

Temporalité et éthique dans *La Célestine*

Corinne Mencé-Caster
Université des Antilles-Guyane
SIREM GDR 2378

Je partirai de l'originalité de la pensée de saint Augustin¹ sur le temps² pour souligner la manière dont, en élaborant une conception du temps comme expérience réflexive de l'âme, Augustin a profondément modifié la manière de penser le rapport de l'homme au temps. Déjà Plotin avait mis en évidence la réalité psychique du temps, mais il l'avait enracinée dans l'âme du monde, alors que l'auteur des *Confessions* fait de cette réalité « une affection intime de la singularité humaine³ ». De fait, cette intériorisation psychique du temps qui investit l'âme individuelle permet de le concevoir, ainsi que le précise Frédéric Vengeon comme « le projet et l'effectuation d'une action [...] d'abord anticipée par la

1.– Il me paraît essentiel avant de commencer de poser quelques prémisses, notamment en regard de l'importance que je suis appelée à attribuer dans le présent travail à la pensée augustinienne, alors même que cette pensée alimente au xv^e siècle tout un courant critique hérité du thomisme. C'est qu'Augustin a défini un cadre de pensée d'une telle portée que l'agitation intellectuelle qui s'affirme au xv^e ne peut être comprise qu'en référence à sa pensée (surtout si elle est critiquée). Il n'est donc pas inutile de rappeler qu'après saint Augustin, le temps n'a jamais plus été pensé de la même façon, à tel point qu'il n'est pas erroné de voir dans la corrélation qu'Augustin établit entre le temps et l'âme humaine une des premières brèches ouvertes dans la conception théophanique de l'univers. En faisant de l'homme le centre du temps, Augustin a ouvert la voie à la pensée humaniste qui devait s'affirmer dès le xv^e siècle en exploitant jusqu'à leur terme les conséquences de la thèse augustinienne, à savoir, l'exaltation d'un temps proprement humain fondé sur la perspective d'un bonheur terrestre.

2.– Saint-Augustin, *Confessions*, xi, 27, 36, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 : « C'est en toi, mon esprit, que je mesure les temps (*In te, animus meus, tempora metior*) ». Le terme *anima* peut être traduit indifféremment par âme, conscience, esprit. Il s'agit de la *mens*, c'est-à-dire de l'intériorité réflexive de la pensée humaine.

3.– Frédéric Vengeon, « Le temps dans la pensée d'Augustin » in *Le temps*, dir. Alexandre Schenell, Paris, Vrin, 2007, pp. 61-90 (81). C'est cette réflexion qui oriente toute mon analyse du temps.

conscience, puis confiée à la mémoire avant qu'une décision n'enclenche l'effectuation présente⁴ ».

Cette définition de la temporalité comme temps vécu par la conscience, c'est-à-dire comme temps dont la conscience fait l'expérience et qui se déploie à partir du présent, un passé qui est fait de rétentions⁵ et un futur qui est fait de protentions, c'est-à-dire de projets, de possibilités nouvelles⁶, mise sur un triple présent qui se distribue selon les trois facultés de l'âme : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Formant le continuum du temps, ces trois facultés font de l'action de l'homme un foyer de temporalité : dès lors, il n'y a de temps véritable que de temps humain, que de temps de l'action humaine. Il appert que le temps est perçu comme le lieu d'exercice de la liberté, lieu où se nouent toutes les séquences signifiantes de la vie d'un homme.

La conception augustinienne du temps nous situe donc inévitablement du côté de l'éthique, définie par les Grecs anciens comme « rapports qu'un homme entretient avec soi-même et avec les autres qui l'entourent⁷ », sachant que l'homme vertueux est avant tout un être social (« politique ») qui a besoin de ses semblables pour vivre⁸. Dans la conception chrétienne, l'attention portée à l'amour du prochain —comme figure de l'amour christique— relaie cette préoccupation en l'inscrivant comme impératif catégorique de l'aventure de l'humanité. Seulement l'âme, quoiqu'elle déploie le temps, n'en est pas la source intemporelle, ce qui fait qu'elle est elle-même temporalisée, distendue de l'intérieur par ce mouvement qui l'habite. En tant que mouvement initié et mouvement subi par l'âme, le temps constitue un péril pour l'homme. L'idéal de perfection christique est en effet en permanence compromis par l'instabilité de l'âme humaine privée de l'éternel présent et, donc piégée par cette autonomie qui peut la conduire à tout moment à s'éloigner de Dieu. Ainsi que le résume parfaitement Frédéric Vengeon :

Valorisation de l'agir humain, le temps est donc également éloignement du présent de l'éternité, dégradation de l'Un dans le multiple, spectre de l'être diffusé dans le non-être. [...] L'autonomie entre en péril avec la perfection⁹.

La question éthique, au cœur de la réflexion sur la temporalité, rejoint dans la perspective augustinienne qui sera prolongée par Thomas d'Aquin

4.- F. Vengeon, « Le temps dans la pensée d'Augustin », p. 79.

5.- Il est évident que le centre de ce passé est aussi le présent.

6.- C'est bien sûr encore le présent qui anticipe l'avenir.

7.- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. de Jean Barthélémy Saint-Hilaire, préface et notes d'Alfredo Gómez-Muller, Paris, Librairie Française générale, 1992, Introduction, p.17.

8.- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livres VIII et IX.

9.- F. Vengeon, « Le temps dans la pensée d'Augustin », p. 87.

la question du salut : le temps est porteur de l'histoire du salut, bien qu'il ne détienne pas « la consistance ontologique suffisante pour assurer la réalisation d'un idéal¹⁰ ». De fait, il est à vivre comme le lieu où l'homme doit prendre sa décision pour l'éternité, d'où la nécessité pour l'âme d'opérer sa conversion. Cependant, cette décision de l'homme peut-elle être réellement jugée libre si l'on tient dans le même temps que Dieu a décidé de toute éternité ce qu'il adviendrait de la destinée éternelle de chaque homme ? La raison en est que rien n'échappe à la volonté divine, mais aussi qu'aucun acte bon ne peut être réalisé sans sa grâce, ce qui ne rend pas pour autant Dieu responsable du mal. On se situe là au carrefour des interrogations sur la prescience, les futurs contingents, la prédestination, en relation avec les questions de liberté humaine et de responsabilité morale.

La Célestine de Fernando de Rojas semble se faire l'écho de telles préoccupations¹¹ : s'y développe en effet, à travers la problématique de l'agir des personnages, une réflexion sur la liberté humaine et la responsabilité morale, dont la complexité pourrait être accrue par l'intervention de forces obscures comme la magie¹². S'il m'a semblé intéressant de lier ces interrogations d'ordre éthique au traitement de la temporalité, c'est parce que, dans cette œuvre, la construction de la temporalité paraît intrinsèquement liée aux problèmes posés par l'orientation « éthique » de diverses consciences, jetées dans un temps proprement humain dont elles ont du mal à s'extraire. En ce sens, en mettant en scène, d'une part, des personnages qui *vivent* le temps de manières différentes et en établissant par le dialogue, d'autre part, des relations entre ces personnages qui fonctionnent selon des temporalités qui leur sont propres, Rojas fait s'affronter et/ou s'entrecroiser diverses conceptions de la temporalité, corrélatives de postures « éthiques » différentes, problématisant par-là-même les questions de la liberté humaine, de la responsabilité morale et du salut.

Or, et tel sera mon angle d'approche privilégié, le rapport au temps ainsi qu'il est posé dans le texte de Rojas, rapport qui est sous-tendu par la capacité de l'homme à enclencher des actions signifiantes pour son salut, ne peut être compris indépendamment de la question de la « dette originaires¹³ » comme question éthique. Si l'on considère, en se référant en cela à la perspective chrétienne que la seule opération de l'âme qui importe est

10.– *Loc. cit.*

11.– Pour une vision d'ensemble des études sur *La Célestine*, voir Rafael Beltrán, José Luis Canet, édés., *Cinco siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*, Valencia, Universitat de Valencia, 1997.

12.– Je n'accorderai à la magie aucun statut particulier, la considérant comme une des possibles forces dont l'intrusion dans le texte vise à problématiser la question de la responsabilité de l'homme jetée dans un temps sur lequel il a et n'a pas de véritable prise.

13.– Cf. Nathalie Sarthou-Lajus, *L'éthique de la dette*, Paris, P.U.F., 1997. Le verbe *pagar* revient souvent dans les répliques des personnages pour évoquer la dette d'amour : je pense en particulier à Célestine lors de son échange avec Pármemo (acte II) et à Mélibée (acte XVI).

sa conversion pour l'éternité, on est bien obligé d'admettre en retour que pour assurer son salut, l'homme n'a d'autre choix que de reconnaître sa dette originaire à l'égard de Dieu, mais aussi à l'égard des diverses autorités ou institutions qui sur terre garantissent Sa loi.

En effet, toute référence permanente à un temps des origines perçu comme temps fondateur aura pour conséquence d'inscrire le présent du sujet dans une économie symbolique de la dette envers le sujet fondateur, placé souvent au rang des divinités. La conscience de la dette originaire implique donc la conscience d'une dépendance à l'égard de Dieu et /ou d'autrui, et donc d'une responsabilité envers Dieu et/ou autrui. En revanche, l'oubli ou encore la négation de la dette originaire génère une conscience de la toute-puissance qui permet au sujet de faire l'économie de toute autorité extérieure et de toute dépendance à l'égard d'autrui. Seule compte alors la loi que le sujet s'est donnée à lui-même. La question de la reconnaissance ou de l'oubli de la dette rejoint donc à la fois celles de la finitude de l'homme, de la structure de sa relation éthique, et de sa liberté.

Comment la construction de temporalités propres à chacun des personnages étudiés¹⁴ met-elle en évidence la complexité du rapport de l'homme au temps, et partant, à la « dette originaire »? La structure dialogique de l'œuvre, parce qu'elle fait s'enrecroiser ces temporalités, contribue-t-elle à remodeler en profondeur le rapport au temps de chaque personnage et l'itinéraire « éthique » qu'il s'était initialement fixé? Quelle(s) vision(s) du monde nous est (sont) alors offerte(s)?

Construction des temporalités subjectives et conscience de la « dette originaire »

Je chercherai, pour chacun des quatre personnages étudiés, à savoir Calixte, Mélibée Párméno et Célestine, à souligner les postures éthiques impliquées par le fonctionnement de la temporalité qui leur est propre, telle que celle-ci se trouve construite dans le texte. Cette démarche me permettra de mieux appréhender, dans ma seconde partie, les éventuelles déconstructions de ces temporalités et les possibles déplacements de postures provoqués par la structure dialectique du texte.

Calixte

Je commencerai par rappeler l'importance du thème de la recontre dans l'économie du texte de *La Célestine* : la scène inaugurale du jardin provoque, à n'en pas douter, chez Calixte, une blessure narcissique qui ressortit à l'expérience du manque, laquelle pousse le jeune homme à désirer

14.– Eu égard à l'espace qui est imparti, je m'intéresserai uniquement à cette construction pour les personnages de Calixte, Mélibée, Párméno et Célestine, signalant ça et là les possibles convergences ou divergences avec d'autres personnages de l'œuvre.

violemment cet autre qui lui fait défaut et qu'il estime indispensable à l'accomplissement de son être. Dès lors, le présent de Calixte sera ancré dans l'attente, et il se donnera à lire strictement comme sujet débiteur de Mélibée, ce qui revient à dire qu'il tiendra Mélibée pour le sujet fondateur de son temps humain.

Pour bien mettre en évidence les fondements de l'homologie entre Dieu et Calixte telle qu'elle se trouve manifestée dans le texte à travers les répliques de Calixte, je reviendrai brièvement sur la conception augustinienne du temps, avec une insistance toute particulière sur la déchirure de l'âme privée de la stabilité de l'éternel présent. Dans l'article déjà cité qu'il consacre au « Temps dans la pensée d'Augustin », Frédéric Vengeon montre comment la « *distensio animi*, par laquelle l'âme se temporalise, est un affaiblissement de sa puissance, une tendance au non-être », ce qui fait que l'âme « doit se détourner des choses passées et à venir pour se tendre vers le véritable présent, qui est « en avant » du temps¹⁵, c'est-à-dire vers l'éternité bienheureuse de Dieu. La reconnaissance de la dette originale envers Dieu implique donc dans la théologie une prise de distance à l'égard d'un présent jugé « instable et dégradé¹⁶ ».

C'est bien le mouvement inverse qui s'exprime chez Calixte : la sublimation du temps présent est corrélée au refus catégorique d'inféoder ce temps proprement humain à celui de l'éternité divine. Je cite, à titre d'illustration, ces passages bien connus qui, pour parodiques qu'ils puissent être, ne laissent pas de manifester la totale immersion de Calixte dans une temporalité de l'immédiateté : « ¿Quién vido en esta vida cuerpo glorificado de ningún hombre como *agora* el mío? Por cierto los gloriosos sanctos que se deleytan en la visión divina no gozan más que yo *agora* el acatamiento tuyo¹⁷ » ou encore « Yo melibeo soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo¹⁸ ».

La double occurrence de l'adverbe temporel « *agora* » tout autant que la mise en relief de l'instance d'énonciation par le recours aux pronoms « *mío* » et « *yo* » et l'inscription dans l'espace de la temporalité humaine « *esta vida* » marque bien le règne du « je, ici-bas, maintenant » pour parodier légèrement la triade si chère à un Benveniste¹⁹. De fait, Calixte revendique son enracinement dans un présent « terrestre », dont le sujet fondateur est Mélibée et Mélibée seulement. Sa référence permanente

15.— *Loc. cit.*

16.— F. Vengeon, « Le temps dans la pensée d'Augustin », p. 86.

17.— Fernando Rojas (de), *La Celestina. Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, éd. de Peter Russell, Madrid (3^{ème} éd.), Castalia, 2001, p. 227. C'est moi qui souligne « *agora* ». [On cite toujours par cette édition.]

18.— P. 235.

19.— Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966, pp. 251-258. Quintilien définissait le présent comme *tempus instans*, c'est-à-dire comme le temps ancré dans le maintenant.

au moment de la rencontre avec Mélibée comme origine fondatrice qui signe une renaissance explique la divinisation dont celle-ci est l'objet et l'invalidation de tout autre origine possible. En ce sens, de même que l'existence du chrétien vise à « mener le temps hors de lui-même, en direction du présent qui l'origine²⁰ », la totalité de l'agir humain de Calixte aura comme seul horizon la possession de Mélibée, c'est-à-dire la fusion avec l'origine choisie. Le déploiement de cette temporalité étroite, comprise entre l'instant originaire de la rencontre et l'instant de la jouissance fortement corrélé à la mort, et qui peut se lire comme « aliénation », tend à réduire l'existence de Calixte à l'accomplissement d'un programme mécanique qui pourrait le priver de toute qualification comme sujet éthique. Toute l'énergie de Calixte sera donc orientée à la mise en place d'une telle mécanique. Ainsi, à l'acte XII, lors de son premier rendez-vous amoureux avec Mélibée, Calixte, croyant être victime d'un traquenard, ne parvient pas pour autant à s'extraire de ce présent immédiat, à suspendre ce programme d'action —« la capture de Mélibée »—, qu'il semble interpréter comme relevant d'une temporalité de la nécessité : « Bullicio oygo. ¡Perdido soy! Pues viva o muera, que no he de yr de aquí »²¹. De fait, Calixte est comme enfermé dans l'instant « arrêté » de la rencontre, dans ce présent qui, tendu vers le point originaire qu'est Mélibée, se trouve coupé en quelque sorte de la continuité du présent « vital », alors que Mélibée semble maintenir un lien plus vivace avec le *tempus instans*, ce qui lui permet de *vivre* dans le temps et de s'inscrire dans une temporalité plus ouverte qui laisse une place à la question de la responsabilité morale. Il conviendra de se demander le moment venu si la relation dialogique sera de nature à inverser, chez Calixte, cette dynamique de l'enfermement et de la fuite hors du réel, dont la fin de la scène 7 de l'acte XIV, marque le point culminant :

De día estaré en mi cámara, de noche en quel paraíso dulce, en aquel alegre vergel, entre aquellas suaves plantas y fresca verdura²².

Mélibée

Laissant de côté la Mélibée indignée de l'acte I et du début de l'acte IV qui se présente comme un sujet éthique de plein exercice, je m'attacherai surtout à envisager la Mélibée qui consent à la relation amoureuse avec Calixte. Mélibée reconnaît sa dépendance à l'endroit de Calixte (« Es tu sierva, es tu cativa, es la que más tu vida que la suya estima²³ »), mais

20.– F. Vengeon, « Le temps dans la pensée d'Augustin », p. 85.

21.– P. 475.

22.– P. 526.

23.– P. 512.

aussi à l'endroit de la Loi et de ses diverses figures (« No quieras perderme por tan breve deleyte²⁴ » / « Yo no los quiero de mi yerro »²⁵). De fait, elle ne renie pas le paradigme de la filiation qui fait d'elle un « être-ende-tte » envers ses origines familiales. Cette conscience « éthique » liée à une conscience de la continuité vitale du temps va amener la jeune fille à s'opposer à l'empressement de Calixte, en produisant une argumentation par laquelle elle se manifeste comme sujet épistémique. Je pense par exemple aux arguments qu'elle avance à l'acte XII pour raisonner Calixte qui veut briser les portes de la maison de Pleberio :

[Melibée] Quieres amor mío, perderme a mí y dañar mi fama? [...] Que si agora quebrasses las crueles puertas, aunque al presente no fuésemos sentidos, amanecería en casa de mi padre terrible sospecha de mi yerro²⁶.

Par son comportement verbal, Mélibée montre qu'elle est capable de se soumettre aux impératifs pragmatiques afin d'assurer, au moins en apparence, sa survie comme sujet éthique. Elle réussit à s'extraire du hors-temps de la passion pour parler depuis un présent « agora » et évoquer les actes fâcheux qui pourraient intervenir dans un futur proche « amanecería / terrible sospecha de mi yerro » si une attitude de prudence n'était pas requise. La référence au père comme figure de la Loi indique qu'elle n'est pas dans l'état d'hébètement qui définit l'extase, puisqu'elle est en mesure d'introduire la figure d'un tiers « répressif » dans le binôme amoureux. On peut interpréter, selon une logique similaire, la lecture très lucide que Mélibée fait par deux fois de son « histoire » amoureuse avec Calixte, lecture qui, parce qu'elle témoigne d'une mise en récit²⁷ selon une volonté d'énonciation personnelle, révèle une capacité à accéder à son propre désir et à sa propre subjectivité :

aunque muchos días he pugnado por lo disimular, no he podido, tanto que en tornándome aquella muger tu dulce nombre a la memoria, no descubriese mi desseo

24.– P. 513.

25.– P. 515. Il suffit de mettre en parallèle cette réplique de Mélibée qui fait écho à celle qu'elle avait prononcée à l'acte XII, p. 481 : « Y pues sabes que tanto mayor es el yerro, quanto mayor es el que yerra » avec la réponse de Calixte à l'acte XII « Por qué llamas yerro aquello que por los sanctos de Dios me fue concedido? », pour comprendre l'altérité du rapport au temps de ces deux personnages.

26.– P. 480.

27.– Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 187 : « Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit? ».

y viniessa a este lugar y tiempo, donte te suplico ordenes
y dispongas de mi persona segund querrás²⁸.

Tout en disant qu'elle ne peut pas se maîtriser, Mélibée ne cesse dans le même temps de manifester un contrôle de soi suffisamment affirmé pour lui permettre d'analyser son état : Jean-Louis Coquet parle à propos de cas similaires de « [q]uasi concomitance de la passion et du jugement, du non-sujet et du sujet [...] que permet le simulacre théâtral²⁹ ». De fait, au moins jusqu'à l'acte XII, le fonctionnement de la temporalité propre à Mélibée se distingue de celui de Calixte, par sa « mixité » en ce qu'il semble faire se superposer deux temps : le temps de l'expérience qui est celui de la passion et le temps du jugement qui est celui de l'analyse³⁰. En cherchant à donner du sens à une culpabilité, qui n'est autre que l'expression de l'inadéquation de son *moi* à l'idéal inaccessible de la vertu, Mélibée est amenée à manifester une inquiétude envers autrui (le père, la loi³¹). C'est précisément cette inquiétude qui lui permet de transformer cet idéal inaccessible posé par l'imaginaire social en un projet de vie (projet de relation amoureuse avec Calixte dans la vie et par-delà la mort). Ce faisant, elle est à même de transformer la dette imaginaire inhérente à la *culpabilité* en dette symbolique révélatrice de la responsabilité³². Il ne s'agit plus alors, pour Mélibée, de délibérer sur le bien et le mal afin d'échapper au temps qui s'offre à elle comme tentation, mais plutôt de manifester l'autonomie de sa volonté en se forgeant une forme d'éthique « individuelle » qui lui donne la possibilité de faire l'économie de toute autorité extérieure. C'est précisément cette capacité à se projeter dans le temps et à saisir la succession des événements comme totalité intelligible, et non comme série d'événements singuliers qui explique la tension qui, dans le cas de Mélibée, s'établit entre l'éthique individuelle et l'éthique sociale, entre l'hors-jeu du temps de la passion et le temps déplié du flux du présent « vivant », marqué par le diktat de la loi extérieure.

Cependant, à l'acte X, Mélibée est gagnée par une passion dévorante qui la conduit à la fin de son entrevue avec Célestine à se livrer corps et âme à l'entremetteuse « Agora toque en mi honrra, agora dañe mi fama³³ », alors même qu'au début de la scène, elle maintenait à l'égard

28.– La seconde mise en récit de cette relation amoureuse intervient à la page 599.

29.– Jean-Claude Coquet, *La quête du sens. Le langage en question*, Paris, P.U.F, 1997, p. 14.

30.– Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1983, p. 85 : « Il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. Ou pour dire autrement : que le *temps* devient *temps humain* dans la mesure où il est articulé sur le mode narratif [...] ».

31.– Melibea : « ¿Perder y destruir la casa y la honrra de mi padre? » (p. 329).

32.– Nathalie Sarthou-Lajus, *L'éthique de la dette*, Paris, P.U.F., 1997.

33.– P. 444.

de cette dernière un ton menaçant, marque d'une certaine distance et pudeur « Di, di, tal que mi honrra no dañes con tus palabras³⁴ ». Dans la scène suivante, Mélibée reconnaîtra sa chute « quebróse mi honestidat, quebróse mi empacho », mais aussi la nécessité de sauvegarder les apparences « No escandalizes la casa³⁵ », renouant avec le mouvement de balancier déjà dénoté entre « conscience scindée » et « conscience de soi ». La scène de l'acte XIV où Mélibée tente de réfréner l'ardeur de Calixte (« no quieras perderme por tan breve deleyte³⁶ ») confirme ce mouvement pendulaire : sa capitulation totale ne l'empêche pas d'avoir une approche critique de ses actes (« Yo no los quiero de mi yerro³⁷ »). Comportement qui contraste avec celui d'un Calixte « exhibitionniste », prêt à se vautrer dans l'indécence.

Dans cette perspective, Mélibée qui ose dire oui à l'instant de plaisir, mais qui par la suite saura aussi dire oui à la mort se montre conforme en quelque sorte à sa propre loi morale, sans jamais cesser de reconnaître pour autant la dette originaire qu'elle a contractée, de par sa naissance, envers ses parents, et ce faisant, envers la loi et l'autorité extérieures. Ainsi Mélibée (et selon une logique identique, Areúsa), si elle paraît se fonder sur une éthique de la responsabilité qui repose moins sur la loi imposée (et non acceptée) que sur la loi morale qu'elle s'est elle-même donnée, n'en reste pas moins consciente de sa « dette originaire ». Il est alors évident que la dimension volitive de ce sujet (le verbe *querer* revient souvent dans ses répliques³⁸) rend par avance caduque toute interprétation visant à valider la sujétion de Mélibée à la force obscure de magie. Je reviendrai dans la seconde partie de ma présentation sur cet aspect qui se trouve fortement corrélé à la dynamique interlocutive.

Pármeno

Pármeno, le serviteur fidèle, se trouve initialement pris dans les impasses d'une éthique du devoir enracinée dans l'amour qu'il éprouve pour son maître : « Amo a Calisto porque le devo fidelidad, por criança, por beneficios, por ser dél honrrado y bien tratado »³⁹. On peut également citer le fragment suivant « No querría bienes mal ganados »⁴⁰. Le fonctionnement de la temporalité propre à Pármeno réfère le temps présent au temps rigoureux de la loi divine, pour « étouffer » tout désir d'enfreindre

34.– P. 446.

35.– P. 450.

36.– P. 514.

37.– P. 515.

38.– Je renvoie ici au texte, en particulier après l'acte IV.

39.– P. 270.

40.– P. 275.

celle-ci et permettre le déploiement d'un temps linéaire, stable, cohérent, corrélé à la plénitude du sujet éthique. De même que Calixte avait enraciné son origine en Mélibée, Pármeno a établi la sienne en Calixte. Sans entrer dans les détails de l'échange entre Pármeno et Célestine à l'acte I, on peut remarquer, en procédant à une lecture rétroactive du fragment, que Pármeno s'y présente comme sujet d'une histoire transformationnelle, le parcours effectué lui ayant permis d'acquérir une réelle compétence cognitive, grâce à laquelle il est mesure d'établir une certaine distance avec le passé. Soulignons le recours à l'imparfait : « Y algunas vezes, aunque era niño, me subías a la cabecera y me apretavas contigo⁴¹ » qui permet à Pármeno de donner des détails descriptifs autour d'un événement qu'il n'a pas encore reconnu comme fondateur « son temps de vie avec Célestine » et qu'il tient donc pour révolu, ainsi qu'en témoigne l'emploi du passé simple « Pármeno, hijo de Alberto, tu compadre que estuvo contigo un mes que te me dio mi madre ». Cependant, cette capacité qu'a Pármeno de « mettre en intrigue » certains éléments de sa vie, pour reprendre une expression de Paul Ricoeur, renvoie à une écriture de la mémoire comme écriture de l'évolution d'une subjectivité qui permet, en fin de compte, à celui qui l'assume, de vivre une expérience transformationnelle et de prendre le pouvoir sur sa propre vie. Pármeno ne nie donc pas ses liens avec le monde de Célestine, puisque c'est lui qui « reconnaît l'entremetteuse : mais cette reconnaissance est elle-même à comprendre comme le signe de l'indépendance qu'il affirme vis-à-vis de ce monde-là, monde qui à ses yeux se trouve totalement disjoint de celui de son présent comme serviteur loyal de Calixte. C'est la conscience de cette disjonction temporelle qui permet à Pármeno de n'être pas affecté dans un premier temps par l'argumentation d'une Célestine envers qui il s'estime libre de toute « dette originaire » : « No curo de lo que dizes [...]»⁴². En effet, en s'enracinant en la personne de Calixte dans une nouvelle « origine », Pármeno s'inscrit dans une nouvelle histoire, dans un nouveau temps fondateur qu'il croit, je l'ai dit, radicalement coupé du premier.

Dans quelle mesure le dialogue avec Célestine va-t-il remettre en cause le fonctionnement de la temporalité de Pármeno tout autant que sa conception de l'éthique ?

Temporalités croisées et déplacements des postures éthiques

La Célestine de Fernando de Rojas est ce que Stephen Gilman dénomme « una obra dialógica », c'est-à-dire une œuvre qui se caractérise par son inscription dans le mode narratif de la *mimèsis* et dans laquelle, pour

41.– P. 271.

42.– P. 270.

reprenre les termes de Yves Reuter, « l'histoire paraît se raconter elle-même, sans médiation, sans narrateur apparent⁴³ ». Dans cette perspective du « montrer⁴⁴ » où le dialogue en action constitue le seul foyer de temporalité véritable, puisqu'il se déploie nécessairement dans le présent de la parole des personnages, il semble que la temporalité puisse être saisie à un double niveau : celui de la temporalité propre à chaque personnage, et donc individuelle, celui d'une temporalité que l'on pourrait dire « intersubjective » dans la mesure où elle se trouve construite de façon dialectique dans et par la rencontre de deux ou plusieurs temporalités subjectives, et ce, en tenant compte des évolutions et déplacements que semble impliquer *a priori* la dynamique interlocutive elle-même. En s'inscrivant dans la durée, le dialogue fait exister les personnages dans le temps, décrivant ainsi nécessairement la manière dont ils *vivent* le temps : j'ai cherché à montrer, en effet, que les personnages ne semblent pas *vivre* le temps de la même façon ou, à tout le moins, qu'ils semblent fonctionner selon une temporalité qui leur est propre, ce qui induit des visées éthiques différentes.

Ainsi, alors que Calixte paraît soumis à une temporalité de l'instant arrêté qui scinde le temps en unités isolées et ouvre seulement à une éthique « sensuelle », Mélibée, pour sa part, oscille entre la conscience de sa « dette originnaire » envers son père comme figure de la loi et la fidélité à la loi morale qu'elle s'est donnée. Quant à Pármeno, il semble fonctionner, je l'ai dit, selon une temporalité dynamique qui lui offre la possibilité d'être le sujet d'une histoire transformationnelle qui prend en charge une éthique du devoir.

Il s'agit maintenant, certes selon une démarche quelque peu artificielle mais rentable d'un point de vue heuristique, de saisir ces divers fonctionnements temporels dans leur relation dialectique, c'est-à-dire, dans la dynamique des échanges dialogiques, ce qui me conduira tout naturellement à examiner le fonctionnement de la temporalité propre à Célestine.

Calixte

Une fois embrasé par la passion, Calixte semble privé de toute faculté de jugement. C'est en effet l'impossibilité de tenir son maître pour un sujet doté d'une réelle compétence cognitive qui conduira Sempronio, à l'acte I, à le considérer comme un actant privé de jugement : « Qué mentiras y qué locuras dirá agora este cautivo de mi amo »⁴⁵. Calixte semble confirmer l'appréciation de son valet en se présentant lui-même, comme enfermé dans une temporalité close qui ne lui permet pas de se projeter

43.– Yves Reuter, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Dunod, 1996, p. 61.

44.– *Loc. cit.*

45.– P. 245.

comme sujet épistémique « Mientra más me dizes y más inconvenientes me pones, más la quiero. No sé que se es »⁴⁶. Englué dans le présent éternel de la rencontre qui suspend les autres temps, Calixte *vit* un temps suspendu entre deux instants : celui de la rencontre et celui de la jouissance, temps qui déstructure la relation éthique et condamne tout dialogue à n'être qu'un pseudo-dialogue. En conséquence, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, il se donne à lire comme « actant du pouvoir dont le programme d'action spécifique est la capture »⁴⁷. Il n'empêche que Calixte semble parfois, de façon certes fugitive, recouvrer une certaine lucidité qui le rend capable d'une certaine forme de raisonnement. C'est le cas à l'acte XII dans la scène déjà évoquée de la première rencontre amoureuse avec Mélibée où Calixte, renonçant à enfoncer les portes, tend à indiquer qu'il s'est laissé convaincre par les arguments de Mélibée et de son valet Sempronio : « [Sempronio] Calla, calla, escucha, que ella no consiente que vamos allá »⁴⁸. De même, à l'annonce de la mort infamante de ses deux valets, Calixte profère quelques mots qui indiquent une capacité à se projeter dans un futur qui n'est pas celui de la passion amoureuse : « ¡O amenguado Calisto! Desonrrado quedas para toda tu vida⁴⁹ » ou encore « ¡Y en que anda mi hazienda de mano en mano y mi nombre de lengua en lengua!⁵⁰ ». Pourtant très rapidement, cette lucidité va rapidement céder le pas à l'aveuglement qui le caractérise et qui tend à le transformer en l'exécutant mécanique d'un programme dont il ne peut se déprendre : « Pues, por más mal y daño que me venga, no dexaré de cumplir el mandado de aquélla por quien todo esto se ha causado »⁵¹. Cette obstination aveugle qui consiste à réaffirmer devant tout possible opposant (je pense en particulier à Pármeno) le caractère inéluctable de l'accomplissement de son programme conduit à une déstructuration totale de sa relation éthique. Il n'est donc pas étonnant que Calixte ne puisse assumer la dimension dialectique de l'échange et qu'il soit seulement capable de s'engager dans des dialogues de type consensuel (flatteries...). Il n'admet aucune forme de contestation, de mise en garde et ne voit le réel qu'à travers les fantasmes de son désir. Il « monologue » avec les autres et ne peut donc s'ouvrir à la temporalisation éthique que suppose le vrai dialogue. Pármeno s'efforce en vain à la fin de l'acte II de ramener son maître à la raison :

46.– P. 243.

47.– Jean-Claud, *La quête du sens*, p. 151.

48.– *Loc. cit.*

49.– P. 506.

50.– P. 507.

51.– P. 508.

Señor, flaca es la fidelidad que temor de pena la convier-
te en lisonja, mayormente con señor a quien dolor y afi-
ción priva y tiene ageno de su natural juyzio. Quitarse
ha el velo de la ceguedad. Passarán estos momentáneos
fuegos⁵².

Mais celui-ci lui enjoint de se taire : « ¡Calla, calla, perdido! ¡Estó yo penando y tú filosofando!⁵³ ».

Pármeno

A la différence de Calixte, Pármeno se trouve engagé dans une vraie dialectique de l'échange, ce qui aura pour effet de briser son unité axiologique. La rencontre avec Célestine aura pour conséquence première de contraindre Pármeno à effectuer une relecture de l'origine qu'il s'est choisi en la personne de Calixte, origine qui sera déplacée vers l'amont, en un temps fondateur marqué par la figure d'une mère qui entretient des liens de gémellité avec Célestine. En contractant par ce déplacement une « dette originaire » à l'égard de Célestine, double de sa mère Claudine, Pármeno se trouve subitement plongé dans un temps qu'il croyait révolu (je renvoie au récit qu'il en faisait) et confronté à un possible identitaire, peu gratifiant. Alors que la conscience de la « dette originaire » à l'égard de Calixte ouvrait son avenir et structurait sa relation éthique, la prise de conscience de la dette qui le lie à Célestine tend au contraire à « replier » le temps sur lui-même et à manifester l'illusion que constituait son adhésion à une temporalité ouverte, à un devenir. Tout le travail de Célestine consistera précisément à « conjointre » les deux temporalités que Pármeno avait cherché à disjoindre, par la négation du paradigme de la logique causale ou de la causalité factuelle⁵⁴ dont se réclame ce dernier, auquel elle substitue celui de la filiation héréditaire : « Y yo assí como verdadera madre tuya⁵⁵ ». Aussi à l'opérativité qui fonde la conception du temps chez Pármeno et qui permet une visée transformationnelle oppose-t-elle sa perception d'un temps de l'hérédité qui nie toute *agentivité*. En effet, la lecture que Célestine fait de Pármeno comme « fils de Claudine » (fils du temps de l'hérédité) et non comme fils de Calixte (fils du temps de l'opérativité) révèle qu'elle n'accorde aucune légitimité au pouvoir transformationnel du temps. En privant ainsi Pármeno de toute possibilité de fonder une nouvelle origine, Célestine lui demande au contraire de recon-

52.- P. 292.

53.- P. 293.

54.- Je renvoie ici aux analyses de Georges Martin, « Temporalité (trois logiques temporelles du récit historique médiéval) » in *Histoires de l'Espagne médiévale. Historiographie, geste, romancero*, Annexes des *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 11 (1997), p. 57-68.

55.- P. 273.

naître sa « dette originaire » à l'égard de Claudine dont elle est la figure dans le présent, alors même que Pármeno pensait ne pouvoir dépendre que de Calixte. Il n'est pas inintéressant de rapporter cette question rhétorique que Célestine pose à Pármeno : « ¿Y cuándo me pagarás esto? Nunca, pues a los padres y a los maestros no puede ser fecho servicio ygualmente »⁵⁶. On le voit bien, c'est encore la question de l'identité du « créancier » qui est au cœur de la « tragédie » de Pármeno qui se trouve dans l'impasse, écartelé entre une éthique du devoir qu'il s'est lui-même imposée (une loyauté absolue envers son maître Calixte) et qui relève de la temporalité ouverte de la construction de soi, et la prise de conscience d'une dette impayable à l'endroit de l'origine échue, dette qui l'enferme dans une temporalité immobile où l'écoulement du temps ne suscite jamais à aucun événement « inouï », puisque ce qui est sera. Confronté à l'hérédité qui est sienne, laquelle représentait jusqu'alors un repoussoir, Pármeno se découvre tel qu'il ne croyait pas être, sa filiation avec Célestine le rendant en quelque sorte dépositaire de ses vices et indigne d'exister. Dans l'impossibilité de renier sa filiation symbolique avec Calixte, tout en se reconnaissant fils de Célestine, le serviteur fidèle est divisé en lui-même : « Celestina, tremo de oyrte. No sé qué haga. Perplexo esté. Por una parte, téngote por madre. Por otra a Calisto por amo »⁵⁷. En proie à une culpabilité destructrice qui met en cause la légitimité même de son droit à l'existence, il se trouve piégé par un temps qu'il croyait dynamique et qui, en lui interdisant toute ouverture à la temporalisation éthique, semble lui dévoiler au contraire sa rigoureuse fixité.

Écartelé entre la prise de conscience d'une temporalité mécanique qui paraît le condamner à n'exécuter que ce pourquoi il aurait été programmé (schéma propre au déterminisme social) et la conscience initiale d'une temporalité dynamique qui lui offre la possibilité d'être le sujet d'une histoire transformationnelle, Pármeno sera en quelque sorte sommé de « choisir » : il ralliera finalement le clan de Célestine. Au terme de l'échange dialogique, Pármeno tend à se présenter comme une victime de la collusion de deux facteurs apparemment indépendants : l'incompétence discursive et pragmatique de Calixte et la compétence rhétorique de Célestine. Un déplacement s'est effectué, puisque le serviteur loyal renonce à sa posture éthique initiale et à son adhésion à une temporalité ouverte.

Mélibée

Le cas de Mélibée est sans doute de loin le plus complexe. J'ai tenté, dans mes propos antérieurs, de mettre en évidence comment la jeune fille se présentait comme sujet volitif et cohérent et s'inscrivait dans un

56.– P. 279.

57.– P. 275.

parcours somme toute ouvert à une temporalisation éthique, fondée sur l'autonomie de la loi propre. En effet, lors de ses entrevues avec Célestine, Mélibée, bien qu'en proie à une passion envers Calixte qu'elle reconnaît elle-même être dévorante, posera toujours un regard réflexif et sans complaisance sur son comportement, cherchant alors au moins à sauver les apparences et à préserver l'honneur de son père. Si Célestine parvient, au cours de la première entrevue à l'acte IV, à l'amener progressivement à accepter les données de l'échange, il n'en reste pas moins que dans l'économie générale de leur conversation, Mélibée essaie de maintenir un certain contrôle de soi. Face à Calixte, la jeune fille tente aussi de développer une contre-argumentation, même si très rapidement la loi du corps prend le pas sur celle de la raison. Confrontée à la décision de ses parents quant à son mariage, elle fait front également en affirmant sa volonté de rester fidèle à son amant. De fait, il est logique de considérer que Mélibée a une approche dialectique du réel, approche qui n'est pas démentie par l'événement de la passion amoureuse et lui permet de se poser en tant que sujet épistémique.

Sa détermination à vivre sa passion, sa détermination à ne pas accepter le projet de vie que ses parents ont fixé pour elle vont jalonner un itinéraire de « maturation », à comprendre comme « auto-affirmation », lui-même structuré autour de ses diverses confrontations verbales avec Célestine, et dans un moindre mesure avec Calixte. En ce sens, il est important de souligner à quel point les échanges dialogués vont jouer un rôle décisif dans la prise de conscience par la jeune fille des potentialités de son « moi », et de la possibilité de fonctionner selon une temporalité mixte, fondatrice d'une éthique de la duplicité auquel son suicide mettra un terme. Aussi Mélibée se résoudra-t-elle à *vivre* le jour, le temps de la loi sociale et la nuit, le temps de sa propre loi, reproduisant la dualité *Homo exterior/homo interior* si prégnante dans *La Cité de Dieu*.

Toutefois, Mélibée pourrait également se caractériser par la fracture existant entre son dire et son faire. En ce sens, on pourrait lui appliquer ce que Clément Rosset expose à propos des « illusionnés » (dans laquelle on peut ranger les « passionnés »), à savoir, « une perception juste qui s'avère impuissante à faire embrayer sur un comportement adapté à la perception⁵⁸ ». J'ai souligné également qu'une telle tendance pouvait être dégagee chez Calixte, quoique de façon plus fugitive, plus intermittente. Dans la passion, la justesse de la perception serait soit laissée intacte, soit altérée, mais dans tous les cas, la volonté se verrait en quelque sorte « capturée », les deux amants se trouvant tous deux démunis, soumis comme ils le sont à la force irrationnelle de la passion.

58.— Clément Rosset, *Le réel et son double*, Paris, Col. Folio Essais, 1993, p. 17.

J'en viens maintenant à mon dernier point : la question de la responsabilité morale des personnages, de leur statut éthique comme problématique qui prolonge nécessairement en la complétant celle de la temporalité.

La question de la responsabilité morale

J'ai tenté d'esquisser progressivement le fonctionnement de la temporalité propre aux personnages avant d'envisager la manière dont les échanges dialogués ou confrontations verbales avaient possiblement contribué à la construction initiale de ces temporalités tout autant qu'à celle des postures éthiques qui leur sont étroitement corrélées.

Me situant maintenant face au tableau général de ces temporalités croisées, de ces croisements éthiques, je suis amenée à m'interroger sur la vision du monde qu'il propose : monde où s'agitent des personnages qui sont le jouet de forces irrationnelles ? Monde déchu d'une création qui a oublié son créateur ? Monde soumis à la volonté de puissance d'individus qui ne croient plus en un univers hiérarchiquement ordonné où chaque élément est à la place que le créateur lui a assignée, en fonction de son degré de perfection ?

Les questionnements ne manquent pas face à ce tableau d'une humanité qui semble « déshumanisée » tant elle est en quête d'une prompte jouissance, et de ce fait, incapable de se projeter dans le temps du projet. Toutefois, quels qu'ils puissent être, ces questionnements croisent tous à des degrés divers la problématique de la responsabilité morale, en relation avec celle du libre-arbitre, de la prédestination, de la prescience des événements du futur.

S'interrogeant sur les « formes du temps et du chronotope⁵⁹ » dans le roman grec, Mikhaïl Baktine fut amené à caractériser le « temps des aventures⁶⁰ » au sein de ce roman comme « le temps de l'intrusion des forces irrationnelles dans une vie humaine : intrusion du destin (tuké) des dieux, des démons, des mages et des magiciens⁶¹ ». Et de poursuivre :

[C]'est à ces forces-là, non aux héros, que dans le temps des aventures appartient toute l'initiative. Les héros agissent, bien sûr ; ils s'enfuient, se défendent, se battent, se sauvent, mais agissent, si l'on peut dire, comme des êtres physiques, l'initiative ne leur appartient point. Même

59.– Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978 (trad. franç.), pp. 237-260.

60.– *Ibidem*, p. 246.

61.– *Loc. cit.*

l'amour leur est envoyé par le tout-puissant Eros [...].
Les choses « arrivent » aux individus⁶².

Si on retient comme valide l'argument de la passion comme état de folie, il semblerait logique de considérer que les personnages de Calixte et de Mélibée sont sous l'emprise de la force irrationnelle de la passion, et qu'ils ne peuvent donc être tenus pour responsables de leurs actes. Cette hypothèse selon laquelle « les choses arrivent aux individus » sans qu'ils puissent leur opposer une quelconque résistance valorise une perception de la temporalité comme nécessité. Selon cette perspective, les êtres humains n'ont pas d'emprise sur le temps, rien de ce qui « arrive » ne dépend d'eux : ils ne peuvent donc en aucun cas inscrire dans le temps des actions signifiantes, car tout a toujours été déjà dit « au-dessus ». Or, ne retrouve-t-on pas là la perception de la temporalité à laquelle adhère le personnage de Célestine ?

A ce niveau de l'analyse, il convient donc de prendre en compte le rôle joué par les énoncés prédictifs de Célestine qui s'appuient sur ce qu'il conviendrait d'appeler la connaissance psychologique de la « nature humaine » (« los intelectuales ojos »). Célestine fonde ainsi le succès de ses entreprises sur sa connaissance approfondie de l'âme humaine qui exclut toute approche de l'homme dans sa singularité. Il n'est donc pas surprenant que ses répliques soient marquées par la récurrence de l'usage du pluriel généralisant et/ou du générique connexe de celui du présent de vérité générale :

Coxquillocicas son todas; mas, después que consienten la silla en el envés del lomo nunca querrían folgar [...].
Catívanse del primer abraço, ruegan a quien rogó, penan por el penado [...]. Son enemigas todas del medio; continuo están posadas en los extremos.
[...] Digo que la muger o ama mucho [a] aquel de quien es requerida, o le tiene gran odio [...]⁶³.

Cette science de la « nature humaine » qui est évoquée par Sempronio comme « común condición humana⁶⁴ » s'enracine dans la longue expérience que Célestine a acquise au fil du temps (je renvoie au passage où Célestine rétorque à Sempronio « Pues quando tú naciste, ya comía yo pan con corteza »⁶⁵). Cette expérience autorise en quelque sorte Célestine à avoir une certaine perception de la régularité des événements, de leur répétition. On pourrait dire avec Georges Martin que s'illustre là un

62.– *Ibidem*, p. 247.

63.– P. 303.

64.– P. 305.

65.– *Loc. cit.*

« temps de l'exemplarité⁶⁶ », le futur projetant dans l'avenir le résultat généralisé d'une série d'expériences. Cette conception figée du temps (ce qui est sera) pourrait aussi expliquer la dimension quasi prophétique de certains futurs de Célestine (pensons par exemple à un énoncé comme « Pero yo le haré de mi fierro si vivo. Yo le contaré en el número de los míos⁶⁷ »).

De fait si, comme le prétend Célestine, les hommes sont appelés à rejouer invariablement la même scène, alors il faut en conclure que les événements sont prédictibles et les actions comme prédestinées. Il semble donc que dans la perspective de Célestine, aucune place véritable ne soit laissée à l'initiative humaine proprement dite, c'est-à-dire au déploiement d'un temps humain dans sa liberté constitutive. On est ainsi en droit de se demander pourquoi Célestine a recours à l'artifice de la magie si Mélibée en tant qu'élément de la classe « jeune fille », était de toute évidence et en vertu de la connaissance de Célestine de la psychologie féminine, condamnée à succomber aux charmes de Calixte. On conviendra alors que suivant cette logique, l'argument de la magie —autre force irrationnelle— tombe de lui-même. Toutefois, l'angoisse de Célestine en route pour la maison de Mélibée tout autant que le recours à la magie laisse entendre que la vieille entremetteuse accorde un certain crédit à la notion de « futur contingent », sa soi-disant prescience pouvant apparaître en fait comme une parodie de la prescience divine, ou encore comme une parodie des argumentations augustinienes et thomistes à propos de la prescience de Dieu et des futurs contingents. En témoigne l'incapacité de Célestine à décoder les comportements qui vont être à l'origine de son propre assassinat par les deux valets de Calixte.

On retrouve là, transposé au plan de la fiction, le problème de la compatibilité entre la vérité des propositions portant sur le futur et la contingence de ce futur tel que le pose Aristote dans le chapitre 9 du traité *De l'interprétation*. Ce problème qui retiendra toute l'attention des théologiens rejoint à la fois celui de la prescience divine et de la prédestination, en relation avec la question de la volonté et du libre-arbitre. Sans entrer dans les détails d'une argumentation extrêmement complexe, je rappellerai simplement la position d'Augustin, ainsi que celle de Thomas d'Aquin, afin de manifester la difficulté des débats et la richesse de la controverse qu'ils suscitaient dans l'effervescence intellectuelle si caractéristique du xv^e siècle.

Pour Augustin, la doctrine de la prescience est compatible avec celle du libre-arbitre et de la responsabilité, tant qu'il n'y a pas de détermination causale de nos actions (ainsi que le prétendait l'averroïsme latin). Aux

66.— Georges Martin, « Temporalité (trois logiques fondamentales du récit historique médiéval) », p. 65.

67.— P. 301.

yeux d'Augustin, ce qui fait la liberté et la responsabilité humaine, c'est la dépendance de nos actions à l'égard de notre volonté. Dans la perspective d'Augustin, la magie pourrait relever d'une détermination causale, mais pas la passion puisque la volonté bonne de l'homme, soutenue par la mémoire, doit précisément l'empêcher de sombrer dans la tentation. Seulement c'est Dieu qui donne la volonté bonne, la volonté mauvaise étant comme déterminée par la condition déchue de l'homme. Il devient dès lors dans la logique d'un Dieu qui serait seul au principe des actes bons, impossible de maintenir le caractère ultime de la volonté dans la série des causes. La grâce divine est, en effet, nécessaire à toute action méritoire, mais elle est aussi suffisante pour qu'une volonté soit bonne, en ce qu'elle précède et cause cette orientation vers la bonté.

Thomas d'Aquin a développé une doctrine très augustinienne, même s'il a eu recours à des arguments différents. Selon lui, en effet, si les mérites peuvent être rapportés à Dieu comme leur donateur, il n'en va pas de même des fautes qui doivent être imputées au seul libre-arbitre. Par ailleurs, pour Thomas, le choix de prédestiner ou de réprouver précède l'existence même des créatures ne dépend pas de leur mérite ou de leur démérite, mais de la seule volonté de Dieu qui n'impose pas un traitement égal à toutes ses créatures, ce qui renvoie à la question de la place attribuée à chacun en fonction de son degré de perfection.

En tenant compte du caractère polémique de ces diverses thèses et arguments souvent jugés comme des sophismes à l'époque de Rojas, où des courants contestataires s'affirment, se dévoile le vrai rôle attribué à la passion dans l'œuvre : celui de poser, en la problématisant, la question de la volonté humaine et du libre-arbitre en lien avec celles de la détermination causale (magie, hérédité...) et de la grâce divine.

La Célestine se fait, il est vrai, l'écho de ces grandes questions métaphysiques dont la complexité pouvait entraîner, chez les théologiens qui les traitaient, une certaine circularité dans les raisonnements qui pouvaient apparaître comme des sophismes⁶⁸. C'est en ce sens que cette œuvre de la fin du xv^e siècle suscite encore de nos jours de très nombreux questionnements : la mort des personnages fautifs relève-t-elle de la juste punition des réprouvés qui n'ont pas reçu la « volonté bonne » de Dieu et qui, comme tels, sont condamnés au péché ou doit-elle être interprétée comme le juste châtiment provoqué par la défaillance d'une volonté qu'ils auraient pu maintenir intacte ? Qu'est-ce qui aura déterminé la décision du valet de rejoindre le clan de Célestine : le pouvoir rhétorique de la vieille entremetteuse ? La déloyauté absolue de Calixte corrélée à son incapacité à mener à bien un échange verbal digne de ce nom ? Ou encore la prise de

68.— L'école de Guillaume d'Ockham et de son système dit du Nominalisme, dans la première moitié du xiv^e siècle, abandonnera ces grandes questions métaphysiques, arguant que la Foi ne peut être comprise par la Raison.

conscience, par la médiation de l'exposé de Célestine, d'une hérédité trop lourde à assumer et qui tend à faire de lui un être en dette impayable ?

Précisément, et je terminerai là-dessus, tout l'art de Rojas consiste à problématiser les questions au lieu d'en donner les réponses. D'où le choix de la structure dialogique qui met en perpétuelle tension les points de vue et les diverses postures éthiques possibles, en relation avec les questions si fondamentales du rapport à l'autre et au temps.

La structure dialogique du texte de Rojas, par laquelle la parole toute-puissante tend à être niée au profit de la parole relative (car « mise en perspective ») permet de mettre en scène la structure complexe du réel, voire la nécessité de la controverse. Si on peut parler avec Bakhtine à propos des personnages des romans grecs d'« êtres physiques » qui s'agitent et sont *agis* par des forces irrationnelles, dans la perspective de Rojas, la prégnance du dialogue, par le pouvoir verbal qu'elle confère à chacun des personnages les fait d'abord apparaître d'abord comme des êtres de langage capables d'ordonner le monde et le temps à partir d'un axe —je renvoie ici aux analyses de Benveniste— qui n'est autre que leur présent individuel de locuteur. En ce sens, quoique les personnages puissent, à l'instar de ceux du roman grec, être *agis*, ils sont aussi « interagis » et « interagissants », ce qui leur octroie un surplus d'agentivité, ou à tout le moins un socle inaliénable d'agentivité. Ce pouvoir de la parole partagée, pouvoir qui est lui-même remis en cause dans sa dimension de vérité, tend à empêcher que les personnages se trouvent complètement délestés de toute responsabilité morale.

En choisissant le dialogue qui évite toute troisième personne grammaticale⁶⁹, Rojas a pris le parti, semble-t-il, d'une posture exempte de tout dogmatisme : même les morts qui pourraient relever du châtement divin, parce qu'elles sont accidentelles ou relèvent d'une justice humaine arbitraire, restent marquées au sceau de la contingence humaine.

La parole construite dans *La Célestine*, parce qu'elle permet de croiser les points de vue sur la question du temps humain, de la responsabilité morale, de la liberté, restituée au débat éthique toute sa complexité. On retrouve ici l'une des composantes essentielles du texte littéraire comme œuvre d'art, à savoir, sa fonction de *révélation* : Gadamer ne signalait-il pas dans *Vérité et méthode*⁷⁰ que la présentation de la chose dans une œuvre d'art incarne la présentation la plus réelle de cette chose, celle qui lui procure un surcroît d'être ?

69.— Je renvoie à cette affirmation de Stephen Gilman, *'La Celestina': arte y estructura*, Madrid, Taurus, 1982 (1^a éd. 1974), p. 97 : « En este mundo dialógico es imposible conocer a Melibea en la tercera persona gramatical, como una 'ella' siempre igual a sí misma ».

70.— Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 (1^a éd. 1960).

Bibliographie citée

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. de Jean Barthélémy Saint-Hilaire, préface et notes d'Alfredo Gómez-Muller, Paris, Librairie Française générale, 1992.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978 (trad. franç.).
- BELTRÁN, Rafael, CANET, José Luis, éd., *Cinco siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*, Valencia, Universitat de Valencia, 1997.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966.
- COQUET, Jean-Claude, *La quête du sens. Le langage en question*, Paris, P.U.F., 1997.
- GADAMER, Hans Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 (1^a éd. 1960).
- GILMAN, Stephen, '*La Celestina*: arte y estructura', Madrid, Taurus, 1982 (1^a éd. 1978).
- MARTIN, Georges, « Temporalité (trois logiques fondamentales du récit historique médiéval) », in Georges Martin, éd., *Histoires de l'Espagne médiévale*, Paris, Klincksieck (Annexes des *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 11), 1997, pp. 57-68.
- REUTER, Yves, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Dunod, 1996.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1983.
- ROJAS, Fernando de, *La Celestina. Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, éd. de Peter RUSSELL, Madrid, Castalia, 2001 (1^a éd. 1991).
- ROSSET, Clément, *Le réel et son double*, Paris, Col. Folio Essais, 1993.
- SAINT AGUSTIN, *Confessions*, xi, 27, 36, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- SARTHOU-LAJUS, Nathalie, *L'éthique de la dette*, Paris, P.U.F., 1997.
- VENGEON, Frédéric, « Le temps dans la pensée d'Augustin », in *Le temps*, dir. Alexandre Schnell, Paris, Vrin, 2007, pp. 61-90.

MENCÉ-CASTER, Corinne, «Temporalité et éthique dans *La Célestine*», *Celestinesca*, 32 (2008), pp. 209-229.

RESUMEN

La Célestina de Fernando de Rojas presenta un gran número de personajes que parecen privados de toda conciencia ética ya que, totalmente sumergidos en el tiempo de sus deseos inmediatos, parecen incapaces de proyectarse en el tiempo de la eternidad que está en el fundamento del tiempo cristiano. Se tratará pues de examinar cómo se articulan en la obra «temporalidad» y «ética» porque la manera como el texto organiza la relación de los personajes ante el tiempo plantea cuestiones tan fundamentales como las de la responsabilidad moral y de la libertad humana que sí dependen de la ética.

PALABRAS CLAVE: tiempo, ética, libertad, responsabilidad.

RÉSUMÉ

La Célestine de Fernando de Rojas met en scène nombre de personnages qui semblent dépourvus de toute conscience éthique, au sens où, totalement immergés dans le temps de leurs désirs immédiats, ils semblent incapables de se projeter dans le temps de l'éternité qui est au fondement du temps chrétien. Il s'agira donc de réfléchir à la manière dont s'articulent dans l'œuvre « temporalité » et « éthique » car la façon dont le texte pose et met en scène le rapport des personnages au temps débouche sur des questions aussi fondamentales que celles de la responsabilité morale et de la liberté humaine qui, elles, relèvent de l'éthique.

MOTS CLÉS: temps, éthique, liberté, responsabilité.

