



## Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego

Jean-Marie Beyssade

Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400583ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400583ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Beyssade, J.-M. (1991). Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 63–82. <https://doi.org/10.7202/400583ar>

## DESCARTES ET CORNEILLE OU LES DÉMESURES DE L'EGO

Jean-Marie BEYSSADE

RÉSUMÉ. — L'auteur examine la relation entre la philosophie cartésienne de la liberté et un événement majeur du XVII<sup>e</sup> siècle français : le théâtre de Pierre Corneille. Il souligne une coïncidence de dates et une rencontre de thèmes.

---

Du point de vue biographique, Corneille (1606-1684) est légèrement plus jeune que Descartes (1596-1650), et il lui survivra pendant trente-quatre ans. Mais si nous comparons les œuvres, la coïncidence des dates est saisissante. Nous avons commémoré récemment le 350<sup>e</sup> anniversaire du *Discours de la Méthode*, la première œuvre publiée par le philosophe en 1637 : *le Cid*, le premier succès éclatant de Corneille, est de la saison précédente, 1636-1637. 1640 est l'année où Descartes envoie à Paris ses *Méditations Métaphysiques* publiées en 1641 et 1642 : on voit se jouer entre 1640 et 1642 trois des chefs d'œuvre de Corneille, *Horace*, *Cinna* et *Polyeucte*. Les deux grandes lettres à Mesland sur la liberté sont de 1644 et 1645 : or, dans la saison 1644-1645, Corneille présente dans *Rodogune* l'image d'une liberté monstrueuse qui se retourne contre la nature. Enfin la doctrine cartésienne de la générosité, exposée en 1649 dans les *Passions de l'Âme*, précède de deux ans *Nicomède*, la tragédie de l'admiration. Les deux œuvres se sont donc développées de façon simultanée, même si l'œuvre cornélienne s'est continuée bien au-delà de la mort de Descartes, et notamment jusqu'à l'*Attila* de 1667 qui m'occupera d'autant plus que le héros noir y a trouvé sa figure ultime.

Un thème commun se dégage, sous cette coïncidence des dates : le lien entre l'affirmation de soi et le pouvoir négateur de la liberté. Leibniz a relevé, dans ses *Animadversiones*, le caractère théâtral et pompeux<sup>1</sup> du doute hyperbolique indispensable pour faire émerger la première vérité, *Ego cogito ergo sum*. L'esprit, l'*ego*, pour se retourner vers lui-même (*mens in se conversa*)<sup>2</sup>, utilise sa liberté propre (*propria*

---

1. LEIBNIZ, *Animadversiones* in I-13, Gerhardt IV 358.

2. *Meditationes de prima philosophia*, — *Præfatio*, AT-VII-7 1. 20.

*libertate utens*)<sup>3</sup>. Et cette liberté, qui est en nous en quelque façon infinie<sup>4</sup>, forge pour nous libérer de nos opinions antérieures des suppositions extravagantes: suppositions que nous sommes fous, ou que nous rêvons, ou qu'un malin génie nous trompe sans cesse, *demons, dreamers, madmen*<sup>5</sup>. Avec la supposition de la folie ou du rêve, elle nous libère de l'adhésion enfantine au sensible. Avec la fiction du Dieu trompeur ou du malin génie, elle se retourne, dans un second mouvement hyperbolique, contre la science que Descartes a lui-même élaborée, contre la physique mécaniste et même contre les mathématiques. Cet usage hyperbolique de la liberté permet seul de dégager la force exceptionnelle de la première vérité métaphysique, à travers le doute universel.

Dans un si grand univers, que vous reste-t-il? — Moi: Moi, dis-je, et c'est assez.

Cette réponse est, comme chacun sait, en son contenu la réponse de Descartes; mais comme beaucoup le savent aussi, la citation n'est pas de Descartes, elle est de Corneille dans sa *Médée* (1635)<sup>6</sup>. L'amateur de théâtre avait pu entendre, sur la scène, cette affirmation du moi deux ans avant que l'amateur de philosophie puisse lire dans le *Discours de la Méthode*: «et remarquant que cette vérité: *Je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais»<sup>7</sup>. Je voudrais approfondir et discuter cette position du moi. L'autosuffisance de ce moi est en effet solidaire d'un certain usage de sa liberté aussi bien chez Descartes que chez Corneille. Cette liberté, qui peut sembler en quelque façon infinie, a deux usages: ou bien elle se tourne vers la nature (du vrai, du bien, de l'évidence), pour s'y soumettre; ou bien elle s'en détourne, pour affirmer sa grandeur contre toute nature donnée. La doctrine cartésienne peut être éclairée, à mon avis, grâce aux figures cornéliennes, aux personnages de théâtre de Corneille, qu'elle peut contribuer en retour à nous rendre aujourd'hui plus plausibles.

Dans ce but, je vais d'abord (I) vous présenter rapidement les difficultés de la doctrine cartésienne avec l'ambiguïté du mot *indifférence*; puis je chercherai chez Corneille (II) en quoi consiste la grandeur de la volonté qui fait le héros et (III) comment cette grandeur se distribue à travers deux familles, celle des *généreux* et celle des héros *noirs*, des grands criminels. J'étudierai successivement les caractères propres (IV) aux généreux cornéliens, avec les deux exemples de *Polyeucte* et de *Nicomède*, puis (V) aux héros noirs avec la reine dans *Rodogune* et le personnage d'*Attila*. Je terminerai (VI) en montrant comment Corneille avait associé les deux formes de liberté dans une comédie de jeunesse, *la Place Royale*, dès 1634, avec les deux personnages d'Alidor et d'Angélique.

3. *Meditationes de prima philosophia*, — *Synopsis*, AT-VII-12 l. 10.

4. PP-I-35. Cf. lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, AT-II-628 l. 8.

5. Cf. Harry G. FRANKFURT, *Demons, dreamers, madmen*, Bobbs Meril New-York 1970, traduction française PUF, Épipiméthée, 1989.

6. *Médée*, I 4 vers 316-317.

7. *Discours de la Méthode*, IV, AT-VI-32 lignes 18/23.

I — *Les difficultés de l'indifférence positive dans la théorie cartésienne de la liberté (la seconde lettre à Mesland du 9 février 1645).*

À partir de la quatrième *Méditation*, la doctrine cartésienne de la liberté consiste toujours à distinguer deux facultés, l'entendement et la volonté, et à examiner leurs rapports. L'entendement présente ou propose des idées, idées de ce qui est vrai, idée de ce qui est bien, et ces idées sont plus ou moins claires et distinctes. La volonté, qui est toujours logiquement seconde, se détermine par rapport à ces propositions: elle affirme, nie ou suspend son jugement dans le domaine théorique, elle poursuit ou elle fuit dans le domaine pratique. Mais la faculté philosophique propre au cartésianisme tient à la relation complexe entre l'idée d'entendement et la décision volontaire. «D'une grande clarté qui était dans mon entendement a suivi une grande inclination dans ma volonté»<sup>8</sup>: l'inclination est un *état* de la volonté, produit en elle par la lumière de l'entendement, et qui admet toute sorte de degrés. Plus l'idée est claire et distincte, plus l'inclination est forte et plus la volonté se porte *spontanément* à ce qui lui est proposé. L'état inverse s'appelle *état d'indifférence*, et il a, lui aussi, ses degrés: la volonté est d'autant plus indifférente que l'entendement a moins de lumière. Quand il n'y a aucune raison de préférer un côté plutôt que l'autre, alors la volonté est «entièrement indifférente»<sup>9</sup>; plus il y a de raisons d'un côté, plus la volonté y incline spontanément, c'est-à-dire moins elle est indifférente. La volonté, cependant, ne se réduit pas à cet état d'inclination ou d'indifférence; elle a aussi, elle est aussi un *pouvoir*, le pouvoir de choisir<sup>10</sup>. Ce pouvoir, que Descartes appellera également *indifférence* (mais seulement à partir de la lettre du 9 février 1645)<sup>11</sup>, s'exerce sur la base de l'idée, qui appartient à l'entendement, et de l'inclination naturelle qu'elle suscite dans la volonté. Si la volonté est dans un état d'indifférence entière, elle a plein pouvoir de choisir, au hasard, n'importe lequel des partis opposés. Et quand même elle est très fortement inclinée d'un côté, elle conserve le pouvoir de choisir, contre son inclination naturelle et spontanée, le parti opposé. Mais bien sûr, elle peut alors aussi choisir le parti auquel la raison la porte; et c'est ainsi que pour finir dans une évidence parfaite comme celle du *cogito* où l'état d'indifférence est entièrement dissipé, la plus haute liberté consiste à adhérer à la vérité manifestée par l'entendement.

On comprend aussitôt les difficultés philosophiques que soulève cette doctrine, et que la correspondance avec Mesland va approfondir. Essayons d'en énoncer le principe, avant d'en spécifier quelques aspects. Le principe se formulerait à peu près ainsi: qu'en est-il du *pouvoir* de choisir contre le parti rationnel, quand l'*état* d'indifférence se dissipe entièrement et que l'éclat de l'évidence suscite la plus grande inclination naturelle? Ou ce qui revient au même, qu'en est-il de l'indifférence positive (je décide de nommer ainsi, par convention commode, le pouvoir de choisir ou l'un ou l'autre des deux contraires) quand il n'y a plus d'indifférence négative (si l'on accepte de nommer ainsi, tout aussi conventionnellement, l'état de balancement entre

8. MM-IV, AT-VII-59 l. 1/3; IX-47.

9. MM-IV, AT-VII-59 l. 13; IX-47 (*entièrement* est ajouté par le français).

10. MM-IV, AT-VII-57 l. 22-23; IX-46.

11. À Mesland, AT-IV-173.

deux inclinations spontanées opposées)? En comparant la lettre à Mesland du 9 février 1645 et la quatrième *Méditation*, je crois pouvoir spécifier trois difficultés majeures.

a) Dans les *Méditations*, Descartes soutenait que, si l'évidence était parfaite et si toutes les raisons me portaient d'un seul côté (par exemple à affirmer mon existence), alors l'inclination spontanée était irrésistible. «Je ne pouvais m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie»: *non potui non judicare*<sup>12</sup>. Le pouvoir du contraire, c'est-à-dire l'indifférence positive, a disparu; la liberté la plus haute qui subsiste est simple spontanéité. Mais la lettre de 1645 va plus loin, et le souligne par un *Imo*, bien plus<sup>13</sup>. De cette faculté positive de me déterminer à l'un ou à l'autre des deux contraires, il faut non seulement que je la possède, mais que je la possède toujours. Même quand une raison fort évidente, *valde evidens*, me pousse d'un côté, s'il est très difficile de choisir le parti opposé, absolument parlant ce choix insensé reste possible<sup>14</sup>. D'où une première difficulté cartésienne, que je vais appeler la difficulté métaphysique ou absolue: est-il possible ou impossible de choisir contre l'évidence?

b) Les diverses formes de liberté n'ont pas, selon Descartes, la même valeur. Dans les *Méditations*, le choix fait au hasard dans l'état de complète indifférence négative est «le plus bas degré de la liberté», *infimus gradus*<sup>15</sup>: l'adhésion spontanée à l'évidence constitue, à l'inverse, ce qu'on appellerait aussi bien la plus haute ou la plus grande liberté<sup>16</sup>. Mais la lettre de 1645 introduit une nouvelle façon de mesurer. Certes, quand je suis dans l'état d'indifférence négative, ma liberté, quoique réelle, est à son minimum, la plus basse ou la plus petite. Mais, quand une évidence vient dissiper cet état d'indifférence négative, alors surgit une alternative. Ou bien j'y adhère spontanément, et je retrouve alors exactement la grandeur de la liberté éclairée dont parlait la quatrième *Méditation*; ou bien, à l'inverse, je rejette délibérément cette évidence, pour faire usage de l'indifférence *positive*, du pouvoir réel et positif de préférer le pire. Cette grandeur de refus n'était reconnue par les *Méditations* qu'avant la découverte de l'évidence, quand on cherchait l'évidence et que, pour la trouver, on rejetait dans le doute hyperbolique ce qui au fond n'était encore que simples probabilités<sup>17</sup>, afin de mieux dégager l'évidence indubitable. Maintenant, cette force de refus se retrouve après la découverte de l'évidence, et pour la rejeter. Il existe donc deux formes de grandeur, que la lettre de 1645 se contente de juxtaposer sans les hiérarchiser. «Une plus grande liberté consiste, ou bien dans une plus grande facilité à se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. 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

12. MM-IV, AT-VII, 58 l. 20/30; IX-47.

13. À Mesland, AT-IV-173 l. 14.

14. À Mesland, AT-IV-173 l. 19-20.

15. MM-IV, AT-VII-58 l. 7; IX-46.

16. Cf. MM-IV, AT-VII-58 l. 2/5; IX 46 et 59 l. 3-4; IX-47.

17. Cf. MM-IV, AT-VII-59 l. 15-17; IX-47.

de mal, que dans les choses appelées par nous ἀδιάφορα ou indifférentes.»<sup>18</sup> Aucune hiérarchie n'est proposée entre ces deux grandeurs de la liberté. D'où une seconde difficulté cartésienne, que je vais appeler la difficulté éthique ou morale: existe-t-il une inégalité entre ces deux grandeurs, celle du *oui* et celle du *non*, et la liberté a-t-elle plus ou moins de grandeur quand elle choisit contre l'évidence?

c) Enfin, la lettre de 1645 soulève un problème de mobile. On comprend fort bien pourquoi, dans les *Méditations*, une volonté qui est par nature inclinée vers le vrai et le bien y adhère lorsqu'ils sont rendus évidents par la lumière de l'entendement. Mais on se demandera comment la volonté peut se porter à les rejeter malgré cette évidence, si ce choix mauvais est incompréhensible et comme miraculeux. Descartes propose à Mesland un motif, qui répond à cette question: «il nous est toujours loisible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité manifeste, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien d'attester par là notre libre arbitre»<sup>19</sup>. Ce motif est bien l'affirmation de soi, et du moi dans ce qui est le plus proprement sien<sup>20</sup>, à savoir sa propre liberté, son pouvoir absolu ou inconditionné de décision contre toute raison. D'où la troisième et dernière difficulté cartésienne, que j'appellerai psychologique: l'affirmation de soi-même et de sa liberté contre toute raison est-elle elle-même un motif rationnel, qui permette d'expliquer rationnellement l'usage irrationnel de l'indifférence positive?

Concluons cette rapide esquisse des difficultés introduites par la théorie cartésienne de l'indifférence positive. Je citerai deux grands commentateurs, l'un français, l'autre anglais. F. Alquié, défenseur du choix radical contre toute raison, écrivait: «Il nous paraît que nul n'a tenté de commenter cette doctrine sans essayer d'en affaiblir le tragique»<sup>21</sup>. A. Kenny, défenseur de l'adage classique selon lequel l'homme ne fait jamais rien que *sub ratione boni*, lui répondait avec un brin d'ironie: «I fear I must range myself with the commentators who have been insensitive to the tragedy»<sup>22</sup>, je dois me ranger moi-même, j'en ai bien peur, au nombre des commentateurs qui sont restés insensibles à cet aspect tragique. Nous allons chercher maintenant chez un véritable tragique, Pierre Corneille, de quoi éclairer sans l'affaiblir la doctrine de Descartes.

## II — *Le héros cornélien et la libre disposition de soi.*

Le héros cornélien se mesure toujours, comme l'*ego* cartésien, à la libre disposition de soi, c'est-à-dire à la grandeur de sa liberté. Ce qui s'appelle chez Descartes volonté peut recevoir dans le théâtre de Corneille d'autres noms, comme cœur et courage. Il reste que, dans cette affirmation du moi contre toute extériorité, c'est la «libre dis-

18. À Mesland, AT-IV-174 l. 8-18.

19. À Mesland, AT-IV-173.

20. À Christine de Suède, 20 novembre 1647, AT-V-85 l. 18.

21. Ferdinand ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F, 1950, p. 289.

22. Antony KENNY, «Descartes on the will», in Butler, *Cartesian Studies*, Blackwell Oxford, 1972 p. 25.

position de ses volontés»<sup>23</sup> qui est le principe de la valeur suprême, de ce qui s'appelle chez Corneille la « gloire ».

L'image théâtrale la plus constante, pour approcher de cette gloire, c'est l'image de la royauté. Car l'indépendance à l'égard de l'extérieur, dans la tragédie, coïncide d'abord avec le pouvoir de refuser toute contrainte externe, et ce pouvoir est constitutivement lié au nom ou au titre de roi. Il ne s'agit encore que d'une image ou d'une métaphore, où le pouvoir absolu des rois pensé selon l'idée absolutiste du XVII<sup>e</sup> siècle anticipe sur le pouvoir absolu de la volonté. Mais il faut bien comprendre que cette figure de la toute-puissance est essentiellement négative, que la liberté du roi est la non-dépendance. Corneille en effet ne s'occupe pas seulement ou principalement du pouvoir effectif que les souverains exercent, comme Auguste empereur (« Je suis maître de moi comme de l'univers; Je le suis; Je veux l'être »)<sup>24</sup> ou comme Attila dans son camp du Norique<sup>25</sup>. Il dégage la même indépendance, liée au caractère de roi (c'est-à-dire au titre royal, à la naissance), jusque chez les rois vaincus, ou privés de pouvoir réel et exposés à toutes les pressions. Ainsi dans *Nicomède*, où la puissante république romaine a réduit ses alliés, le vieux roi de Bithynie Prusias et sa seconde femme Arsinoé, à une véritable vassalité, où elle a élevé leur fils Attale presque comme un otage: son frère aîné Nicomède, le prince héritier qui rejette passionnément cette dépendance, n'acceptera de reconnaître en son demi-frère « un vrai sang de monarque »<sup>26</sup> qu'après que son cadet l'aura aidé à mettre en échec les intrigues romaines. C'est dans cette même pièce qu'un autre personnage, Laodice, amante de Nicomède, princesse d'Arménie qui vit exilée à la cour du roi Prusias, nous livre la meilleure définition de cette liberté royale, même démunie de tout pouvoir effectif.

Car hors de l'Arménie, enfin, je ne suis rien;  
Et ce grand nom de reine ailleurs ne m'autorise  
Qu'à n'y voir point de trône à qui je sois soumise,  
À vivre indépendante, et n'avoir en tous lieux  
Pour souverains que moi, la raison et les dieux<sup>27</sup>.

Le héros, dont le roi même dépossédé de tout pouvoir effectif constitue ici le modèle, se définit donc d'abord comme volonté indépendante de toute soumission externe.

Mais la « gloire » cornélienne exige autre chose: une maîtrise exercée sur ses propres mouvements internes. Alors vont surgir à la fois un paradoxe et une dualité. Le paradoxe est celui d'un moi qui veut s'affirmer comme seul souverain, comme tout-puissant au moins sur lui-même, et qui par là tente tout ce qui s'imposerait à lui comme une nature donnée. À un moi si passionnément autarcique Dieu, la raison, ses sentiments mêmes tels qu'ils surgissent spontanément en lui et l'inclinent naturellement peuvent parfois sembler étrangers. D'où une dualité de caractères: le héros cornélien peut, ou bien s'affirmer en faisant triompher par la force de sa volonté ses

23. *Passions de l'Âme*, III 153.

24. *Cinna*, V 3, vers 1695-1697.

25. *Attila*, p. ex. III 4 vers 1003-1012.

26. *Nicomède*, V 9, vers 1824.

27. *Nicomède*, III 1, vers 770-774.

mouvements spontanés contre les obstacles extérieurs, ou bien chercher à affirmer son absolue toute-puissance en retournant sa volonté contre les mouvements spontanés qui surgissent en lui. Mais dans l'un et l'autre cas, il s'agit comme chez Descartes d'user de son libre arbitre. La libre disposition de nos volontés, l'empire que nous avons sur elles est ce qui pour Descartes fait notre personnalité. Pour Corneille également, le héros est toujours défini par la grandeur de cet empire. Est héros celui qui est maître de ses propres déterminations comme l'empereur Auguste est maître de l'univers, celui qui en dispose aussi absolument qu'Attila dispose des rois ses vassaux. L'indépendance inaliénable à l'égard de l'extérieur, qui fait le caractère des véritables héros même quand un sort contraire les opprime, est aussi une anticipation de la véritable indépendance du héros, qui dispose de soi et de ses volontés même quand la crise tragique, le malheur ou les passions le secouent.

### III — *Les deux familles de héros cornéliens : les généreux, et les « sans nom ».*

La tragédie cornélienne nous offre, dans la mise en scène de cette liberté, une fondamentale dichotomie.

Certains héros manifestent la grandeur de leur liberté (c'est-à-dire la grandeur de leur âme, de leur cœur ou de leur courage, ces mots doivent être pris ici comme synonymes) dans leur adhésion au mouvement spontané ou naturel qui les porte vers les valeurs qu'ils reconnaissent. Pour ces héros, qu'on peut appeler les héros positifs ou les héros blancs, la grandeur va de pair avec la vertu. Le nom générique qui leur convient le mieux est celui de *généreux* : car, comme le remarquait Descartes, si générosité et magnanimité ou grandeur d'âme, *magnus animus*, sont à peu près synonymes, générosité qui renvoie au latin *genus* souligne davantage l'enracinement dans une nature presque biologique et fondamentalement inégalitaire<sup>28</sup>. Ces héros généreux, qui disposent librement de leurs volontés en maîtrisant à la fois les contraintes externes et l'agitation passionnelle, obéissent par là aux plus hautes exigences de leur *nom*. En effet chaque nature, qu'elle soit innée ou acquise, correspond à une valeur ou à des exigences morales en même temps qu'à des inclinations spontanées qui y portent le grand cœur du héros : et le *nom* implique aussi bien le *renom* ou la renommée, la gloire de celui qui y sacrifie tout. Le nom de Romain ou d'Albain implique pour Horace ou Curiace le mouvement spontané du patriotisme, et l'honneur ou la gloire de tout sacrifier à sa patrie. De même, le nom d'amant pour Rodrigue, amant de Chimène dans le *Cid*, ou pour Sévère, « trop malheureux et trop parfait amant »<sup>29</sup> de Pauline dans *Polyeucte*, implique, non seulement le mouvement naturel de l'amour pour sa maîtresse, mais l'honneur, la gloire, ou le renom de tout sacrifier à cet amour sans jamais en changer.

L'infamie est pareille, et suit également  
Le guerrier sans courage et le perfide amant<sup>30</sup>.

28. *Passions de l'Âme*, III 161.

29. *Polyeucte*, II 2, vers 572.

30. *Le Cid*, III 6, vers 1073-1074



Cette liberté a un nom et une nature, elle affirme une essence positive. Vouloir est ici se vouloir, et se vouloir tel: tel qu'on naît (homme, romain, roi, fils) ou tel qu'on est après être devenu tel (amant, époux, chrétien). La nature, en me qualifiant, devient mon être-ceci ou être-cela, mon être-tel, mon nom: le nom est à la fois un nom propre («Je suis encore Sévère»)<sup>31</sup> et un nom commun, les «noms jadis si doux de beau-frère et de sœur»<sup>32</sup>, «ce grand nom de romain»<sup>33</sup>, «ce grand nom de reine»<sup>34</sup>. Pour cette première famille de héros, les héros vertueux, la liberté comme affirmation de soi est en même temps fidélité à un nom qui est le nom d'une nature.

Mais Corneille a porté sur la scène une autre famille de personnages, dont la grandeur héroïque cherche à s'affirmer contre toute nature, contre le mouvement naturel ou spontané qu'ils ressentent, eux aussi. *Video meliora, proboque, deteriora sequor*<sup>35</sup>. Le grand criminel, dans le théâtre cornélien de la monstrosité<sup>36</sup>, voit les valeurs et même il y est spontanément porté (*probo*), il éprouve à leur égard une inclination naturelle: mais, pour affirmer son indépendance, il se porte délibérément au contraire. Il veut, dans son exigence de toute-puissance, soumettre à son *ego* absolu même ses propres inclinations naturelles. Deux pièces et deux personnages aident à cerner cette seconde forme de liberté. Dans *Rodogune* (1644), la reine criminelle dont le nom propre n'est jamais prononcé, après avoir assassiné son premier mari, annonce à ses deux fils jumeaux qu'elle déclarera comme aîné et fera monter au trône celui qui acceptera d'assassiner leur commune maîtresse, cette Rodogune qu'elle hait; puis, devant leur refus, elle entreprend de les assassiner à leur tour l'un et l'autre. Ici, le «parricide» de la Reine consiste à rejeter, pour satisfaire à l'exigence monstrueuse de la toute-puissance, le mouvement naturel que peut-être pourtant elle éprouve pleinement<sup>37</sup> comme mère. Le pouvoir absolu passe pour elle avant tout.

Je fis beaucoup alors, et ferais encore plus  
S'il était quelque voie, infâme ou légitime,  
Que m'enseignât la gloire ou que m'ouvrit le crime,  
Qui me pût conserver un bien que j'ai chéri  
Jusqu'à verser pour lui tout le sang d'un mari<sup>38</sup>.

Puisque «c'est périr en effet perdre un diadème» et qu'«enfin on perd tout quand on perd un empire»<sup>39</sup>, elle étouffe, pour continuer à régner par l'assassinat de son fils, une tendance qu'elle reconnaît elle-même vertueuse.

31. *Polyeucte*, II 2, vers 1405.

32. *Horace*, II 5, vers 566.

33. *Nicomède*, I 2, vers 192.

34. *Nicomède*, III 1, vers 771.

35. Le mot d'Ovide discuté par Descartes, et repris dans la lettre à Mesland, AT-IV-174 l. 11/12, était interprété en un autre sens dans la lettre à Mersenne d'avril-mai 1637, AT-I-366 l. 15.

36. Serge DOUBROVSKY, *Corneille et la dialectique du héros, la liberté contre la nature*, IV, Paris, Gallimard, 1963, p. 282.

37. Sur la persistance de ce mouvement, J. PINEAU, «Profondeur de Corneille, Cléopâtre mère malgré elle», *Studi francesi*, année 21 fas 1/2, Gennaio-Augusto 1977, pp. 182-183.

38. *Rodogune*, II 2, vers 470-474.

39. *Rodogune*, IV 3, vers 1268 et 1272.

Et toi, que me veux-tu,  
 Ridicule retour d'une sotte vertu,  
 Tendresse dangereuse autant comme importune ?  
 Je ne veux point pour fils l'époux de Rodogune,  
 Et ne vois plus en lui les restes de mon sang,  
 S'il m'arrache du trône et la met en mon rang<sup>40</sup>.

La formule la plus puissante, qui précède de quelques mois la lettre de Descartes sur l'indifférence positive, est saisissante dans cette bouche vraiment tragique :

Sors de mon cœur, nature, ou fais qu'ils m'obéissent<sup>41</sup>.

On retrouvera avec *Attila*, en 1667, cette hyperbole de la liberté négative. Cette fois-ci, c'est contre son propre amour, contre l'inclination spontanée qui le porte vers Ildione, la sœur du roi de France Mérovée, que le fléau de Dieu, Attila roi des Huns, tourne son monstrueux désir d'indépendance. Si naturel et spontané qu'il soit, si profond qu'il soit, l'amour est présenté par Attila comme servitude :

L'amour chez Attila n'est pas un bon suffrage ;  
 Ce qu'on m'en donnerait me tiendrait lieu d'outrage,  
 Et tout exprès ailleurs je porterais ma foi  
 De peur qu'on n'eût par là trop de pouvoir sur moi<sup>42</sup>.

Attila expose lui-même à Ildione cette contradiction entre la volonté de toute-puissance d'un *ego* monstrueusement dilaté, et l'amour qu'il éprouve pourtant dans toute sa force naturelle et spontanée.

Ah, vous me charmez trop, moi de qui l'âme altièr  
 Cherche à voir sous mes pas trembler le terre entière :  
 Moi qui veux pouvoir tout, sitôt que je vous vois,  
 Malgré tout cet orgueil, je ne puis rien sur moi...  
 Défendez à vos yeux cet éclat invincible  
 Avec qui ma fierté devient incompatible ;  
 Prêtez-moi des refus, prêtez-moi des mépris,  
 Et rendez-moi vous-même à moi-même à ce prix<sup>43</sup>.

Ce héros monstrueux veut arracher sa liberté à toute nature qui le limiterait : il cherche à tuer l'amour pour retrouver la libre disposition de soi.

La comparaison entre ces figures de la liberté héroïque, la figure des héros vertueux et celle des grands criminels, est spécialement instructive pour mieux comprendre la doctrine cartésienne de l'indifférence positive, et ses paradoxes. Car Corneille a manifesté un goût particulier pour les héros de la monstruosité. « On m'a souvent fait une question à la cour, quel était celui de mes poèmes que j'estimais le plus » : contre l'avis unanime de son public, l'auteur avoue une préférence pour *Rodogune*, « en ce que cette tragédie me semble un peu plus à moi que celles qui l'ont précédée »<sup>44</sup>. Son *Discours du poème dramatique* approfondit cette préférence. « Cléopâtre, dans *Rodo-*

40. *Rodogune*, V 1, vers 1509-1514.

41. *Rodogune*, IV 7, vers 1491.

42. *Attila*, I 2, vers 117-120.

43. *Attila*, III 2, vers 817-820 et 841 à 844.

44. Examen de *Rodogune* (OC-II-199-200).

*gune*, est très méchante; il n'y a point de parricide qui lui fasse horreur, pourvu qu'il la puisse conserver sur un trône qu'elle préfère à toutes choses, tant son attachement à la domination est violent; mais tous ces crimes sont accompagnés d'une grandeur d'âme qui a quelque chose de si haut, qu'en même temps qu'on déteste ces actions, on admire la source dont elles partent.»<sup>45</sup> Corneille, comme Descartes<sup>46</sup>, considère que la grandeur (dont la limite est l'infini, ce qui est grand au-delà de toute mesure) est antérieure à l'alternative entre le bien et le mal. La grandeur d'âme, dans un héros, est antérieure à l'usage qu'il en fait, bon ou mauvais: dans un grand criminel, c'est la grandeur d'âme que nous admirons, non les crimes qui sortent de cette source. Mais, alors que dans le héros vertueux la grande âme acquiert un nom qui est à la fois son nom propre et un nom commun en redoublant par sa liberté singulière un mouvement spontané qui est celui d'une nature, le héros noir ou criminel ne peut pas avoir de nom. Ou, pour mieux dire, le *propre* qu'il affirme, dans son *nom propre*, se tourne contre la communauté, qui est l'essence de tout *nom commun* comme commun. Il cherche à affirmer son individualité, ce qui serait à la limite un nom propre (par exemple «le nom d'Attila est assez connu; mais tout le monde n'en connaît pas tout le caractère»)<sup>47</sup>, contre toute nature, contre tout nom commun. L'*ego* qui veut s'affirmer rejette tout nom qui l'enfermerait dans une essence donnée. La reine de *Rodogune*, cas extrême puisque même son nom propre de Cléopâtre n'est jamais prononcé, nous conduit au fond de ce noir abîme, dans une grandeur d'âme innomée.

Que tu pénètres mal le fond de mon courage!<sup>48</sup>

Il appartient à son fils qu'elle déchire, le vertueux Antiochus, d'énoncer le paradoxe:

Mais que je tâche en vain de flatter nos tourments!  
 Nos malheurs sont plus forts que ces déguisements.  
 Leur excès à mes yeux paraît un noir abîme  
 Où la haine s'apprête à couronner le crime,  
 OU LA GLOIRE EST SANS NOM, la vertu sans honneur,  
 Où sans un parricide il n'est point de bonheur<sup>49</sup>.

Il existe ainsi une «gloire sans nom»<sup>50</sup> aussi impérieuse que la «vraie gloire», et c'est à la comparaison de ces deux grandeurs qu'il faut maintenant nous livrer.

#### IV — La famille des «généreux» (*Polyeucte, Nicomède*).

Je n'insisterai guère sur la première famille, puisqu'elle correspond à la forme de liberté qui est philosophiquement la moins problématique: là où, sur le modèle de la

45. OC-III-129 (*Discours du poème dramatique*).

46. *Passions de l'Âme*, II 53 et 56.

47. *Attila*, du lecteur (OC-III-641).

48. *Rodogune*, IV 5, vers 1387.

49. *Rodogune*, III 5, vers 1069-1074.

50. Nous prenons ici l'expression au sens que lui donne O. NADAL, *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Étude conjointe ch. 3 (p. 306), pour caractériser la grandeur dans le crime. Mais, dans le vers cité, il nous semble incontestable que l'expression désigne au contraire le choix vertueux, qui est *en droit* glorieux, dans une situation où la contrainte externe l'empêche d'acquérir nom ou renom, et le condamne à être *en fait* méconnu.

liberté éclairée chez Descartes, la volonté reprend librement à son compte le mouvement et la vertu de la nature. Je voudrais simplement signaler un trait par où cette forme de liberté rejoint la doctrine cartésienne de la générosité<sup>51</sup> : à savoir que l'affirmation du héros, dans la singularité reconnue de son *ego*, comporte aussi une reconnaissance par soi des autres *ego*, et qu'elle institue une sorte de communion des généreux.

L'exemple le plus connu est celui de *Polyeucte*, où le mouvement de la tragédie a comme la forme d'une spirale, spirale qui aspire vers le haut tous les personnages. Il s'agit ici, ce qui est plutôt exceptionnel chez Corneille, d'une tragédie religieuse, et en ce sens le moteur ultime de l'action est en-dehors de l'expérience humaine : la grâce divine qui opère à travers les conversions successives des personnages nous ferait passer au-delà de la perspective strictement philosophique. Il faut pourtant, à un niveau simplement humain, relever dans *Polyeucte* même<sup>52</sup> ce qu'on appelle une contagion de la grandeur. Même si une interprétation théologique s'impose pour l'action mystique, par laquelle le sang des martyrs communique de proche en proche la foi chrétienne (le sang de Néarque confirmant le baptême de son ami Polyeucte, et la mort de Polyeucte ouvrant les yeux de son épouse Pauline), il suffit de la grandeur humaine pour éclairer la réunification des personnages autour du héros vertueux. Pauline, épouse aimante et aimée qui a su maîtriser sans le faire aucunement disparaître, dans son propre cœur, un amour antérieur pour Sévère, sait reconnaître l'amour qu'a pour elle son époux, même quand il subordonne cet amour à son amour pour Dieu.

Je vous aime,

Beaucoup moins que mon Dieu, mais bien plus que moi-même<sup>53</sup>.

Or la conversion peut-être miraculeuse de Pauline a un double effet, sur son père et sur son amant. En son père Félix, qui semblait d'abord une âme mesquine et basse, qui était peut-être une âme mesquine et basse, elle fait apparaître ou surgir un cœur parent du sien, dont la conversion finale dépasse la triste politique.

Qu'heureusement enfin, je retrouve mon père !

Cet heureux changement rend mon bonheur parfait<sup>54</sup>.

Et si Sévère restera jusqu'au bout extérieur, en vrai sage romain, à toute cette surnature chrétienne, il clôt lui-même, dans la paix rationnelle des libertés reconciliées, ce qui est dans *Polyeucte* la part humaine de la tragédie : « J'approuve cependant que chacun ait ses Dieux »<sup>55</sup>.

Dans *Nicomède*, tragédie de l'indépendance nationale sans aucune dimension théologique, les choses sont encore plus nettes. Car, selon Corneille lui-même, ce héros « sort un peu des règles de la tragédie », en ce qu'il inspire seulement de l'admiration, et que sa grandeur de courage ne se dément pas du début jusqu'à la fin. « Tous mes personnages y agissent avec générosité, et... les autres demeurant dans la fermeté de leur devoir, laissent un exemple assez illustre et une conclusion assez

51. *Passions de l'Âme*, III 154.

52. Nous suivons ici Ch. PÉGUÉ, en particulier *Note conjointe* p. 177 et suivantes.

53. *Polyeucte*, IV 3, vers 1279-1280.

54. *Polyeucte*, V 6, vers 1784-1785.

55. *Polyeucte*, V 6, vers 1798.

agréable. »<sup>56</sup> Le mouvement de la tragédie aboutit, contre les efforts de l'ambassadeur romain Flaminius, à réunir autour de Nicomède toute la famille royale de Bithynie. Et, là aussi, une spirale ascendante aspire tous les personnages. La véritable conversion, conversion humaine ou politique, bien sûr, et non pas religieuse, est celle d'Attale dont la vertu apprise à Rome est au début encore « imaginaire »<sup>57</sup>, puisqu'il n'a eu jusque là aucune occasion d'agir et qu'il peut sembler l'otage et l'instrument des intrigues romaines, esclave ambitieux qu'on a fait revenir de Rome pour affaiblir le pouvoir de son demi-frère Nicomède. Mais il se révèle lui aussi un véritable héros cornélien en retournant, contre la vassalité et la collaboration, l'exigence de liberté (qu'il a apprise, soit dit en passant, à Rome) et en faisant triompher, avec son frère aîné à qui il se subordonne vertueusement, l'indépendance nationale. Alors seulement il est reconnu par son aîné Nicomède ; et il entraîne dans cette unité généreuse son père Prusias et jusqu'à sa mère Arsinoé qui, comme Félix dans *Polyeucte*, pouvait sembler avec ses mesquines intrigues irrémédiablement vouée à la bassesse d'âme.

Ah ! laissez-moi toujours à cette digne marque  
Reconnaissez en mon sang un vrai sang de monarque.  
Ce n'est plus des Romains l'esclave ambitieux,  
C'est le libérateur d'un sang si précieux.  
Mon frère, avec mes fers vous en brisez bien d'autres :  
Ceux du Roi, de la Reine, et les siens, et les vôtres<sup>58</sup>.

La liberté généreuse, une fois encore, s'est révélée contagieuse. Elle a institué, non certes une communion des saints martyrs comme dans *Polyeucte*, mais une société des âmes libres.

Ainsi, quand la grandeur d'âme s'exerce de façon positive, selon la dimension de la vertu, elle n'isole pas le moi et les autres. En posant le *moi* dans l'éclat de nom *propre* elle aspire et élève chacun, à la mesure de son rang propre et de sa propre grandeur d'âme, dans l'éclat du nom *commun*, celui de la nature ou de la valeur nationale, religieuse, dynastique, et ainsi de suite, dont le héros se réclame.

V — *La famille des « sans nom » (la reine, dans Rodogune ; Attila).*

Dans la seconde famille, celle des grands criminels, la grandeur d'âme se fait *fureur*. La liberté s'y déploie contre le mouvement de la nature et de la vertu. Ces héros monstrueux font le plus usage de ce que j'appelais d'après Descartes l'indifférence positive, du « pouvoir positif que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur ». Or Corneille, qui reconnaît et qui souligne la grandeur de ces personnages dénaturés, qui avoue une sorte de prédilection pour la reine parricide, nous fait assister à une curieuse et décisive péripétie : l'autodestruction du *moi* dans son effort même pour réaliser le fantasme de sa toute-puissance, pour nier toute limitation de soi par la nature.

56. *Nicomède*, Examen (OC-II-642-643).

57. *Nicomède*, II 3, vers 640.

58. *Nicomède*, V 9, vers 1823-1828.

Corneille ne se contente pas en effet, comme le Descartes des *Passions de l'Âme*, de déceler à l'origine de la résolution criminelle une sorte de faiblesse initiale envers une passion que la grandeur d'âme viendrait ensuite simplement servir. Revenons un instant à Descartes, au Descartes des *Passions de l'Âme*. Aux âmes faibles qui ne savent pas suivre avec résolution des maximes fermes et déterminées, il commençait par opposer la force d'âme comme constance dans l'obéissance à des règles qu'on se donne<sup>59</sup>. Mais entre les âmes résolues, il retrouvait ensuite une inégalité de force : les âmes criminelles ont commencé par se laisser vaincre par une première passion, à laquelle ensuite elles soumettent tout ; seules les âmes vertueuses sont totalement fortes, parce qu'elles n'ont pas connu cette faiblesse initiale, et qu'elles mettent la fermeté de leur résolution au service d'une connaissance vraie<sup>60</sup>. On pourrait sans doute, dans les criminels cornéliens, déceler la même faiblesse initiale. Ainsi Cléopâtre est bien asservie aux appâts du pouvoir, aux « délices » du trône<sup>61</sup>. Ainsi Attila est au fond asservi et trois fois asservi. Asservi à la passion de domination universelle. Asservi à l'envie jalouse pour les rois même alliés et vassaux :

Ce titre en eux me choque et je ne sais pourquoi  
Un roi que je commande ose se nommer roi.  
Un nom si glorieux marque une indépendance  
Que souille, que détruit la moindre obéissance ;  
Et je suis las de voir que du bandeau royal  
Ils prennent droit tous deux de me traiter d'égal<sup>62</sup>.

Asservi enfin à l'amour pour Ildione qui le subjuge :

Vous me trompez, Madame ;  
Mais l'amour par vos yeux me sait si bien dompter,  
Que je ferme les miens pour n'y plus résister.  
N'abusez pas pourtant d'un si puissant empire<sup>63</sup>.

On peut donc parler d'une faiblesse initiale de ces héros noirs, et ils éprouvent parfois une hésitation à l'indifférence négative, le balancement entre ces inclinations contradictoires. Mais ce moment de faiblesse ou d'hésitation n'est pas ce qui m'apparaît le plus intéressant et le plus essentiel dans le héros noir ou monstrueux tel que Corneille le donne à voir. Il me semble que ce moment du balancement incertain introduit à autre chose qui est beaucoup plus profond.

Pour saisir le paradoxe, il faut tenir ensemble les deux termes, grandeur et destruction. Pour Corneille en effet, ces héros exercent bien au maximum le pouvoir négatif de la volonté libre. Ils sont des pseudo-monstres<sup>64</sup>, ou des monstres « en idée »<sup>65</sup>. Leurs âmes sont de grandes âmes, dont la grandeur suscite une admiration bien fondée. Et cette grandeur s'affirme dans le crime, ils cherchent dans le parricide leur chemin

59. *Passions de l'Âme*, I 48.

60. *Passions de l'Âme*, I 49.

61. *Rodogune*, II 2, vers 476.

62. *Attila*, I 1, vers 23-28.

63. *Attila*, V 4, vers 1654-1657.

64. DOUBROVSKY, *Corneille et la dialectique du héros*, p. 381/382 : l'expression est dans la table des matières, p. 587.

65. M. PRIGENT, *Le Héros et l'État dans la tragédie de Corneille*, Paris, PUF, 1986, Quadrige 1988, p. 452.

vers la gloire. Pourtant, en affirmant leur grandeur, ils se détruisent eux-mêmes, ils font éclater ou implorer leur personne. Ils ne s'arrêtent donc pas, par faiblesse, à mi-chemin de la grandeur. En allant par force jusqu'au bout de leur affirmation, ils manifestent l'inconsistance de l'absolue indépendance, la contradiction d'une liberté sans nature, ou dénaturée. C'est le moi qui périt en voulant ainsi s'affranchir de tout ordre. On ne peut être sans nature : être dénaturé, c'est donc ne pas être. Sachons opposer ici les deux hyperboles, celle du doute cartésien et celle du monstre cornélien, ces deux figures de la liberté comme négativité. Dans l'hyperbole du doute cartésien, un moi émerge, l'*ego* du *cogito*, et il met fin au doute ; mais il ne subsiste qu'en se reconnaissant inférieur à Dieu, à l'infini dont il a eu l'idée dès le début<sup>66</sup>. Dans l'hyperbole du crime, le héros noir cornélien disparaît. Ce héros ne souffre pas d'une faiblesse initiale et comme congénitale, sa passion première, qui maintiendrait ensuite le moi, *malgré* toute sa grandeur, dans une situation diminuée. Il manifeste autre chose, une fragilité d'essence. C'est à mesure qu'il veut s'affirmer qu'il découvre son inconsistance interne, et il se détruit donc lui-même à *proportion de* la grandeur qu'il exerce.

Suivons, dans les deux pièces que j'ai choisies pour exemples, les figures de cette destruction, les figures théâtrales de ce qui est à mon sens une destruction proprement métaphysique.

La reine innomée, dont le nom, Cléopâtre, n'est jamais prononcé, va perdre dans son hyperbole criminelle ce qui est, sur la scène, l'exacte traduction de l'*ego* philosophique. La conscience, *conscientia*, est le même dédoublement par lequel le personnage tragique a, en immédiate connivence avec lui, son spectateur : dans la tragédie classique cela s'appelle un confident. Or, de même que chez Descartes il n'y a jamais de pensée sans conscience, jamais dans le théâtre de Corneille un confident ne se détourne du héros dont il a la confiance : jamais, à une exception près. Celle de la reine. Non seulement sa confidente, Laonice, la trompe au profit de ses fils et de Rodogune, la princesse parthe dont ils sont l'un et l'autre amoureux ; mais surtout la Reine, qui ignore cette trahison, rejette elle-même sa confidente, c'est-à-dire rejette au fond, toute relation à l'autre possible (ce qui est l'essence de toute conscience, même comme conscience de soi). La reine commence par s'irriter, d'être si mal comprise.

N'apprendras-tu jamais, âme basse et grossière  
À voir par d'autres yeux que les yeux du vulgaire ?<sup>67</sup>

Elle veut alors simplement se révéler :

Je vous connaissais mal — Connais-moi tout entière<sup>68</sup>.

Mais finalement, l'hyperbole du crime sera tout ensemble rejet de la nature et exclusion de la confidente. « Sors de mon cœur, nature »<sup>69</sup> : l'*ego* qui se ferme sur soi se ferme aussi à soi.

66. *Méditations métaphysiques* III, AT-VII-45-46 ; IX-36.

67. *Rodogune*, II 2, vers 487-488.

68. *Rodogune*, II 2, vers 503.

69. *Rodogune*, IV 7, vers 1491.

Que tu pénètres mal le fond de mon courage!<sup>70</sup>.

Le héros blanc trouvait dans l'acte vertueux la position redoublée de son être et de son être conscient. Tout lui devenait confident:

O siècles, o mémoire,  
Conservez à jamais ma dernière victoire<sup>71</sup>

s'écriait Auguste devant Livie et tous les conjurés réconciliés. La reine Cléopâtre rompt au contraire le dernier lien avec une autre conscience.

Si je verse des pleurs, ce sont des pleurs de rage;  
Et ma haine qu'en vain tu crois s'évanouir,  
Ne les a fait couler qu'afin de t'éblouir.  
JE NE VEUX PLUS QUE MOI DEDANS MA CONFIDENCE<sup>72</sup>.

S'il est vrai comme je le suggère qu'au théâtre confidence signifie conscience, voilà l'exacte rupture de la conscience de soi. La solitude du moi est aussi sa fin.

Mais voici Laonice: il faut dissimuler<sup>73</sup>.

La confidente, à la dernière scène du dernier acte, n'assiste plus une âme pour l'aider à prendre conscience de soi, elle n'assiste qu'un corps. Elle ne sert plus qu'à soutenir la reine qui vient de s'empoisonner elle-même:

Je me meurs, Laonie,  
Si tu veux m'obliger par un dernier service,  
Après les vains efforts de mes inimitiés,  
Sauve-moi de l'affront de tomber à leurs pieds<sup>74</sup>.

La fin d'Attila est plus saisissante encore. Sa fureur en effet va le conduire à une mort extra-ordinaire, qui est à la limite extrême de la dénaturation, qui est contre nature. Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le dénouement a paru invraisemblable, voire ridicule: Attila meurt d'un saignement de nez! Mais il fait comprendre la logique cornélienne de cette mort<sup>75</sup>. Depuis Harvey, la circulation du sang est devenue le modèle biologique fondamental, puisque la nature interne d'un individu se conserve grâce au retour régulier du cœur au cœur à travers les vaisseaux. Or, dès le début de la pièce, les fureurs d'Attila se mesurent exactement à ses effusions de sang, à cette perte de soi qui s'opère contre nature. Exact contrepoint à la dévotion du sang mystique, telle qu'on la trouve dans *Polyeucte* avec le sang des martyrs, ou à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle avec Marie Alacoque et le Sacré Cœur de Jésus, cette tragédie est celle du sang maudit.

Ce dieu dont vous parlez, de temps en temps sévère,  
Ne s'arme pas toujours de toute sa colère;  
Mais quand à sa fureur il livre l'univers,  
Elle a pour chaque temps des déluges divers.  
Jadis, de toutes parts faisant regorger l'onde,

70. *Rodogune*, IV 5, vers 1387.

71. *Cinna*, V 3, vers 1697-1698.

72. *Rodogune*, IV 5, vers 1388-1391.

73. *Rodogune*, V 1, vers 1537.

74. *Rodogune*, V 4, vers 1827-1830.

75. Cf. Georges MAY, *Attila redivivus* in *Mélanges pour Morris Bishop, Studies in seventeenth Century French Literature*, Cornell University Press, 1964.



Sous un déluge d'eaux il abîma le monde;  
Sa main tient en réserve un déluge de feux  
Pour le dernier moment de nos derniers neveux;  
Et mon bras dont il fait aujourd'hui son tonnerre,  
D'UN DÉLUGE DE SANG COUVRE POUR LUI LA TERRE<sup>76</sup>.

Le spectateur le sait depuis le début de l'acte II, l'effusion de sang est à la fois pour Attila sa nature et son châtiment: les ombres de ceux qu'il a assassinés, son frère Vleda, six rois immolés, l'appellent à son tour au tombeau. D'où la profonde cohérence du récit de mort, si extravagant pour nous. En un sens, c'est la contrainte externe exercée par l'amour d'Ildione qui va faire exploser la machine biologique de son corps, en obligeant Attila à différer sa vengeance d'un jour. En un autre sens, c'est la contradiction interne d'une fureur dénaturée, d'une affirmation de soi («Souvenez-vous enfin que je suis Attila»<sup>77</sup>, «Tu pourrais être lâche et cruel jusque-là! — Encore plus, s'il le faut, MAIS TOUJOURS ATTILA»<sup>78</sup>) qui n'a rien à affirmer comme essence («Qu'aimeriez-vous EN MOI? Je suis cruel, barbare: JE N'AI QUE MA FIERTÉ, QUE MA FUREUR DE RARE»<sup>79</sup>) qui implose dans la mort du tyran:

Écoutez comme enfin l'ont puni ses propres cruautés<sup>80</sup>.

Toute la mécanique sanguine s'inverse. Ce qui devait revenir au cœur pour définir une intériorité vivante s'élance vers l'extérieur. Les vaisseaux qui canalisent le sang, vaisseaux qui chez un être normal ne peuvent être ouverts que de l'extérieur par une agression violente, se transforment en fontaines:

Et ces canaux ouverts sont autant de fontaines  
Par où l'âme et le sang se pressent de sortir  
Pour terminer sa rage et nous en garantir<sup>81</sup>.

La contradiction intrinsèque d'une nature qui ne peut pas s'affranchir d'elle-même ni s'affirmer sans se supprimer est élucidée par Corneille, dans le moment qui précède immédiatement la mort. Attila à l'agonie est halluciné, il croit revoir son frère et les six rois qu'il a assassinés, il veut les immoler une seconde fois. La vie d'Attila est sa fureur, et sa fureur fait sa mort.

Mais ce retour si prompt de *sa* plus noire audace  
N'est qu'UN DERNIER EFFORT DE LA NATURE LASSE,  
Qui prête à succomber sous la mort qui l'atteint,  
Jette un plus vif éclat, et tout d'un coup s'éteint<sup>82</sup>.

*La nature, sa nature*: l'affirmation de soi ne peut s'exercer qu'à partir de la positivité de la nature, et quand elle se retourne contre elle dans l'hyperbole du crime, quand

---

76. *Attila*, V 3, vers 1573-1582. Sur cette théologie des trois déluges, cf. Gérard FERREYROLLES, «Attila et la théologie du fléau de Dieu», in *Pierre Corneille*, Actes du colloque de Rouen de 1984, P.U.F. 1905, pp. 535-541.

77. *Attila*, III 2, vers 891.

78. *Attila*, V 3, vers 1563-1564.

79. *Attila*, III 2, vers 881-882.

80. *Attila*, V 6, vers 1727-1728.

81. *Attila*, V 6, vers 1758-1760. Sur la signification biologique de cette mort, cf. F. DAGOGNET, note in OC, III p. 1553 (sur p. 701).

82. *Attila*, V 6, vers 1749-1752.

elle n'a plus d'essence à affirmer comme *sa* nature, quand elle rejette toute détermination naturelle parce qu'elle veut s'affranchir de cette limitation, alors que le *moi* se détruit à proportion même de sa grandeur.

Le moi cornélien, s'il veut poser son absolue indépendance contre toute nature («Sors de mon cœur, nature»), épuise en cet effort toute la force de la nature («dernier effort de la nature lasse»). Il perd tout son être: son être de conscience (avec la confidente, «Je ne veux plus que moi dedans ma confiance»); et son être de vivant (avec l'effusion de son sang, «son élancement perce ou rompt toutes les veines»<sup>83</sup>). Un vers formule parfaitement l'équivalence, dans la fureur criminelle, entre naissance et mort du moi, ce qui est synonyme de contradiction interne:

Sa rage qui renaît en même temps le tue<sup>84</sup>.

#### VI — *La coexistence des deux libertés: «La Place Royale» (Angélique et Alidor)*

Pour terminer, je voudrais relever dans l'œuvre de Corneille une pièce où les deux libertés coexistent, la liberté du généreux fidèle au mouvement naturel et spontané de l'amour, la liberté «sans nom» de celui qui rejette son amour pour mieux affirmer son indépendance. Curieusement cette pièce, *La Place Royale* (1634), est bien antérieure aux premières spéculations de Descartes sur la liberté humaine et surtout sur les deux indifférences, Et, d'autre part, il s'agit d'une comédie et non pas d'une tragédie. Mais, comme l'a montré P.A. Cahné, on y rencontre déjà les «deux interprétations radicalement opposées de la liberté d'indifférence auxquelles Descartes, dix ans plus tard dans les lettres à Mesland, donnera un statut philosophique»<sup>85</sup>. Le personnage féminin d'Angélique (où l'on entendra le nom théologique de la liberté bonne qui obéit à la voix divine, à l'essence rationnelle et positive de l'ordre) représente la spontanéité éclairée d'un amour profond et fidèle. S'y oppose le personnage masculin d'Alidor (où l'on entendra l'allitération comique du nom tragique d'Attila), qui sacrifie son amour à son indifférence:

Dis mieux, que pour rentrer dans mon indifférence,  
Je perdrai mon amour avec mon espérance,  
Et qu'y trouvant alors sujet d'aversion,  
Ma liberté naîtra de ma punition<sup>86</sup>.

Le héros ne veut qu'une chose, sa propre indépendance. Les règles qu'il suit se résument à une seule maxime: être «toujours en état de disposer de moi»<sup>87</sup>. Par conséquent l'amour incontestablement réel et profond qui le porte vers Angélique devient pour lui, autant sinon davantage, une servitude dont il cherche à tout prix à se libérer. Il va lutter de toutes ses forces pour susciter la haine d'Angélique, pour la faire tomber entre les bras d'un autre, son ami Cléandre si possible. À travers toute sorte de péripéties

83. *Attila*, V 6, vers 1757.

84. *Attila*, V 6, vers 1754.

85. P.A. CAHNÉ, «La place Royale ou la véritable indifférence», *Pierre Corneille*, Actes du colloque de Rouen de 1984, pp. 315-324.

86. *La Place Royale*, I 4, vers 265-268.

87. *La Place Royale*, I 4, vers 219.

comiques, il ne cesse d'accumuler mensonges et perfidies pour se libérer d'un amour qui est un amour heureux, un amour partagé. Car Angélique est la femme d'un seul amour humain :

Simple, tu ne sais pas ce que c'est que tu blâmes,  
Et ce qu'a de douceur l'union de deux âmes :  
Tu n'éprouveras jamais de quels contentements  
Se nourrissent les feux des fidèles amants<sup>88</sup>.

Elle est la liberté dans l'unité, et dans l'unité par le don :

Alidor a mon cœur, et l'aura tout entier<sup>89</sup>.

Lorsque les perfidies d'Alidor auront rendu ce bonheur humain définitivement impossible, alors Angélique renonce au monde malgré toutes les supplications, elle se retire dans un cloître :

Cherche une autre à trahir; et pour jamais adieu<sup>90</sup>.

Alidor voit ainsi, avec l'impossibilité de satisfaire son amour, triompher comme malgré lui son projet d'indifférence positive.

Impuissant ennemi de mon indifférence,  
Je brave, vain amour, ton débile pouvoir :  
Ta force ne venait que de mon espérance,  
Et c'est ce qu'aujourd'hui m'ôte son désespoir<sup>91</sup>.

Rien n'est plus éclairant pour nous que cet énigmatique dénouement. Le jeune Corneille avait déjà, avant le vieux Descartes, sondé les limites de l'indifférence positive, il avait médité sur les énigmes ou les apories de celui qu'il appelle «extravagant». Entreprenait-il la justification de son Alidor? Nullement. «Un poète n'est jamais garant des fantaisies qu'il donne à ses acteurs»<sup>92</sup>. Corneille n'est pas un philosophe, il ne défend pas de thèse. Mais, à travers ses maladresses de débutant ou ses gaucheries, il approchait déjà la contradiction interne qui mine toute indifférence absolue. En définitive, seule la liberté éclairée d'Angélique permet au dénouement le triomphe ambigu d'Alidor, seule elle ouvre à l'indifférence positive une voie vers son actualisation partielle et toujours menacée. Sans cette aide externe et proprement miraculeuse, le projet d'Alidor échouerait. Il serait condamné ou bien au ballonnement de l'état négatif d'indifférence,

Quoi, je balance encore, je m'arrête, je doute !  
Mes résolutions, qui vous met en déroute?<sup>93</sup>

ou bien à l'autodestruction de l'indifférence positive, à la rage criminelle et finalement suicidaire que sera celle d'Attila.

88. *La Place Royale*, I 1, vers 89-92.

89. *La Place Royale*, I 1, vers 40.

90. *La Place Royale*, V 7, vers 1561.

91. *La Place Royale*, V 8, vers 1574-1577.

92. *La Place Royale*, dédicace à Monsieur, OC-I-470.

93. *La Place Royale*, IV 1, vers 982 (Variante c, signalée OC-I-1370).

Il suffira, pour conclure, de reprendre les trois principales questions que posait la doctrine cartésienne de l'indifférence, en montrant comment le théâtre de Corneille les éclaire. Non pas qu'il les résolve en les faisant disparaître comme questions, mais parce qu'il fait comprendre en les actualisant dans les personnages.

a) Sur le motif ou le mobile psychologique qui peut tourner un agent libre contre ses inclinations naturelles, et même contre l'évidence du vrai bien qui porte toute volonté à le désirer, le théâtre de Corneille illustre inépuisablement la formule de Descartes: «pour attester par là notre libre arbitre». Nicomède et Attila peuvent se rejoindre ici en rejoignant Alidor: «Et souverain sur moi, rien que moi n'en dispose»<sup>94</sup> ou encore «c'est de moi seulement que je prendrai la loi»<sup>95</sup>.

b) Sur l'appréciation éthique et la grandeur de la liberté, selon qu'elle s'exerce vertueusement dans la générosité, ou qu'elle choisit le pire tout en voyant le meilleur, sur la métrétique des grandes âmes qui détermine leur hiérarchie comme inégalité réglée, le théâtre de Corneille rencontre la trichotomie cartésienne. Les âmes basses et faibles, soumises au ballonnement passionnel et à l'état négatif d'indifférence, sont au plus bas degré de la liberté. Par contraste avec elles, il y a deux figures de la grandeur: Nicomède ou Polyeucte d'un côté, Attila ou la Reine de l'autre. Mais il reste à fixer une hiérarchie entre ces deux figures, et Corneille rejoint parfois le Descartes des *Passions de l'Âme*. Ainsi l'un des personnages opposant, dans Attila, le roi impuissant au despote triomphant:

Il est plus grand que toi, s'il a plus de vertu<sup>96</sup>.

Cette thèse d'Honorie est à coup sûr celle de Descartes. Il n'est pas tout à fait aussi sûr qu'elle soit celle de Corneille.

c) Sur la possibilité métaphysique, Corneille nous aide peut-être à comprendre l'extravagance de ce qui, «absolument parlant», est possible, mais qui «moralement parlant», l'est à peine. L'autodestruction du moi, s'il conduit à son terme le retournement de soi contre la nature qui lui permet d'être, explicite aussi bien qu'un discours les limites infranchissables qui s'imposent à toute affirmation de soi, à toute indifférence positive absolue. En définitive, la limite extrême de la négation, où le moi contre toute raison affirmerait sa toute-puissance, est un lieu vide que nul ne peut habiter. Car, si l'évidence rationnelle était totale et absolue, je ne pourrais jamais me tourner contre elle, puisque je n'aurais aucune raison de le faire; et tant que je peux me préférer à la raison, c'est que je n'ai pas encore une évidence rationnelle totale, sans quoi je verrais la relation du moi à la raison. C'est que je n'ai pas encore pensé jusqu'au bout, en sa nature et comme nature, la nature même du moi.

Ainsi le XVII<sup>e</sup> siècle aura donné, avec Descartes et avec Corneille, des figures neuves à la traditionnelle doctrine des deux magnanimités connue depuis l'Antiquité: la *magnanimitas* par laquelle le sage affirme à la fois lui-même et l'ordre du monde, la *magnitudo animi* par laquelle l'individu ambitieux s'impose contre l'ordre du

94. *La Place Royale*, IV 5, vers 1086.

95. *La Place Royale*, V 8, vers 1581.

96. *Attila*, III 4, vers 1020.

monde<sup>97</sup>. Et, dans l'indifférence positive du grand criminel, il a su déceler sous la grandeur une faille, celle que Bérulle avait signalée en Satan et dans les anges déchus : «leur volonté même... est misérablement divisée et séparée d'avec elle-même, par la condition de leur instinct premier, naturel et nécessaire qui les porte au bien : car cet instinct étant imprimé de Dieu dans leur nature angélique en sa création, et persévérant en elle dans les enfers aussi bien que leur propre nature, il se trouve que leur volonté en cet instinct premier ne se peut pas séparer de Dieu»<sup>98</sup>.

---

97. Cf. Marc FUMAROLI, «L'héroïsme cornélien et l'idéal de la magnanimité», in *Héroïsme et création littéraire sous les régences d'Henri IV et de Louis XIII*, Klincksieck 1964, pp. 53/76.

98. BÉRULLE, *Grandeurs de Jésus*, VI, 6 (cité in J.L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 408).