

LA “THÉOLOGIE NÉGATIVE” DE DENIER DU RÊVE

par Laura BRIGNOLI (Pavie)

“Il y a la réalité et il y a les rêves ;
et puis il y a une seconde réalité”.
(A. GIDE, *Si le grain ne meurt*)

S’il est indéniable qu’il existe une fracture qui s’ouvre entre le sacré et le religieux, entre l’élan mystique et le dogme dans l’œuvre de Marguerite Yourcenar, il faut également préciser que ce sacré peut, je dirais même doit, être considéré comme l’intermédiation entre l’humain et le divin ^[1]. Or, ce clivage entre sacré et religieux dont plusieurs textes de notre auteur peuvent témoigner (des *Nouvelles orientales* à *Un homme obscur*, en passant par les *Mémoires d’Hadrien*, etc.) apparaît, par le biais du thème politique de *Denier du rêve*, sous un autre éclairage. Je dirai tout de suite que mon analyse, qui est focalisée autour du rapport entre l’expérience du sacré, la religion et la politique, porte sur la première édition du roman ^[2], malgré les réserves que Marguerite Yourcenar alléguera plus tard. Sa réécriture de 1959, justifiée certes par le caractère elliptique de cette première version, mais occasionnée par l’intention de donner un contenu plus politisé au texte, a fini, à mon avis, par privilégier de façon prépondérante cet aspect, sans exploiter toute la richesse de la première version. Le résultat auquel l’auteur est parvenue permet de considérer les deux éditions comme deux textes suffisamment différents pour motiver mon choix.

[1] J’emprunte ce concept de l’intermédiation du sacré entre l’humain et le divin à Henri BOUILLARD, “La categoria del sacro nella scienza delle religioni”, “Il sacro. Studi e ricerche”, *Archivio di filosofia*, 1974, pp. 33-56, confortée par le fait que Marguerite Yourcenar n’autorise nullement la confusion entre sacré et divin.

[2] Paris, Grasset, 1934 : la référence aux pages de cette édition sera placée entre parenthèses immédiatement après la citation avec la mention DR. Les citations tirées de la version définitive de l’œuvre, parue dans la Pléiade, Paris, Gallimard, 1982, seront indiquées par (ER suivi du numéro de la page.

Pour situer mon discours, je me limiterai à rappeler que, dans ce roman, construit sur l'échange fortuit d'une pièce de dix lires, s'instaure une puissante dialectique entre le passé et le futur, entre la réalité et l'illusion que le présent de la piécette ordonne, en les séparant. Chaque personnage, tourné vers l'évocation d'un passé généralement malheureux, troque les dix lires pour le rêve d'un futur plus heureux, mais, finalement, totalement illusoire.

Or, la tension sacré-religieux, d'une utilité indéniable, à condition de ne pas y voir une dichotomie absolue, prend, dans ce roman, l'aspect d'une dialectique entre le christianisme, que je définirai avec Ricœur comme une "théologie de la parole", et le "sacré naturel" ^[3]. On pourrait se demander alors quelle est la spécificité du sacré, quelle configuration il peut assumer et quelles conséquences il entraîne dans un roman truffé de renvois mythiques qui figent les personnages et où la présence de la religion chrétienne est si lourde. Mais ce roman de 1934, sous lequel couve un grand problème qui traverse notre siècle, l'éclipse du sacré, contribue d'abord à répondre à une question plus capitale: y a-t-il encore pour l'homme la possibilité d'un sacré authentique ?

Or, si l'on aborde le problème par le biais de l'orthodoxie religieuse, de l'obéissance à un dogme, dont l'exemple dans notre culture est le christianisme, la réponse fournie par *Denier du rêve* est négative. Au-delà du refus yourcenarien de toute imposition dogmatique, cette négativité découle du roman même de par la thématization de certaines implications que cette religion comporte : l'insertion dans la temporalité en vertu de l'Incarnation de Jésus-Christ, la présence du social, et l'aliénation de soi-même, c'est-à-dire le manque de conscience de soi.

L'épisode de Giulio, le parfumeur, me semble le meilleur exemple d'une religion qui a dilué dans l'habitude son caractère sacré. Mais son exemple est d'autant plus problématique qu'il est ambivalent : d'un côté, en effet, ce personnage entre inconsciemment en contact avec des "vérités mythiques" : Marguerite Yourcenar en parle dans les *Yeux ouverts* comme si elles étaient au premier degré d'une échelle diatonique qui culmine dans un sacré "voie d'accès vers l'invisible, ou – dit-elle à Galey – si vous préférez, 'l'intérieur' " ^[4]. Giulio aurait pu découvrir le sacré

[3] Paul RICŒUR, "Manifestation et proclamation", "Il sacro. Studi e ricerche", *Archivio di filosofia*, 1974, p. 61.

[4] Marguerite Yourcenar, *Les Yeux ouverts, entretiens avec Matthieu Galey*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 35.

La “théologie négative” de Denier du rêve

disparu sous les simulacres de la religion lorsqu’il “restituait à Marie son vieux nom d’idole grecque” (DR 50), ou qu’il offrait des cierges à la Madone, répétant ainsi les gestes de ses aïeux qui “tendaient des gâteaux de miel à la grande bouche chaude de Vénus” (DR 53). Mais non, d’un autre côté, Giulio reste obéissant aux rites d’un catholicisme nettement dévalorisé par la présence écrasante du narrateur. Il suffit de relire son commentaire à propos du lieu sacré par antonomase, l’église, qui est définie comme un “bar spirituel, [...] où se débitait l’alcool de Dieu” (DR 42). Cette métaphore qui nous intrigue, et dont l’impact est à peine adouci en 1959^[5], n’est pas sans rappeler dans les deux versions la formule marxienne de la religion “opium du peuple”^[6]. La faible ébriété du contact avec la divinité n’a rien à voir – on le verra – avec la laconique, l’ineffable lucidité du sacré.

Faible ébriété qui n’est, au fond, que le moyen d’un oubli de soi. Et cet oubli peut devenir aliénation, perte d’identité là où la temporalité joue un rôle si imposant. On a vu que tous les personnages du roman cherchent un refuge aux déconvenues du présent et aux malheurs passés dans un futur qui s’avère, en dernière instance, totalement illusoire. Projeter sa réalisation personnelle dans un futur exclusif du passé et du présent est le signe d’une aliénation de l’être qui ne peut parvenir à sa totalité^[7]. Chez Giulio, en particulier, le désir d’un futur plus heureux est non seulement affirmé clairement, mais il est aussi exprimé par la prière : “ce vieil homme fatigué balbutiait un *Ave* pour que tout allât mieux” (DR 54). C’est là que le narrateur intervient : Giulio “savait (il aurait dû savoir) que rien ne pouvait aller mieux” (DR 54).

[5] La métaphore par apposition de la première version a été précédée d’une comparaison : “Giulio Lovisi entra dans une modeste église de quartier où, comme d’autres vont au café ou fréquentent les bars, il venait savourer une faible goutte de l’alcool de Dieu” (ER 180). Mais la force de la métaphore de 1934 est due également à la fonction de sujet de l’expression “l’alcool de Dieu”, programmatiquement placée en fin de phrase, alors que, dans la correction, la même expression n’est plus qu’un complément d’objet, enfermé donc dans l’attitude personnelle de Giulio.

[6] Certes l’intertexte opère à un niveau bien superficiel dans ce roman, où même le pouvoir politique est identifié au rêve de puissance du soûlard Oreste Marinunzi (DR 234).

[7] Wolfhart PANNENBERG, “Quelques remarques sur l’aliénation”, “Temporalità e alienazione”, *Archivio di filosofia*, 1975, p. 300.

L'aliénation peut découler de la temporalité (la philosophie moderne insiste sur cette relation)^[8], mais également d'un facteur social : si on réfléchit sur le rôle que Marguerite Yourcenar attribue à la religion chrétienne dans ce roman, on se rend compte qu'elle ne la sépare pas d'une contrainte vers l'extérieur, vers autrui, vers le social. Mouvement centrifuge qui, dans le cas du Père Chica, peut se sublimer en altruisme, tout en restant en marge de l'orthodoxie^[9]. Mais pour certains il peut être simplement dissolvant : pour Giulio le simple geste d'allumer un cierge comporte un choix qui tient compte du possible jugement d'ostentation ou d'avarice qu'il peut engendrer (DR 52) ; se préoccuper du qu'en dira-t-on, c'est faire dépendre d'autrui sa propre identité : cette ingérence du social dans l'individuel est déjà aliénation de l'être qui projette sur autrui la détermination de son identité. Aussi, ce moment de solitude suprême, de coïncidence totale entre vérité et mystère qu'est la mort, se préfigure-t-il dans ses pensées envahi, et par là même dévalorisé, par la masse humaine : Giulio se demande "comment Giuseppa [sa femme] préviendrait les voisines, et combien de gens se dérangeraient jusqu'au Campo-Santo" (DR 57).

Certes, au fond, l'intimité de ce personnage, toute mesquine qu'elle est, reste inviolable et inviolée par les autres qui ne perçoivent pas la contradiction entre ses paroles et ses pensées, et par Dieu aussi, qui ne prend pas "la peine de relever ses mensonges" (DR 43). Mais l'inviolabilité de son âme ne lui sert pas à parcourir sa voie intérieure. Balancé entre deux conceptions du sacré, l'un possible, l'autre nié, il sombre en fin de compte dans ce dernier par inconscience de soi, par indifférence, et un peu par crainte aussi. C'est la même attitude de soumission acritique qu'il a envers l'Etat : éviter d'être la cible de la colère des dieux et d'être poursuivi par le régime à cause de son Prométhée de gendre, c'est, au fond, une même préoccupation, et il ne nous surprend pas s'il traite Dieu en "Maître", se présentant à lui "plus

[8] Voir le numéro d' *Archivio di filosofia*, 1975, intitulé "Temporalità e alienazione".

[9] Au-delà de l'évocation, plus littéraire que religieuse, de punitions dantesques, on dit du père Chica qu'il "avait vu, tout jeune encore, que la seule façon de supporter sa vie, c'est de la donner" (DR 194). Pour le catholicisme, Dieu octroie la vie plus qu'il ne l'inflige. D'ailleurs ce mouvement d'altruisme disparaît dans la version de 1959 : à vrai dire l'attitude du prêtre envers son Dieu se précise, mais est également enfermée dans la personne : il regrette de ne pas pouvoir "communiquer à ses ouailles [...] que Dieu est partout [...]. Il soupirait, honteux de posséder Dieu, comme un privilège" (ER, p. 257). Celui qui devrait être l'apôtre de Dieu reste jusqu'à la fin incapable de communiquer la Parole divine.

La "théologie négative" de Denier du rêve

triste et plus soumis qu'il ne l'était vraiment, pour montrer [...] qu'il ne doutait pas de sa justice, et pour le flatter en s'en remettant à sa bonté" (DR 43). L'assimilation entre le régime et la religion se fait sur la base d'une soumission totale ; mais la complète révolte est possible au même titre.

Le rapport entre la religion chrétienne et la politique devient en effet étroit, et d'autant plus problématique, dans l'épisode de l'attentat contre le duce, où leur mise en parallèle est poursuivie avec insistance. L'idéologie que Marcella voudrait incarner et que son dévouement et son abnégation subliment en mystique, perd vite, aux yeux du lecteur, le caractère sacré auquel cette femme l'élève constamment. Paradoxalement, cette désacralisation se réalise au moyen de nombreuses comparaisons entre le dévouement de Marcella et la foi inébranlable et aveugle de la chrétienté naissante ^[10]. Or, on n'a voulu voir, dans ce personnage, qu'une révoltée contre le régime. Certes la mise en scène de l'attentat peut donner lieu à une telle interprétation que, pour ma part, je considère comme, sinon fausse, en tout cas incomplète. D'un côté, en effet, c'est toujours la religion chrétienne à laquelle s'assimile sa révolte, cette même religion qui permet à Giulio de "support[er] patiemment les inconvénients d'un régime garantissant la sécurité des rues" (DR 39) ; de l'autre, les raisons idéologiques, nécessaires et suffisantes à expliquer l'attentat, sombrent en fait derrière une nécessité plus fondamentale : le besoin d'exister de Marcella, sa volonté de se "mettre au monde". L'attentat manqué devient alors le cadre événementiel d'une réflexion existentielle qui dépasse la contingence du fait divers. C'est une réflexion sur l'invariable humain qui ne corrobore certes pas la volonté de transgression politique ponctuelle que Marguerite Yourcenar voudrait attribuer à son roman.

L'équivalence entre la doctrine politique et le dogme religieux influence chacun des deux : d'un côté on refuse toute utilité à l'action politique ; de l'autre on nie que la religion puisse surmonter l'histoire, qu'elle puisse fournir une réponse adéquate à des questions qui dépassent la contingence de l'événement.

[10] Voir (DR, pp. 102, 103, 104, 110). On sait que ce que Marguerite Yourcenar comprenait le moins dans la religion chrétienne était cette prétention à être dépositaire d'une vérité unique, comparable d'ailleurs à l'attitude des gens dits "de gauche" (*Les Yeux ouverts*, op. cit., p. 120).

Pourquoi frapper d'inutilité la foi ? Parce que la tendance de toute doctrine à créer des prosélytes, à rassembler tout individu dans une communauté de fidèles ^[11] contribue à les détourner de leur voie intérieure. C'est la tension entre l'individuel et le social qui, chez Marcella, atteint son apogée. Son geste individuel voudrait avoir (sans y réussir, mais cela est un autre problème) un but social, puisque Marcella symbolise "le peuple" (DR 103) et se sent "solidaire de tous les vaincus" (DR 104), ces mêmes vaincus dont elle incarne la fonction prophétique et sotériologique finalement invalidée.

Une leur d'authenticité est offerte à celle qui "tâch[e] d'exister" (DR 139), par Massimo Iacolloff, le traître, celui qui va à l'encontre de toute fidélité politique et religieuse. Ce messenger méconnu du sacré donne la bonne explication à cette sensation de Marcella qui sent son acte ne plus lui appartenir quand elle en parle, comme si elle profanait le lieu sacré de son âme. Et il appelle cela "fidélité à soi-même" (DR 137), ouvrant la voie de l'intériorité. Mais Marcella, plus que jamais opprimée par ses dogmes, ne le suit pas, et sort d'elle-même pour mettre en relation les mots de Massimo avec son dieu extérieur, ce "Sauveur – insinue l'auteur – qui ne peut être qu'un faible" (DR 103) :

Fidèle ? Est-ce que je le suis, moi ? Carlo ne m'approuverait pas s'il vivait... Tu vois bien que je ne suis pas fidèle (DR 137).

Placée au centre de la tension entre l'individuel et le social, Marcella reste inconsciente de la voie intérieure – et sacrée – que Massimo l'invite à se frayer. Au lieu de descendre en soi, elle agit pour conquérir son identité ; mais les hommes "agissent, pour faire semblant d'exister" (DR 139), et, en tout cas, "L'action est à la pensée ce que le somnambulisme est au rêve... Une aggravation..." (DR 220). L'action annule le moment sacré en le projetant dans la mutabilité de la contingence et en le rendant périssable. Marcella s'insère alors dans un devenir historique qui, par définition, s'oppose à l'éternité sacrée, mais maintient une fois de plus l'identification avec la chrétienté qui préserve le temps.

[11] d'où ils devraient tirer leur force ; voir par exemple cette phrase dans laquelle Marcella se réfère à Carlo Stevo : "Il lui répugnait de penser que son dieu, séparé de ses disciples, pût être assez faible pour souffrir" (DR 105) ; ou encore ces réunions qui étaient plutôt des "conciliabules où couvait [...] tout le pur fanatisme des jeunes sectes persécutées" (DR 104).

La "théologie négative" de Denier du rêve

Ce qu'on a pu constater à travers cet excursus trop rapide et forcément partiel à la recherche du sacré, c'est qu'il ne se manifeste pas dans l'orthodoxie chrétienne, trop souvent sécularisée. Bien au contraire, la religion semble entraver le parcours sacré qui mène au contact avec le divin.

A l'encontre de la théorie de Durkheim qui posait l'identification entre le sacré et le social, dans *Denier du rêve* la religion ne confère aucune force à l'individu qui, plongé dans la foule, en sort vidé de son essence propre. Pensons à Marcella, qui, au moment de tirer sur le duc, s'éparpille et se raréfie : elle jette "son cœur", trouve "superflu de s'encombrer de son âme" (DR 150), se déleste "de sa chair", repousse les motifs qui l'ont portée à l'acte (DR 151) ; elle perd la conscience de soi, s'aliène d'elle-même en somme. C'est que le recours à la religion, ou à l'idéologie politique qui, pour Marguerite Yourcenar, n'est qu'une autre forme de croyance, dilue l'identité de l'individu ; en ne se définissant que par rapport à autrui, la personne humaine perd la conscience de son être pour soi.

Sous la religion si sévèrement jugée, qui ne peut qu'imposer sa présence en négatif, apparaît toutefois l'expression d'un sacré qui se pose comme expérience individuelle et affiche son hétérodoxie. Un sacré qui, du plus profond de la conscience, fournit l'intermédiation entre l'humain et le divin.

Cette réponse positive au besoin de sacré est attestée dans l'épisode du peintre Clément Roux, dans la mesure où ce personnage ouvre la perspective sur l'éternité en abandonnant la contingence liée au lieu, au moment historique, à sa situation personnelle. Et la dialectique entre la réalité et le rêve cède alors sa place à un jeu subtil qui s'instaure entre l'illusion réaliste et les références symboliques.

Or, si l'expérience de Clément Roux peut, dans une certaine mesure, témoigner d'une épiphanie du sacré, cela n'est visible, à mon avis, que dans la première version. En 1959 ce sacré s'estompe, s'éparpille dans les méandres du texte happé par une volonté de politisation qui n'a pas atteint son but. Le langage mystérieux, fortement symbolique, à la limite du cryptique, de la première version a été remplacé en 1959 par des descriptions et des dialogues où il est plus facile de démêler ce qui revient au rêve et ce qui se rapporte à la réalité.

Mais voyons pour quelles raisons Clément Roux peut être considéré comme le dépositaire d'un sacré qui dérobe sans cesse son but.

Placé sur la ligne où la vie et la mort se rencontrent et assument leur nature éternelle qui ne les voit pas rattachées à telle ou telle autre individualité, le peintre ne possède pas la vie : "La vie ! Qu'est-ce que j'en sais, moi qui te parle ? [...] La vie ! Je te disais qu'on aime ce qu'on n'a pas ... Je pourrais te dire : c'est beau, la vie !" (DR 210). Le fait de s'exclure volontairement de l'existence lui permet une vision plus compréhensive du tout.

Mais c'est l'enjeu temporel qui prouve le dépassement de la contingence de la part de ce personnage, ce qui lui permet d'entrer dans l'éternité du temps sacré. Si on accepte la division rudimentaire que le denier établit entre le passé du souvenir, le présent des dix lires et le futur illusoire, on voit bien que pour Clément Roux cette compartimentation ne fonctionne plus. En jetant la pièce dans la fontaine de Trevi, d'ailleurs, il exprime moins le désir de revenir à Rome, que la volonté de retirer la pièce de la circulation, comme si cet argent l'ancrait au temps profane et à la *distentio animi* qui le caractérise ^[12]. Il refuse l'effet du temps dans la mémoire, en affirmant qu'il n'y a pas de souvenirs : ceux qu'il évoque sont pour lui moins des souvenirs que la perception d'une identité (DR 203-204, 207). Aussi, son manque d'illusions pour le futur lui permet-il de ne pas se séparer de la totalité de son être pour réaliser son identité personnelle ; celle-ci, exclusive des expériences présentes et passées, ne serait que partielle et irréelle, comme dans le cas des autres personnages. L'assomption d'une perspective d'éternité le sépare de ceux qui se débattent dans les pièges du temps ; ainsi, il se détourne des "discours", de la lumière, des hommes (DR 203), pour entamer, avec quelqu'un d'aussi fantomatique que lui, un dialogue qui n'en est pas un. Incapable de communiquer, la parole est vidée de sens, et cela est d'autant plus prégnant que, de l'autre côté de la ville, un homme harangue les masses avec un "discours". Mais méfions-nous, à mon avis, l'accent est placé davantage sur la nécessité d'un discours intérieur que sur la critique du régime. La communication n'est dévalorisée que pour souligner le besoin d'un discours avec soi-même.

[12] Voir DR 222 : "Ses mains se joignirent comme si, seul, jusque-là, le soin de cette pièce de monnaie lui avait interdit de prier". A propos de la notion de *distentio animi* voir Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 1, Paris, Seuil, 1983, pp. 34-41.

La "théologie négative" de Denier du rêve

Le refus de la parole s'accompagne d'un refus de la "théologie de la parole" et de la conséquente valorisation du "sacré naturel" : la sensibilité de Clément Roux à l'égard de ce qui l'environne relève en effet d'une volonté de placer l'homme au même niveau que la nature, parce qu' "un animal [n']est [pas] moins digne que l'homme de la sollicitude de Dieu" (DR 201). Cela est déjà une sacralisation du cosmos qui s'oppose à la supercherie chrétienne imposant un dieu invisible et unique. On dirait que c'est la rencontre de Massimo qui suscite dans le peintre des émotions sacrées : un mélange de surprise, fascination, crainte, familiarité enfin, font de Iacoloff le signe révélateur d'une hiérophanie, Hermès en plus de Thanatos. Mais, qui plus est, il semble incarner, pour le peintre, une invitation à l'introspection. C'est ainsi que Clément Roux arrive à l'évocation de la gamine sur la plage, le seul souvenir digne de ce nom qui permette la récupération du passé et son intégration dans le présent, dépassant ainsi la compartimentation du temps. Pourrait-on voir le signe d'une hiérophanie dans ce passage, riche d'une charge émotionnelle considérable ? Le "tablier" de l'enfant, qui "faisait déjà penser aux vagues. [...] son corps [...] de la couleur du sable. Le doux ventre, comme un coquillage... Les petits seins [comme] deux chauds petits oiseaux..." (DR 214). Elle se confond avec, ou mieux s'assimile à tout ce qui l'entoure et offre au peintre un moment unique où tout reçoit une explication (DR 215), parce que chacun des mouvements de la fillette "déplaçait des ombres" (DR 215). Ce souvenir devient ainsi la "prière du matin" pour le peintre, qui a trouvé la voie sacrée de son existence bien en marge de l'orthodoxie. La réponse est positive, donc, si cette vision sait ouvrir un point de contact avec le Tout, ce Tout qui s'oppose à une poignée de dogmes. D'après ce que dit le peintre, on comprend que la vue de la petite Angiola et la rencontre avec Massimo découlent d'une même réalité. Comme la gamine lui avait expliqué la vie, ainsi, Massimo lui explique la mort (DR 216) ; mais le texte n'est pas explicite sur ce point, le mot est confié à l'ellipse : ineffable d'un sacré qui n'ose pas se dire.

Roux cherchait "le contraire d'un songe" (DR 220) : et cela n'est pas l'action, c'est l'authenticité d'un moment sacré qui actualise l'unique réalité, réalité sacrée qui s'oppose au profane de l'irréel, comme dirait Eliade, ou de l'illusion, du rêve. Sans divulguer son secret, comme s'il ne voulait pas profaner cet espace intérieur personnel, lieu de la transcendance, il découvre ce qui donne un sens à la vie (DR 221), et dépasse de loin la simple hiératisation des mythes. C'est l'épiphanie du sacré qui interrompt "l'homogénéité de l'espace" et donne lieu à "la

révélation d'une réalité absolue opposée à la non-réalité" [13] qui l'entoure. Ainsi, le peintre, replongé dans le profane, laissant ce lieu où il a enfermé pour un instant le devenir de la vie, s' "éloignait de plus en plus de l'unique réalité" (DR 225) ; et, soudain, est "saisi d'une inquiétude qui n'avait plus rien de mystérieux [...]. Aussitôt l'angoisse le reprit, comme s'il se trouvait de nouveau devant quelque chose d'inexpliqué" (DR 224).

Or, le fait de ne pas exister en soi, de ne pas être une des "conditions formelles de l'expérience" [14] est une caractéristique substantielle du sacré. Le reléguer dans la dimension psychologique de l'individu [15] impliquerait pousser à l'extrême son caractère contingent, si ce n'était que la descente en soi et au plus profond de soi-même permet à la nature humaine d'échapper au devenir historique. C'est donc la conscience d'éternité qui, découlant de l'individu, s'affranchit de lui en l'anéantissant, en dispersant ce qui est soumis à la contingence. C'est cela qui permet le contact avec ce divin qui reste indéfini de façon positive, du moins dans ce roman. Au fond, ce sacré que l'école sociologique française discernait sur l'axe horizontal de la société, Marguerite Yourcenar, le retrouve sur un axe vertical, dans le dépassement en profondeur de l'individu.

Mais hélas, tout cela disparaît en 1959 : certes, les traits généraux restent, toutefois les quelques mots révélateurs qui attestent la sacralité du moment s'effacent. En même temps, des ajouts spécifiques approfondissent le thème politique. Or, j'ose dire ici, même si le temps m'empêche de le démontrer plus longuement, que pour Marcella cela ne change pas grand-chose : le rapport entre la religion et la politique est tout aussi étroit en 1959 qu'en 1934, et, malgré une plus profonde conscience politique, les raisons existentielles qui motivent son acte en le privant de sa force idéologique, sont loin de disparaître. Est également précisé le rapport de Clément Roux à la politique : pour lui, elle n'est que le bruit de fond dans l'opéra de l'histoire éternelle (CER 267). Ces ajouts prouvent, bien sûr, que le thème politique est devenu plus riche, mais on dirait que cet enrichissement s'accompagne nécessairement d'une sécularisation : le *quid divinum* de Clément Roux se perd au profit de sa

[13] Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 19.

[14] Claude BRUAIRE, "Le sacré et l'apparence", "Il sacro. Studi e ricerche" *Archivio di filosofia*, 1974, p. 113.

[15] A la fin de son aventure, une remarque de Roux confirme ce caractère personnel : "la place était déserte comme s'il venait de l'inventer" (DR 224).

La "théologie négative" de *Denier du rêve*

conscience idéologique, toute dénuée d'illusions qu'elle est. Est-ce parce que la politique s'assimile plutôt à la religion et que dans celle-ci, comme on vient de le voir, il ne peut pas y avoir de véritable sacré ? Et qu'est-ce alors que cette religion qui entrave le sacré ? Puisqu'elle empêche la descente en soi, la réalisation de la totalité de l'être, causerait-elle une forme d'aliénation ? Certes l'affirmation est hasardeuse, étant donné surtout l'ambiguïté du concept ; je m'en remets à sa signification historique, principalement à celle qui remonte à Hegel, et qui d'ailleurs ne contredit pas, mais prépare la conception moderne d'aliénation, celle qui est strictement liée à la temporalité et sur laquelle je me suis appuyée pour prouver que *Denier du rêve* sous-tend une telle affirmation. On a vu, en effet, que la religion, dans ce roman, accompagne les épisodes où la temporalité est préservée, et celle-ci joue un rôle fondamental dans la formation de l'identité ^[16]. Là où elle ne se développe que vers le futur, en s'opposant au passé et au présent, comme c'est le cas pour tous les personnages de *Denier du rêve* qui actualisent dans l'illusion une fuite vers le futur, l'identité personnelle n'est plus que "l'expression d'une conscience aliénée" ^[17]. De plus, que l'aliénation ait "ses racines dans la tradition mystique chrétienne"^[18] est une constante de la réflexion philosophique moderne ^[19]. Marguerite Yourcenar la rejoint, dans une certaine manière, là où elle voit dans la religion un détournement de la voie intérieure de l'homme, une scission d'avec soi-même.

Parmi les personnalités fuyantes et parsemées de ce roman, Marguerite Yourcenar met en scène un seul individu qui a perdu le sentiment du pouvoir sacralisant de la société, mais qui récupère sa dimension sacrée à travers la confiance dans son intériorité. Cela aboutit à la récupération d'une identité qui n'est qu'une étape d'un processus s'achevant dans le dépassement de l'individualisme et de la contingence,

[16] Wolfhart PANNENBERG, *op. cit.*, p. 300.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, p. 297.

[19] La notion d'aliénation liée à la religion remonte, avec des variations considérables, à Hegel (*Écrits théologiques de jeunesse*), elle continue avec Feuerbach (*L'essence du christianisme*) et Marx, pour arriver à nos jours, où la notion d'aliénation est plus précisément mise en relation avec le concept de temporalité : Louis DUPRÉ, "L'intériorisation du temps dans la représentation religieuse" ; Ewert COUSINS, "La temporalité de Dieu dans la théologie du devenir" ; Wolfhart PANNENBERG, *op. cit.*, "Temporalità e alienazione", *Archivio di filosofia*, 1975. Cette simple perception d'une direction commune cache une portée beaucoup plus vaste que mon analyse est insuffisante à sonder et qui mériterait une étude plus approfondie.

puisque l'individu du présent cherche à coïncider avec le tout passé et futur qui le dépasse. C'est ainsi que l'homme peut assumer en lui cette absolue totalité qui est l'union du particulier et de l'universel et réintégrer, au niveau de la conscience, sa dimension mythique qui, de prime abord, semblait irrémédiablement sclérosée. C'est là la réponse moderne que Marguerite Yourcenar a su donner à la moderne quête du sacré.

Théologie négative que celle proposée par *Denier du rêve*, puisqu'elle procède de la finitude vers ce Dieu que Marguerite Yourcenar peut situer "au plus profond de nous-mêmes et au point le plus éloigné de nos faiblesses et de nos erreurs" [20], mais qui semble se dérober, jusqu'à la fin de sa courbe romanesque, à toute définition positive.

[20] *Les Yeux ouverts*, op. cit., p. 265.