

LES TROIS MORALES DU XVII^E SIÈCLE

Le travail demandé consiste en trois explications de textes courts. Il n'était demandé ni introduction ni conclusion mais nous avons rédigé entièrement.

Chacun de ces textes illustre l'une des trois morales du XVII^{ème} siècle.

Texte 1 Corneille, *Le Cid*, acte V, scène IV, v. 1643-1654, l'Infante à Léonor :

Je n'aime plus Rodrigue, un simple Gentilhomme,	1
Une ardeur bien plus digne à présent me consomme ;	
Si j'aime, c'est l'auteur de tant de beaux exploits,	
C'est le valeureux Cid, le maître de deux Rois,	
Je me vaincrai pourtant, non de peur d'aucun blâme,	5
Mais pour ne troubler pas une si belle flamme,	
Et quand pour m'obliger on l'aurait couronné,	
Je ne veux point reprendre un bien que j'ai donné.	
Puisqu'en un tel combat sa victoire est certaine	
Allons encore un coup le donner à Chimène,	10
Et toi qui vois les traits dont mon cœur est percé,	
Viens me voir achever comme j'ai commencé.	

Le tragique cornélien présente parfois un caractère plus flamboyant que la sévère passion racinienne, rigoureusement gouvernée. *Le Cid* brave cependant les normes implacables de la tragédie classique et, au même titre qu'*Horace*, développe une idée de la « gloire » qui pousse les personnages à des choix héroïques. Même si la loi des hommes qui combattent et tuent n'est pas celle des femmes, celles-ci participent pourtant de cette morale héroïque qui conditionnent leur décision et souvent aussi leur donne cette sévère apparence de sacrifice imposé à soi-même et apparemment librement consenti.

Cette tirade de l'Infante à sa suivante reflète ce dur rapport entre les passions et plus précisément entre l'amour éprouvé et la raison. Dans ce texte que l'académisme scolaire présenterait comme argumentatif, le lyrisme affleure pourtant : un lyrisme dur, celui de l'empire de la raison et de sa victoire sur la passion amoureuse, aussi violente soit-elle. Mais cette victoire, c'est le code d'honneur de l'infante qui l'exige et le requiert.

Rodrigue est devenu le Cid par sa victoire éclatante, et l'amour de l'Infante pour lui en tire lui aussi une sorte de gloire comme par surcroît. Elle l'annonce d'emblée, et l'ardeur éprouvée a changé d'objet. Cette ardeur est un feu qui « la consomme », la dévore donc. Tout en faisant sonner l'autre mot de l'amour : consumer. La flamme dévore la buche comme l'amour dévore l'Infante.

Et cet amour est empreint d'orgueil. Ce n'est pas le Cid qui est aimé, mais le « maître de deux rois ». La victoire a en effet élevé la fonction combattante au-dessus de celle de souveraineté. Le prestige de cette victoire ne peut que renforcer un amour qui déjà a embrasé la jeune femme.

La violence du sentiment est avouée d'emblée comme la nécessité de vaincre cette inclination. Il s'agit bien d'un combat (v.9). Et c'est là que s'imposent – au moins dans le discours – les motifs et les raisons de cette renonciation volontaire, délibérée et consentie.

Il en est trois de raisons. Le premier, c'est l'amour de Chimène pour le Cid, amour réciproque que l'Infante n'ignore pas. Ce motif apparaît comme altruiste.

Le second motif, c'est qu'elle ne veut reprendre un « *bien qu'elle a donné* ». Or elle a béni cette union et ne saurait sans se déjuger revenir sur une parole qui a tout le poids de sa gloire de fille de roi.

Mais la troisième raison, que le discours enveloppe et assourdit, c'est aussi que le combat n'est pas seulement dans le cœur de l'Infante, mais entre elle et Chimène puisque ces deux femmes aiment le même homme. La « victoire » de Chimène est certaine, autrement dit, l'amour du Cid va vers elle. L'Infante semble donc prendre une décision, « *viens me voir achever ce que j'ai commencé* ». Mais cette décision qui apparaît comme celle de l'Infante est en réalité inexorable. Il s'agit de se « vaincre », (analyser aussi les deux occurrences de en orange clair)

Cela enlève-t-il toute grandeur à la décision de l'Infante. Certainement non. Car elle pourrait sans aucun doute utiliser son statut pour enlever à Chimène l'homme aimé. Mais cela apparaît comme une issue quasi inenvisageable, pas seulement à cause du contexte, mais surtout à cause de la ligne morale de l'Infante.

Cette morale n'a pas pour objet principal le « bien ». Le « bien » n'est pas le souci de l'Infante. Ce qui lui importe, c'est de ne point déroger à l'idéal de soi qui est le sien.

C'est une grandeur qui va même jusqu'à effacer ce qui est réellement un sacrifice, et ce n'est que la dernière ligne qui rappelle que l'Infante souffre. Entre le devoir royal et la souffrance éprouvée, c'est la souffrance qui semble écrasée. Et pourtant, jusqu'au bout le lexique du combat, de la guerre est maintenu : les traits dont elle est percée rappellent davantage la flèche du combattant que celle du dieu de l'amour.

Dans ce texte, le véritable vainqueur, c'est l'idéal de l'Infante, la morale de l'honneur, de la grandeur royale, du sacrifice librement consenti.

Texte 2 Pascal, Pensées, Sellier 149 :

« La grandeur de l'homme » : La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme. Par où nous reconnaissons que, sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois. Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé ? Trouvait-on Paul Émile malheureux de n'être pas consul ? Au contraire tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche ? Et qui ne se trouverait malheureux de n'avoir qu'un œil ? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir.

Blaise Pascal, nul ne l'ignore est un converti. Il vit dans un monde christianisé, mais la conversion est une expérience spirituelle qui le transforme profondément. Dans un univers philosophique marqué par un rationalisme souvent desséché et en rupture avec la tradition scolastique (comme Descartes), par un Dieu horloger, il maintient la croyance en un Dieu issu de la Révélation, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Toute sa morale en est donc imprégnée. Dans ce bref passage des *Pensées*, il s'agit de la grandeur de l'homme, de sa nature mais aussi de la condition humaine.

Ce fragment résume le mouvement d'argumentation anthropologique de la « liasse » *Grandeur*, en montrant que la dignité de la nature humaine se conclut paradoxalement de l'affirmation de sa misère, établie dans les premières liasses. Pascal s'appuie ici sur la différence entre la nature de l'animal et celle de l'homme. Les mêmes bassesses ne sont en effet pas ressenties de la même manière chez l'un et l'autre : elles paraissent appartenir normalement à la nature de la bête ; mais l'homme les ressent comme la privation de qualités qui seraient dues à sa véritable condition. Ce sentiment de sa misère

témoigne qu'il a conscience du fait que sa nature actuelle est privée de qualités et de vertus qui lui semblent dues. L'exemple du malheur du roi Persée et du consul Paul Émile permet ainsi à Pascal d'inférer que ce sentiment de frustration qui accompagne la misère de l'homme suppose qu'il a pu connaître, en un temps dont la mémoire est perdue, un état dans lequel il jouissait des capacités dont il ressent actuellement la privation. Il prépare ainsi le lecteur à admettre la doctrine du péché originel.

Le texte s'ouvre par une affirmation paradoxale : la grandeur de l'homme se tire même de sa visibilité. Cette grandeur est « visible », elle est éclatante, jusque dans ce qui peut apparaître comme ne participant pas d'elle-même. Ce qui est nature aux animaux est misère dans l'homme. Or, c'est l'instinct qui gouverne les animaux qui n'appartiennent qu'au seul ordre biologique. L'instinct seul conditionne leur conduite. Or, les conduites animales, instinctives, sont tenues par Pascal comme la misère de l'homme. C'est qu'elles sont sources de perversité : la cupidité source d'avarice et de convoitise, d'avidité effrénée ; l'instinct sexuel qui conduit inexorablement sans les régulations de la raison à la débauche, à la luxure, à la dépravation condamnées par la morale chrétienne.

Parce que la nature de l'homme le ramène à celle de l'animal, l'homme ne peut donc qu'en conclure à une autre nature, meilleure, antécédente. En chrétien, Pascal tente d'inférer logiquement la réalité de la « chute », du péché originel, qui postule un état adamique, une nature humaine pure, et perdue sans retour.

La suite du texte est une tentative pour faire admettre cette réalité de l'état adamique et de son oubli. Parce que l'homme n'en a plus conscience, il ne peut s'en trouver malheureux. Il le démontre à partir de trois exemples qui n'ont ni le même statut ni la même valeur.

Le premier est là pour vérifier l'assertion selon laquelle l'homme ne saurait éprouver du malheur de qu'il ignore, de ce dont il n'a pas conscience. On ne saurait être malheureux que d'un bien dont a été privé, comme le roi privé de sa couronne et qui en a goûté les privilèges. Mais un consul ne saurait être consul toute son existence. On ne saurait qu'éprouver de la joie d'un état privilégié, au moins le temps que cet état dure.

Les autres exemples tendent à aller dans ce sens. Puisque tous nous avons une bouche et une seule, nous ne saurions en être malheureux. Mais si la nature même ne nous a donné qu'une bouche, en revanche, elle nous a donné deux yeux. La privation d'un œil, qui rend borgne, ne prive que de la perspective. Mais la privation des deux yeux fait de l'homme un aveugle.

La grandeur de l'homme est donc inséparable de cette misère qui est la sienne. La morale pascalienne est une morale chrétienne qui fonde le caractère irréductible de la raison, mais qui la maintient ainsi dans une anthropologie, aux bases encore fragiles, certes, mais qui distingue nettement la condition humaine de la nature humaine. Là, où toute la philosophie en rupture avec la morale chrétienne fonde la raison en elle-même, la raison pascalienne enracine la morale dans une anthropologie. La raison n'est pas auto-référente, elle est toujours liée à la condition humaine, condition incarnée et condition « déçue. » En dehors de cette notion de chute, comment rendre compte de cette misère de la condition incarnée, des instincts puissants qui gouvernent l'homme ? Il faut attendre les théories du contrat social pour une fiction nouvelle de la nature humaine et de la société.

Texte 3 Molière, Le Misanthrope, acte I, scène 1, v. 149-158, Philinte à Alceste :

Il faut, parmi le monde, une vertu traitable, 1
À force de sagesse on peut être blâmable,
La parfaite raison fuit toute extrémité,
Et veut que l'on soit sage avec sobriété.
Cette grande raideur des vertus des vieux âges 5
Heurte trop notre siècle, et les communs usages,
Elle veut aux mortels trop de perfection,
Il faut fléchir au temps, sans obstination ;

Et c'est une folie, à nulle autre seconde,
De vouloir se mêler de corriger le monde.

La réponse de Philinte à Alceste après que celui-ci a exposé sa doctrine et son furieux désir de vérité et d'authenticité est un texte d'anthologie. Ces quatre lignes en résument l'essentiel. La vertu doit être « traitable ». Le sens du mot est celui de « souple », ainsi on rend un gant traitable, souple, adapté à la main qui doit le porter. Le monde requiert une vertu sans raideur, qui plie et ploie. Trop de sagesse ne peut que nuire.

Il s'agit d'ailleurs d'une nécessité, dont le mot « il faut », placé en tête de vers rend compte.

Les deux vers suivants constituent un véritable désaveu des vertus des vieux âges (la tempérance, le courage, la force, la prudence, pour les vertus chrétiennes héritées d'ailleurs des plus anciens philosophes). Cette morale stoïcienne, dénoncée par la Fontaine (le philosophe scythe) ne saurait plus fonctionner dans l'univers social du XVII^{ème} siècle.

Cette grande raideur est aussi celle d'Alceste. Elle heurte le siècle, mais aussi les communs usages (les usages partagés par tous). Le bien est désormais dans des rapports sociaux « convenables » et donc conformes à ce qui est admis. C'est la morale de la bienséance, qui remplace les bonnes mœurs. Ni grandeur, ni héroïsme, ni excès. Conformité au monde : c'est la morale du mondain.

Face à Alceste qui voue aux gémonies la morale de son siècle, Philinte au contraire, qui s'en accommode fort bien tente là de la légitimer et d'en montrer les bienfaits. Alceste est un vertueux qui n'aime que la vérité en tout, y compris et surtout dans les relations humaines. Sa vertu est « intraitable ».

Ce bref passage se présente comme un désaveu de l'excès. La vertu doit être traitable et même la sagesse se doit d'être mesurée. De la mesure en toute chose telle est la morale de Philinte.

Mais c'est surtout les dernières lignes qui sont l'essentiel de cette invitation faite à Alceste d'adoucir son idéal relationnel : folie première (à nulle autre seconde), que de vouloir corriger le monde, autrement dit que de prétendre le changer. Philinte admet la force de la morale sociale du siècle, morale de la bienséance, morale de la sobriété.

Sobriété est employé pour la vertu de tempérance et rarement pour la sagesse. Philinte transporte une vertu dans un autre champ que le sien (car la sagesse n'est pas la vertu et ne fait pas partie de la sphère de la vertu, même si elles sont liées).

On a là une morale souple, qui admet le compromis voire la compromission, morale de l'homme mondain, morale de l'acceptation aussi de la société de ce siècle, (siècle sans vertu ni honneur). La parfaite raison implique l'idée non d'un parfait usage de la raison mais d'une raison aboutie (alors que c'est l'usage de la raison qui importe).

Dans le rapport « soi/le monde », c'est ici le monde qui gouverne, domine et donne le ton. On est bien loin de la morale héroïque que l'Infante incarne, et plus loin encore de la morale de Pascal, marquée par le levain du jansénisme.