⁶⁷. Adam et Tannery indiquent en note que cette lettre est malheureusement perdue, même si l'on peut trouver quelques indications sur ce qu'y aurait dit Descartes dans une autre lettre que nous avons conservée⁶⁸. Quoi qu'il en soit, la démarche de Descartes a quelque chose de frappant : comme s'il percevait la contagion mimétique de l'inconstance, et le piège logique qu'elle tend, sous forme d'un *double bind* caractéristique. Rompre avec quelqu'un parce qu'il est inconstant, c'est en effet entrer à son tour dans l'inconstance. Mais ne pas rompre avec un ami inconstant pourrait être la marque d'un esprit irrésolu ou faible.

64 À Mersenne, 4 novembre 1630 ; AT I 173 2-6.

65 La lettre du 2 décembre 1630, à Ferrier, est une lettre de rupture et de justifications de la part de Descartes, qui regrette de n'avoir pas compris plus tôt à qui il avait affaire, de l'avoir mal jugé, etc, si bien que peu à peu il a changé d'avis à son sujet et ne veut plus vraiment travailler avec lui. En fait, comme il l'explique dans la lettre écrite le même jour à Condren, Descartes cherche surtout à échapper aux plaintes et « excuses » (AT I 189 11) de Ferrier, et adopte à son égard un ton protecteur et supérieur.

66 Geneviève Rodis-Lewis, dans le *Prologue* de sa *Biographie* de Descartes, insiste sur le fait que certains comportements de Descartes « appellent une réflexion nouvelle » sur le philosophe : « Toute sa vie il alternera l'ouverture à de nombreux amis, de condition domestique, bourgeoise ou princière, avec de brutales ruptures, et quelques réconciliations » ([1995], p. 16). Le présent essai tente de donner sens à cette dualité de comportements.

67 « Il n'est pas besoin qu'on sache plus particulièrement en quoi j'ai sujet de le blâmer, pour ce qu'il ne me semble pas seulement digne que je me fâche contre lui. Toutefois, si *quelqu'un pensait que j'eusse eu tort, lui ayant autrefois témoigné de l'affection, de l'abandonner maintenant du tout*, je vous écris une lettre, lorsque vous étiez, je crois à Anvers, par laquelle vous me pourrez justifier, s'il vous plaît. » À Mersenne, 4 novembre 1630 ; AT I 173 6-14 [je souligne, CR].

68 Lettre XX, AT I 129 et suiv.

Descartes savait devoir donner l'exemple en matière de fidélité affective comme en matière de fidélité à la parole donnée. Et cependant, on trouve dans sa correspondance de quoi nuancer quelque peu cette description. Il s'agit pour l'essentiel des relations complexes qu'entretient l'écrivain avec le traité du *Monde*, qu'il s'était engagé à écrire, et avec le public ou les amis qui attendaient ce travail, ce qui le rendait d'autant plus pénible à réaliser pour Descartes, qui n'a jamais aimé être obligé ou contraint. Il écrit ainsi à Mersenne, en novembre 1630 :

« Et je serais fort aise qu'on ne sût point du tout que j'ai ce dessein [sc, de « faire imprimer la Dioptrique »] : car de la façon que j'y travaille, elle ne saurait être prête de longtemps. J'y veux insérer un discours où je tacherai d'expliquer la nature des couleurs et de la lumière, lequel m'a arrêté depuis six mois, et n'est pas encore à moitié fait ; mais aussi sera-t-il plus long que je ne pensais, et contiendra quasi une physique toute entière ; en sorte que je prétends qu'elle me servira **pour me dégager de la promesse que je vous ai faite**, d'avoir achevé mon *Monde* dans trois ans, car c'en sera quasi un abrégé. Et je ne pense pas après ceci me résoudre **jamais plus de rien** faire imprimer, au moins moi vivant ».⁶⁹

Le désengagement vis-à-vis de la première promesse est immédiatement suivi, on le voit, d'un nouvel engagement négatif assez fort (« *ne plus jamais rien* faire imprimer »), qui ne sera pas plus tenu, malgré l'insistance avec laquelle Descartes réitère cette « résolution », quelques lignes plus loin⁷⁰. Comme on le saura par la suite (même si, bien évidemment Descartes ne pouvait pas le savoir lui-même au moment où il faisait cette déclaration), sa « résolution » *de ne plus* écrire ne sera pas respectée, et son œuvre publiée sera même assez importante en quantité. Descartes ne tenait donc pas toujours ses « résolutions », même négatives. Ceci pourrait donner sens, d'ailleurs, aux quelques allusions toujours très dépréciatives faites par Descartes au personnage du Fanfaron ou du Matamore, qui ne tient pas ses promesses, et dont la parole ne vaut pas grand chose⁷¹. Dans le projet de constituer une œuvre, en effet, les promesses que l'on

69 À Mersenne, 25 novembre 1630 ; AT I 179 4-16.

70 À Mersenne, 25 novembre 1630 ; AT I 180 7-15.

71 « Voir *Beaugrand à Mersenne*, mars 1638 (Correspondance de Mersenne, VII 87-103), et l'écrit anonyme hermétiste dirigé contre le *Discours*, édité à La Haye en 1640, le *Pentalogos*, où Descartes est nommé *Naturalista gloriosus*, en référence au *miles gloriosus*, le soldat fanfaron de la comédie latine. » (Jean-Pierre Cavaillé [1994], n. 60 p. 362).

se fait à soi ou aux autres, sans doute indispensables, ne peuvent qu'être inquiètes de ce genre de trahison ou d'échec. Et un philosophe, qui par définition s'attaque à de grands problèmes ou à de grands adversaires (le « Malin Génie », le « Dieu Trompeur »), est toujours déjà la moitié d'un Matamore.

Deux ans plus tard, et toujours à Mersenne, Descartes reconnaît qu'il n'a que rarement « tenu ses promesses » concernant le traité du *Monde*, et qu'il est souvent sujet à cette relative négligence⁷². Une grande année plus tard encore (donc bien après les quelques « mois » de délais évoqués dans les lettres précédentes), Descartes, visiblement préoccupé par cette affaire de tenir ou non sa promesse de livrer le traité du *Monde*, écrit à Mersenne qu'il veut « tâcher de tenir <sa> promesse »⁷³. Mais n'est-ce pas là la phrase type de celui qui ne tient pas ses promesses ? En effet, s'il faut une deuxième promesse (« je promets d'essayer de tenir ma promesse ») pour venir au secours de la première, il en faudra une troisième au secours de la seconde, et ainsi de suite à l'infini – et aucune de cette infinité de promesses ne pourra jamais être tenue. D'ailleurs, à la différence de bien d'autres verbes, « promettre » ne se redouble pas : la phrase « je te promets que je te promettrai telle chose », non seulement n'est pas usuelle, mais serait à coup sûr considérée comme une plaisanterie par celui à qui on l'adresserait. Une promesse est donc une des rares choses qu'on ne peut pas promettre. Elle se fait obligatoirement au présent. De fait, lorsque Descartes renonce, à la fin novembre 1633, à publier son traité du *Monde*, à cause de la condamnation de Galilée survenue quelques mois auparavant, il semble presque heureux, soulagé, d'avoir été délivré de ses « promesses » anciennes, en se comparant à ces « mauvais payeurs » qui « demandent du délai » à leurs créanciers⁷⁴. Mais quelques mois plus tard, la mauvaise conscience reprend le dessus, et, toujours à propos de la même publication, Descartes se reproche « d'avoir manqué à la promesse qu'<il> lui avait faite », et va jusqu'à faire semblant de croire que l'amitié que lui porte Mersenne aurait pu être affectée par cette absence de ponctualité⁷⁵. Quelques années plus tard, enfin, en juin 1639, Descartes répondra avec quel-

72 À Mersenne, 5 avril 1632 ; AT I 242 5 – 243 8. En juin 1632, à propos de l'envoi du traité du *Monde*, il « n'ose plus dire » à Mersenne « quand ce sera », et ajoute : « car j'ai déjà manqué tant de fois à mes promesses, que j'en ai honte » [AT I 255 1-3].

73 À Mersenne, 22 juillet 1633 ; AT I 268 13-20.

74 À Mersenne, fin nov 1633 ; AT I 271 19-27.

75 À Mersenne, février 1634 ; AT I 281 6-12.

que vivacité à Huygens, qui insistait un peu lourdement pour qu'il publie malgré tout son traité du *Monde*. Descartes se déclare en effet désormais « résolu », en faisant de cette « résolution » l'essence même de sa nature philosophique, à *ne pas* publier l'ouvrage⁷⁶.

La publication des *Passions de l'âme*, presque 10 ans après, donnera lieu à des échanges portant, assez étrangement, sur cette même question de promesses non tenues de la part de Descartes. Un correspondant (Clerselier ou Picot), auteur de « l'Avertissement », écrit une première longue lettre à Descartes, dans laquelle il se plaint que Descartes ne tienne pas une certaine « promesse »⁷⁷. Descartes répond avec quelque hauteur ; mais, à la fin de sa lettre de réponse, fait néanmoins une concession sous la forme d'une nouvelle « promesse » de « revoir » son « écrit des *Passions* »⁷⁸. L'échange ne s'arrête pas là. Comme l'explique Alquié : « Dans une seconde lettre, datée du 23 juillet 1649, l'auteur de l'Avertissement se plaint de ne pas avoir reçu le traité des *Passions*, et accuse Descartes de ne le lui avoir *promis* que pour l'empêcher de publier sa première lettre »⁷⁹. Dans sa réponse à cette seconde lettre, Descartes se défendra, mais assez mollement⁸⁰ - comme si sa réticence à tenir ses promesses était maintenant un fait si bien connu qu'il ne lui était plus vraiment possible de le nier.

Dans les quelques lettres où il donne son sentiment sur *Le Prince*, Descartes revient à plusieurs reprises sur la question, soulevée par Machiavel, de savoir si un Prince doit ou non tenir sa parole. Il est d'abord choqué par les thèses de Machiavel, et estime « très tyrannique » un certain nombre de ses « préceptes », parmi lesquels « qu'on ne *tienne sa parole* qu'aussi longtemps qu'elle sera utile »⁸¹. Descartes désapprouve donc ici ce qu'il avait lui-même approuvé dans le *Discours de la méthode*. Sans doute, Descartes n'a jamais manié le style cynique de Machiavel, et jugeait ne pas devoir faire de promesses du tout, plutôt que d'en faire qui le lieraient et « retrancheraient quelque chose de sa liberté ». Et en ce sens, il semblait bien, dans le *Discours de la méthode*, dire exactement le contraire de ce que soutient Machiavel dans

76 À Huygens, 19 juin 1639 ; AT II 552 11-16.

77 AT XI 301 14 – 302 11.

78 AT XI 324 6-10.

79 Descartes, *Œuvres philosophiques* III, p. 949.

80 AT XI 325 21 – 326 10.

81 À Élisabeth, septembre 1646 ; AT IV 487 3-4 et 8-9.

Le Prince : à savoir, non pas qu'il *faut faire* des promesses pour gouverner, quitte ensuite à les tenir ou à ne pas les tenir, selon ce qui s'avèrera le plus judicieux ; mais qu'il *ne faut pas en faire* pour ne pas être contraint ensuite par elles. Il n'en reste pas moins que le motif fondamental pour lequel Machiavel souhaite que les Princes ne tiennent pas toujours leur parole est le même que celui pour lequel Descartes ne souhaitait pas s'engager par des promesses. Les deux auteurs, en effet, subordonnent la pratique (ou la non pratique) des promesses et des engagements à la considération de leur « utilité », et à certaines options supérieures (vitales-existentielles ou diplomatiques-politiques) pour l'accomplissement desquelles le respect des promesses pourrait s'avérer un obstacle.⁸²

La double attitude (valorisante / dévalorisante) de Descartes à l'égard des promesses et des engagements apparaît très clairement dans la suite de son analyse de Machiavel, c'est-à-dire dans l'espace des quelques pages d'une seule lettre à la Princesse Élisabeth. Après la première réaction quasiment indignée que nous venons de voir, Descartes semble en effet, pour un moment, se laisser tenter par l'idée que, dans certaines circonstances très graves, un Prince pourrait être « dispensé de sa promesse » par « le droit des gens »⁸³. La défaillance à la parole donnée a beau être motivée ici par des circonstances vraiment exceptionnelles (le texte évoque des occasions qui risqueraient de « ruiner tout à fait » le Prince ou ses États), elle n'en garde pas moins en soi quelque chose de choquant, notamment si l'on se souvient du caractère « sacré » que Descartes, dans d'autres textes, reconnaissait à un « dépôt », qu'aucune circonstance n'aurait pu justifier qu'on ne le rendît pas⁸⁴. Et même si l'on admettait, ce que Descartes semble prêt à faire ici, que les motifs des Princes, ou des politiques, ne peuvent pas être exactement les mêmes que ceux des particuliers, il n'en resterait pas moins que toute exception à la parole

82 Voir, sur cette question et sur les thèses de Machiavel, les analyses de Derrida, dans le séminaire *La bête et le souverain* ([2008], pp. 121 et suiv.). Voir également, chez Spinoza, dont on connaît l'intérêt pour Machiavel (cf *Traité Politique* chp. 5 §7), le passage du chapitre XVI du *Traité Théologico-Politique* dans lequel Spinoza développe la thèse des promesses que l'on ne peut pas faire (des illusions de promesse, donc, comme il y a des illusions de pensée), à savoir celles par lesquelles je renoncerais « au droit que <j'ai> sur toutes choses » (*TTP*, chp. XVI, éd. Gebhardt, vol. III, p. 192, ll. 8-26 ; trad. Moreau, p.513. L'illusion de la « promesse » y entraîne celle du « pacte » : et l'on sait que le « pacte » social disparaîtra de la dernière philosophie politique de Spinoza.

83 À Élisabeth, septembre 1646 ; AT IV 488 22 – 489 1.

84 Voir ci-dessus note 28

donnée semblerait d'autant plus choquante qu'elle serait le fait d'un Prince, qui dispose pour tenir ses promesses de bien plus de moyens que n'en dispose le particulier, avec bien moins de risques de châtement s'il ne les tenait pas.

La tension est donc palpable entre les deux affirmations successives de Descartes : la première selon laquelle, dans certains cas, le Prince peut être « dispensé » de tenir parole ; la seconde, selon laquelle le Prince « doit user de beaucoup circonspection avant que de promettre, afin de pouvoir toujours garder sa foi ». Si en effet un Prince ne promettait « qu'avec beaucoup de circonspection », il pourrait toujours « garder sa foi », c'est-à-dire tenir sa parole. Et par conséquent il ne serait jamais légitimé à se « dispenser » de sa promesse. La dualité de l'approche cartésienne est ici patente : le « refus des promesses » est légitimé au fond par l'idée de « tenir ses promesses », c'est-à-dire les rares promesses que l'on fera. Ou encore : la dévalorisation des promesses (D1) repose au fond sur leur valorisation (D2). Ou encore : la défiance envers les promesses provient de la certitude de leur valeur sacrée. Pour sortir d'un tel piège, il faudrait pouvoir distinguer entre les fausses ou mauvaises promesses (celles des charlatans, des alchimistes, des astrologues, ou des Princes lorsqu'elles sont faites « sans beaucoup de circonspection »), et les vraies ou bonnes promesses, ou résolutions, faites librement et en connaissance de cause. Mais c'est toute la difficulté. Un philosophe peut toujours « se promettre » de faire une telle distinction (tout comme de distinguer entre une « bonne » et une « mauvaise » imitation, un « bon » et un « mauvais » infini, etc). Pour autant, et pour un certain nombre de raisons que nous allons maintenant développer, cette promesse faite à soi-même de distinguer entre les bonnes et les mauvaises promesses ne pourra pas être tenue par Descartes, ici pas plus qu'ailleurs, quel que soit le côté absolument crucial de cette distinction, puisqu'elle engage la définition même de son entreprise philosophique. En attendant, on ne s'étonnera donc pas de voir Descartes osciller sur cette question, pour en revenir finalement, à la fin de la lettre, à une position intransigeante sur la nécessité pour un Prince de tenir sa parole et de faire preuve de « constance »⁸⁵.

La dualité de la position cartésienne tient de toute évidence à la dualité intrinsèque, à laquelle il n'a jamais voulu renoncer, de la notion de libre arbitre, comme on le voit dans la lettre au Père Mesland du 9 février 1645. D'un côté, le libre arbitre est une faculté qui conduit à

« l'irrésolution », puisque nous pouvons aussi bien ne pas faire toute chose qu'il nous est possible de faire. En ce sens, le libre arbitre serait l'apanage des « esprits faibles » et irrésolus, qui sont à chaque instant touchés par le vertige de la non-action. C'est pourquoi Descartes avait d'abord caractérisé l'« indifférence » comme « le plus bas degré de la liberté », et le répète dans cette lettre⁸⁶.

Évidemment, le coût théorique d'une telle doctrine ne pouvait manquer d'apparaître exorbitant à Descartes lui-même, puisqu'elle l'obligeait non seulement à admettre deux définitions contradictoires de la liberté (l'une, selon laquelle ma liberté serait « si grande » « que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu »⁸⁷ ; et l'autre, selon laquelle cette même liberté aurait un « plus bas degré »)⁸⁸ ; mais à admettre en outre une équivocité complète de la notion « d'indifférence » selon qu'on l'attribuait à l'homme ou à Dieu, comme Descartes l'assumait d'ailleurs impavide dans les *Réponses aux 6èmes Objections*⁸⁹. Mais comment soutenir au long terme une théorie dans laquelle la liberté et l'indifférence auraient chacune deux sens distincts, voire opposés ? On ne s'étonne donc pas de voir Descartes reconnaître une valeur positive à l'« indifférence », et laisser de côté l'idée d'une liaison de l'indifférence avec un « bas degré » de liberté⁹⁰.

86 AT IV 173 1-7 <[...] cum scripsi infimum esse gradum libertatis, quo nos ad ea, ad quae sumus indifferentes, determinemus. Traduction de Ferdinand Alquie, Descartes, *Œuvres Philosophiques*, III, p. 551. Voir quatrième Méditation, AT IX-1 46.

87 Descartes, 4^{ème} Méditation, AT IX-1 45.

88 Alquie ose même « avouer qu'une telle conception de la liberté [sc la conception selon laquelle notre liberté pourrait avoir un « plus bas degré »] nous éloigne fort [je souligne, CR] de celle qu'exposait Descartes quelques lignes plus haut, en assimilant notre liberté à la liberté divine » (Descartes, *Œuvres philosophiques*, II, p. 462 n. 1). Pour aller jusqu'au plus profond de toutes les difficultés de la théorie cartésienne de la liberté d'indifférence, on se référera à Kambouchner [1995 II], pp. 34-87.

89 « L'indifférence qui convient à la liberté de l'homme est fort différente de celle qui convient à la liberté de Dieu » ; AT IX 232-233 [je souligne, CR] ; original latin : *Atque ita longe alia indifferentia humanae libertati convenit quam divinae* (ATVII 433 2-3).

90 À Mersenne, 27 mai 1641 (date incertaine), version française de Clerselier ; AT III 379 3-25 (les italiques sont en AT).

Enfin, il n'y a pas « deux » libertés chez Descartes (il n'a d'ailleurs jamais dit une chose pareille), dont l'une (comme « plus bas degré » de la liberté) conduirait à l'indifférence et à l'irrésolution, et ferait que certains « esprits faibles » ne tiendraient pas toujours leurs promesses ; tandis que l'autre, « faculté positive » et infinie, nous rendant en quelque manière semblables à Dieu⁹¹, nous permettrait de poursuivre de manière inflexible et constante une décision une fois prise. Dans les deux cas en réalité, une seule et même liberté est à l'œuvre, et nous conduit aussi bien à la plus extrême irrésolution, qu'aux résolutions les plus fermes et les plus entières. S'il y avait deux libertés en effet, on n'aurait d'abord aucun critère fiable pour déterminer où commence l'une et où s'arrête l'autre, ni lesquelles de nos actions sont faites par l'une, et les autres par l'autre, ni si l'on doit aller jusqu'à envisager une collaboration, ou un conflit, de ces deux libertés, dans nos décisions. Bien pire, celle qui nous permettrait de sortir d'un état d'irrésolution devrait être absurdemment plus grande et plus forte encore que celle par laquelle nous prenons une décision en toute connaissance et toute certitude. Ne faut-il pas en effet une énergie, un sursaut infini, pour échapper à l'indifférence, tandis que la pente vers ce qui est clair et distinct est aisée et facile ? Si bien qu'on en arriverait, si on admettait deux libertés, ou même deux formes distinctes de la liberté (une « basse » et une « haute »), à considérer que la plus « haute » et la plus grande des deux devrait être la liberté ignorante et non pas la liberté éclairée – ce qui bien sûr serait aux yeux de Descartes une absurdité patente, quelles que soient les difficultés qu'il rencontre à évaluer la « grandeur » de la liberté⁹². La solution la plus

⁹¹ Voir, entre autres textes, l'art. 152 des *Passions de l'âme* (« Pour quelle cause on peut s'estimer ») : « [...] il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne ». [je souligne, CR].

⁹² Selon la lettre du 9 février 1645 au Père Mesland : « Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette *puissance positive* [je souligne, CR] que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur <Major enim libertas consistit vel in majori facilitate se determinandi, vel in majori usu positivae illius potestatis quam habemus, sequendi deteriora, quamvis meliora videamus>. Si nous suivons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement ; mais si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive. Et ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées par nous *adiaphora*, ou *indifférentes* » (texte latin en AT IV 174 8-18). En effet : si nous agissons selon le « bien » que nous voyons, notre liberté est « grande » en ce qu'elle « se détermine facilement » ; et si inversement, voyant ce « bien », nous décidons cependant d'agir « mal », notre liberté est

étroitement ajustée aux contraintes du cadre cartésien suppose donc que l'on renonce à tout « degré » dans la liberté, et que l'on reconnaisse que l'infinité de la liberté, paradoxalement, est à la base des promesses non tenues comme des promesses tenues, des irrésolutions comme des résolutions – en un mot, que la même liberté qui seule peut nous sortir de l'irrésolution est en même temps ce qui nous y plonge⁹³.

Le Dieu de Descartes n'est sans doute pas caractérisé d'abord comme « Promesse », puisque Descartes s'intéresse à son existence, à sa toute puissance, mais laisse de côté soigneusement, à l'attention des seuls théologiens, tout ce qui concerne sa « parole ». Cependant, il peut y avoir des promesses sans paroles. De fait, la proximité conceptuelle entre les notions plutôt physiques de « constance » ou de « permanence », et les notions plus morales de « fidélité » ou de « persévérance », peut donner à concevoir une sorte de promesse du monde, qui permet à Descartes de déterminer son Dieu, bien qu'il ne parle pas, comme celui qui n'est pas « fallacieux » (*Deus non est fallax*), c'est-à-dire comme celui qui ne ment pas, ne trompe pas, et tient ainsi, à sa manière, sa parole sous la forme de la constance des choses⁹⁴. Dans la lettre à Golius, de mai 1640, où Descartes déclare que « Dieu n'est pas trompeur »⁹⁵, il établit un lien entre la droiture divine et la permanence de la science, ou connaissance, qui en découle. Celui qui a atteint à la vraie science, c'est-à-dire à la science fondée en Dieu, *n'en changera plus*. Il aura atteint à son tour la permanence et la fixité, il sera à l'abri du doute et de l'irrésolution, comme le voyageur égaré dans la forêt sait qu'il se sauvera par le respect d'une résolution tenue en dépit de tout (D2).

« grande » en ce qu'elle manifeste plus de « puissance positive ». Il faut plus d'énergie, en quelque sorte, pour faire le mal lorsqu'on voit le bien, que pour faire le mal lorsqu'on ne voit ni mal ni bien. Descartes soutient donc que la « grandeur » de la liberté se mesure tantôt en ce qu'elle ne fait presque aucun effort, tantôt en ce qu'elle fait un grand effort.

93 C'est pourquoi la formule par laquelle Descartes caractérisait les « esprits faibles » (« je vois le meilleur et je l'approuve, et je fais le pire », cf *supra* chp. 2.4. n. 46) est rapportée, dans la lettre du 9 février 1645 au Père Mesland (voir le passage en latin dans la note précédente), à une « puissance positive » qui se retrouve dans toute résolution. La devise des esprits libres sera donc exactement celle des esprits faibles.

94 Voir la lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645, AT IV 315 25 – 316 14 : « Je ne crois pas aussi que, par cette providence particulière de Dieu, que Votre Altesse a dit être le fondement de la théologie, vous entendiez quelque changement qui arrive en ses décrets à l'occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre. *Car la théologie n'admet point de changement* » [je souligne, CR].

95 Lettre du 24 mai 1640, à Golius ; AT III 65 3-15.

Et pourtant (D1), l'action divine, tout comme les résolutions des Princes, ou des simples sujets, n'est constante que de façon seconde. Descartes prend bien soin, dans les célèbres lettres au Père Mersenne d'avril-mai 1630, de distinguer son Dieu de ceux des anciens, soumis aux destinées⁹⁶. Le Dieu de Descartes ne peut être soumis à rien *a priori*, pas même à la raison. Tel est le sens de la théorie si surprenante de la « création des vérités éternelles » : Dieu aurait pu établir d'autres vérités, il n'était nullement obligé d'établir celles que nous connaissons. Sa constance n'était donc pas obligatoire, ou nécessaire, car rien en lui n'est nécessaire. Personne ne pouvait le forcer à tenir les promesses que tient pour nous, sans cesse, la nature⁹⁷. Dire que Dieu a « créé les vérités éternelles », c'est finalement dire que Dieu est double, qu'il a une face libre et inconstante : celle par laquelle il a « créé » ou « décidé », alors qu'il pouvait *ne pas* le faire ; et une face nécessaire et constante : celle par laquelle il a « persévéré » dans sa décision originelle.

Cette liaison intime de la liberté *de ne pas*, et de la persévérance la plus infaillible et la plus stricte, se retrouve dans une autre des plus célèbres créations conceptuelles cartésiennes. La « création continuée »⁹⁸ répond en effet, dans le domaine physique, à ce que la « création des vérités éternelles » posait dans le domaine des concepts. Dans un cas comme dans l'autre, Descartes souligne à quel point les idées comme les choses manquent en elles-mêmes de constance comme de consistance, à quel point leur nécessité est contingente (sans disparaître pour autant). De là, on l'a souvent souligné, l'aspect « dépressif » de l'univers cartésien⁹⁹ : ni le sujet, ni les objets, ne possèdent en eux-mêmes la moindre garantie de permanence, de durée, de continuité. Sans Dieu pour les *soutenir*, ils ne pourraient pas *tenir* un seul instant. C'est dire que, comme chez le voyageur perdu dans la forêt, et comme chez les Princes et les Rois, la face constante de Dieu (D2, le fait que la nature tienne toujours ses promesses sous la forme de la constance de ses lois), même si elle est la plus visible et la plus valorisée, est toujours subordonnée à la face inconstante (D1), dont elle dépend et à laquelle elle succède, si incompréhensible soit cette « succession » dans l'éternité.

96 À Mersenne, 15 avril 1630 ; AT I 145 10-16

97 À Mersenne, 15 avril 1630 ; AT I 145 28 – 146 10.

98 Voir *Troisième Méditation*, tr. fr. AT IX-1 39 §1 (Texte latin : AT VII 48 28 – 49 5).

99 C'est la thèse bien connue de Alquié, pour qui l'attitude de Descartes devant le monde est d'abord la « déception » ([1950], chap. 1).

CONCLUSION.

La polarité entre une dévalorisation des promesses et de tout ce qui leur ressemble (D1), et la valorisation à l'extrême des promesses sous la forme d'une philosophie de la « résolution » (D2), bien loin d'être une curiosité ou une étrangeté du *Discours de la Méthode*, s'avère ainsi structurer bon nombre de thèses et d'épisodes de la vie de Descartes. Il se méfie des promesses de toute nature (D1), comme autant de « vanteries » et d'« impostures », bonnes à la rigueur pour des alchimistes, des astrologues, ou des magiciens ; mais il reconnaît ses obligations, et tient les promesses qu'il lui arrive de faire (D2). Il fait l'éloge de la fidélité et de la fermeté dans les résolutions, jusqu'à se flatter d'être le premier à avoir ainsi défini la vertu (D2) ; mais il reconnaît la légitimité de certaines « conversions », par lesquelles nous changeons radicalement les chemins de nos vies (D1). Il invoque sans cesse la distinction entre des « esprits faibles » à l'« inconstance » desquels les « promesses », « vœux » et « contrats » apporteraient quelque remède, et des « esprits forts » qui n'auraient pas besoin du secours des « promesses » pour poursuivre leurs « résolutions » (D1) ; mais il juge finalement que les esprits « les plus faibles », tout comme « les plus forts », sont capables d'un « pouvoir absolu » sur leurs passions, si bien qu'il juge tous les hommes, par l'égalité de leur « bon sens » et l'infinité de leur volonté, parfaitement égaux devant le choix de persévérer dans leurs comportements, ou de les modifier (D2) – par où est niée la distinction entre « esprits faibles » et « esprits forts » en même temps qu'elle est posée. Valorisant au plus haut point la constance et la fidélité (D2), Descartes se trouve pris, lorsqu'il lui arrive de « rompre » avec tel ou tel ami, non seulement dans un problème affectif, mais dans un piège logique qui le contraint à tenter de justifier paradoxalement ses ruptures par son goût de la fidélité (D1). Il perçoit et condamne la dimension despotique et immorale de l'usage politique des « promesses » qu'on ne tient pas (D2), même s'il est un moment tenté de comprendre et d'admettre que les « Princes » puissent dans certains cas y avoir recours (D1). Il tente un moment de distinguer en l'homme une « liberté d'indifférence » qui proviendrait de l'ignorance, et qui serait « le plus bas degré de la liberté » en ce qu'elle caractériserait les irrésolutions des « esprits faibles », et une liberté d'indifférence « positive », qui manifesterait l'infinité de notre volonté et notre ressemblance avec Dieu (D1) ; mais il en vient rapidement à l'idée que nos résolutions comme nos irrésolutions manifestent également l'infinité de notre liberté et une ignorance impossible à supprimer totalement, si bien qu'on ne peut plus distinguer entre des résolutions motivées par une indifférence-ignorance de celles motivées par une

indifférence-liberté (D2) – la même liberté infinie qui nous plonge dans l’irrésolution nous permettant seule d’en sortir. Il nomme « création des vérités éternelles » et « création continuée » la promesse du Monde, toujours tenue (D2), même si une autre promesse aurait toujours pu être faite et tenue par Dieu (D1).

Il y aurait encore bien des thèmes à examiner sous l’angle des « promesses » chez Descartes, qui s’est donc révélé très éclairant pour la compréhension de sa philosophie. Nous nous sommes contenté ici d’esquisser les principaux, en espérant un jour pouvoir tenir toutes les promesses d’une telle lecture¹⁰⁰.

RESUMO

Na terceira parte do Discurso do Método, Descartes desvaloriza as “promessas” e valoriza as “resoluções”. Nós propomos reler o conjunto do sistema cartesiano, assim como numerosos episódios da vida de Descartes, à luz dessas duas orientações, contrárias e no entanto sempre simultâneas, em Descartes. Descartes valoriza assim a “fidelidade”, mas também a possibilidade de “conversões”, religiosas ou comportamentais; ele considera que os homens se hierarquizam em “espíritos fracos” (para os quais são feitas as “promessas”, os “votos” e os “contratos”) e em “espíritos fortes” (capazes de “firmes e constantes resoluções” sem suplementos de promessas), mas também que os homens são “iguais” por seu “bom senso” (quer dizer, por sua capacidade de distinguir o verdadeiro do falso) e por sua “liberdade” (igual, pois infinita em todos). As noções tipicamente cartesianas de “liberdade de indiferença”, de “criação das verdades eternas” e de “criação continuada” envolvem todas, quando examinadas, essa mesma ambivalência entre valorização e desvalorização das promessas. O horizonte destas análises é ao mesmo tempo a produção de uma leitura original e exata de Descartes, e a manifestação da dimensão intrinsecamente indecidível e aporética de toda “promessa”.

Palavras-chave: Descartes 1/ Descartes 2, promessa, voto, contratos, resoluções, impostura, fidelidade, conversão, “espírito fraco”, “espírito forte”, poder absoluto, liberdade de indiferença, “Deus enganador”, “criação das verdades eternas”, “criação continuada”, indecidibilidade.

RÉSUMÉ

Dans la troisième partie du Discours de la Méthode, Descartes dévalorise les « promesses » et valorise les « résolutions ». Nous proposons de relire l'ensemble du système cartésien, ainsi que de nombreux épisodes de la vie de Descartes, à la lumière de ces deux orientations, contraires et pourtant toujours simultanées, chez Descartes. Descartes valorise ainsi la « fidélité », mais aussi la possibilité de « conversions », religieuses ou comportementales; il considère que les hommes se hiérarchisent en « esprits faibles » (pour lesquels sont faites les « promesses », les « vœux » et les « contrats ») et en « esprits forts » (capables de « fermes et constantes résolutions » sans suppléments de promesses), mais aussi que les hommes sont « égaux » par leur « bon sens » (c'est-à-dire par leur capacité de distinguer le vrai du faux) et par leur « liberté » (égale car infinie en tous). Les notions typiquement cartésiennes de « liberté d'indifférence », de « création des vérités éternelles » et de « création continuée » enveloppent toutes, à l'examen, cette même ambivalence entre valorisation et dévalorisation des promesses. L'horizon de ces analyses est à la fois la production d'une lecture originale et exacte de Descartes, et la mise en évidence de la dimension intrinsèquement indécidable et aporétique de toute « promesse ».

Mots-clés: Descartes 1 / Descartes 2, promesse, vœux, contrats, résolutions, imposture, fidélité, conversion, « esprits faibles », « esprits forts », pouvoir absolu, liberté d'indifférence, « Dieu trompeur », « création des vérités éternelles », « création continuée », indécidabilité.

Bibliographie

On trouvera ci-dessous la liste des livres et articles cités dans le présent article. Le *Bulletin Cartésien*, dans les *Archives de Philosophie*, recense l'intégralité de ce qui est publié sur Descartes. Descartes est cité dans l'édition Adam-Tannery, *Œuvres de Descartes* (Nouvelle présentation par Pierre Costabel et B. Rochot), Paris : Vrin-CNRS, 1966 sq., abrégée en AT, suivi de la tomaiison (en chiffres romains) puis du numéro de page et enfin des numéros de lignes.

ALQUIÉ, Ferdinand -[1966] *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : PUF, 1950¹, 1966² (éd. revue). Nombreuses réimpressions.

ARMOGATHE, Jean-Robert, et CARRAUD, Vincent, avec la collaboration de Michaël Devaux et Massimiliano Savini -[2003] *Bibliographie cartésienne 1960-1996*. Lecce : Conte (« Saggi », Centro interdipartimentale di studi su Descartes et il seicento, 5). 533 p.

BAILLET, Adrien -[1992] *Vie de Monsieur Descartes*, Paris : La table ronde, 1992. (Édition originale : Paris, 1691).

BEYSSADE, Jean-Marie -[1979] *La Philosophie première de Descartes –Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris : Flammarion (« Nouvelle Bibliothèque Scientifique »), 1979.

CARRAUD, Vincent - [2003] *Voir ci-dessus à Armogathe*.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre -[1994] «'Le plus éloquent philosophe des derniers temps'. Les stratégies d'auteur de René Descartes », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Année 1994, vol. 49, n°2, pp. 349-367. En ligne sur www.persee.fr

DERRIDA, Jacques -[2008] *Séminaire, La bête et le souverain, vol. 1 (2001-2002)*, Paris : Galilée, 2008.

GILSON, Étienne -[1930] *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : Vrin, 1930. Nombreuses réimpressions.

HALLYN, Fernand -[2006] *Descartes, Dissimulation et ironie*, Genève : Droz, 2006.

KAMBOUCHNER, Denis -[1995 I] *L'homme des passions –Commentaires sur Descartes. I. Analytique*. Paris : Albin Michel (« Bibliothèque du Collège international de philosophie »), 1995.

KAMBOUCHNER, Denis -[1995 II] *L'homme des passions –Commentaires sur Descartes. II. Canonique*. Paris : Albin Michel (« Bibliothèque du Collège international de philosophie »), 1995.

LAPORTE, Jean -[1949] *Le rationalisme de Descartes*, Paris : PUF, 1945 ; rééd. 1949 avec index, réimprimé par la suite.

LEROY, Maxime -[1929] *Descartes, le philosophe au masque*, Paris : Rieder, 1929.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang -[2006] *Idée et Idéalisme*, Kim Sang Ong-Van-Cung dir., Paris : Vrin (« Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemand »), 2006.

RODIS-LEWIS, Geneviève -[1995] *Descartes, Biographie*, Paris : Calmann-Lévy, 1995.

TALON-HUGON, Carole-[2002] *Les passions rêvées par la raison –Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris : Vrin (« Philologie et Mercure »), 2002.

Recebido em 06/2009

Aprovado em 09/2009