

De quelques types de conscience

Autor(en): **Cornuz, Jeanlouis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **7 (1964)**

Heft 1

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869883>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE QUELQUES TYPES DE CONSCIENCE

« ... Inutile d'accumuler les faits. Nous venons de considérer des sociétés qui ignorent : la première, notre sentiment du destin ; la deuxième, notre sentiment de la naissance ; la troisième, notre sentiment de l'échange ; la dernière, notre sentiment de la mort. Ça suffit.

» Entre les hommes dont nous venons de parler et le Grec, l'homme gothique, que sais-je ! et nous-mêmes, qu'y a-t-il de commun ?

» (...)

» Qu'il s'agisse de Dieu dans les civilisations religieuses, ou du lien avec le cosmos dans les civilisations antérieures, chaque structure mentale tient pour absolue, inattaquable, une évidence particulière qui ordonne la vie, et sans laquelle l'homme ne pourrait ni penser ni agir (...) Elle est à l'homme ce que l'aquarium est au poisson qui y nage. Elle ne vient pas de l'esprit. Elle n'a rien à voir avec la recherche de la vérité. C'est elle qui saisit et possède l'homme ; lui, ne la possède jamais tout entière. Si bien que peut-être (...) les hommes sont le plus profondément définis et séparés par la forme de leur fatalité... »

C'est Moellberg qui parle, l'un des héros de *La Lutte avec l'Ange*. Et l'on connaît la conclusion qu'il tire de ses observations : l'aventure humaine n'a pas de sens, « l'homme fondamental est un mythe », il n'est pas de donnée(s) sur quoi fonder la notion d'homme, parce que « les états psychiques successifs de l'humanité sont irréductiblement différents... ».

A quoi Malraux répond, il est vrai, par tout son roman, et par ce qu'on pourrait appeler des « évidences existentielles » : les hommes mangent, boivent, dorment, aiment ; mais plus encore, ils luttent, ils souffrent, ils meurent de la même façon. Tous, ils sont des « êtres-pour-la-mort », comme le dit Heidegger. Et surtout, tous, ils en ont conscience et tous ils s'interrogent...

Mais sans aller si loin, à l'intérieur même des « civilisations religieuses », que de différences irrémédiables, tenant sans doute à des structures mentales fondamentalement différentes, elles aussi. « Il n'y a pas de dialogue possible entre une chenille et un papillon », écrit quelque part Malraux. Mais y en a-t-il un entre les ariens et les orthodoxes ? Entre ceux qui pensent que le Fils est inférieur au Père et ceux qui le tiennent pour son égal ? Y en a-t-il un entre Jésuites et Jansénistes, entre ceux qui ont le sentiment irrécusable de leur liberté et ceux qui plient sous le poids du péché et sous celui, à peine moins redoutable, de la grâce ? Non, sans doute, et c'est pourquoi, quand nous lisons les dialogues de Platon, nous nous trouvons brusquement transportés dans un univers merveilleux, proprement féérique, dans lequel enfin les mots ont *un* sens et les hommes parviennent à *s'entendre*. Et c'est pourquoi aussi nous éprouvons quelquefois à les lire une nostalgie déchirante, cependant qu'au contraire, lorsque nous entreprenons de confronter deux pensées, celle de Parménide et celle d'Héraclite pour ne prendre qu'un exemple, nous comprenons que l'éternité ne suffirait pas pour... non pas les concilier, mais plus modestement pour instituer entre elles un échange.

Après bien d'autres, Charles Guignebert a pu soutenir dans les différentes études qu'il a consacrées au christianisme que si Jésus revenait ici-bas, il aurait quelque peine à reconnaître sa pensée dans la bonne nouvelle annoncée en son nom, voire même à se reconnaître lui-même en la personne du Christ. Mais ce qui jusque-là n'était souvent qu'un paradoxe brillant devient chez l'historien français une thèse longuement développée et basée sur d'innombrables travaux d'érudition.

L'on peut se demander (et l'on s'est demandé) s'il y a quelque rapport entre la foi des fidèles qui vivaient dans l'attente de la parousie et celle de certains mystiques pour qui le Seigneur est quotidiennement présent. Est-ce bien le même Dieu qu'adorent saint François d'Assise et Torquemada ? Ou, sans nous faciliter à tel point la tâche, Pascal et Chateaubriand ? Le Christ hermaphrodite du baptistère arien de Ravenne, le « pantocrator » de Cefalù, le bellâtre asexué de Saint-Sulpice nous offrent-ils bien le visage du même Dieu ? Dans un autre domaine, quelle différence entre le sentiment religieux d'un Duccio et celui d'un Rouault, tels qu'ils s'expriment dans leurs œuvres respectives !

Comment nous en étonner ? Sans même vouloir plaider la thèse de l'incommunicabilité radicale des consciences, de l'insignifiance irrémédiable du langage et de son inadéquation non moins irrémédiable au « réel », nous devons bien remarquer que les uns vivaient dans un

espace à deux dimensions, mais qui s'ouvrait sur « l'au-delà », et les autres dans un univers à trois dimensions, mais plus ou moins fermé sur lui-même. Les uns devaient compter avec quatre ou cinq mille ans d'histoire humaine, et cette histoire recouvrait rigoureusement celle de notre globe, voire de l'univers, cependant que les autres ont vu le temps se creuser prodigieusement, se confondre plus ou moins avec l'espace, et l'histoire des hommes n'en plus être qu'un codicille insignifiant.

« Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent », écrivait La Bruyère. « Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles », a dit de son côté Paul Valéry. Et Henri Decugis d'ajouter : « L'homme est venu tard dans un monde déjà vieux. » A travers ces trois phrases, quelles notions différentes du temps ne s'expriment-elles pas !

Ainsi, notre religion, nos croyances, les dogmes que nous professons, peuvent bien n'avoir pas changé depuis des siècles, chaque siècle, chaque décennie et parfois chaque année va en donner une nouvelle interprétation, une version revue, augmentée ou tout au contraire abrégée, décantée, purifiée quelquefois. Chaque découverte scientifique, chaque changement dans les mœurs, dans la façon de vivre, dans les habitudes quotidiennes les transforment, les métamorphosent jusqu'à les rendre méconnaissables. Mais aussi chaque nouveau développement de l'histoire — guerres, révolutions, réformes de toute espèce. Mais aussi, dans le cadre d'une même époque, chaque peuple, chaque classe sociale : même « chrétiens » tous les deux, et « catholiques » tous les deux, un homme de 1780 ne comprendra pas le Christ de la même manière qu'un homme de 1820 ; un canut lyonnais se fera de Dieu une autre idée qu'un bourgeois de Rouen ou un commerçant de Nantes. Et l'on sait de reste que les camarades albanais n'envisagent pas de la même façon le marxisme que les communistes yougoslaves ! Le Dieu de Corneille n'est pas celui de Racine ; il n'est pas non plus celui de Victor Hugo.

Dans un livre paru voici quelques années et qui fit un certain bruit¹, Lucien Goldmann a tenté d'analyser, en se référant aux œuvres de Pascal et de Racine, ce qu'il appelle *Conscience tragique* : ce Dieu de Pascal, « infiniment incompréhensible », infiniment éloigné de la créature, qui ne peut connaître ni son existence, ni sa nature, tellement qu'elle en est réduite à *parier* sur lui — à moins que, par

¹ *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris 1956.

une chance répandue en rareté et véritablement inouïe, Il ne se donne à elle dans les courts instants d'une illumination et par exemple d'une nuit de novembre 1654... — ce Dieu caché qui s'est retiré du monde et peut-être même de Son église, ce Dieu qui n'accorde Sa grâce qu'à un petit nombre d'élus, sans que jamais ceux-ci puissent ni mériter, ni démeriter, ni être sûrs de leur salut, ce Dieu qui par conséquent abandonne les hommes au tragique, c'est-à-dire à la fatalité ; ce Dieu de Racine qui n'intervient jamais ¹, sinon pour punir et frapper, qui n'exauce ses fidèles qu'au rebours de leurs véritables vœux, prenant au mot Thésée en faisant périr Hippolyte, prenant au mot Phèdre et faisant connaître l'amour au même Hippolyte, mais pour une autre que Phèdre ; ce Dieu qui ne manifeste jamais clairement sa volonté, mais se venge impitoyablement de qui le méconnaît ; ce Dieu qui serait représenté dans la tragédie par un personnage perpétuellement absent et muet ² — cet époux qu'Andromaque va « consulter sur son tombeau », mais qui ne dira jamais s'il entend qu'elle lui soit fidèle en mourant ou en sauvant Astianax ; ce peuple romain qui interviendra, mais après coup, pour massacrer Narcisse et sauver Junie ; ce sénat dont Titus se demande en vain s'il pourrait tolérer son mariage avec Bérénice ; ce monde enfin, proprement *invivable* et dont le héros ne songe qu'à s'échapper — Phèdre par la mort, Junie en se réfugiant dans le temple, auprès des Vestales: voilà l'univers de la conscience tragique et du Dieu caché.

Il en est d'autres.

N'est-ce pas un univers *héroïque* que celui de Descartes et de Corneille ? C'est-à-dire un univers dont Dieu est également absent, dont il s'est retiré, non plus pour d'incompréhensibles et terribles raisons, mais parce que l'homme est lui-même un demi-dieu, parce qu'il se passe ou croit pouvoir se passer de l'aide divine, parce qu'il est libre et fort autant que le « héros » racinien est faible, en proie aux injonctions de son tempérament et aux décisions de sa destinée ?

« Il aurait bien voulu, dit Pascal de Descartes, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » Et, de fait, celui qui a intitulé l'un des chapitres de son *Traité des Passions de l'Âme* : « *Qu'il n'y a point d'âme si*

¹ Goldmann excepte, il est vrai, *Athalie* et *Esther*, qui ne sont pas pour lui de véritables tragédies.

² Répétons qu'il est question de la tragédie racinienne — et non du *Malentendu* d'Albert Camus, avec son personnage de vieux domestique sourd !

faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir sur ses passions», ne semble pas très frappé par la « misère de l'homme » !

Et Corneille !

A lire une pièce « religieuse » comme *Polyeucte*, comment ne pas remarquer combien Dieu en est absent ! Sans doute son nom est-il invoqué, mais c'est celui du Dieu-premier-moteur de Descartes, de ce Dieu des philosophes que Pascal récuse explicitement dans son *Mémorial*. C'est un Dieu « donné », qui n'intervient pas vraiment dans le cours des événements, qui n'a donc rien de « providentiel ».

Rien n'est plus significatif, à cet égard, que les « prières » de Polyeucte : c'est ainsi qu'à la première scène de l'Acte IV, apprenant que Pauline le demande et craignant ce qu'une entrevue avec sa femme pourrait avoir d'amollissant pour son courage, lui qui jusque-là n'avait guère fait que *parler* du Très-Haut, demande enfin Son aide :

« Seigneur, qui vois ici les périls que je cours,
En ce pressant besoin redouble ton secours... »

Deux vers, et qui n'ont rien d'une supplication, c'est tout. Et tout de suite après, quatre vers pour implorer l'intercession de Néarque, qui vient de subir le martyre :

« Et toi qui, tout sortant encor de la victoire,
Regarde mes travaux du séjour de la gloire,
Cher Néarque, pour vaincre un si fort ennemi,
Prête du haut du ciel la main à ton ami. »

La scène suivante est occupée presque tout entière par les *stances*, aussi célèbres que celles de Rodrigue dans le *Cid*. Or, dans cette longue méditation, dans ce chant *sotto voce* d'un homme qui va mourir, nous rencontrons tour à tour les sentiments les plus divers : invectives contre le tyran romain, imprécations contre le « monde » et ses « honteux attachements », exaltation de la gloire divine, résignation chrétienne à son sort et à la volonté de Dieu, attente du Royaume et de ses joies promises. Mais pas un instant, le héros ne songe à demander au Tout-Puissant son aide ; pas un instant non plus, il ne se confie à Lui ou ne Le supplie de lui accorder Son pardon pour des fautes passées. Tout au plus, dans les vers qui font suite aux stances proprement dites, Polyeucte affirme-t-il que c'est grâce au « feu divin » qu'il va désormais pouvoir affronter Pauline sans crainte de faiblir. Sans qu'on puisse savoir, d'ailleurs, si ce « feu divin » est une grâce efficace et momentanée que Dieu lui a consentie ou simplement une grâce « suffisante », celle qui est donnée à tout homme, ou du moins à tout chrétien avec le baptême et qui ne se distingue guère de la force d'âme, de la vertu antique.

Plus loin encore (Acte IV, scène 4), Polyeucte parlera de « prière » et s'adressera au Seigneur, mais ce sera pour lui demander d'éclairer et de sauver Pauline, et non pas de venir au secours de sa propre faiblesse.

Sans doute, le stoïcisme que l'on a relevé dans l'œuvre de Corneille est-il un stoïcisme chrétien. Sans doute nous est-il dit que la foi est un don du Ciel, et non une conquête de la raison. Sans doute encore Polyeucte affirme-t-il à différentes reprises que c'est de Dieu que lui viennent sa foi (Acte II, scène 6 : « ... la foi qu'il vient de me donner. »); sa force (Acte I, scène 1: « Votre Dieu ... m'en donnera la force. »); enfin sa « vertu », au sens latin du mot :

« J'attends tout de sa grâce et rien de ma faiblesse. »

Mais ce sont des *mots*, si j'ose dire, des déclarations officielles... Partout ailleurs, à chaque instant, au détour d'un vers, perce la tranquille assurance du héros qui est le *champion* de Dieu, bien plus qu'il n'en est la créature reconnaissante, parce que sauvée contre toute espérance. Parlant de la manière la plus orthodoxe du baptême, qui purgera son âme et désillera ses yeux, Polyeucte ajoute cependant qu'il lui rendra le premier *droit* « que nous avons aux cieux » (Acte I, scène 1). Et plus loin, il est question de se donner à Dieu, d'aller à Lui, sans que jamais soit le moins du monde mise en doute la possibilité qu'a l'homme d'accomplir sa décision. Ailleurs (Acte II, scène 5), le héros parlera de ce que le Ciel *attend* de lui, tant il est vrai que Dieu a besoin de l'homme ! Bien loin de lui accorder Sa grâce, sans laquelle il sombrerait — n'est-il pas « enclin au mal, incapable par lui-même de faire le bien » ? c'est du moins ce que reconnaissent les fidèles protestants dans la confession des péchés ! — bien loin de venir au secours de sa faiblesse et de son incrédulité, et de le sauver *in extremis*, Dieu *éprouve* le héros cornélien, afin de lui donner l'occasion de s'illustrer :

« Je rends grâces au Dieu que tu m'as fait connaître
De cette occasion qu'il a sitôt fait naître
Où déjà sa bonté, prête à me couronner,
Daigne éprouver la foi qu'il vient de me donner »,

dit Polyeucte à Néarque. Aussi, plus qu'un « sauveur », voit-il dans le Christ un modèle à imiter. Pierre Corneille n'a pas été pour rien le traducteur de *l'Imitation de Jésus-Christ* !

Libre, fort, *achetant* son bonheur futur (Acte IV, scène 3), autant dire le méritant, champion de son Dieu, dont il ne réclame guère l'assistance, mais dont il parle de « soutenir l'intérêt » et qu'il se propose de « faire triompher » (Acte II, scène 6), le héros cornélien est héroïque à la manière antique, à la manière d'Hercule, d'Achille et

des autres demi-dieux. Et le Dieu de Corneille, aussi absent du monde que celui de Racine, mais pour d'autres raisons, semblable à celui de Descartes, se contente de donner sa grâce à l'homme une fois pour toutes, sous la forme du libre-arbitre, du courage et de la volonté.

Dans son essai précédemment cité, Lucien Goldmann a tenté de montrer les liens qui existeraient entre ce qu'il a donc nommé « conscience tragique » et un certain type de société et de rapports de classes : un personnel de fonctionnaires s'est vu remplacé par un autre ; le roi, qui jusqu'au début du XVII^e siècle gouvernait en s'appuyant sur les parlements de provinces, formés de notables, entreprend de se passer d'eux et de leur substituer des « commis » choisis par lui et qui doivent tout à sa faveur. Colbert n'en est qu'un exemple, le plus célèbre. D'où le sentiment, chez ceux qui se sont vus dépouillés de prérogatives quasi héréditaires, que ce monde dans lequel ils vivent est un monde abandonné de Dieu ; que Dieu se tait ou se cache. Inversement, chez les bénéficiaires, l'expérience de la faveur royale ou de la défaveur. Une faveur qui est toute-puissante, difficile à prévoir, à escompter, assez semblable, quand on y pense, à cette « grâce », à cette prédestination dont on a tant disputé dans le deuxième tiers du siècle. Or beaucoup de jansénistes, parmi les plus illustres, auraient appartenu précisément à cette classe de notables de provinces, dont l'influence va diminuant. On se rappelle que le père de Blaise Pascal, qui résidait à Clermont-Ferrand jusqu'au début des années 30, vend sa charge de second président à la Cour des Aides pour venir s'établir quelque temps à Paris, avant de retourner en province — à Rouen — « au service du roi », vers 1641. Passant en somme de la première à la deuxième « classe » en question. On pourrait penser que la raison en fut justement cet abaissement des parlements et des notables, cet amenuisement de leurs privilèges qui faisait que désormais, il n'était plus rentable d'en faire partie ¹. De son côté, un homme comme Jean Racine a été certes et avant tout un admirable poète tragique, mais il a été également un homme qui a fait carrière, une carrière éblouissante due tout entière à l'appui du souverain. Concédon's qu'une telle faveur pouvait ouvrir celui qui en était l'objet — jusque dans les difficiles circonstances de l'Affaire des poisons... — à l'idée d'une grâce irrésistible, imméritée, et dont rien ne pouvait compenser l'absence !

Il ne serait pas plus difficile, je pense, d'établir des rapports pour le moins aussi troublants entre la « conscience héroïque » d'un Cor-

¹ *On pourrait penser...* De là à le démontrer ! Il est bon de préciser par exemple que si Pascal le père renonça à sa charge, ce fut en faveur de son frère.

neille ou d'un Descartes et l'époque à laquelle ils ont vécu, la classe ¹ à laquelle ils appartenaient. A bon droit, on a relevé qu'à la morale très « féodale » de Don Diègue, pour laquelle l'amour est un plaisir parmi d'autres, et la femme un objet de jouissance et de luxe parmi d'autres objets — chevaux de race, chiens et vautours ! — Rodrigue en opposait une autre, où tout au contraire l'amour est un « honneur » et les serments d'amour ont autant de valeur que les serments d'allégeance. D'un autre côté, Don Gormas incarne une noblesse qui ne doit rien qu'à elle-même, alors qu'apparemment ont commencé de s'introduire à la Cour des favoris, dont les avantages sont dus à la *brigue* et qui sont donc avant tout des *courtisans*.

« Vous l'avez eu par *brigue*, étant vieux *courtisan* », dira Don Gormas à Don Diègue, qui paradoxalement incarne alors la nouvelle génération. Et sans doute le père de Chimène se laisse-t-il emporter par la jalousie. Son soupçon n'en est pas moins caractéristique. Or, en 1636, la France n'est pas encore entrée dans la Fronde, qui verra l'abaissement des grands. Elle n'a pas perdu la mémoire de la Ligue et moins encore des troubles innombrables consécutifs à la mort de Henri IV. En somme, elle traverse un temps où les fortes individualités ont libre champ d'action ; où les seigneurs se passent admirablement bien du pouvoir central, et plus encore prétendent s'en passer !

En creusant un peu dans ce sens, on en arriverait vite, n'est-il pas vrai, à la morale de Descartes, à la « vertu » et à la liberté.

On pourrait continuer.

Il est des époques dont tous les représentants semblent tournés vers un passé, proche ou lointain, qu'ils passent leur temps à regretter. Conscience « nostalgique » qu'on voit chez un Alain-Fournier. Dieu est mort. Ou en tout cas, l'avenir est derrière nous ! Donc, sur les pas du Grand Meaulnes, on s'enfonce dans les forêts du souvenir, à la recherche du temps perdu ou du mystérieux Domaine sans nom... Il en est d'autres encore dont les poètes chantent leur accord intime, à la fois profond et durable, indestructible, avec la nature, la grande mère-nature, berceuse, berçante... Dieu est partout, et Il est tout près. On le voit, on le sent, on croit le toucher. A l'extrême opposé de la conscience tragique, on pourrait peut-être parler de conscience « mystique » ou de conscience « panthéiste ».

¹ Ou *les classes*, puisque Corneille appartient à la robe et Descartes également, mais aussi, semble-t-il, à la petite noblesse terrienne.

Mais si enfin Dieu est ressenti non pas comme absent, non pas comme caché ni comme disparu, ni au contraire comme omniprésent, mais comme « à venir » — « Que ton règne vienne... » — ou tout au moins comme devant se révéler — que ce soit par l'intermédiaire d'un messie ou par le simple déroulement dialectique, révolutionnaire ou non, de l'histoire ; à travers les souffrances et les luttes des hommes, les révélations de leurs mages ou les conquêtes de leurs savants — n'aurons-nous pas alors un type de conscience que l'on pourrait appeler « millénariste », « messianique » ou mieux encore « dramatique » ? Si l'on songe que le drame a été la forme théâtrale du romantisme, c'est-à-dire d'un mouvement littéraire qui vécut dans le souvenir de la grande Révolution, mais plus encore, peut-être, dans l'attente de celle de quarante-huit, espérée tout à la fois comme le retour du Christ sur la Terre, l'avènement du Royaume de Dieu et la consommation de l'Histoire Universelle, cette dernière épithète pourrait sembler la meilleure.

Jeanlouis CORNUZ.