

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Tremblay, U. G. (2012) « Raison et passions au XVII^e siècle : Une investigation philosophique de *La Princesse de Clèves* », *Ithaque*, 11, p. 1-26.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque11/Tremblay.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Raison et passions au XVII^e siècle : Une investigation philosophique de *La Princesse de Clèves*

Ugo Gilbert Tremblay*

*L'entendement a été obscurci et privé de la
plupart des lumières qu'il avait ; la volonté
s'est engagée dans l'amour déréglé des
créatures, et est devenue esclave de la
concupiscence ; les passions se sont révoltées
contre la volonté et la raison.*

- Pierre Nicole, 1625-1695

*Nous nous consolons souvent par foiblesse
des maux dont la raison n'a pas la force de
nous consoler.*

- La Rochefoucauld, 1613-1680

Résumé

*Cet article a pour but d'articuler la question des rapports entre raison et passions à l'âge classique en partant d'une investigation philosophique du célèbre récit de Mme de Lafayette, paru en 1678. Nous chercherons à montrer que *La Princesse de Clèves* met au jour, par une éclatante résonance intertextuelle, la vaste reproblématisation morale et anthropologique du rapport entre raison et passions qui s'opère dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, sous l'impulsion notamment de la radicalisation janséniste des thèses augustiniennes. Nous verrons que le rôle*

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal). Il est à noter qu'une ébauche de cet article a également fait l'objet d'une conférence dans le cadre du colloque FODAR 2012, qui s'est tenu à l'UQAM les 13 et 14 avril derniers.

architectonique qui était jusqu'alors dévolu à la raison depuis Platon, en tant que faculté souveraine capable de commander pour ainsi dire les passions « d'en haut », s'y trouve pour une large mesure relativisée, ce qui préfigure le renoncement humien à la représentation de la raison comme partie supérieure et rationnelle de l'âme.

1. Prolégomènes

Dès les toutes premières pages de son *Proust*, paru en 1987, Vincent Descombes reproche à la philosophie morale contemporaine la minceur et l'austérité légaliste de son vocabulaire¹. Cette situation regrettable, affirme-t-il, viendrait pour une part du fait que les philosophes ne parlent pas suffisamment des romans qu'ils lisent, et il les exhorte en conséquence à mieux faire valoir la puissance heuristique de cet art. Nous voudrions quant à nous répondre favorablement à cet appel. Nous partageons en effet le sentiment qu'en dépit d'opérer une telle ouverture, la philosophie pratique se condamne non seulement à voir tendanciellement son langage menacé de sécheresse jusqu'à l'indigence, mais court le risque autrement plus infâme, disons-le, d'une forme particulièrement retorse d'autisme disciplinaire. En se repliant indûment sur elle-même, en faisant la sourde oreille jalouse aux autres modes apparemment rivaux du discours, en préjugant orgueilleusement de son autosuffisance, l'entreprise de théorisation morale contemporaine ne saurait, comme le dit Descombes, formuler une « philosophie des affaires humaines » digne de ce nom². La cause en est fort simple : « les pensées du philosophe restent superficielles si elles ne sont pas précédées d'une *description des phénomènes*³ ». Descombes fait ainsi sienne la célèbre méthode péripatéticienne qui consistait en premier lieu à établir les apparences, c'est-à-dire, comme il le rappelle lui-même, à « rassembler les *legomena*, les choses que nous disons sur le

¹ Descombes, V. (1987), *Proust, Philosophie du roman*, p. 17.

² Descombes emprunte ici l'expression à Aristote. Cf. *Éthique à Nicomaque*, 1181 b 15.

³ Descombes, V. (1987), *Proust, Philosophie du roman*, p. 17.

sujet⁴», en vue de dégager ensuite leur articulation philosophique primordiale. On comprend mieux, dès lors, son exhortation à la lecture de romans, si l'on considère que la forme romanesque constitue à ses yeux l'authentique terrain nourricier dont dispose la philosophie pratique aujourd'hui, le lieu de confluence cardinal des *legomena*, c'est-à-dire l'espace de cristallisation de « ces échantillons des manières communes de penser qui sont la matière première de la philosophie pratique⁵ ».

Que le lecteur ait l'indulgence d'excuser cette digression d'ouverture, car celle-ci, bien loin d'avoir pour simple vocation d'offrir aux développements qui suivront le lit commode d'une justification *a priori*, répond surtout de la nécessité de mettre au jour nos postulats les plus essentiels. Or ces postulats, il ne revient pas seulement à Descombes, mais aussi à Philippe Sabot d'en avoir admirablement formulé la trame. Ce dernier, en effet, a su si bien énoncer la thèse d'un décloisonnement du philosophique et du littéraire – dans le sillage notamment de Jacques Derrida – que nous avons préféré le citer longuement plutôt que de prendre le risque d'une paraphrase indigne de son original :

Il faut [...], écrit Sabot, accepter que les textes littéraires reçoivent le statut de véritables opérateurs théoriques, en tant qu'ils procèdent, de manière absolument singulière, à l'élaboration ou à la réélaboration de certaines questions philosophiques ou de certains philosophèmes. Le nouage du philosophique et du littéraire n'est donc pas ici la *composition artificielle* de deux formes de discours hétérogènes qu'il serait possible de séparer et de rendre à leur pureté constitutive (la Littérature, ou le littéraire, d'un côté, la Philosophie, ou le philosophique, de l'autre), mais bien l'opération des textes littéraires eux-mêmes, en tant

⁴ Descombes, V. (1987), *Proust, Philosophie du roman*, p. 18. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, notamment au début du livre VII.

⁵ *Ibid*, p. 17.

qu'ils invitent à problématiser ce que nous savons – ou ce que nous pensons savoir⁶.

Voilà en substance le présupposé fondamental – le « il faut » souterrain – de notre démarche, à savoir que la circulation *du* philosophique échappe irréductiblement aux limitations disciplinaires/institutionnelles qui voudraient le circonscrire et par là même endiguer son mouvement. En d'autres termes, que le philosophique est un flux, une dissémination de faisceaux, toujours à travailler quelque part dans les strates composites du discours, et qu'il faut simplement prêter l'oreille à son écoulement, sans préjuger du lieu attendu de sa manifestation.

Par investigation philosophique, il faudra donc entendre ici l'entreprise qui consiste à repérer *ce qui se pense* à l'intérieur d'un discours ordinairement qualifié de « fiction ». Comme dans toute pratique d'excavation, toutefois, l'arbitraire d'un certain tri ne manquera évidemment pas d'opérer ; et c'est pour cette raison que certaines « pièces » buteront contre la porte de notre démonstration, tandis que d'autres grimperont sur le piédestal que notre exposition leur aura ménagé.

2. Une phénoménologie intégrée

Notre hypothèse de travail est que *La Princesse de Clèves* constitue un lieu d'articulation particulièrement exemplaire des rapports entre raison et passions au XVII^e siècle⁷. Considéré dans l'histoire du roman moderne comme le premier roman d'analyse – où « l'analyse des sentiments est menée avec une sûreté, une précision, parfois une

⁶ Sabot, P. (2002), *Philosophie et littérature, Approche et enjeux d'une question*, p. 119-120.

⁷ Il convient de rappeler les grandes lignes du récit : peu de temps après son mariage avec M. de Clèves, la princesse de Clèves se voit frappée d'un penchant irrésistible pour le prince de Nemours, galant homme qui fréquente comme elle la société de cour. Le récit raconte ensuite les vicissitudes nombreuses qui affectent la conscience déchirée de l'héroïne, vampirisée par un désir qu'elle peine à contrôler.

hardiesse tout à fait nouvelles dans le genre⁸ » –, le récit de Mme de Lafayette offre un accès particulièrement direct à l'intériorité humaine, comprise à la fois comme conscience individuelle et siège des mouvements – des « transports » pour utiliser la terminologie de l'époque – et autres tribulations qui affectent le sujet. Comme l'explique Philippe Sellier, l'éditeur de notre version de *La Princesse de Clèves*, « l'analyse psychologique [s'y trouve] entièrement intégrée à l'action⁹ ». Le récit intérieur de Mme de Clèves s'y donne en effet à lire comme un redoublement passif et spectateur de l'action vécue, sans le moindre décalage temporel. Nous assistons pour ainsi dire « en temps réel » au soliloque qui accompagne les agitations de son corps, comme si la conscience, quant à elle, avait moins pour tâche d'interférer avec son incarnation sensible que de fournir en continu le commentaire de sa déchéance terrestre¹⁰. La conscience de l'héroïne est ainsi comparable au fonctionnement d'une caméra témoin, qui n'aurait d'autre fin que d'enregistrer ce qui se manifeste sous son œil immobile et de nous le retransmettre « en direct ». Selon cette perspective, la narration se limite à rendre compte du contenu de cette manifestation en relayant le flux des pensées de Mme de Clèves, la conscience narrée devenant la surface sur laquelle viennent successivement s'imprimer les oscillations passionnelles du corps. Tout au plus la conscience de l'héroïne intervient-elle en vue d'organiser le chaos apparent qui se livre à elle, chaos qu'elle ordonnance certes, mais moins à la manière d'une instance active de rationalisation, qui aurait aussitôt l'effet d'un remède par exemple, que comme une grille aimantée sur laquelle les éléments viendraient se placer d'eux-mêmes, de façon à fournir momentanément au lecteur la vision de leur logique sous-jacente. C'est en ce sens que nous pouvons dire avec Jean Rousset que chez Mme de Clèves « le trouble ne parle pas le langage du trouble¹¹ », puisque celui-ci se présente toujours à nous sous sa forme aménagée, agencée, intelligible, en

⁸ Des Granges, Ch. M. et J. Boudout (1948), *Histoire de la littérature française*, p. 486.

⁹ Sellier, P. (1999), « Introduction », p. 22.

¹⁰ Nous reviendrons plus loin sur la résonance éminemment chrétienne de ce vocabulaire.

¹¹ Sellier P. (1999), « Introduction », p. 25.

rupture avec sa supposée désorganisation primitive, comme si la conscience ne savait pour ainsi dire ordonner le désordre du corps que dans l'ordre du langage, et non dans le domaine de l'action. Autrement dit, la conscience de Mme de Clèves nous rapporte – au rythme de leur activation – les puissances « irrationnelles » du corps, mais sans pourtant que cette connaissance immédiate ne semble en mesure d'en désamorcer l'emprise. Tout au long du récit, la princesse *sait* qu'elle s'enlise sous la juridiction d'une puissance étrangère, mais elle n'y *peut* rien.

Bien que nous n'ayons cherché jusqu'ici qu'à décrire le procédé narratif utilisé par Mme de Lafayette dans *La Princesse de Clèves*, c'est-à-dire le dispositif particulier qui ménage au lecteur un accès à l'intériorité de l'héroïne, nous sommes déjà forcés de constater les implications corrélatives qu'une telle technique entraîne du point de vue de la philosophie pratique. Le lecteur aura peut-être déjà décelé en quoi cette prise en charge narrative de l'action est susceptible de recouvrir une certaine conception de la raison et de son statut spécifique eu égard au fonctionnement de l'agir humain. Nous ne souhaitons pas ici établir un lien d'inférence absolu entre ce procédé et telle ou telle représentation de la rationalité humaine, mais bien plutôt souligner combien celui-ci *se marie* idéalement avec une compréhension non-cognitivistique de l'action, dans la mesure où il ne suggère aucune imbrication mutuelle et inextricable de la connaissance et de la motivation. Autrement dit, la technique narrative de Mme de Lafayette admet formellement la cohabitation de la connaissance et de la passivité, de la conscience et de l'impuissance : Mme de Clèves *sait* ce qui lui arrive – il ne s'agit pas en effet dans son cas de pulsions inconscientes –, elle le juge regrettable et contraire à sa volonté, mais elle échoue néanmoins à reprendre en mains le gouvernail de sa vie. Formulé dans le langage de la philosophie de l'action ou de la métaéthique contemporaines, cela se traduirait par l'idée que les « états mentaux » n'y ont pas nécessairement « valeur motivationnelle », ou encore, contre la position de l'internalisme, qui s'étend comme on sait de Socrate à McDowell en passant par Kant, que la connaissance ou les jugements moraux peuvent être sans rapport immédiat avec l'action ou la vertu. En somme : que savoir et pouvoir peuvent être disjoints aussi bien en pratique que dans l'ordre du concept.

La technique narrative utilisée dans *La Princesse de Clèves* s'apparente à celle que l'écrivain Henry James qualifiera plus tard de *reverberators*. Comme le souligne Sellier, en effet, « tout ce qui arrive d'important à Mme de Clèves est réfléchi par une conscience extraordinairement sensible et mobile¹² ». La technique de la réverbération consiste précisément en cela : que la conscience racontée est assimilable à un lieu de réfraction. Dans le cas qui nous occupe, nous verrons ainsi que la conscience de Mme de Clèves a pour fonction de *réfléchir* le mouvement sinueux de *phénomènes* passionnels. Voilà, en somme, pourquoi il ne nous a guère paru excessif de parler, comme certains n'ont d'ailleurs pas manqué de le faire à propos de *La Princesse de Clèves*, d'une perspective « analytico-phénoménologique » avant la lettre. Car il en va non seulement ici d'une phénoménologie intégrée, qui fait ni plus ni moins corps avec la narration, mais au sens propre du terme d'une phénoménologie des passions, en ce sens exact que ces dernières nous y sont livrées *telles qu'elles apparaissent* à la conscience d'un sujet, ne fût-il qu'un personnage de roman.

3. Le vocabulaire des passions

Vincent Descombes attendait d'*À la Recherche du temps perdu* ce que nous attendrons ici de *La Princesse de Clèves*, à savoir « un éclaircissement de notre vocabulaire pour la description des affaires humaines¹³ ». Pour mener à bien notre entreprise, nous avons pensé, en effet, que seul un examen méticuleux du langage par lequel *se dit* la passion au sein du récit serait à même de révéler le statut particulier dévolu à la raison par Mme de Lafayette. Or *La Princesse de Clèves* regorge de *pathèmes*, c'est-à-dire d'énoncés textuels où s'articule l'expression vécue d'une passion à travers le langage. Comme nous le verrons, ces pathèmes concentrent en eux-mêmes plusieurs indices de la vaste reproblématisation morale et anthropologique du rapport entre raison et passions qui s'opère dans la seconde moitié du Grand Siècle.

¹² Sellier, P. (1999), « Introduction », *La Princesse de Clèves*, p. 24.

¹³ Descombes, V. (1987), *Proust, Philosophie du roman*, p. 18.

Dans un texte important sur les rapports entre augustinisme et préciosité au XVII^e siècle, Philippe Sellier croit pouvoir repérer la marque d'une théologie voilée au cœur de *La Princesse de Clèves*. Cette dernière opèrerait derrière le rideau des péripéties de façade, sans pour autant masquer hermétiquement son empreinte, qui selon certains signes ne manquent pas d'ailleurs d'apparaître comme le fait d'une vision du monde cohérente. En témoigne, aux dires de Sellier, la présence nombreuse, tout au long du récit, de surimpressions chrétiennes, d'origine principalement augustinienne. Nous voudrions quant à nous montrer combien le vocabulaire de ces surimpressions est *aussi et surtout* le vocabulaire des passions.

En vue d'illustrer cette hypothèse, nous nous attarderons un instant sur un mot charnière du XVII^e siècle, celui d'*inclination*, dont *La Princesse de Clèves* ne présente pas moins de trente-deux occurrences. Outre une signification évidente sur les plans physique et géométrique, ce terme recouvre également une acception mondaine, renvoyant aux effets désirables ou non de la galanterie, pratique courante en cette époque phare de la noblesse de cour. Cet aspect du mot n'est évidemment pas sans intérêt, mais c'est à sa dimension théologique que nous avons cru préférable ici de porter notre attention. Compris en ce dernier sens, incliner signifie mouvoir, disposer, à la manière d'un homme incliné par la grâce à faire le bien. C'était là une des acceptions du dictionnaire Furetière (1690) au temps de Mme de Lafayette. Si l'on se réfère à l'usage augustinien du vocable, toutefois, non seulement sa signification se durcit considérablement, mais elle se donne aussi plus ouvertement comme une réfutation active du libre-arbitre, comme un éclatant témoignage de sa supercherie¹⁴. Dans le langage des théologiens de Port-Royal, en effet, l'inclination est une force qui « entraîne infailliblement », elle est le signe de notre corruption post-lapsaire, c'est-à-dire de notre nature

¹⁴ Il est significatif qu'un siècle plus tard, Kant, dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, conservera au terme la même connotation résolument contraignante, à savoir sa nature de véritable « ensorcellement » de la raison pratique, en plus de l'assimiler, dans sa version la plus radicale, directement au concept de passion de l'âme (*passio animi*) : « L'inclination qui interdit à la raison de la comparer, dans l'optique d'un certain choix, avec la somme de toutes les inclinations est la passion. » Kant, E. (1993), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. §80.

déchue, c'est elle qui confirme que l'homme a été « abandonné par Dieu à ses passions », qu'il a basculé sous le charme empoisonné de la concupiscence terrestre. « Nul ne peut résister à la violence et à la folie » de l'inclination, puisque son règne, tour à tour, paralyse, obsède et aveugle¹⁵. L'inclination, donc, dans sa charge théologique la plus substantielle, exclut la maîtrise de soi, pour autant qu'elle indique le glissement du sujet dans un mouvement irrésistible qui le porte vers un objet malgré lui. En d'autres mots, l'inclination exerce un ascendant funeste qui éloigne le sujet de son devoir en le rendant incapable d'esquisser la moindre résistance durable. Elle manifeste l'irréremédiable retard de l'intelligence sur le langage du corps¹⁶.

On peut se demander, à présent, si cet usage est bien celui qu'emploie Mme de Lafayette, et si Mme de Clèves se présente bien comme le théâtre inerte d'une inclination funeste. Lorsque la narratrice de *La Princesse de Clèves* décrit la réaction de Mme de Clèves à la présence de M. de Nemours, le choix des mots, loin d'être anodin, en dit long : « L'inclination qu'elle avait pour ce prince lui donnait un trouble dont elle n'était pas maîtresse¹⁷ ». La vigueur de son penchant pour M. de Nemours est d'autant plus irrépessible que cette scène survient après la mort de Mme de Chartres – la mère de la princesse de Clèves – c'est-à-dire quelque temps seulement après que cette femme moribonde ait solennellement semoncé sa fille, la mettant doublement en garde contre la profanation de son mariage et la souillure consécutive de sa réputation. Malgré toutes les forces rivales qui en Mme de Clèves auraient dû atténuer sa passion, malgré

¹⁵ Sellier, P. (1984), « *La Princesse de Clèves*, Augustinisme et préciosité au paradis des Valois », *Images de La Rochefoucauld*, p. 223-224.

¹⁶ On remarquera que la conceptualisation classique du rapport entre raison et passions n'opère aucune distinction terminologique interne véritable, les passions et la raison étant situées aux extrémités d'un dualisme disjonctif où il importe finalement bien peu de savoir s'il s'agit d'une passion durable et organisatrice, ou encore d'une affection momentanée et fugace, pas plus qu'il n'importe de concevoir une différence d'essence entre des affections violentes et des affections calmes (qui pourraient, par exemple, se révéler compatibles avec la maîtrise de soi). Cf. Kambouchner, D. (1996), « Passions », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. M. Canto-Sperber, p. 1084.

¹⁷ Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 111-112.

l'ombre lugubre que le deuil faisait encore fraîchement planer sur elle, son inclination, loin de s'étioler, perdure au contraire avec zèle. Mme de Clèves est si souverainement dominée par sa passion, à vrai dire, que même les plus banales expressions de son visage ne répondent plus d'elle : « Ce lui était une grande douleur de voir qu'elle n'était plus maîtresse de cacher ses sentiments¹⁸ ». À l'encontre de sa conscience et de ses croyances les plus fermement établies, la princesse se voit machinalement entraînée vers un destin en tout point contraire à sa volonté, à tel point, remarque la narratrice, qu'elle « ne se reconnaissait plus elle-même¹⁹ ». Mallarmé, en ce sens, n'aurait pas su mieux dire, en assimilant la passion amoureuse à « une infidélité à soi-même », comme si l'homme ne pouvait reconnaître pour sien que ce qui porte l'estampille de sa décision volontaire. La question, en effet, demeure entière : comment l'estampille du vouloir saurait-il se poser avec aplomb là où les marques de la compulsion abondent²⁰ ?

La Princesse de Clèves compte plusieurs ralentis réflexifs où la conscience troublée de l'héroïne fait retour sur elle-même. Ces passages laissent transparaitre une résonnance intertextuelle des plus vives avec l'augustinisme littéraire de l'époque, avec lequel Mme de Lafayette partageait des accointances notoires. Cette résonnance, on l'observe par exemple dans cette auto-analyse de Mme de Clèves, sans doute l'un des sommets du roman : « Je suis vaincue et surmontée par une inclination qui m'entraîne malgré moi : toutes mes résolutions sont inutiles, je pensais hier tout ce que je pense aujourd'hui, et je fais aujourd'hui tout le contraire de ce que je résolu hier²¹ ». On retrouve d'ailleurs le même schéma lors du célèbre épisode de l'aveu, où Mme de Clèves confesse à son mari la prégnance de son inclination pour un tiers : « [...] elle regarda ce qu'elle venait de faire, elle en fut si épouvantée qu'à peine put-elle

¹⁸ Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 129.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁰ Les phrases qui débutent de la manière suivante : « Elle ne pouvait s'empêcher de [...] », sont fréquentes dans *La Princesse de Clèves*, p. 91.

²¹ Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 157. Voir aussi p. 223, dans la bouche de M. de Nemours cette fois, où celui-ci parle des « extravagances où m'emporterait infailliblement une passion dont je ne suis plus le maître ».

s'imaginer que ce fût une vérité. [...] Elle se demandait pourquoi elle avait fait une chose si hasardeuse, et elle trouvait qu'elle s'y était engagée sans en avoir presque eu le dessein²² ». À chaque fois, la volonté paraît humiliée par la passion, et la raison embrouillée par l'opacité d'une chaîne causale étrangère à ses calculs. Le rôle octroyé à la raison semble ainsi réduit à peau de chagrin, bornée au seul commentaire de sa chute, à la manière d'une impuissante copiste, voire d'une secrétaire atone, dont la tâche débilante consisterait simplement à retranscrire la trame maligne de passions autonomes. La conscience meurtrie, dépossédée, étant ici à concevoir comme le lieu de cette retranscription, surface d'impression sur laquelle elle ne trouverait hélas à lire que la chimère de prérogatives dérobées²³. Dans les dernières pages du roman, alors que M. de Nemours et Mme de Clèves se retrouvent pour un ultime entretien, Mme de Clèves n'hésite d'ailleurs pas à dresser elle-même le constat de son asthénie morale : « quoique je me défie de moi-même, je crois que je ne vaincrai jamais mes scrupules, et je n'espère pas aussi de surmonter l'inclination que j'ai pour vous²⁴ ». Voilà en somme que même l'espoir et la confiance en une éventuelle reprise en charge de soi par soi succombent à la résignation, ce qui non seulement illustre l'anthropologie foncièrement pessimiste de *La Princesse de Clèves*, mais s'accorde aussi au substrat théologique voilé qui soutient la tonalité crépusculaire qui affleure jusqu'à ses dernières lignes.

²² Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 165.

²³ À savoir, selon la métaphysique de la subjectivité classique, dont le *cogito* cartésien figure certainement au rang de prototype idéal : le contrôle, la maîtrise, le gouvernement raisonné de soi-même, etc.

²⁴ Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 231. Un peu avant, Mme de Lafayette n'hésite pas à mettre directement dans la bouche de M. de Nemours un fameux adage de l'évêque d'Hippone : « Il est plus difficile que vous ne pensez, madame, de résister à ce qui nous plaît », c'est à dire *quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*. (Saint Augustin, *Sur la Lettre aux Galates*, 5, n. 49). Voir à ce sujet la note fort instructive de Sellier, P. (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 230.

4. Saint Paul et la faiblesse de la volonté

À bien y regarder, *La Princesse de Clèves*, ne serait-ce que par son emploi soutenu du vocabulaire théologique dans l'expression des passions et de son empire, paraît offrir une illustration particulièrement saisissante de la formulation paulinienne du problème de la faiblesse de la volonté. À suivre cette dernière, en effet, le fait que Mme de Clèves puisse agir à l'encontre de ses résolutions les plus hautes n'est pas à proprement parler contradictoire²⁵. Comme Saint Paul l'écrit lui-même dans l'*Épître aux Romains* : « Vraiment, ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais²⁶ ». Ou encore, un peu plus loin : « vouloir le bien est à ma portée, mais non l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi²⁷ ». Ces passages nous invitent à réviser notre concept de volonté afin de le rendre conciliable avec la possibilité d'une impossibilité pratique d'agir selon ses propres lumières. Selon le schéma paulinien, la volonté est du ressort de l'esprit (*pneuma*, en conformité avec la terminologie stoïcienne), qui figure non seulement au rang de principe d'une vie supérieure, en forme de réminiscence de l'Éden perdu, mais surtout en tant que mode de participation au divin, ce dernier étant accordé au croyant par la grâce en vue de son salut. Si

²⁵ Dans *La Princesse de Clèves*, en effet, toute conciliation entre « la conscience qui gouverne l'être et le désir qui l'anime » semble vouée à l'échec. Rohou, J. (2002), *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, p. 458. Bien que Mme de Clèves ne trouve en M. de Nemours que des qualités esthétiques, purs produits de l'inauthentique, c'est-à-dire de l'apparence et de la galanterie, et qu'elle sait intimement combien son mari satisfait, quant à lui, aux standards les plus élevés de la moralité, seul homme capable d'amour durable dans un monde voué aux affections transitoires, elle n'en succombe pas moins aux charmes mortifères du premier. Possédée par une inclination qu'elle ne contrôle pas, Mme de Clèves a perdu jusqu'aux moyens de sa volonté. « Elle repassait incessamment tout ce qu'elle lui devait [à son mari], et elle se faisait un crime de n'avoir pas eu de la passion pour lui, comme si c'eût été une chose qui eût été en son pouvoir ». *Ibid.*, p. 217.

²⁶ Saint Paul, (1973), *Épître aux Romains*, chapitre 7, verset 15.

²⁷ *Ibid.*, chapitre 7, versets 18-20.

l'on s'en tenait strictement à ce cadre, Mme de Clèves devrait pouvoir parvenir à réfréner ses ardeurs pour M. de Nemours. Mais il existe hélas un autre pôle chez Saint Paul, qui fait office d'obstacle redoutable, le plus souvent indomptable, et qui a donc pour effet d'humilier l'esprit. Il s'agit bien évidemment du désir, dirait Pascal, ou plus précisément de la chair, dirait Saint Paul, laquelle « nous est laissé[e], tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés²⁸ ». C'est la chair, en effet, chez Saint Paul, qui symbolise l'impuissance et l'imperfection de la créature humaine, entendues cette fois-ci comme une réminiscence honteuse du péché primitif.

La solution paulinienne au problème de la faiblesse de la volonté fait passer pour un non-sens l'étonnement de la philosophie de l'action contemporaine devant le fait d'agir contre son jugement le meilleur. D'aucuns jugeront que Saint Paul évacue simplement le problème en le contournant, mais il nous semble plutôt que ce soit une contradiction logique inhérente au problème qui l'ait rendu informulable dans le cadre du paradigme chrétien²⁹. Il est hors de

²⁸ Pascal, B. (1963), *Pensées*, §437.

²⁹ Nous croyons que ce sont les mêmes raisons profondes qui ont poussé le Socrate de Platon et Aristote à disqualifier le problème, bien que la sortie suggérée par Saint Paul se distingue nettement de ses prédécesseurs. Dans les trois cas, pour le dire en termes contemporains, la faiblesse de la volonté se trouve assimilée par la catégorie de compulsion. Il n'y aurait donc pas à proprement parler de liberté volontaire pour le mal. Chez Saint Paul, la seule culpabilité réelle ressortit d'ailleurs moins à une faute particulière qu'à une faute universelle, celle d'où procède la chute, et dont les maux futurs semblent réduits à n'être que des accidents dérivés. L'impossibilité partagée par le Socrate de Platon, Aristote et Saint Paul d'admettre qu'un sujet intempérant puisse agir en toute connaissance de cause à l'encontre de sa détermination volontaire la plus haute a trait selon nous à la signification interne de leur concept de volonté, qui est unitaire et disjonctif. Un tel concept ne saurait admettre en son sein, et ce sans contradiction grossière, un éclatement du vouloir en plusieurs motifs virtuellement équipotents du point de vue de la motivation, puisque c'est toujours la raison d'agir la plus forte qui joue dans ce paradigme le rôle de moteur causal de la volonté, en conformité avec la version forte de l'internalisme qui leur est sous-jacente. Nous citerons à cet égard un passage éloquent de *l'Éthique à Eudème* : « Tout

question pour Saint Paul que le moi qui fait le mal soit le même que le moi qui fait le bien. Ce dernier, qui plus est, ne peut être mis en œuvre que par l'opération de la grâce qui déclenche en l'homme l'effort moral. Lorsque le moi fait le mal, en revanche, c'est le règne de l'involontaire qui triomphe, comme chez Socrate, et la raison, l'esprit, la volonté, ne peuvent assister à ce triomphe que comme le fait d'un corps étranger et irraisonnable : « J'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres³⁰ ». Reformulé dans une perspective profane, ce schéma implique un concept de volonté unitaire, non-dédouble (il ne saurait ici y avoir plusieurs volontés rivales), mais dont la toute-puissance aurait été considérablement tamisée, et où les passions pourraient *en toute autonomie* motiver l'action, sans que cette dernière ne soit tenue de recevoir l'accord d'une instance décisionnelle supérieure. En d'autres mots, les passions recouvrent leur propre juridiction, et quoique la volonté semble parfois prompte à s'y rallier, ce ne saurait être autrement que sous une forme dénaturée ou trompée, c'est-à-dire comme un moyen et non comme une entité délibérative apte à fixer elle-même ses propres fins. Comme Saint Paul le suggère lui-même dans son *Épître*, lorsque nous obéissons à la chair, ce n'est pas nous qui voulons, mais bien autre chose que nous qui veut à travers nous, donc une détermination interne au sujet mais exogène à sa volonté. Il ne s'agit

ce qu'on fait volontairement, on le fait en le souhaitant et ce qu'on souhaite, on le fait volontairement, mais personne ne souhaite ce qu'il croit être mauvais. Or l'incontinent fait ce qu'il ne souhaite pas car l'incontinence, c'est d'agir contrairement à ce qu'on croit être le meilleur, sous l'influence de l'appétit ; en conséquence de quoi il arrivera en même temps que le même homme agisse volontairement et involontairement ; or c'est impossible ». Aristote (1991), *Éthique à Eudème*, trad. V. Decarey, 1223 b 5-15. Il faut savoir qu'Aristote, après l'avoir fugacement discutée dans l'*Éthique à Nicomaque*, fera finalement sienne la théorie socratique de la vertu-science et se refusera à l'idée que la faiblesse de la volonté puisse s'ériger à l'encontre du savoir. Voir à ce sujet la note 1 de J. Tricot (1987) dans son édition de l'*Éthique à Nicomaque*, p. 333-334. Aristote, en effet, se dit lui-même « amené logiquement à la conclusion que Socrate cherchait à établir ». *Ibid.*, 1147 b 15.

³⁰ Saint Paul, (1973), *Épître aux Romains*, chapitre 7, verset 23.

ainsi nullement d'introduire une scission dans le concept de volonté, puisqu'il n'y a toujours qu'une seule volonté qui soit *nôtre*, celle qui se trouve éclairée par le meilleur jugement (qui a bien sûr partie liée avec la parole révélée chez Saint Paul). Parvenu à ce stade, il nous semble que nous apercevons mieux combien la problématique des passions interroge en profondeur les conditions de possibilité d'une véritable autonomie du sujet, en permettant notamment de mettre au jour le considérable brouillard qui entoure l'idéal de la maîtrise de soi.

5. La radicalisation janséniste

Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, le jansénisme radicalisera cette vision initiée par Saint Paul, dans le sillage d'une interprétation spécifiquement augustinienne de l'abîme qui sépare le bon grain divin de l'ivraie terrestre. Il convient à présent de préciser les rapports que cette doctrine entretient avec la question de la liberté, en vue de mieux saisir l'arrière-plan théologique qui soutient l'articulation de cette même question à l'intérieur de *La Princesse de Clèves*. À la lumière des développements précédents, notamment à propos de la nature irrésistible de l'inclination qui foudroie Mme de Clèves, on peut se demander en effet d'où vient l'absence de maîtrise fatale qui paraît l'affecter ? D'où vient que cette femme troublée n'arrive à y opposer qu'un désaccord formel résigné ? Ou encore que son désir pour M. de Nemours, lui appartenant certes d'un point de vue descriptif, ne lui appartient guère d'un point de vue normatif ? Comment expliquer, en somme, la perte de dignité ontologique de la raison que semble tragiquement mettre en scène ce récit ? Eu égard à la proximité qui liait Mme de Lafayette aux théologiens de Port-Royal, notre pari herméneutique est que l'influence prégnante du jansénisme sur son temps aurait déterminé le rôle et le statut dévolus à la raison dans son roman.

Il faut d'abord préciser que le jansénisme a incarné un point de négativité critique moteur au XVII^e siècle, tant du point de vue de la théologie chrétienne que de celui de ses implications philosophiques et littéraires. Le jansénisme constitue une véritable entreprise de dissolution de l'autonomie humaine. Et cette dernière ne saurait être séparée d'une critique plus générale de l'amour-propre,

conformément à la division canonique de Saint Augustin entre *amor sui* et *amor dei*. En effet, la critique de l'amour-propre, dans le jansénisme, a partie liée avec la destitution de la raison comme pôle effectif capable de contrecarrer l'influence des passions. L'idée de maîtrise de soi, telle que mise en œuvre par l'*hegemonikon* stoïcien par exemple, qui est la partie directrice de l'âme, s'y trouve assimilée à l'orgueil, à l'outrecuidance, puisqu'elle se fonde sur l'*hubris* originelle, à savoir cette confiance démesurée de l'homme en ses propres moyens. À cela s'ajoute le fait que le libre arbitre est une notion jugée vicieuse qui flatte et fortifie la croyance en un mérite individuel, et donc en une raison arrogante et sûre d'elle-même affranchie des lumières de Dieu³¹. À l'époque, Jansénius avait d'ailleurs été condamné sévèrement par l'Église pour avoir refusé de différencier la grâce suffisante, laquelle a pour fonction de *disposer* à agir, de la grâce efficace, laquelle, plus radicalement, *fait* agir ; il importait peu à vrai dire pour Jansénius de distinguer les deux puisqu'il ne croyait pas à la liberté du sujet, mais bien à sa prédestination intégrale³². L'homme, de ce point de vue, ne saurait faire le bien autrement que grâce à l'intervention de Dieu en lui, qui ne ferait pas simplement alors lui indiquer vaguement le chemin à prendre, mais tirerait par sa seule force les ficelles de son action. C'est une manière de dire que le bien est toujours, jusqu'à son ressort le plus intime, un attribut céleste qui échappe aux prérogatives des successeurs d'Adam.

Avant de poursuivre, nous voudrions apporter un éclairage supplémentaire quant à la condamnation spécifiquement chrétienne des passions humaines, en ce sens qu'elle se distingue des deux autres principales matrices de condamnation à avoir été formulées dans l'histoire des idées, le platonisme et le stoïcisme. Dans le cas du christianisme, en effet, comme l'écrit Korichi, la « puissance des passions est *figurée* pour signifier autre chose qu'elle : la déficience

³¹ Historiquement, la contribution essentielle de Paul Bénichou nous apprend par ailleurs que la critique janséniste de l'orgueil a tout à voir avec une attaque adressée à la morale aristocratique du sublime, parfaitement illustrée dans le théâtre de Corneille notamment, où l'amour-propre, loin d'être réprouvé, s'insinue comme le moteur caché de la bonté et la vertu adaptative supérieure qui permet l'autorégulation naturelle des âmes nobles. Cf. Bénichou, P. (1948), *Morales du grand siècle*.

³² Adorno, F. P. (2010), *Pascal*, p. 148.

originelle de l'homme³³ ». Autrement dit, les passions sont jugées insurmontables en fonction de ce qu'elles signalent : la faillite et l'incomplétude de notre nature, à jamais impuissante sans l'intervention de la grâce. Il faut garder à l'esprit dès lors, que le concept de passion se trouve toujours, dans une perspective chrétienne, surdéterminée par ce qu'il figure. Partant, lorsque Mme de Clèves faiblit devant les appareils factices de M. de Nemours, ce n'est pas tant l'opposition plus ou moins vigoureuse entre l'ordre passionnel et l'ordre de la raison qui éclate au grand jour que la chute originelle de l'homme elle-même, cette dernière se trouvant indéfiniment *rejouée* et *mimée* dans le fléchissement soudain de l'âme humaine vers les sirènes trompeuses de la chair. *A contrario*, le platonisme et le stoïcisme, s'inscrivant dans une perspective idéale de maîtrise de soi, opèrent leur récusation des passions non sur le terrain de leur *signification*, mais bien par rapport à l'étendue plus ou moins incommode de leur *puissance* d'aliénation contre-nature.

6. De la médiation de la raison à la médiation de la grâce

Revenons à présent à *La Princesse de Clèves*. On a pu voir, au fil de notre analyse, que la littérature se meut avec Mme de Lafayette en une sorte de littérature médicale. Tour à tour passe-t-on d'une observation clinique (comment la passion peut s'emparer insidieusement du gouvernail d'une femme dont tout indiquait pourtant qu'elle était « vertueuse »), à une analyse des symptômes (quels signes caractéristiques affectent le sujet épris d'un tel mal), pour finalement aboutir à la question des conséquences ultimes de ce genre d'affection (se soldera-t-elle par une issue fatale ou par une heureuse guérison ?). Cela nous conduit naturellement à aborder la conclusion du récit, et plus particulièrement la scène finale qui vient mettre un terme à l'incertitude persistante qui entoure l'inclination dévorante de Mme de Clèves pour M. de Nemours. Au premier coup d'œil, cette scène paraît contredire l'anthropologie négative que nous avons cherchée à dégager jusqu'ici. Le pessimisme anthropologique radical de Mme de Lafayette y paraît subitement renversé, comme si l'idéal de maîtrise de soi parvenait *in extremis* à recouvrer ses droits. La

³³ Korichi, M. (2000), *Les passions*, p. 36.

princesse de Clèves, en effet, ne succombe pas, elle échappe à la tentation qui pourtant l'engloutit, même si entretiens d'ailleurs son mari, qui figurait comme le principal obstacle à sa faillite spirituelle, a trépassé, et que sa passion pour le prince de Nemours n'en est pas moins virulente qu'à l'heure de son surgissement. Qu'est-ce à dire, dès lors ? Mme de Lafayette aurait-elle réservé la chute de son roman au triomphe peu crédible d'un optimisme rationnel, propulsé à l'avant-scène comme le sursaut inopiné d'un *deus ex machina* ? Mme de Clèves serait-elle devenue contre toute attente le symbole du dernier mot de la raison sur les invasions passionnelles, ce qui conforterait du même coup, par le caractère tardif de cette victoire, le poncif philosophique bien connu voulant que la chouette de Minerve ne prenne toujours son envol qu'au crépuscule ? Hélas, rien n'est moins sûr. Car à y regarder de plus près, l'instance de la raison ne saurait revendiquer le mérite de ce sauvetage terminal. Pis, il semble que la chasteté préservée de Mme de Clèves n'ait à strictement parler rien à voir avec une réhabilitation hasardeuse des pouvoirs de la raison, ce qui irait de toute façon à l'encontre de l'hypothèse d'un jansénisme latent au fondement du récit. Il faut donc chercher ailleurs la source de cet apparent bouleversement de la tendance lourde du roman. Nous voudrions défendre, quant à nous, une interprétation pascalienne de cette finale, laquelle aura le mérite, nous le verrons, de faire valoir la continuité profonde de cette issue avec les analyses précédentes de la réfutation du libre arbitre, et ce, bien que la finale se trouve effectivement placée sous le signe de la *modération* des puissances passionnelles.

Notre thèse, pour la formuler sans ambages, consiste à dire que le roman de Mme de Lafayette met au jour une substitution de la médiation de la raison par la médiation de la grâce et consacre par le fait même, pour reprendre le beau titre d'Horkheimer, une « éclipse de la raison ». La finale, à cet égard, est on ne peut plus éloquente. Alors que tout laisse croire que Mme de Clèves consommera finalement l'objet de ses tourments intérieurs, qu'elle s'abandonnera finalement au diktat de son inclination, la narratrice intervient pour interrompre l'avènement de cette infâme dégradation. La narratrice, en effet, convoque un véritable *deus ex machina*, non au sens figuré, cette fois, comme le veut le fameux procédé théâtral, mais au sens propre. Au moment, donc, où Mme de Clèves se trouve au plus bas

de sa force, et au seuil le plus vulnérable de ses défenses, vis-à-vis de l'élégance conquérante du prince de Nemours, la narratrice frappe la princesse résignée d'une foudroyante maladie. Car bien que la princesse, à ce stade, avait déjà tout tenté pour se dérober aux avances du prince, en s'éloignant de sa vue, notamment, par le fait d'une retraite loin de son emprise, sa désorientation est telle que rien chez elle ne milite véritablement en faveur d'une résistance durable. C'est alors, donc, que surgit la maladie, dont Mme de Lafayette écrit qu'elle fut « violente », à ce point qu'elle « ne laissait guère d'espérance de sa vie³⁴ ». L'auteure ajoute, qui plus est, que « cette vue si longue et si prochaine de la mort fit paraître à madame de Clèves les choses de cette vie de cet œil si différent de celui dont on les voit dans la santé. La nécessité de mourir, dont elle se voyait si proche, l'accoutuma à se détacher de toutes choses, et la longueur de sa maladie lui en fit une habitude³⁵ ». Au sortir de cette maladie douloureuse, si éprouvante qu'elle lui en coûta presque la vie, Mme de Lafayette précise que son héroïne parvint alors enfin à surmonter les restes de sa passion pour M. de Nemours. En effet, « sa santé, qui demeura considérablement affaiblie, lui aida à conserver [les] sentiments » nécessaires au maintien de son flegme moral, d'autant que « les passions et les engagements du monde lui parurent tels qu'ils paraissent aux personnes qui ont des vues plus grandes et plus éloignées³⁶ ». Or cette irruption brutale de la maladie a tout d'un aveu implicite de l'impuissance de la raison à triompher par elle-même des passions qui l'accablent, comme si l'ombre de la mort avait été seule à même de fixer une limite absolue à l'impérialisme tentaculaire de leur emprise. Dès lors, comme le note très justement Sellier, tout se passe comme si l'inclination de Mme de Clèves s'était montrée à ce point intraitable que la narratrice avait dû « briser physiquement son héroïne pour que sa passion finisse par s'estomper³⁷ ».

Il semble, une fois de plus, que ce soit l'interprétation théologique qui soit la mieux à même de rendre compte de la conception sous-jacente de la rationalité morale qui se joue dans le récit. À ce titre, le

³⁴ Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, p. 236.

³⁵ *Ibid.*, p. 236.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁷ Cf. la note de Sellier, *ibid.*, p. 236.

philosophe Pascal qui, faut-il le rappeler, était janséniste, a écrit un texte tout à fait remarquable qui offre un accès direct à la signification profonde, c'est-à-dire chrétienne, que pouvait revêtir la maladie au XVII^e siècle. Le texte, qui est rédigé sous forme de prière, donne prise à une comparaison prodigieuse avec le dénouement du récit tel que mis en scène par Mme de Lafayette, dont on sait par ailleurs qu'elle figurait parmi les lectrices les plus assidues du philosophe. Dans cette prière, Pascal fournit une fervente justification au malade, ou si j'ose dire à une femme qui pourrait bien ressembler à Mme de Clèves : « Si j'ai eu le cœur plein de l'affection du monde pendant qu'il a eu quelque vigueur, écrit-il, anéantissez cette vigueur pour mon salut, et rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par *faiblesse du corps*, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul³⁸ » (je souligne). On le voit, cette prière, qui aurait d'ailleurs beaucoup circulé dans le milieu de Port-Royal dès 1662, présente la maladie comme un secours céleste, comme un mal salutaire. La maladie est envoyée par Dieu en vue de châtier celui qui s'est rendu coupable d'un usage délétère de sa santé. Un peu plus loin, Pascal invite même le malade à louer Dieu de l'avoir rendu incapable de jouir des douceurs de la santé et des plaisirs du monde, la maladie étant devenue le renfort utile permettant d'anéantir en lui les idoles trompeuses du monde terrestre (entendons ici M. de Nemours). Nous sommes donc dans un contexte, pour formuler les choses ainsi, où l'ataraxie stoïcienne n'est plus accessible que par le truchement de la grâce, et non plus par le contrôle raisonné d'un *hegemonikon* dont la supériorité ne serait même pas mise en question. La maladie, en effet, éloigne le sujet de tous les objets temporels d'attachement, et est conçue comme une prémisse heureuse à la conversion, chemin royal vers la paix de l'âme. L'affliction physique est entièrement *finalisée*, sa vocation étant de s'emparer du corps sensible *en vue de* redonner à Dieu le cœur que de fâcheuses créatures avaient provisoirement détourné. C'est donc, toute chose considérée, l'intercession divine seule qui permet au chrétien fidèle de s'extirper d'un devenir passionnel hors de contrôle, et non le surplomb dominateur d'une raison fortifiée. Le lecteur comprendra mieux, à présent, ce qui nous autorise à affirmer que la médiation de la raison cède le pas à la médiation de la grâce, puisque

³⁸ Pascal, B. (1963), « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies », *Œuvre complètes*, p. 362.

cette dernière se présente ici comme la seule instance – extrinsèque au sujet, notons-le – susceptible d’avoir le dessus sur la robustesse d’une juridiction passionnelle devenue par ailleurs indifférente aux ratiocinations impuissantes de la raison.

Ce schéma, dont la valeur heuristique paraît indéniable d’un point de vue théologique, en tant qu’il nous permet de découvrir que même la maladie de Mme de Clèves recèle les traces d’une conception plus large du rapport entre raison et passions au XVII^e siècle, se trouve d’ailleurs confortée à une autre échelle par la structure narrative du récit lui-même. Cette dernière, en effet, rejoue à un niveau narratif l’impuissance du chrétien devant son créateur, et souligne par le fait même à grands traits, sur un plan pour ainsi dire métatextuel, le rôle désormais superfétatoire qui est dévolu la raison dans le combat classique qui oppose l’homme à ses passions. Il faut entendre par là que Mme de Lafayette, ou plus précisément la narratrice de *La Princesse de Clèves*, qui a justement en partage avec Dieu d’être omnipotente aussi bien qu’omnisciente – ne parle-t-on pas souvent à cet égard de « narrateur-Dieu » ? –, joue par ses interventions littéraires un rôle par analogie similaire à celui que Dieu, dans la conception chrétienne radicale de la grâce, est à même d’incarner par rapport aux hommes concrets. Autrement dit, le lien d’interdépendance absolue qui relie théologiquement le salut du sujet à son Créateur se trouve redoublé par celui qui unit sur le plan narratif cette fois l’auteur à son héroïne – ce que le caractère descriptif de la narration tend normalement à dissimuler mais que la question ici posée permet de propulser au grand jour. Certes, il n’en va là que d’une simple analogie, mais elle illustre à merveille les conséquences pratiques de la représentation janséniste de la raison, qui conduit ultimement à assimiler le sujet humain au devenir surdéterminé d’un personnage de roman.

7. Vers le dépassement de l’intellectualisme moral classique

Décidément, nous sommes loin, avec *La Princesse de Clèves*, du célèbre *Traité des Passions* de Descartes, qui date seulement pourtant de 1649, soit à peine quelques décennies avant la parution du fameux récit crépusculaire de Mme de Lafayette (1678). D’abord, la position

cartésienne ne procède d'aucune condamnation morale. Au contraire, les passions y sont pourvues d'une connotation positive, à mille lieux, donc, de la sensibilité janséniste : « elles sont toutes bonnes de leur nature, écrit-il, et nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages et leurs excès³⁹ ». Il y a une neutralité des passions chez Descartes, en ce sens que leurs débordements ne sont attribuables qu'à ce que le sujet décide d'en faire, et leur résister ne demande en conséquence que sagesse et préparation. À ses yeux, « ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire *très absolu* sur toutes les passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire⁴⁰ » (je souligne). Le philosophe du *cogito* va même jusqu'à avancer, et ce n'est pas peu dire au regard de la tonalité tragique de *La Princesse de Clèves*, que ce sont des passions seules que dépend tout le bien de cette vie⁴¹.

Cette parenthèse sur Descartes, toutefois, ne saurait trouver sa pleine justification ici que si nous cherchons à la mettre en parallèle avec les lettres échangées entre le philosophe et la princesse Elizabeth quelques années avant la rédaction du *Traité*, lettres qui ont d'ailleurs contribué à en impulser le dessein chez Descartes. Si cette comparaison nous paraît à ce point primordiale, c'est qu'elle révèle la continuité, le long fil d'Ariane, qui relie la princesse Elizabeth à *La Princesse de Clèves*. C'est le cordeau d'une même suspicion, en effet, qui marque leur profonde solidarité, toutes deux faisant montre d'une intuition commune quant aux limites de la maîtrise rationnelle. Il faut tout particulièrement lire, à cet égard, les lettres du 24 mai et du 22 juin 1645⁴², pour percevoir combien l'appel de la princesse Elizabeth rencontrera la sourde oreille de Descartes. La princesse, qui souffre

³⁹ Descartes, R. (1953), « Les Passions de l'âme », *Œuvres*, art. 211, p. 794.

⁴⁰ *Ibid.*, art. 50, p. 722. Descartes, notons-le, ne saurait être confondu avec une quelconque forme de néostoïcisme. Malgré son optimisme rationnel manifeste, il se distingue de la conception stoïcienne à au moins deux niveaux, et non les moindres : d'abord, les passions ne sont point assimilables chez lui à une maladie de l'âme et, ensuite, son idéal de maîtrise de soi renvoie moins à une stricte domination qu'à un usage des passions, c'est-à-dire à une réappropriation de leur mouvement par le sujet.

⁴¹ *Ibid.*, art 212, p. 795.

⁴² Descartes, R. (1989), *Correspondance avec Elizabeth et autres textes*, p. 98-99, 104-105.

alors vraisemblablement d'une passion sévère, y cherche tant bien que mal à faire saisir l'immense difficulté qu'il y a à se soustraire d'une affliction, et la difficulté non moins grande qu'il y a s'en guérir par la simple force de la raison. Mais le paradigme cartésien interdit la prise en compte d'une telle lézarde, qui aurait pour effet de subvertir son édifice philosophique. Descartes s'évertue ainsi à nier l'existence d'un quelconque « empire des passions » en rappelant à Elizabeth que le bon usage des passions nécessite de l'industrie, de l'exercice et de la préméditation, et que son malaise ne se perpétue que pour autant qu'elle n'a pas encore trouvé le bon moyen pour s'en rendre maîtresse, tandis que c'est justement cette possibilité même que la princesse s'attache à mettre en doute. Il y a une ironie suprême dans l'obstination de Descartes à déconsidérer la profondeur du trouble qui affecte son amie, qui bascule même dans un comique amer lorsque le philosophe renvoie avec sérieux la princesse au *De vita beata* de Sénèque. Cette suggestion de lecture, toute naïve de la part de Descartes, souligne l'abîme qui sépare les sentences du bon sens philosophique et l'expérience de la dépossession du bon sens, distorsion que *La Princesse de Clèves*, près de trente ans plus tard, veillera précisément à réhabiliter au grand jour, au grand dam, il va sans dire, de la raison et de son hypostase⁴³.

8. Conclusion

Venons-en maintenant, en guise de conclusion, à l'aspect le plus spéculatif de notre essai. Nous implorerons pour ce faire, non sans sarcasme, la gratitude du lecteur, puisque comme nous ne parlons après tout *que* de littérature, un surcroît de spéculation devrait nous être accordé avec indulgence... Le roman de Mme de Lafayette, on l'a vu, met donc au jour une relativisation radicale du concept de raison. Non seulement ses lumières en ressortent profondément tamisées, mais on peut même à bon droit se demander si son instance n'a pas été littéralement dissoute dans le même mouvement. Chose certaine, en tout cas, elle disparaît comme puissance normative ou impérative, capable de dominer l'influence indésirable des passions. *La Princesse de Clèves* lui arrache sa qualité traditionnelle de faculté

⁴³ Cf. Korichi, M. (2000), *Les passions*, p. 119.

architectonique, d'instance autonome et transcendante capable de légiférer par ses propres moyens, et d'exercer sa souveraineté sur une juridiction qui serait dite « inférieure », celle des passions. Tout le récit de Mme de Clèves met en doute l'étendue des pouvoirs de la raison humaine, en dévoilant sa non-maîtrise éclatante des affections qui provoquent sa ruine. Si bien que la digue qui séparait jusqu'alors l'antinomie classique entre raison et passions s'en trouve levée. En effet, toute l'élaboration conceptuelle janséniste de la notion de passion est conduite sous le signe de la dépossession de soi, ce qui contribue à déloger subrepticement le pôle de la raison. La raison (comme entité délibérative et force déterminante de la volonté) devient peu à peu facultative, stérile, dans la doctrine de Port-Royal, en raison notamment de sa récusation du libre-arbitre.

Or si, comme nous l'avons prétendu, dans le combat antique et chrétien qui oppose l'homme aux tumultes des passions, la médiation de la raison s'est vue graduellement remplacée par la médiation de la grâce, alors nous devons faire un pas de plus, et avancer que la reconfiguration consécutive du statut dévolu à la raison – désormais vidée de ce qui faisait jusque-là sa substance – a ouvert la voie, ou plus précisément rendu symboliquement possible, l'abandon de la représentation traditionnelle d'une partie rationnelle de l'âme qui sera notamment consacré par Hume. Chez ce dernier, en effet, le thème des passions aura pour fonction de parachever sa critique de l'idée d'un esprit substantiel, en faisant déchoir la raison de son primat historique, tout particulièrement en matière de fixation des règles morales, ce qui aura pour conséquence de subordonner l'instance rationnelle aux passions au lieu de lui prêter un rôle d'antithèse ou d'antidote : « la raison est, et elle ne peut qu'être, écrit Hume, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir⁴⁴ ». Or, et c'est là tout l'enjeu de cette conclusion spéculative, une fois la raison destituée par la grâce, il ne restait plus à Hume qu'une mince frontière à franchir. Car après avoir « dédiable » les passions, après, en d'autres termes, les avoir réhabilitées dans leur positivité naturelle, ces dernières ne pouvaient être présentées autrement que comme les ressorts originels de l'action, ou pour peut-être mieux dire, comme l'ultime turbine

⁴⁴ Hume, D. (1946), *Traité de la nature humaine*, Tome II, p. 524.

motivationnelle qui lui procure ses fins, et Hume, en bout de ligne, ne fera pas autre chose, il enfoncera la porte ouverte par le processus de discréditation théologique de la raison opérée au XVII^e siècle. C'est donc en quelque sorte la radicalisation du paradigme chrétien d'appréhension des passions qui aurait permis, à terme, d'extirper la philosophie morale de l'antinomie binaire classique entre raison et passion, certes non toutefois en cherchant volontairement cette sortie, mais bien à force d'en faire déborder la polarisation, jusqu'à rendre *in fine* sa grille conceptuelle inopérante. C'est en somme pour avoir saturé jusqu'au bout les catégories d'un dualisme millénaire que le jansénisme nous aura peut-être permis d'opérer sa subversion. C'est là, du moins, l'hypothèse – ou peut-être vaudrait-il mieux parler de *récit* ? – qu'un roman d'apparence banal nous aura fourni l'occasion d'ériger.

Bibliographie

- Adorno, F. P. (2010), *Pascal*, Paris, Perrin.
- Aristote (1991), *Éthique à Eudème*, trad. V. Decarey, Paris, Vrin.
- Aristote (1987), *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.
- Bénichou, P. (1948), *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard.
- Descartes, R. (1989), *Correspondance avec Elizabeth et autres textes*, Paris, GF-Flammarion.
- Descartes, R. (1953), « Les Passions de l'âme », dans *Œuvres*, Paris, Pléiade.
- Descombes, V. (1987), *Proust, Philosophie du roman*, Paris, Minuit.
- Des Granges, CH. M. et J. Boudout (1948), *Histoire de la littérature française*, Paris, H. Hatier.
- Hume, D. (1946), *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, t. II.
- Kambouchner D. (1996), « Passions », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. M. Canto-Sperber, Paris, Puf.
- Kant, E. (1993), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion.
- Korichi, M. (2000), *Les passions*, Paris, GF-Flammarion.
- Lafayette, Mme de (1999), *La Princesse de Clèves*, trad. P. Sellier, Paris, Le Livre de Poche.

- Laudy, B. (1973), « La vision tragique de Madame de La Fayette, ou un jansénisme athée », dans *Sociologie de la littérature*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Rohou, J. (2002), *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil.
- Pascal, B. (1963), « Pensées », dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil.
- Pascal, B. (1963), « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies », dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil.
- Paul (1973), « Épître aux Romains », dans *La Sainte Bible*, Paris, Lidis, t. III.
- Sabot, P. (2002), *Philosophie et littérature, Approche et enjeux d'une question*, Paris, Puf.
- Sellier, P. (1999), « Introduction », dans *La Princesse de Clèves*, Paris, Le Livre de Poche.
- Sellier, P. (1984), « *La Princesse de Clèves*, Augustinisme et préciosité au paradis des Valois », dans *Images de La Rochefoucauld*, Paris, Puf.