

ANDRE GIDE
ET
LA PART DU DIABLE

by

MONIQUE JACQUELINE LAYTON
B.A., University of British Columbia, 1969

A THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILMENT OF
THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS

in the Department
of
French

We accept this thesis as conforming
to the required standard

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA
September, 1970

In presenting this thesis in partial fulfilment of the requirements for an advanced degree at the University of British Columbia, I agree that the Library shall make it freely available for reference and study. I further agree that permission for extensive copying of this thesis for scholarly purposes may be granted by the Head of my Department or by his representatives. It is understood that copying or publication of this thesis for financial gain shall not be allowed without my written permission.

Department of French

The University of British Columbia
Vancouver 8, Canada

Date 18 th of September 1970.

A B S T R A C T

En octobre 1893, André Gide s'embarque pour l'Algérie, à la quête de la "toison d'or". C'est ainsi qu'il qualifie l'harmonie dans laquelle il espère pouvoir résoudre le "dualisme discordant" de sa nature, dualisme apparemment incompatible de ses exigences charnelles et de sa morale puritaine.

La quête de cette harmonie, de cet équilibre entre les tendances extrêmes qu'il reconnaît en lui, sera basée sur la connaissance même de ces extrêmes avec lesquels il s'agit de composer: le Bien et le Mal en soi, Dieu et le Malin (celui-ci surtout, sous les formes diverses où Gide croit le reconnaître).

Le premier chapitre de la présente étude traite de la prise de conscience par Gide de son problème, que nous voyons se dessiner dans l'étude autobiographique de Si le grain ne meurt, et qu'il illustre et précise par les Cahiers d'André Walter. Nous essayons ensuite de situer Gide dans tout un contexte de littérature "démoniaque", où il reconnaît et confirme sa pensée: appuyé par la doctrine de Nietzsche, nous le voyons dépeindre l'affranchissement des règles et

l'immoralisme de Michel, puis confirmer par sa lecture de Goethe sa propre notion de la vertu éducatrice et initiatrice du Mal. Chez Dostoïevsky, il retrouve le déchaînement, par l'acte gratuit, de possibilités insoupçonnées de l'homme, et chez Blake et Baudelaire, l'attraction simultanée vers Dieu et Satan. Finalement James Hogg lui confirme l'étonnant pouvoir mimétique et insinuatif du Malin, qu'il avait déjà reconnu lui-même.

S'il accorde au démon sa part de dynamisme positif et éducatif, Gide reconnaît aussi la tentation satanique et son moyen d'action: le sophisme. En nous appuyant sur quelques oeuvres, nous envisageons les différents aspects que peut prendre cette tentation: celui du sophisme et de l'égoïsme pervers dans l'Immoraliste, du sophisme et de l'orgueil dans les Faux-Monnayeurs, du sophisme et de l'angélisme dans la Porte étroite, et du paralogisme de la mauvaise foi dans la Symphonie pastorale. A ce propos, nous indiquons non seulement les effets du sophisme dans l'oeuvre de Gide, mais, de notre position privilégiée, nous tentons de discerner dans quelle mesure Gide lui-même a été la victime de son propre sophisme.

Ayant ainsi dépisté le Diable et joué au plus fin avec lui, Gide par cette analyse minutieuse de la méthode satanique, tente de s'affranchir du pouvoir du Malin--Diable extérieur de la théologie, ou interprétation psychologique d'une destruction irrépressible de soi, peu importe vraiment.

Le dernier chapitre considère le rôle de la notion de libre-arbitre et de prédestination dans la responsabilité dont l'homme croit devoir revêtir ses actions, puis examine brièvement les accusations d'immoralisme corrupteur portées contre Gide. A sa défense, nous insistons sur le rôle qu'il assume le plus souvent d'inquiéteur et de "maître à penser", par son insistance réitérée que le but de toute éducation est la clairvoyance. Dépassant de beaucoup le but de sa quête initiale, son oeuvre, en dépeignant tous les écueils de l'aveuglement sur soi, est la contribution indéniable de Gide à cette clairvoyance essentielle dont il espère que nous profiterons.

- TABLE DES MATIERES -

	Page
Chapitre I	
INTRODUCTION : LA QUETE DE LA TOISON D'OR	1
Chapitre II	
LES AFFINITES DEMONIAQUES D'ANDRE GIDE EN LITTERATURE	21
Chapitre III	
LES MASQUES DE SATAN dans <u>l'Immoraliste</u> et <u>les Faux-Monnayeurs</u>	51
Chapitre IV	
LES MASQUES DE SATAN dans <u>la Porte étroite</u> et <u>la Symphonie pastorale</u>	87
Chapitre V	
L' "IMMORALISME" GIDIEN	122
Bibliographie	147

CHAPITRE I

INTRODUCTION : LA QUETE DE LA TOISON D'OR.

En octobre 1893, André Gide s'embarque pour l'Algérie, à la quête de la "toison d'or".¹ Cette toison d'or vers quoi le précipite son désir, c'est l'harmonie dans laquelle il espérait pouvoir résoudre le "dualisme discordant" de sa nature.

"Au nom de quel Dieu, de quel idéal me défendez-vous de vivre selon ma nature?" s'écrie-t-il avec angoisse.

Je n'acceptais point de vivre sans règles, et les revendications de ma chair ne savaient se passer de l'assentiment de mon esprit. Ces revendications, si elles eussent été plus banales, je doute si mon trouble en eût été moins grand. Car il ne s'agissait point de ce que réclamait mon désir, aussi longtemps que je croyais lui devoir tout refuser. Mais j'en alors à douter si Dieu même exigeait de telles contraintes; s'il n'était pas impie de regimber sans cesse, et si ce n'était pas contre Lui; si, dans cette lutte où je me divisais, je devais donner raisonnablement tort à l'autre.¹

Le problème posé par le dualisme incompatible d'exigences charnelles et d'une morale incisive, la nécessité de

règles à suivre et l'incapacité de les accepter telles quelles, sera d'ailleurs formulé beaucoup plus tard dans les Faux-Monnayeurs par Bernard: "C'est alors que je me suis demandé comment établir une règle, puisque je n'acceptais pas de vivre sans règle et que cette règle je ne l'acceptais pas d'autrui."² Mais nous voyons, dès à présent, poindre aussi le sophisme du Malin que Gide--l'ayant reconnu-- s'efforcera toujours d'exposer; il prend ici la forme du doute et de l'obéissance à la volonté divine et se dissimule sous l'humilité et l'intégrité apparente du raisonnement.

La quête de cette harmonie (peut-être au départ inspirée par le démon), de cet équilibre, qui ne peut vraiment s'atteindre que grâce à la lucidité, à la connaissance en soi de Dieu et de Satan. est le fil conducteur de l'oeuvre de Gide. Elle mènera entre autres à la découverte et peut-être à l'exorcisme du Malin, créature de Dieu et part de soi-même.

L'envoi des Nourritures terrestres devra toutefois demeurer comme l'avertissement essentiel de Gide: "Ne crois pas que ta vérité puisse être trouvée par quelque autre; plus que tout, aie honte de cela."³

Plus que d'un avertissement, peut-être s'agit-il là d'une vraie morale. Cette voie solitaire dans laquelle Gide s'engage en quête de sa toison d'or, chacun d'entre nous devra la suivre pour son propre compte. Mais si la vérité de Gide

ne peut être la nôtre, du moins pouvons-nous permettre à son inquiétude de nous montrer la voie.

Gide date sa première rencontre consciente avec le diable d'une conversation avec le jeune artiste Jacques Raverat qu'il situe en 1910, selon les Feuillets, et au 25 septembre 1914 selon le Journal, et dont l'importance dans le Journal n'apparaît pas immédiatement. "Je lui ai dit que ce qui me retenait de croire au diable, c'est que je n'étais pas bien sûr de le détester",⁴ écrit Gide assez brièvement. Mais il reprend cette conversation dans les Feuillets de 1916, citant Raverat. "La grande force de Satan (...) vient de ce qu'il n'est jamais comme on croit. On a déjà beaucoup fait contre lui quand on s'est persuadé qu'il est là."⁵

Ces graines plantées par Raverat, Gide ne les verra croître qu'après une "stratification prolongée". Lorsque pourtant la notion du Malin s'imposera enfin à lui, elle agira sur Gide comme une véritable révélation:

... je n'eus pas plus tôt supposé le démon, que toute l'histoire de ma vie me fut du même coup éclaircie; que je compris soudain ce qui m'était le plus obscur, au point que cette supposition prenait la forme exacte de toute mon interrogation et de mon admiration précédente.⁶

Peu importe, ajoute-t-il, que ce qu'il appelle démon soit vraiment le Démon. C'est par commodité qu'il se sert de

cette appellation, et si ce démon n'habite pas les enfers mais "[son] sang, [ses] reins ou [son] insomnie", cela ne change rien au rôle qu'il joue.

Lorsque Gide voit enfin s'éclaircir toute l'histoire de sa vie grâce à la supposition qu'il fait du démon, il nous force à nous pencher sur ce que son oeuvre laisse paraître d'une pareille présence dans cette vie, ou de sa probabilité: ce qu'il veut nous en faire connaître, ce qu'il en suggère ouvertement, ce qu'il nous en laisse deviner de façon plus subtile ou plus détournée. Car il y a dans la vie, dans la pensée, dans l'oeuvre de Gide une "part du diable" qu'il importe d'élucider pour les mieux comprendre.

Nous tenterons d'examiner, à travers l'oeuvre de Gide, la transformation de ce démon de la chair, qui le tourmente, en un démon de l'esprit, qui lui permettra de se libérer; nous tâcherons de voir comment le dualisme discordant de sa nature finit par le mener à la liberté intellectuelle.

Le présent chapitre traite surtout de la prise de conscience par Gide de son problème, que nous voyons se dessiner dans la rétrospective de Si le grain ne meurt, et qu'il illustre et précise par les Cahiers d'André Walter. Nous essaierons ensuite de situer Gide dans tout un contexte de littérature "démoniaque", où il reconnaît et confirme sa pensée. Il accorde au démon sa part de dynamisme positif et éducatif, mais recon-

naît aussi la tentation satanique et son moyen d'action: le sophisme. En nous appuyant sur quelques oeuvres, nous envisagerons ensuite les différents aspects que peut en effet prendre cette tentation: celui du sophisme et de l'égoïsme pervers de l'Immoraliste, du sophisme et de l'orgueil dans les Faux-Monnayeurs, du sophisme et de l'angélisme dans la Porte étroite et du paralogisme de la mauvaise foi dans la Symphonie pastorale.

Ayant ainsi dépisté le Diable et joué au plus fin avec lui, Gide, par cette analyse minutieuse de la méthode satanique, tente de s'affranchir du pouvoir du Malin --Diable extérieur de la théologie ou interprétation psychologique d'une destruction irrépressible de soi, peu importe vraiment. Quels ont été le Rôle et l'influence de cette quête de Gide vers un équilibre intérieur, une harmonie heureuse où l'homme puisse vivre en paix avec lui-même et où, nécessairement, les extrêmes ont dû être exposés? C'est cette question, et celle de l'accusation d'immoralisme à laquelle une telle démarche peut prêter, que nous nous poserons dans le dernier chapitre.

o
o o

Son enfance et son adolescence, telles qu'elles apparaissent dans Si le grain ne meurt peuvent déjà servir à donner une indication des goûts et tendances de Gide. Nous

voyons se dessiner une nature où l'attirance vers l'inavoué et ce qu'il appelle son "goût du clandestin"⁷ s'esquisse très tôt.

La croyance indistincte, indéfinissable, à je ne sais quoi d'autre, à côté du réel, du quotidien, de l'avoué, m'habita durant nombre d'années et je ne suis pas sûr de n'en pas retrouver en moi, encore aujourd'hui, quelques restes (...) Je crois bien qu'il y avait là un maladroit besoin d'épaissir la vie -- besoin que la religion, plus tard, serait habile à contenter; et une certaine propension, aussi, à supposer le clandestin.⁸

Cette croyance à quelque chose à côté et au delà du réel est celle qui le fait penser confusément dans son enfance: "Il y a la réalité et il y a les rêves; et puis il y a une seconde réalité."⁹ Cette notion se trouvera d'ailleurs, de l'aveu même de Gide, puissamment renforcée plus tard par sa lecture de Schopenhauer.

Si les "mauvaises habitudes" que Gide développa très tôt ne furent d'abord ni répréhensibles, dans son esprit, ni clandestines,¹⁰ elles durent cependant bientôt se réfugier dans la trouble et coupable atmosphère de la clandestinité.

Le sens de la culpabilité qu'on lui a profondément inculqué, un état d'assoupissement moral dans lequel il se complaît, des troubles nerveux plus ou moins authentiques, tout enfin contribue à faire de lui un enfant qu'il voit, quelque quarante ans plus tard, comme chancelant au bord de l'abîme.

Décidément le diable me guettait; j'étais tout cuisiné par l'ombre, et rien ne laissait pressentir par où pût me toucher un rayon. C'est alors que survint l'angélique intervention que je vais dire, pour me disputer au malin.¹¹

Cette intervention sera celle de sa cousine Madeleine Rondeaux, l'Emmanuèle de son oeuvre et de sa vie, au bonheur de qui il se voue. Et cette décision de lui consacrer sa vie et son amour change complètement le jeune Gide. "J'avais erré jusqu'à ce jour à l'aventure; je découvrais soudain un nouvel orient à ma vie."¹² Cet amour et cette dévotion ne feront que s'accroître à mesure que Gide grandit. L'adolescent, le jeune homme qui émerge de cette enfance troublée ressemble fort maintenant à Saül, tel que le concevait Gide: "Il est chaste; mais sensuel. C'est-à-dire qu'il ignore encore son penchant."¹³

A l'âge de quatorze ans, Gide fait la connaissance de l'horreur et éprouve ses premiers doutes sur la providence divine. Place Saint-Sulpice, il voit un jeune garçon qui, en essayant de sauter d'un camion où il était grimpé en cachette, reste accroché par sa blouse. Son crâne, rebondissant de pavé en pavé, n'est plus qu'une bouillie sanglante lorsque le conducteur, enfin alerté, finit par s'arrêter. "Al'âge que j'avais, je crois que cette horreur m'a fait beaucoup douter du bon Dieu,"¹⁴ avoue Gide. Le "replâtrage" en lui de la divinité-providence, s'effectue tant bien que mal. D'ailleurs, ajoute

Gide, ce mince "fait-divers" vaut à peine d'être mentionné. Les atrocités de la guerre nous ont en effet saoulé d'horreur et rien ne peut se comparer à "ce grand chavirement de toutes les valeurs qui demeureraient pour nous des raisons de vivre." Il reste que cet incident, cette rencontre avec ce que nous pourrions appeler le mal gratuit et à l'état pur, a eu dans l'adolescence de Gide la même portée de "chavirement" de ses valeurs.

Un autre chavirement, et de plus grande conséquence apparente, sera celui où son penchant, qu'il ignorait encore, lui sera enfin révélé. Toute son éducation puritaine se rebelle à ce qu'il découvre en lui de condamné. Mais incapable de résister aux exigences de ses sens, Gide tentera alors de les justifier et de se composer un code moral qui lui permette de pallier honnêtement ce "dualisme discordant" de sa nature.

Saint Paul exposait déjà clairement le problème :

Car la chair convoite contre l'Esprit et l'Esprit contre la chair, il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez.¹⁵

Mais Mauriac indique bien que l'erreur de Gide, son péché plutôt, est de vouloir se justifier sur ses moeurs particulières pour revendiquer une dispensation de la règle commune :

Le Christ, dans son enseignement, paraît ne s'être jamais inquiété de nos goûts singuliers (...) son exigence, sa terrible exigence, et qui est la même pour tous, c'est que nous soyons purs, c'est que

nous renoncions à notre convoitise quel qu'en soit l'objet. La réprobation du monde à l'égard de l'homosexualité, et qui est d'ordre social, n'offre aucun caractère commun avec la condamnation que le Christ porte contre toutes les souillures (...) Au vrai, Gide réclame une prérogative à l'égard d'un vice particulier. Me rappelant le mot que Pascal met dans la bouche du Christ: "Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures," je songe que Gide a préféré à tout sa souillure, mais en niant d'abord qu'elle fût souillure.¹⁶

Gide indiquait pourtant bien¹⁷ que ses goûts eussent-ils été différents, son trouble n'eût pas pour cela été moins grand, et que seul le refus qu'il croyait devoir opposer à son désir, quel qu'il fût, causait en lui cette angoisse. Mais son raisonnement dévie alors curieusement de la voie orthodoxe lorsqu'il finit par voir en ce refus (qui cependant s'accorde bien avec la promesse du Christ, il ne devait pas l'ignorer: "Binheureux les coeurs purs car ils verront Dieu") une subtile indication de désobéissance et d'impiété. Il s'autorise même de cette pensée pour se convaincre que sa révolte est impie et qu'il convient que se fasse ce qui est peut-être la volonté de Dieu. Dans cette lutte qui le divise, il soupçonne une révolte contre la volonté divine, et pressent que l'union de sa règle et de son désir en un système cohérent et acceptable serait l'indication véritable de sa soumission.

Quelle est la part du sophisme dans ce raisonnement, il ne nous est certes pas encore loisible de le discerner, mais

compte tenu également des influences, vivantes ou apprises, qu'a pu subir Gide, tout l'échafaudage de l'harmonie gidienne reposera sur cette notion.

Avec les Cahiers d'André Walter, Gide aborde pour la première fois l'examen de ce qu'il est, de ce qu'il pressent en lui de passion et de pureté. Il veut faire de ces deux cahiers le bilan définitif--à l'âge de vingt ans!-- de son esthétique et de sa morale, y puiser la connaissance de soi et leur devoir l'amour d'Emmanuèle.

... au moment que je l'écrivais, ce livre me paraissait un des plus importants du monde, et la crise que j'y peignais, de l'intérêt le plus général, le plus urgent; comment eussé-je compris, en ce temps, qu'elle m'était particulière? Mon éducation puritaine avait fait un monstre des revendications de la chair; comment eussé-je compris, en ce temps, que ma nature se dérobaît à la solution la plus généralement admise, autant que mon puritanisme la réprouvait. Cependant l'était de chasteté, force était de m'en persuader, restait insidieux et précaire; tout autre échappement m'étant refusé, je retombais dans le vice de ma première enfance et me désespérais à neuf chaque fois que j'y retombais. Avec beaucoup d'amour, de musique, de métaphysique et de poésie, c'était le sujet de mon livre. J'ai dit précédemment que je ne voyais rien au delà; ce n'était point seulement mon premier livre, c'était ma Somme; ma vie me paraissait devoir s'y achever, s'y conclure. Mais par moments pourtant, bondissant hors de mon héros, et tandis qu'il sombrait dans la folie, mon âme, enfin délivrée de lui, de ce poids moribond qu'elle traînait depuis trop longtemps après elle, entrevoyait des possibilités vertigineuses.¹⁰

Si nous avons cru devoir citer en entier ce passage de Si le grain ne meurt, où Gide nous confie ce que représen-

tait pour lui vers l'âge de vingt ans les Cahiers d'André Walter, c'est que nous ne croyons pas devoir étudier l'oeuvre en détail. La valeur littéraire des Cahiers présente moins d'intérêt que Gide ne le supposait à l'époque, mais le rôle cathartique du volume est incontestable. Ainsi qu'il l'indique lui-même, laissant André Walter sombrer dans la folie, Gide peut enfin prendre son essor. Ce conflit qui oppose, en Gide, sa formation puritaine et les exigences d'une sensualité qu'il juge coupable, s'il ne se trouve résolu par les Cahiers, perd toutefois de son urgence implacable grâce à l'exutoire de la transposition romanesque. Ramon Fernandez pourra justement reconnaître aux Cahiers d'André Walter leur rôle essentiel lorsqu'il écrira: "le divorce de l'âme et de la chair tue André Walter: André Gide apprendra à en vivre."¹⁹

Ce que Albert Guérard appelle le roman "pur" d'André Walter, et qui devait être "a morality play: a dramatized struggle between the abstracted forces of good and evil,"²⁰ introduit pour la première fois dans l'oeuvre de Gide la technique "en abyme" à laquelle il aura encore recours pour Paludes et les Faux-Monnayeurs. André Walter y prend à son compte les problèmes d'André Gide et le romancier de la réalité pourra ainsi les imposer au romancier de la fiction. Par une sorte de complicité instinctive et furtive, il s'allie au mal que devra

affronter le romancier fictif et laissera à celui-ci le soin d'une démarche dont il pourra alors considérer les résultats. "Je parie pour Allain", écrit André Walter, s'interrogeant sur cette course à la folie dans laquelle tous deux sont engagés. Gide peut ainsi transposer sur le plan A.Walter/Allain cette angoisse, cette question, qui appartiennent en propre au plan A.Gide/A.Walter.

La course à la folie,--lequel des deux arrivera le premier, d'Allain ou de moi? Je parie pour Allain; je me retiens, je m'enfrène;--lui, je le hâte, j'active le travail, je presse le dénouement; il faut que je l'aie fait fou avant de le devenir moi-même. lequel des deux grimpera sur l'autre?--c'est très amusant cette course; on fournit tout soi-même, parieur, lutteur, adversaire.--Le prix, ce sera le repos, le repos après l'oeuvre faite.²¹

Si les puissances maléfiques du roman sont plus ou moins soumises au romancier, celui-ci par contre leur est entièrement soumis dans la réalité. Et s'il n'a pas encore, à ce moment-là, accepté de supposer leur existence, elles n'en existent pas moins pour cela.

Gide ne sait jamais si le raisonnement qui lui fait chercher le bien (et éviter le mal, qu'il croit reconnaître) n'est pas précisément inspiré par la subtilité infernale du Malin.

La création romanesque offre peut-être ainsi la seule possibilité de victoire temporaire sur le diable. En faisant succomber son héros, l'auteur pourra peut-être s'éviter un sort similaire, du moins par des voies similaires.

Avec les Cahiers d'André Walter, Gide réussit là où il laisse André Walter et Allain, héros fictif du romancier fictif, échouer et sombrer dans la folie et le suicide, et c'est peut-être à cela même qu'il doit sa propre réussite. Le danger reste tout de même, là aussi, de faire le jeu du Malin, car son pouvoir est peut-être lui aussi "en abyme", et la confiance que donne au romancier son succès irréel dans un domaine irréel n'est peut-être que le plus sûr instrument de sa perdition.

Le problème soulevé par l'homosexualité dans Si le grain ne meurt et l'onanisme à propos des Cahiers d'André Walter renforce en Gide le sentiment de son anormalité et de sa culpabilité. L'onanisme (si l'on en juge par les innombrables mentions qui en sont faites dans le Journal) est le penchant qui le tourmente le plus profondément et lui donnera le plus constamment un avant-goût de l'enfer,²² tandis qu'au problème de l'homosexualité, il semblera trouver plus facilement remède et justification, ne serait-ce que parce ce qu'elle appose sur lui cette marque d' "anormalité" qu'il cherchera plus tard à cultiver, comme étant sa réelle valeur. Ou, inversement et avec plus d'exactitude, c'est par ce procédé qu'il parviendra à justifier l'unique valeur de ce qui le rend différent des autres.

Denis de Rougemont voit en Gide le rare exemple de la coexistence des mythes de Tristan et de don Juan, qui d'ordinaire s'excluent mutuellement.

To desire those you don't love, to love the woman you don't desire: this drama of the life of André Gide is that of an almost dissociation of the person, one that has made him a helpless victim of the tyranny of the two myths--where one alone is quite enough for the misery of any man or for the passion of a fictional character.²³

Là où Denis de Rougemont voit un double fardeau, ne pouvons-nous pas justement nous demander si une sorte d'équilibre--fait de la satisfaction non refusée de ces deux penchants, satisfaction problématique et temporaire à la fois du corps et de l'esprit--n'a pu être atteint grâce à la compensation de Tristan par don Juan, de Ménélaque par André Walter, et vice versa? Cet équilibre des extrêmes n'est-il pas, après tout, le tour de force gidien par excellence?²⁴

Par contre, l'onanisme, ce contrecoup des deux mythes dont il est affligé, laisse Gide seul et face à ses démons. Mille neuf cent seize, l'année où Gide traverse une crise morale et religieuse où, précisément, le rôle du Diable s'affirmera dans son esprit, voit aussi la renaissance de la notion de péché, où l'onanisme le replonge. "Je n'ai pas moins de mal à restaurer en moi l'idée de péché que je n'en avais

eu à l'exténuer naguère."²⁵ De cette solitude angoissée devant l'enfer du péché qu'est pour lui cette constante rechute, l'on ne peut douter.

Hier, rechute abominable (...) Je me lève, la tête et le coeur lourds et vides: pleins de tout le poids de l'enfer... Je suis le noyé qui perd courage et ne se défend plus que faiblement. Les trois appels ont le même son: "Il est temps. Il est grand temps. Il n'est plus temps." De sorte qu'on ne les distingue pas l'un de l'autre, et que sonne déjà le troisième tandis qu'on se croit encore au premier.²⁶

Hier, rechute abominable, qui me laisse le corps et l'esprit dans un état voisin du désespoir, du suicide, de la folie... C'est la roche de Sisyphe qui retombe tout au bas du mont dont il tentait de gravir la pente, qui retombe avec lui, roulant sur lui, l'entraînant sous son poids mortel et le replongeant dans la vase (...) Seigneur ... Arrachez-moi du mal.²⁷

Cette année 1916--Gide avait alors quarante-six ans--abonde, tant dans le Journal et les Feuillets que dans le fameux Numquid et tu?, en pensées, en annotations, en remarques, où il se révèle tendant de toute la force de son inquiétude et de son espoir vers Dieu, mais impuissant à se dégager du poids de la chair, découvrant enfin le Malin et le rôle qu'il lui sied de lui attribuer dans sa vie.

Ce rôle est surtout, à ce moment-là, celui de la tentation et de la rechute dans "l'infraction sexuelle". Jean Delay cite cette définition du péché, donnée par un philosophe protestant et qui éclaire peut-être un peu la position de Gide à cette époque.

Dans la société bourgeoise, le péché, c'est le vol; dans la société puritaine, c'est l'infraction sexuelle. A la faveur de cette curieuse réduction du domaine moral, s'est glissée l'idée que des anomalies comme l'orgueil, l'hypocrisie, la dureté de coeur, l'avarice pouvaient être considérées comme en marge du problème moral, accaparé par le problème sexuel au nom redoutable.²⁸

Mais la conception de Gide est, bien entendu, loin d'être aussi étroite. Elle inclut de plus la notion d'un dynamisme positif et bénéfique provenant précisément de ce tiraillement entre Dieu et le diable, même si le rôle de ce diable est surtout, pour lui et à ce moment-là, un démon de la chair.

En janvier 1916, il lit ainsi dans Rutherford un passage sur le diable et l'enfer qui, écrit-il, "vient admirablement en aide" à sa pensée. Sa traduction approximative:

Le démon, en tant qu'être personnel, aujourd'hui le mortel le moins instruit et le moins intelligent sait en rire. Sans doute, rien de pareil n'existe. Mais cette horreur du mal qui ne parvient à s'exprimer que par la figuration du Malin, voilà qui n'est pas matière à rire, et si cela, sous une forme ou sous une autre, ne survit point, non plus ne survivra la race humaine. Aucune religion, que je sache, n'a insisté autant que le christianisme, ni avec une si belle gravité, sur la dualité de l'homme, sur cette division en lui-même, vitale au suprême degré, entre the higher and the lower, entre le ciel et l'enfer.²⁹

C'est précisément la recherche de l'équilibre entre "the higher and the lower", l'harmonie entre ces extrêmes, le mariage--véritablement--entre le ciel et l'enfer, qu'il poursuivra jusqu'au bout. "Je voudrais marier le

Ciel et l'Enfer, à la Blake, réduire les antagonismes, et ne consens le plus souvent à voir que des malentendus dans les oppositions les plus ruineuses et les plus meurtrières."³⁰ Roger Martin du Gard, lui ayant alors demandé en plaisantant comment il espérait, fût-ce en lui-même, concilier individualisme et communisme, concluait: "C'est l'eau et le feu." La riposte de Gide fut alors caractéristique: "De leurs fiançailles naît la vapeur."³¹ Et cette "vapeur", l'élément dynamique résultant de la fusion de deux puissances antagonistes, sera bien en effet la base d'espoir sur laquelle il fondera sa vie et son oeuvre, non sans s'apercevoir trop souvent, pour poursuivre la métaphore, que l'on ne joue pas impunément avec le feu.

N O T E S

N.B. Nous avons choisi comme édition de référence celle en trois volumes de la "Bibliothèque de la Pléiade." Par souci de simplification, J-I, J-II et R. renverront respectivement aux trois volumes de la Pléiade:

J-I : Journal 1889-1939 (Paris, Gallimard, 1951).

J-II : Journal 1939-1949. Souvenirs (Paris, Gallimard, 1954).

R. : Romans, récits et soties. Oeuvres lyriques (Paris, Gallimard, 1958).

De même, O.C. renverra aux Oeuvres Complètes, 15 vol., (Paris, Gallimard, 1932-1939).

Toutes les citations de ce chapitre et des chapitres suivants renvoient à ces éditions, sauf pour les ouvrages qui n'y figurent pas et pour lesquels nous signalerons les éditions utilisées.

NOTES SUR LE CHAPITRE I

- 1 Si le grain ne meurt, J-II, p. 550.
- 2 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1215.
- 3 Les Nourritures terrestres, R., p. 248.
- 4 Journal, J-I, p. 491 (25 septembre 1914).
- 5 Ibid., p. 608.
- 6 Ibid., p. 609.

- 7 Si le grain ne meurt, J-II, p. 432.
- 8 Ibid., p. 362.
- 9 Ibid., p. 362.
- 10 Ibid., p. 390.
- 11 Ibid., p. 430.
- 12 Ibid., p. 434.
- 13 Lettre à Jacques Copeau, en date du 20 juin 1922, après la première représentation de Saul. Citée par Helen Watson Williams, André Gide and the Greek Myth (Oxford, Clarendon Press, 1967), p. 71.
- 14 Ainsi soit-il, J-II, p. 1164.
- 15 Epître aux Galates (Parénèse, 17).
- 16 François Mauriac, "Les catholiques autour d'André Gide", Hommage à André Gide (Paris, N.R.F., 1951), p. 106.
- 17 Voir citation p. 1.
- 18 Si le grain ne meurt, J-II, p. 522.
- 19 Ramon Fernandez, André Gide (Paris, Côté, 1931), p. 60.
- 20 Albert Guérard, André Gide (Cambridge, Massachussettes, Harvard University Press, 1951), p. 98.
- 21 Les Cahiers d'André Walter, O.C., I, 160.
- 22 Il n'est que de se rapporter à la "magie" de Boris (Les Faux-Monnayeurs), dont la doctoresse Sophrosnika croyait pourtant bien l'avoir guéri. Ayant une fois pour toutes associé la masturbation et ses effets "magiques" dans le symbole d'un "talisman", Boris, apparemment guéri de son vice solitaire, retombera fatalement sous son pouvoir démoniaque à la simple vue de ce talisman à peu près oublié). Relisons la scène: Boris trouve le talisman (une simple formule incantatoire et insensée que Ghéridanisol avait entourée de "petits diabolins obscènes"

pour faire "infernale") sur son pupitre: "il paraissait tombé du ciel, ou plutôt surgi de l'enfer (...) Il lutta jusqu'au soir contre une sollicitation ténébreuse, puis, comme plus rien ne le soutenait dans sa lutte, sitôt retiré dans sa chambre, il sombra. Il lui semblait qu'il se perdait, qu'il s'enfonçait très loin du ciel; mais il prenait plaisir à se perdre et faisait, de cette perdition même, sa volupté." (Les Faux-Monnayeurs, R., p.1237). Dans le Journal de 1916 (J-I, p. 539), nous lisons: "Chaque défaite au contraire est subite, totale et semble vous replonger au plus bas. Elle est souvent délicieuse." Nous repensons au jeune Proust qui voyait en ses activités solitaires le "fruit défendu sur l'arbre du mal," mais qui ne cherchait pas pour cela à les restreindre, bien au contraire. (Proust, Contre Sainte-Beuve (Paris, Gallimard, 1954), p. 71. Il paraît incontestable que le poids de la "sollicitation ténébreuse" dont parle Gide ait lourdement pesé sur son oeuvre et sur sa vie. Dans les chapitres II et III, nous verrons plus en détail cette attirance vers ce que Baudelaire appelait "l'animalité".

- 23 Denis de Rougemont, Love declared, Essays on the myths of love, "Dialectic of the Myths (II) : The two souls of André Gide" (New York, Pantheon Books, 1963), pp. 180-181.
- 24 On ne peut certes s'empêcher de remarquer que la seule fois où Gide ait vraiment aimé celui qu'il a possédé (Marc Allégret), cet équilibre a été bien prêt de s'effondrer.
- 25 Journal, J-I, p. 532 (28 janvier 1916).
- 26 Ibid., p. 560 (19 septembre 1916).
- 27 Ibid., p. 572 (15 octobre 1916).
- 28 M. Arbousse-Bastide, cité par Emile-G. Leonard, le Protestant français, p. 193 (cité par J. Delay, op. cit., II, 529-530).
- 29 Journal, J-I, p. 531 (25 janvier 1916).
- 30 Feuillets, J-I, p. 1293.
- 31 Ibid., p. 1293.

CHAPITRE II

LES AFFINITES DEMONIAQUES D'ANDRE GIDE

EN LITTERATURE

Les dangers d'un tel titre sont évidents: sur quels critères reposera le choix de ces "affinités"? Reconnaissance de conceptions similaires du domaine démoniaque de la part et de Gide et d'écrivains, poètes ou philosophes considérés? Nous n'avons même pas encore tenté de définir la conception de Gide, et il serait dangereux de le faire à l'appui de ces affinités car nous risquerions de faire de ces affinités mêmes la base de notre étude. On ne saurait d'ailleurs parler de "conception", le mot impliquant un caractère statique peu en accord avec cette constante évolution, cet ondolement plastique de la pensée gidienne. Nous chercherons seulement à tracer, prenant ces affinités comme prétexte et comme point d'appui, le progrès d'une émancipation morale vers une luci-

dité libératrice, véritable exorcisme de puissances occultes enfin révélées.

Par "affinités démoniaques", nous entendons seulement indiquer, dans les étapes de ce progrès vers une meilleure connaissance de soi, une coïncidence entre la pensée de Gide et celle de certains écrivains devant le problème éternel des possibilités humaines. Il s'agit donc, au début du moins, d'un démonisme dynamique et non satanique. La réponse à la question: "Que peut l'homme?" ne peut se concevoir que la question ainsi complétée: "Que peut l'homme, libre, lucide et face à Dieu?"

Gide lui-même indique les influences formatrices de son adolescence:

Je me consolais avec Schopenhauer. Je pénétrai dans son Monde comme représentation et comme volonté avec un ravissement indicible (...) Je me suis mis plus tard sous la tutelle d'autres maîtres et que, depuis, j'ai de beaucoup préférés: Spinoza, Descartes, Leibniz, Nietzsche enfin... mais mon initiation à la philosophie, c'est à Schopenhauer, et à lui seul, que je la dois.¹ (...) Je noterai ici que les premiers informateurs de ma jeunesse ont tous été étrangers: Heine, Poe, Tourguenief, Schopenhauer. Et même plus tard je ne crois pas qu'aucune influence française ait balancé pour moi celle de Goethe et de Dostoievsky.

Gide emploie d'une manière irréfutable les mots "tutelle", "maîtres", "initiation", "informateurs" et enfin "influence". Nous nous justifierons cependant de notre pré-

férence pour "affinités" par cette phrase de Gide, tirée de "De l'Influence en Littérature" (où, il faut l'avouer, il fait d'ailleurs l'apologie de l'influence): "Les influences agissent par ressemblance".

Parler d'influences eût par ailleurs considérablement limité ce vaste champ, qu'il eût alors fallu réduire en divisions et subdivisions, faisant intervenir une certaine hiérarchie et une chronologie moins nécessaires dans ce contexte moins délimité. Pourrait-on, par exemple, parler d'influence dans le cas de James Hogg, dont Gide lisait les Confessions d'un pécheur justifié en 1924, au moment où il rédigeait le Journal des Faux-Monnayeurs et son colloque avec le Démon? C'est peu vraisemblable; mais comment ne pas parler d'affinités lorsque Gide lui-même écrit, dans sa préface aux Confessions, traduite par Dorothy Bussy: "I think as he (Hogg) does. It is long since I can remember being so taken hold of, so voluptuously tormented by any book."² Nous verrons plus loin que ce tourment voluptueux provient surtout de la ressemblance du Diable de Hogg avec le Malin de Gide.

Dans sa préface à la traduction allemande des Nourritures terrestres,³ Gide nous confirme définitivement dans le choix d'une recherche d'affinités plutôt que d'influences:

Ma vénération pour Nietzsche est trop grande pour que je ne me laisse pas volontiers enrôler parmi ses disciples, mais ceux qui reconnaissent (ils sont nombreux) l'influence de Zarathoustra dans

mes Nourritures terrestres anticipent un peu (...)
 Il y a parenté d'esprit, non descendance. Mon
 émotion, lorsque je lus Nietzsche, n'eût pas été
 si vive, si déjà de moi-même je ne m'étais pas
 engagé sur sa route, sur cette route où je pensais
 être seul et m'aventurer, où tout à coup je vis
 se dresser devant moi son ombre immense.

Certaines ressemblances entre les deux oeuvres
 sont certes assez frappantes: Nietzsche se rebelle contre
 le rationalisme socratique et la morale kantienne tout comme
 Gide se rebelle contre la morale protestante. Ainsi parlait
Zarathoustra et les Nourritures terrestres sont deux manuels
 de libération des contraintes trop rigides d'une morale sans
 joie.

Ce sont aussi deux livres de convalescence. Comment
 ne pas rapprocher ce passage de l'Ecce Homo! : "... de ma volon-
 té d'être en bonne santé, de ma volonté de vivre, j'ai fait
 ma philosophie," de la déclaration de foi de Michel (l'Immo-
 raliste):

Mon devoir, c'était la santé; il fallait juger bon,
 nommer Bien, tout ce qui m'était salubre, oublier,
 repousser tout ce qui ne guérissait pas.⁴

Cette "philosophie" de Nietzsche, ce "devoir" de
 Gide, c'est le ralliement à soi de toutes ses facultés, par
 delà le Bien et le Mal, dans ce que Michel appelle un "état
 d'hostilité"; c'est dans l'affranchissement immédiat et
 urgent des entraves morales et sociales traditionnelles, et
 l'épanouissement vivifiant de la sensation et du moment pré-

sent. "Je ne pus m'endormir cette nuit, tant le pressentiment de mes nouvelles vertus me grisait", dit Michel.⁵

Tout comme Nietzsche, Gide, allant à rebours de l'Évangile, désire redécouvrir l'innocence primitive de l'homme, et, sous les caractères plus récents du palimpseste, ceux qui donnent sa vraie valeur au parchemin. Même si la tentative de Michel échoue, il reste que son affranchissement était la première démarche indispensable vers la découverte et la repossesion de soi. Une telle tentative n'appartient pas aux faibles. Sans rejoindre l'orgueil grandiose de Nietzsche qui s'écrie à la fin de l'Ecce Homo! : "J'ai choisi le mot immoraliste comme insigne et emblème pour moi. Je suis heureux d'avoir ce mot qui me met en relief en face de toute l'humanité," il faut néanmoins accepter l'idée d'un orgueil initial qui ait osé se poser la question: "Que puis-je?", pour se rendre compte que la question précédente était: "Que suis-je?"

Alors qu'Edouard, le romancier des Faux-Monnayeurs écrit: "Je me penche vertigineusement sur les possibilités de chaque être et pleure de tout ce que le couvercle des mœurs atrophie,"⁶ Gide fait davantage: s'il ne peut entièrement libérer les possibilités, du moins tente-t-il de libérer les êtres. Bernard s'échappe de la tutelle des Profiten-

dieu, le Cadet n'attend que le retour de l'Enfant Prodigue pour quitter à son tour le foyer paternel, et les Nourritures terrestres ne sont qu'une incitation constante à délaisser les familles haïssables et à s'aventurer seul. Il faut toutefois que cette libération s'effectue rapidement, sous peine de voir se disperser inutilement l'énergie nécessaire, comme l'indique Edouard dans son chapitre "Le Régime cellulaire":

Certes, il n'est pas de geôle (intellectuelle) dont un vigoureux esprit ne s'échappe; et rien de ce qui pousse à la révolte n'est définitivement dangereux--encore que la révolte puisse fausser le caractère (elle le replie, le retourne ou le cabre et conseille une ruse impie); et l'enfant qui ne cède pas à l'influence familiale, use à s' en délivrer la primeur de son énergie.⁷

"A son anxieuse question: "Que peut l'homme?" nul n'a mieux que Goethe répondu". Nous avons ici la mesure de l'admiration de Gide pour Goethe, qui avait fait la remarque qui devait profondément impressionner Gide: il n'était de crime, si monstrueux soit-il, qu'il ne se sentît capable de commettre. Si Gide s'est défendu d'avoir été directement influencé par Nietzsche, il insiste avoir voulu sciemment se soumettre à l'influence de Goethe.⁸

Il y a chez lui du démoniaque, de l'indompté, quelque chose de prométhéen, qui l'apparente au Satan de Milton et de Blake, quelque chose de rétif, qu'on interroge encore, qui ne dira jamais son dernier mot, parce que ce dernier mot est lui-même une interrogation, une question qui se recule indéfiniment.⁹

La notion du démon en tant que force dynamique et, par là peut-être salvatrice, s'impose à Gide tout comme à Goethe. Charles Du Bos reconnaît une certaine parenté entre le Démon de Goethe et le Daimon grec.¹⁰ Le mot renvoie à ces mêmes forces secrètes et ambiguës qui meuvent l'individu, sans considérer la valeur morale des actes ainsi initiés. Justin O'Brien cite, dans un chapitre où il étudie la progression du daimon païen vers un diable chrétien,¹¹ ce passage de Stefan Zweig, qui définit la nature et la portée du daimon grec et, par association, goethien:

The daemon is the incorporation of that tormenting leaven which impels our being (otherwise quiet and almost inert) towards danger, immoderation, ecstasy, renunciation, and even self destruction (...)
Whatever strives to transcend the narrower boundaries of self, overleaping immediate personal interest to seek adventures in the dangerous realm of enquiry, is the outcome of the daemonic constituent of our being. But the daemon is not a friendly and helpful power unless we can hold him in leash, can use him to promote a wholesome tension and to assist us on our upward path.¹²

(Cet "upward path" n'est autre que la pente naturelle que Gide nous incite, dans les Faux-Monnayeurs, à suivre en montant.)

L'une des premières leçons que reçoit Nathanaël n'est-elle pas en effet: "Agir sans juger si l'action est bonne ou mauvaise. Aimer sans s'inquiéter si c'est le bien ou le mal."¹³

Gide développe la même idée dans un article paru dans la Nouvelle Revue française de février 1930, où il précise les grandes lignes de sa pensée:

... je crois maladroit, improfitable, ininstructif, de se mettre (uniquement) sur le plan du bien et du mal pour juger les actions humaines, ou plus exactement: pour apprécier leur valeur (...) L'idée du bien, confortable, rassurante et telle que la chérit la bourgeoisie, invite à la stagnation, au sommeil. Je crois que, souvent, le ; mal (certain mal qui n'est pas le fait d'une simple carence, mais bien une manifestation d'énergie) est d'une plus grande vertu éducative et initiatrice--que ce que vous appelez le bien. Oui, je crois cela fermement, et de plus en plus.¹⁴

S'^gait-il d'autre chose que du: "Wer immer tätig sich bemüht / Den können wir erlösen" de Faust?

Nous voyons ici transposé sur le plan romanesque dans l'épisode de l'Immoraliste où Moktir vole les petits ciseaux d'argent de Marceline, secrètement observé par Michel, qui fait alors sur lui-même cette curieuse révélation: "Je ne parvins pas à me prouver que le sentiment qui m'emplit alors fût autre chose que de la joie."¹⁵

L'état de rébellion de Michel--rébellion contre l'orthodoxie, les conventions, le factice, l'acquis--s'accommode fort allègrement de cet acte hétérodoxe, "criminel",

profondément spontané et riche en possibilités. Nous comprenons d'autant mieux sa déception lorsqu'il découvre que rien n'a fait suite à cet acte.¹⁶ Cet acte, plein de révélations et de promesses, est retombé, toutes possibilités gâchées, en une préfiguration de la tentative même de Michel.

L'implication d'une valeur morale attachée aux motifs d'une action prend parfois un caractère rétrospectif. Nous voyons ainsi Michel dire "une fatalité heureuse me guidait"¹⁷ et qualifier plus tard cette même force de démoniaque: "... Un démon plus fort me poussait..."¹⁸

Graeme Watson, dans son essai Protos,¹⁹ tente d'interpréter le rôle de Protos (les Caves du Vatican) en fonction d'une comparaison avec le Méphistophéles de Faust. M. Watson base son interprétation sur le dynamisme et l'anti-conformisme dans le mal de Protos, dont l'influence troublante conduit à un développement plus complet de la personnalité de ses victimes. C'est en succombant ou en triomphant que celles-ci s'affirmeront et donneront la mesure de leur valeur morale. M. Watson reconnaît n'avoir aucune évidence directe à l'appui de son interprétation, mais celle-ci nous semble suffisamment plausible. Protos sert de pierre de touche, plus modestement certes, mais presque au même titre que Méphistophéles. Il ne s'agit plus du Malin des débuts de Faust, mais de Méphistophé-

les devenu "l'émissaire de l'Esprit de la Terre", le compagnon inséparable de Faust et, pour finir, l'instrument de cette révélation: l'homme porte en lui les raisons de son propre drame et les promesses de son salut.

o
o o

Avec Nietzsche et Goethe, le héros gidien, libéré de ses contraintes, se cherchait dans l'action. Avec Dostoïevsky, Blake et Baudelaire, il se trouve invinciblement attiré par les extrêmes du mal et du bien, simultanément.

De quelle manière cette double attirance contradictoire complète-t-elle l'énergie indéfinie qui, sortant l'homme de son apathie, l'incite à l'action et lui fait entrevoir d'infinies possibilités? Comme Gide,²⁰ citons le Mariage du Ciel et de l'Enfer, de Blake: "Sans contraires, il n'y a pas de progrès: attraction et répulsion, raison et énergie, amour et haine, sont également nécessaires à l'existence humaine."

A la jalousie démoniaque dont Nietzsche est saisi face au Christ, Gide compare le renoncement et la soumission profonde de Dostoïevsky, dont la conséquence la plus importante fut de préserver la complexité de sa nature, et de

mettre en pratique l'enseignement de Jésus: "Qui veut sauver sa vie la perdra, mais celui qui donne sa vie, celui-là la rendra vraiment vivante."

C'est cette abnégation, cette résignation de soi-même (conclut Gide), qui permit la cohabitation en l'âme de Dostoïevsky des sentiments les plus contraires, qui préserva, qui sauva l'extraordinaire richesse d'antagonismes qui combattaient en lui.²¹

Mitia, l'un des frères Karamazov, résume ainsi la vision de Dostoïevsky: "Le coeur des hommes n'est qu'un champ de bataille où luttent Dieu et le diable." A peu près dans les mêmes termes, Dorothy Bussy, la traductrice de Gide, voit dans la vie même de ce dernier "le théâtre de la lutte éternelle, de l'éternel voisinage du Ciel et de l'enfer dans l'âme humaine."²²

Cette cohabitation des contraires qui lui semble si importante et qu'il retrouve en lui, Gide nous la rend évidente dans la nature même. L'antagonisme et l'ambivalence à l'intérieur d'un même élément apparaissent clairement, par exemple, dans sa conception de l'eau bénéfique et de l'eau maléfique.

Source claire, source de vie et de plaisir, nous la voyons à Ravello, contribuer à la métamorphose de Michel,²³ nous la voyons encore purifiant l'esprit tout autant que le corps, dans le sixième livre des Nourritures terrestres.

Gide ne saurait trop chanter l'aspect changeant de l'eau, véritable fontaine de vie et source de toutes les libérations: "... torrents écumeux! cascades, lacs glacés, ruisseaux ombragés, sources limpides, transparentes de la mer..."²⁴

Tout aussi attirant en est l'aspect maléfique. Ces eaux mortes qui encerclent l'île de Paludes, cette eau vivante qui retient Philoctète prisonnier dans la sienne, cette mer des Sargasses où s'attarde infiniment l'ennui d'Urien, deviennent de puissantes sources de fascination: C'est dans l'obscurité de l'océan que plongent les compagnons d'Urien²⁵ et c'est sur le fleuve du temps que se penche la question de Narcisse.

Plus proche encore, l'aigle-vautour, la "conscience" de Prométhée, n'est-il pas lui aussi à la fois "vice et vertu," "devoir ou passion"?²⁶

L'action énergique et l' "antagonisme" dont nous venons de parler à propos de Goethe et de Dostoïevsky se trouvent symboliquement combinés dans Adam. Trouvant l'harmonie et l'accord parfait du Paradis difficiles à supporter, ainsi que son rôle passif de spectateur, Adam, saisissant un rameau d'Ygdrasil, l'arbre logarithmique, détruitⁱ l'harmonie et créa le temps.

Et l'Homme épouvanté, androgyne qui se dédouble, a pleuré d'angoisse et d'horreur, sentant avec un sexe neuf sourdre en lui l'inquiet désir pour

cette moitié de lui presque pareille, cette femme tout à coup surgie là, qu'il embrasse, dont il voudrait se ressaisir...²⁷

L'homme est maintenant arrivé au point crucial où il doit faire face à ces deux sources confondues, ces deux pôles qui l'attirent, du Bien et du Mal. Il s'est suffisamment affranchi pour reconnaître la double postulation de sa nature vers ce qu'il lui plaît peut-être d'appeler Dieu et Satan. De plus, il s'est suffisamment engagé dans l'action pour en avoir perçu les dangers autant que les possibilités, si séduisantes. "Savoir se libérer n'est rien, l'ardu c'est savoir être libre," dit Michel.

Ayant tout "remis en doute" et ne prenant appui que sur "un sol bien nettoyé",²⁸ il faut repartir à neuf. "Table rase. J'ai tout balayé. C'en est fait! Je me dresse nu sur la terre vierge, devant le Ciel à repeupler."²⁹

L'homme a maintenant le champ libre. Ce n'est pas sans un mélange de joie et d'effroi que Julius de Baraglioul s'en rend maintenant compte:

Pour la première fois, je vois devant moi le champ libre (...) Désormais, je n'attends plus rien que de moi. Désormais j'attends tout de moi; j'attends tout de l'homme sincère; et j'exige n'importe quoi; puisqu'aussi bien je pressens à présent les plus étranges possibilités en moi-même.³⁰

Ces étranges possibilités sont remarquablement bien personnifiées, dans ce qu'elles ont de plus contradic-

toire, par son interlocuteur, Lafcadio:

... cette vieille dont j'ai chargé le sac sur mes épaules ... et que j'ai embrassée au haut de la côte ... ça faisait partie de ce que le curé de Covigliajo appelait: les bonnes actions. --Je l'aurais tout aussi bien serrée à la gorge-- d'une main qui ne tremble pas ... Je me sentais d'étreinte assez large pour embrasser l'entière humanité; ou l'étrangler peut-être...³¹

Il n'est pas surprenant que, par Lafcadio précisément, soit commis le second "acte gratuit" de l'oeuvre gidienne.

Gide croyait-il à la possibilité d'un acte vraiment gratuit? Sans approfondir la question, nous voyons immédiatement que la nature même des personnages qu'il charge de définir cet acte gratuit ne laisse pas de susciter certains doutes à ce sujet. Le philosophe Alexandre (Paludes) définit ainsi le caractère de cette gratuité:

... ce que vous appelez acte libre, ce serait, d'après vous, un acte ne dépendant de rien; suivez-moi: détachable--remarquez ma progression: supprimable,--et ma conclusion: sans valeur.³²

Et le garçon du Prométhée mal enchaîné reprend le même thème:

Une action gratuite! ça ne vous dit rien, à vous? Moi ça me paraît extraordinaire. J'ai longtemps pensé que c'était là ce qui distinguait l'homme des animaux: une action gratuite. Et puis après j'ai pensé le contraire: que c'était le seul être incapable d'agir gratuitement. Gratuitement! Songez donc: sans raison--oui, je vous entends-- mettons: sans motif; incapable! ³³

L' "acte gratuit" fait encore le sujet de conversation entre Julius de Baraglioul et Lafcadio (Les Caves du Vatican), qui, lui, vient précisément de commettre le crime dont Julius l'entretient d'une façon toute théorique.

Julius.--... Songez donc: un crime que ni la passion, ni le besoin ne motive. Sa raison de commettre le crime, c'est précisément de le commettre sans raison.

Lafcadio.-- C'est vous qui raisonnez son crime; lui, simplement, le commet.

Julius.-- Aucune raison pour supposer criminel celui qui a commis le crime sans raison.

Lafcadio.--Vous êtes trop subtil. Au point où vous l'avez porté, il est ce qu'on appelle un homme libre.

Julius.-- A la merci de la première occasion.³⁴

Lafcadio a formulé la valeur essentielle de la définition que Julius s'efforçait d'établir et qui a mené au portrait de l'homme libre. Même si Gide ne croit pas en la gratuité absolue de cet acte, il lui accorde toutefois la valeur symbolique d'un affranchissement absolu.

Il semble plus ou moins admis que Gide ait puisé sa conception de l'acte gratuit dans le récit du suicide de Kirilov.

Il (l'acte gratuit) vient uniquement du Prométhée mal enchaîné et à travers le Prométhée, il vient du suicide de Kirilloff dans les Possédés. C'est Kirilloff le premier qui a conçu l'acte gratuit, et, avant de lui donner sa vraie forme Gide en a fait lui-même la satire dans le Prométhée mal enchaîné.³⁵

La "vraie forme" de l'acte gratuit est le crime de Lafcadio poussant le pitoyable Amédée Fleurissoire par la por-

tière de son compartiment. "Ce n'est pas tant des évènements que j'ai curiosité, que de soi-même. Tel se croit capable de tout, qui, devant que d'agir, recule... Qu'il y a loin, entre l'imagination et le fait!"³⁶

Une lumière ayant apparu dans la campagne avant que Lafcadio ait eu fini de compter jusqu'à douze signera irrévocablement l'arrêt de mort d'Amédée Fleurissoire.

"Nul plus que Dostoïevsky n'a aidé Nietzsche," écrit Gide dans les Lettres à Angèle.³⁷ Le passage des Possédés que Gide cite à l'appui de cette remarque nous intéresse ici à double titre: c'est la justification "nietzschéenne" de ce qui était un acte gratuit. Il s'agit pour Pierre, qui doit bénéficier du suicide de Kirilov, de remettre celui-ci, qui hésite soudain, en état de se tuer. La tâche consiste à improviser sur le champ une nouvelle morale, une philosophie, qui semble motiver ce suicide, lequel, à son tour, motive cette philosophie. Le salut de l'humanité dépendra de la preuve fournie par le suicide de Kirilov, preuve de la vérité de cette pensée inspirée par Pierre: "Si Dieu existe, tout dépend de lui, et je ne peux rien en dehors de sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de moi, et je suis tenu d'affirmer mon indépendance."

Le suicide de Kirilov, d'acte gratuit, devient prise de position et affirmation de sa liberté. La concep-

tion ultime de la liberté ne devient-elle pas, en fin de compte, le libre choix entre la vie et la mort? "Je me tuerai, dit Kirilov, pour affirmer mon insubordination, na nouvelle et terrible liberté!"

Si Dostoïevsky a mis ces paroles dans la bouche d'un fou, c'est qu'une certaine folie est peut-être nécessaire, dit Gide, pour que certaines choses soient dites une première fois.

Il est intéressant de voir comment Gide ôte de sa force et de sa dignité à la révolte délirante de Kirilov. Dans un article sur Iphigénie, il écrit en effet: "L'âme chrétienne s'en reporte et s'en remet à Dieu, tandis que l'âme païenne ne se repose et ne prend appui que sur elle-même."³⁸ La seule ressource du suicide comme affirmation exemplaire d'indépendance devient insubordination puérile ou forcenée par comparaison avec la calme et définitive possession de soi de l'âme païenne, telle que la conçoit Gide.

Gide rapporte (O.C., XI, 196) un trait assez peu connu: le désir, peut-être pervers à force d'humilité, qu'avait eu un jour Dostoïevsky de confesser à Tourgueniev quelque aspect trouble ou criminel de son passé. Gide décrit la démarche de Dostoïevsky qu'il voit cédant peut-être "à une sorte de vertige, à un mystérieux et terrible attrait." Ne serait-ce pas à ce même mystérieux et terrible attrait que

succombait aussi Lafcadio? "Terrible" par son intensité, dépouillé de tout sens moral.

Gide justifie ainsi le choix catégorique d'une spontanéité absolue d'action en faisant dire à Edouard:

Il m'apparut bientôt que je n'avais à peu près rien gagné; que je n'agissais encore que selon le meilleur motif, tant que je soumettais mes actes à cette approbation qui impliquait, avant d'agir, une sorte de délibération et de contre-pesée imaginative, par où l'action était d'autant retardée, entravée. L'action la plus prompte, la plus subite, me parut dès lors la préférable; il m'apparut que mon action était d'autant plus sincère que je balayais devant elle tous ces considérants par quoi je tentais de me la justifier d'abord. Désormais, agissant n'importe comment et sans me donner le temps de réfléchir, mes moindres actes me paraissent plus significatifs depuis qu'ils ne sont plus raisonnés. Je me délivrai du même coup du souci, de la perplexité, du remords.³⁹

Les implications morales de cette dernière phrase surtout ne sont ni plus ni moins troublantes que celles de la phrase justificatrice de Ménalque, vers laquelle elles tendent presque fatalement: "... pour chaque action, le plaisir que j'y prends m'est signe que je devais la faire."⁴⁰

De l'oeuvre de Dostoïevsky, Gide s'est surtout attaché à examiner le côté inquiétant. Il distingue trois régions dans les personnages des romans, et celle qui le fascine le plus est la "région intellectuelle, étrangère à l'âme et d'où pourtant émanent les pièges tentations. C'est là qu'habite, selon Dostoïevsky, l'élément perfide, l'élément démoniaque."⁴¹



Qu'il nous soit permis maintenant de substituer à notre définition du terme "affinités démoniaques", où le mot "démoniaque" est employé au sens grec (et permet ainsi, par exemple, la considération du rôle dynamique de l'acte gratuit) le sens plus général, où "démoniaque" devient équivalent de "satanique".

Même avec cet élargissement de sens, nous tenterons une fois de plus de justifier le terme "affinités démoniaques" en nous appuyant sur deux remarques faites, l'une par François-Paul Alibert à propos de Dostoïevsky, la suivante par Jean Prévost à propos de William Blake, pour indiquer que la pente naturelle d'André Gide le guidait bien aussi vers ce que contenait de démoniaque-satanique l'oeuvre de l'écrivain russe et du poète anglais:

... je lui pardonnerais mal de ne s'être guère attaché qu'à ce qu'il y a, chez Dostoïevsky, de démoniaque au détriment de ce que je voudrais qu'il me fût permis d'appeler le surévangélisme de ce Russe admirable.⁴²

Cette acceptation de toute chose dans la nature, et dans les désirs humains, cette amitié avec toute énergie, qui donne à l'oeuvre de Blake son sens paisible et magnifique, Gide en a surtout retenu les complaisances pour ce qui est habituellement maudit.⁴³

Mario Praz, rappelant l'essai de Swinburne sur les tendances de Blake vers une "sainte insurrection" (cette rébellion de l'homme contre Dieu, qui lui permettrait d'assumer sur terre le rôle divin), remarque qu'une certaine conformité de pensée entre Blake et Sade, entre Dostoïevsky, Nietzsche et Blake, dérive du fait que ces écrivains sont tous, à des degrés divers, sadistes. Il ajoute que ceci explique aussi la découverte d'une parenté de l'esprit--telle celle que fait Gide à propos de Nietzsche, Dostoïevsky et Blake.⁴⁴

Ce n'est pas sans un "frisson de reconnaissance et d'effroi" que Gide lit, dans le journal intime de Baudelaire ces phrases: "Le goût de la concentration productive doit remplacer, chez un homme mûr, le goût de la déperdition", "De la vaporisation et de la centralisation du Moi. Tout est là." et surtout: "Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées (Gide précise que tout l'intérêt de la phrase réside dans ce mot), l'une vers Dieu, l'autre vers Satan."⁴⁵ Fasciné par ces implacations illimitées, il conclut que, presque aussi nettement que Dostoïevsky, Baudelaire a pressenti

qu'il existe--en regard de cette force de cohésion qui maintient l'individu conséquent avec soi-même, et par quoi, comme disait Spinoza, "l'individu tend à persévérer dans son être"--une autre force centrifuge et désagrégeante, par quoi l'individu tend à se dissocier, à se risquer, à se jouer, à se perdre.⁴⁶

Nous voyons ces deux forces opérer dramatiquement dans l'Immoraliste, où la métamorphose libératrice de Michel, suivie d'une brève période d'équilibre apparent, aboutit à la désintégration de sa personnalité nouvelle.

Dans les Entretiens sur l'Homme et le Diable,⁴⁷ Erwin Reisner précise sa conception du rôle de l'inconscient et de ce qu'il appelle le surconscient. Le premier tend vers le mal et la mort, le second vers le bon et "l'accomplissement définitif". Un aspect de ce dualisme inhérent à la nature humaine s'est parfois trouvé projeté dans la personnalisation de l'ange gardien. Le même procédé appliqué à l'inconscient (tel que le conçoit Reisner) aboutirait alors sans doute à la génération d'un démon personnel. L'oscillation douloureuse et dynamique entre l'appel de l'inconscient et du surconscient--la tentation du démon et la persistante remontée d'une pénible pente naturelle--est la base même de l'éthique gidienne et l'un des aspects essentiels de son esthétique.

Des postulations simultanées vers Dieu et vers Satan dont parle Baudelaire, considérons pour l'instant cette dernière.

"Le Diable n'a pas besoin qu'on croie en lui pour le servir. Au contraire, on ne le sert jamais si bien qu'en

l'ignorant," écrit Gide dans le Journal des Faux-Monnayeurs.
"Le traité de la non existence du diable. Plus on le nie,
 plus on lui donne de réalité. Le diable s'affirme dans notre
 négation."⁴⁸ Gide révèle la ruse du Malin et prédit sa rassu-
 rante insinuation. Il lui fait dire: "Pourquoi me craindrais-
tu? Tu sais bien que je n'existe pas."⁴⁹

L'avertissement de Gide n'est qu'une reprise de
 celui que lançait en chaire un prédicateur de Baudelaire:

Elle ("Son Altesse"--le Diable) ne se plaint en
 aucune façon de la mauvaise réputation dont elle
 jouit dans toutes les parties du monde, m'assura
 qu'elle était, elle-même, la personne la plus inté-
 ressée à la destruction de la superstition et m'avoua
 qu'elle n'avait eu peur, relativement à son propre
 pouvoir, qu'une seule fois, c'était le jour où elle
 avait entendu un prédicateur, plus subtil que ses
 confrères⁵⁰ s'écrier en chaire: "Mes chers frères,
 n'oubliez jamais, quand vous entendrez vanter le
 progrès des lumières, que la plus belle des ruses
 du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas."⁵¹

C'est avec James Hogg et les Mémoires privés et
Confessions d'un pécheur justifié que ce diable "inexistant"
 prend la forme qui semblera à Gide à la fois la plus satis-
 faisante et la plus révélatrice. "Of all the impersonations
 of the Devil in art and literature, I know of none which
 seems to me more appropriate."⁵²

Les deux conceptions les plus répandues sur la
 nature et le rôle du Diable sont: qu'il n'existe pas, sinon
 dans la mesure où il est la projection de nos désirs; qu'il

existe et a le pouvoir de nous influencer, de peser sur notre liberté, par l'instillation en nous de désirs que nous n'aurions pas eus sans lui.

Gide voit surtout ce premier aspect dans le diable de Hogg, un aspect qu'il favorise d'ailleurs le plus souvent lui-même. Il n'est donc pas étonnant qu'il trouve la personification du Diable par Hogg la plus ingénieuse qui ait été inventée. Le diable apparaît au héros sous la forme de son double. L'explication est évidente: "C'est le développement extraordinaire de nos désirs, de notre orgueil, de nos plus intimes pensées", dit Gide. "De part en part, il n'est fait que de complaisance envers soi-même."⁵³ Cette explication psychologique, que Gide trouve si satisfaisante dans l'oeuvre de Hogg, est de plus enrichie par un trait assez curieux de mimétisme dont ce Diable tire toute son efficacité.

Il suffit en effet à ce Diable de contempler attentivement quelqu'un pour qu'immédiatement ses propres traits reflètent l'apparence et les caractéristiques de cette personne. Il pénètre son seulement la ressemblance, mais aussi les idées et le raisonnement de son interlocuteur, et s'empare ainsi de ses pensées les plus secrètes: ainsi, en modelant ses traits sur ceux de cette personne, il parvient à acquérir possession absolue de son esprit. Il insiste, de plus, qu'il ne peut jamais faire erreur dans le jugement qu'il porte sur quiconque l'intéresse.⁵⁴

Cette étonnante propriété, le Diable privé de Gide ne la possède-t-il pas lui aussi? Ne le voit-on pas en effet (et plus subtilement encore que le Diable de Hogg) prendre Gide à son propre piège? Le Journal, en date du 19 septembre 1916, nous révèle l'admirable subtilité de sa manoeuvre, qui ne fait d'ailleurs qu'illustrer ce qu'en disait Jacques Raverat en 1914.

La grande erreur c'est de se faire du diable une image romantique. C'est ce qui fait que j'ai mis tant de temps à la reconnaître. Il n'est pas plus romantique ou classique que celui avec qui il cause. Il est divers autant que l'homme même; plus même, car il ajoute à sa diversité. Il s'est fait classique avec moi, quand il l'a fallu pour me prendre, et parce qu'il savait qu'un certain équilibre heureux, je ne l'assimilerais pas volontiers au mal. Je ne comprenais pas qu'un certain équilibre pouvait être maintenu, quelque temps du moins, dans le pire. Je prenais pour bon tout ce qui était réglé. Par la mesure je croyais maîtriser le mal; et c'est par cette mesure au contraire qu'il prenait possession de moi.⁵⁵

Le "tourment voluptueux" de Gide en voyant à l'oeuvre le diable de Hogg se comprend d'autant mieux qu'il a été lui-même la victime des manoeuvres qu'il voit ainsi décrites, et qu'il est à même de les mieux analyser grâce à son expérience personnelle.

Pour conclure provisoirement cette première reconnaissance du domaine démoniaque chez Gide, il convient de répéter ce que nous avons déjà avoué: que les affinités considérées ne sont que prétexte à une illustration de certaines attitudes gidiennes, et il ne s'agit en rien de limiter la pensée de Gide par cet exercice de reconnaissance de certaines correspondances.

Il me semble que, n'eussé-je connu ni Dostoïevsky, ni Nietzsche, ni Freud, ni X., ou Z., j'aurais pensé tout de même, et que j'ai trouvé chez eux plutôt une autorisation qu'un éveil. Surtout ils m'ont appris à ne plus douter de moi-même, à ne pas avoir peur de ma pensée et à me laisser mener par elle, puisqu'aussi bien je les y retrouvais.⁵⁶

Trois ans plus tard, il reprend la même pensée, qu'il précise ainsi: "Cette pensée était mienne et ce n'est pas à eux que je la dois. Elle serait sinon sans valeur."⁵⁷

C'est cette reconnaissance par Gide de théories, de tentatives, de positions, par quoi se renforcent ses propres découvertes, qu'il nous semblait intéressant de noter ici.

Appuyé par la doctrine de Nietzsche, nous le voyons dépeindre l'affranchissement des règles et l'immoralisme de Michel, puis confirmer par sa lecture de Goethe sa propre notion de la vertu éducatrice et initiatrice du Mal. Chez Dostoïevsky, il retrouve le déchaînement, par l'acte gratuit, de possibilités insoupçonnées, et chez Blake et Baudelaire,

l'attraction simultanée vers Dieu et Satan. Finalement Hogg lui confirme--et avec quelles délices Gide ne lit-il Hogg!-- l'étonnant pouvoir mimétique et insinuatif du Malin, qu'il avait déjà lui-même reconnu.

Ce qui nous paraît l'aspect le plus intéressant de ces affinités est le passage graduel du démoniaque-dynamique au démoniaque-satanique, comme si la meilleure intuition de la portée de ces possibilités humaines conduisait aussi à une prise de conscience de la tentation diabolique à quoi elles peuvent mener.

Dans l'état de désespacement moral où sa liberté chèrement acquise laisse l'homme, il doit faire face aux nombreux aspects du Mal qui l'entourent. Cette liberté qu'il a dû payer par l'abandon de tous ses soutiens conventionnels, par le reniement de sa fausse sécurité et de sa fausse moralité, cette liberté qui le rend si vulnérable est aussi cependant sa seule arme contre le Mal. Elle pose et renouvelle chaque fois, et chaque fois pour la première fois, tous les problèmes du choix.

NOTES SUR LE CHAPITRE II

- 1 Dans J-II, le texte définitif de Si le grain ne meurt s'arrête ici (p. 519), mais Charles Du Bos cite la fin de la version originale, supprimée plus tard par Gide [Charles du Bos, Dialogue avec André Gide (Paris, Corrêa, 1947), p. 69].
- 2 James Hogg, The private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner (New York, Chanticleer Press, 1947), p. x.
- 3 Citée par Henri Drain, Nietzsche et Gide (Paris, Ed. de la Madeleine, 1932), pp. 25-26. On retrouve la même idée dans les Feuillets, O.C., XV, 513-514.
- 4 l'Immoraliste, R., p. 384.
- 5 Ibid., p. 385.
- 6 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1023.
- 7 Ibid., p. 1021.
- 8 Feuillets, O.C., XV, 514.
- 9 Ibid., pp. 515-516.
- 10 Charles Du Bos, Goethe (Paris, Corrêa, 1949), pp. 39 et 52.
- 11 Justin O'Brien, Portrait of André Gide (London, Secker & Warburg, 1953), Ch. XI.
- 12 Stefan Zweig, Master Builders: A Typology of the Spirit (New York, Viking Press, 1939), p. 243. ("The Struggle with the Daimon"), dans Portrait of André Gide, p. 295.

- 13 Les Nourritures terrestres, R., p. 156.
- 14 Journal, J-I, p. 953 (4 novembre 1929). Une autre version, publiée dans les Nouveaux Prétexes (Paris, Mercure de France, 1947) ajoute que le mal, grâce à sa vertu éducatrice et initiatrice, est "susceptible indirectement d'entraîner l'humanité vers le progrès".
- 15 L'Immoraliste, R., pp. 394-395.
- 16 Ibid., p. 430.
- 17 Ibid., p. 399.
- 18 Ibid., p. 459.
- 19 Australian Journal of French Studies (Melbourne, F.W. Chesire, 1967), vol. III, No 1.
- 20 Conférence sur Dostoievsky, O.C., XI, 279.
- 21 Ibid., p. 186.
- 22 Dorothy Bussy, "Quelques souvenirs", Hommage à André Gide (N.R.F.), p. 38.
- 23 L'Immoraliste, R., p. 402.
- 24 Si le grain ne meurt, J-II, p. 575.
- 25 Le Voyage d'Urien, R., p. 36.
- 26 Le Prométhée mal enchaîné, R., p. 327.
- 27 Le Traité du Narcisse, R., p. 6.
- 28 Journal, J-I, p. 1211 (25 juillet 1934).
- 29 Les Nouvelles Nourritures, R., p. 255.
- 30 Les Caves du Vatican, R., pp. 836-837.
- 31 Ibid., pp. 822-823.
- 32 Paludes, R., p. 115.
- 33 Le Prométhée mal enchaîné, R., p. 305 ("Chronique de la Moralité").

- 34 Les Caves du Vatican, R., pp. 838-829.
- 35 Edmond Jaloux, "André Gide et le problème du roman", Hommage à André Gide (Paris, Ed. du Capitole, s.d.), p. 114.
Diana Brontë ("Le Symbolisme dans l'oeuvre d'André Gide", Cahiers André Gide I, p. 233) suggère que le premier acte gratuit est bien celui d'Adam rompant un rameau d'Ygdrasil...
- 36 Les Caves du Vatican, R., p. 829.
- 37 Prétextes (Paris, Mercure de France, 1929), pp. 178 et seq.
- 38 Le Figaro, 30 août 1942.
- 39 Feuillets 1923, J-I, pp. 776-777.
- 40 L'Immoraliste, R., p. 431.
- 41 Conférence sur Dostoïevsky, O.C., XI, 240.
- 42 François-Paul Alibert, "Au hasard d'André Gide", Hommage à André Gide, p. 50.
- 43 Jean Prévost, "André Gide critique", Hommage à André Gide, p. 165.
- 44 Mario Praz, The Romantic Agony (New York, Meridian Books, 1956).
- 45 "L'invocation à Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre", continue Baudelaire (Journal Intime, "Mon Coeur mis à nu", XI(19), O.C. (Bibliothèque de la Pléiade, p. 1277). Cette "joie de descendre" est bien de la même nature que le sado-masochisme d'Armand (Les Faux-Monnayeurs), que nous considérerons dans le chapitre III.
- 46 O.C., VII, 503-504.
- 47 Recueil de conférences et de discussions, Max Milner, éd. (Paris, Mouton, 1965).
- 48 Journal des Faux-Monnayeurs (Paris, Gallimard, 1934), p. 35
- 49 Ibid., "Appendice : Identification du démon."

- 50 "que le reste du troupeau humain", dans les éditions précédentes.
- 51 Baudelaire, O.C., "Le Spleen de Paris", p. 276.
- 52 Confessions, Introduction, p. xii (Traduction de Dorothy Bussy).
- 53 Ibid., p. xii.
- 54 Ibid., pp. 113-114.
- 55 Journal, J-I, p. 561 (19 septembre 1916).
- 56 Ibid., p. 781 (janvier 1924).
- 57 Ibid., p. 859 (4 novembre 1927).

CHAPITRE III

LES MASQUES DE SATAN

DANS L'IMMORALISTE ET LES FAUX-MONNAYEURS.

L'émancipation individuelle, préconisée par Gide comme point de départ d'une libération des possibilités de chaque être, ne mène en soi ni à l'immoralisme ni à l'amoralisme. Le démon dynamique qui préside à cette libération, et qui en est l'instigateur ou l'instrument, peut cependant assumer un tour satanique lorsque cette tentative, positive et constructive, échoue.

La liberté, au départ recherchée en toute bonne foi et simplement comme moyen en vue d'une fin de perfectionnement individuel, peut en effet mener aux excès d'un Saül ou d'un Michel. Ainsi voyons-nous Saül, tentant de forcer la voix de Dieu, puis, vaincu, ouvrant toute grande à ses démons la porte que Dieu avait fermée. Hylas, déjà,

dépeignait le sort de celui qui se laisse envahir et posséder par ses désirs, et qui rentrant chez lui pour s'asseoir à sa table, n'y trouve plus "la plus petite place", toutes étant occupées par ses soifs et ses désirs. Chassé comme Hylas, et comme lui dépossédé, Saül sera par ses démons "complètement supprimé". Saül méritera son châtement parce qu'il n'aura pas su se dominer et n'aura abouti qu'à la dilapidation de sa liberté.

L'échec de Michel, dont l'émancipation initiale promettait tant, sera celui d'un egoïsme destructeur qui se choisit et ne considère que soi dans la quête effrénée de sa réalisation.

A côté de ces échecs qui forcent la main au destin, de ces développements imprévus qui font bien vraiment "la part du diable", nous devons aussi considérer le point de départ véritablement "satanique" d'une tentation qui, s'il y succombe, aveuglera l'individu sur lui-même, et dont le terme sera la désintégration de son moi. Cette force destructrice n'est efficace que parce qu'elle prend l'aspect d'une dialectique attirante. Elle trahit et confond sans recours par la séduction et le piège d'une rationalisation rassurante dont, une fois victime, on ne peut s'échapper: cette force se déclare, en effet, inexistante. Ce piège réside dans le raisonnement à faux visant à la satisfaction des besoins les mieux cachés,

dans l'aveuglement où la conscience s'aventure les yeux déjà mi-clos, dans le sophisme enfin qui visant droit au plus vulnérable de la faiblesse humaine individuelle trouve en l'homme même le complice le plus sûr du Malin.

Considérons, dans ce chapitre et le chapitre suivant, certains personnages qui, soit par leur rôle, soit par la situation dans laquelle ils se trouvent placés, serviront à illustrer la nature et la portée de cette tentation. Certains serviront d'instrument à cette tentation, d'autres en seront victimes, mais aucun ne saura y échapper tout à fait.

François J.-L. Mouret ("A la recherche d'Oscar Wilde dans la vie et l'oeuvre d'André Gide"²) nous invite à reconnaître qu'il existe de fortes ressemblances d'expression entre Lord Henry du Portrait de Dorian Gray, que Gide lisait en 1895, et Ménalque des Nourritures terrestres, qu'il écrivait alors. Mais si les mêmes affinités démoniaques que nous venons d'étudier existent aussi entre Wilde et Gide, ce n'est pas en tant qu'écrivain que Wilde nous intéresse ici. Le Wilde qui fascine Gide est celui qui a mis son génie dans sa vie et relegué son talent dans ses oeuvres: c'est l'homme Wilde qui nous intéresse surtout, celui qui, écrit Gide à Valéry en 1891, "s'étudie pieusement à tuer ce qu'il me restait d'âme."³

Nous le revoyons à Blidah, quelques années plus tard, perfectionner encore cette pieuse étude, sans se rendre compte qu'elle ne servait déjà plus à rien.

Il s'amusait comme un enfant et comme un diable. Le grand plaisir du débauché, c'est d'entraîner à la débauche. Depuis mon aventure de Sousse, plus ne restait au Malin grande victoire à remporter sur moi sans doute; mais ceci Wilde ne le savait point, ni que j'étais vaincu d'avance.⁴

C'est de Wilde directement--de sa vie plus que de son oeuvre--que Gide s'inspirera en partie pour peindre l'un des visages de la tentation: Ménéalque.

C'est dans Paludes (1895) qu'apparaît la première esquisse de Ménéalque, sous les traits du "grand Valentin Knox". C'est à lui qu'appartient en effet d'exposer pour la première fois l'un des thèmes chers à Gide, plus tard repris par le Ménéalque des Nourritures terrestres (1897), puis par celui de l'Immoraliste (1902). Il le fait dans une diatribe contre l'homme normal, où il prêche l'exclusive valeur de l'anormalité:

Nous ne valons que par ce qui nous distingue des autres; l'idiosyncrasie est notre maladie de valeur. (Valentin Knox).⁵

Ne t'attache en toi qu'à ce que tu sens qui n'est nulle part ailleurs qu'en toi-même, et crée en toi, impatientement ou patiemment, ah! le plus irremplaçable des êtres. (Ménéalque).⁶

Ce que l'on sent en soi de différent, c'est précisément ce que l'on possède de rare, ce qui fait à chacun sa valeur. (Ménéalque).⁷

Cette culture de l' "anormal" qu'ils prêchent, cette insistance que lui seul donne à l'homme son irremplaçable valeur, si elle est un indéniable aspect de la réalisation de ces possibilités chères à Gide, ne serait-elle pas aussi la tentation initiale du démon? A quels excès d'immoralisme ne peut en effet mener l'affranchissement total des règles faites pour "l'homme normal"? Michel voit croître chaque jour en lui "le confus sentiment de richesses intactes, que couvraient, cachaient, étouffaient les cultures, les décences, les morales"⁸ et s'engage avec passion dans une "recherche ténébreuse" qui lui permettra, au-delà de toute décence et de toute morale, de préserver et de faire s'épanouir en lui ces richesses particulières et seulement devinées.

Mais Ménalque va beaucoup plus loin, dont l'affranchissement est si total qu'il ne cherche même pas à se recomposer une nouvelle moralité: "Je ne prétends à rien qu'au naturel, et, pour chaque action, le plaisir que j'y prends m'est signe que je devais la faire."⁹

Le danger moral que présente la quête de Michel, encouragée par Ménalque, est l'inassouvissement qui mène à une poursuite toujours plus pressante de richesses et de plaisirs nouveaux. Michel a maintenant dépassé l'immoralisme auquel l'avait conduit sa première confrontation avec la liberté: "Je ne sais plus le dieu ténébreux que je sers. O Dieu neuf!

donnez-moi de connaître encore des races nouvelles, des types imprévus de beauté."¹⁰ L'élan qui le mène vers ce dieu ténébreux est l'aboutissement de cette "fatalité heureuse" qui d'abord le guidait.

Ménalque apparaît dans l'Immoraliste comme l'instrument du démon. Michel, débarrassé de ses disciplines acquises, est moralement désemparé. Les tentations l'assaillent immédiatement sous les formes les plus tangibles: Bachir, Ali, Moktir, puis Charles Bocage. Il y cède d'une manière qui révèle sa faiblesse et un mélange de gêne et de désir: complicité un peu louche (lors du vol des ciseaux par Moktir, par exemple), ou homosexualité latente, accompagnée de manoeuvres troubles et pourtant presque dérisoires dans leur naïve inconscience. Sa vulnérabilité ne fait que s'accroître et le laisse sans défense devant Ménalque lorsqu'il le rencontre enfin.

Qui est Ménalque? Oscar Wilde à peine travesti? La projection des désirs et des goûts de Michel--ou de Gide lui-même? La personnification de certaines théories de Nietzsche? Probablement tout cela, comme le suggère Martin Turnell,¹¹ mais peu importe vraiment. Que fait Ménalque? Ecoutons Michel:

Ménalque parla longtemps; (...) non qu'elles (ses phrases) m'apprirent rien de bien neuf--mais elles mettaient à nu brusquement ma pensée; une pensée que je couvrais de tant de voiles, que j'avais presque pu l'espérer étouffée.¹²

Ménalque ne serait-il alors que l'extériorisation d'un démon intérieur, assez semblable à celui de James Hogg que Gide admirait tant? Mais il assume aussi la forme d'un démon extérieur à Michel et tentateur, et avec quelle habileté ne détruit-il pas, par exemple, grâce à une seule petite phrase, l'équilibre péniblement achevé de Michel:

Le bonheur ne se veut pas tout fait, mais sur mesure.- Je pars demain; je sais: j'ai tâché de tailler ce bonheur à ma taille... gardez le bonheur calme du foyer...¹³

"Bah! vous vous y ferez," conclut-il avec une désinvolture passagère et combien blessante devant les protestations passionnées de Michel. Et c'est plein d'une "tristesse abominable, de haine contre la joie cynique de Ménalque" que celui-ci s'achemine seul dans le petit matin, pour retrouver sa femme et la destruction irrémédiable de son rêve d'un bonheur futur.

Nous retrouvons bien en Ménalque, démon tentateur de Michel, l'écho d'une remarque de Gide: "Nietzsche m'étonna moins plus tard, parce que j'avais entendu Wilde dire: "Pas le bonheur! Surtout pas le bonheur! le plaisir! Il faut vouloir toujours le plus tragique."¹⁴ L'autre Ménalque, celui des Nourritures terrestres, laissait déjà pressentir un peu la même pensée lorsqu'il conseillait: "Une existence pathétique, Nathanaël, plutôt que la tranquillité."¹⁵

Ce plaisir tragique que souhaitait Wilde, Mario Praz voit en lui le sadisme gidien.¹⁶ Et c'est ce sadisme qui d'après lui détermine les goûts et la conduite de Michel: sa fascination pour la corruption de Butte, son goût pour les louches expéditions nocturnes, son plaisir à s'associer aux "pires gens" de Syracuse, le "savoureux bonheur" qu'il trouve au mensonge, son admiration pour Athalaric, enfin, qui s'abandonnant à la débauche meurt tout jeune après une vie "violente, voluptueuse et débridée."

Dans le chapitre précédent, nous avons surtout considéré ces tendances de Michel comme étant l'élan qui le portait vers un affranchissement moral absolu. Il nous faut maintenant en reconnaître l'aspect maléfique, puisque précisément cette tentative a échoué, lui faisant confondre la licence qu'il trouve avec la liberté individuelle qu'il cherchait.

voir

Mario Praz semble dans le "sadisme" de Gide-Michel la cause de ses actions. Il nous paraît au contraire que--conservons le même terme par commodité--ce sadisme est le résultat de ses actions. Résultat de leur échec, plus exactement, puisque leur réussite aurait peut-être favorisé le développement dénéfrique des possibilités qu'elles libéraient.

Il suffit en effet de comparer Bernard (Les Faux-Monnayeurs) à Michel. Lui aussi a pressenti en lui-même ces

mêmes possibilités contenues: "Je sens en moi, confusément, des aspirations extraordinaires, des sortes de lames de fond, des mouvements, des agitations incompréhensibles."¹⁷ Avec beaucoup plus d'évidence que dans l'Immoraliste, le diable préside à la rupture entre Bernard et son passé. Il lui souffle la cruauté même de cette rupture, le soutient mille fois, lui procure mille occasions, lui glissant par exemple une pièce de monnaie lorsqu'il en a besoin, lui faisant ramasser le billet de consigne d'Edouard, etc. Mais à l'encontre du déchaînement de Michel, l'immoralisme initial de Bernard mène finalement à un puissant désir d'ordre et de discipline. "Je sens en moi de grandes forces inemployées. Je voudrais les mettre en service ... Ma turbulence intérieure m'opresse et j'aspire à la discipline."¹⁸

L'évolution morale de Bernard est toute différente de celle de Michel. Nous voyons l'un se ressaisir et prendre possession de soi, l'autre s'abandonner résolument à la force de ses instincts.

La maturité de Bernard devient évidente à la suite de sa lutte avec l'ange:

Il ne ressemblait déjà plus à l'insouciant voleur de valise qui croyait qu'en ce monde il suffit d'oser. Il commençait à comprendre que le bonheur d'autrui fait souvent les frais de l'audace.¹⁹

C'est précisément en cela qu'il diffère de Michel qui, faisant la même découverte, ne peut, lui, que s'enfoncer

plus avant dans la voie choisie: "Ah! peut-être qu'il serait temps encore... Est-ce que je ne m'arrêterai pas?--J'ai cherché, j'ai trouvé ce qui fait ma valeur: une espèce d'entêtement dans le pire."²⁰

Chacun s'étant finalement engagé, la divergence irréconciliable de leurs voies se trouve constamment illustrée par la différence de leurs attitudes. Il suffit par exemple de comparer celle, compatissante et douloureuse, de Bernard visitant les quartiers pauvres avec l'ange, devant le spectacle qu'offrent "la maladie, la prostitution, la honte, le crime et la faim,"²¹ avec le goût qu'éprouve Michel pour le petit port de Syracuse: "odeurs de vin suri, ruelles boueuses, puante échoppe où roulaient débardeurs, vagabonds, mariniers avinés."²²

Sans l'épreuve d'une liberté choisie et conquise avec l'appui du Malin, Bernard n'aurait pu mener à bien cette conquête de soi qui le fait, en toute connaissance de cause, opter pour la discipline et le service. L'échec du Malin est la victoire de Bernard et la justification de sa tentative de libération.

Nous voyons que, dans le cas de Bernard, la croyance de Gide en certaine vertu du Mal, vertu "éducatrice et initiatrice" s'est trouvée parfaitement justifiée. C'est l'âme trempée que Bernard émerge du désordre et de l'anarchie spirituelle. De sa rencontre avec l'ange, il sort exorcisé. La

nature de cet ange est d'ailleurs équivoque. L'ange l'ayant amené dans une salle où Bernard confrontera son destin et devra "faire ses comptes". celui-ci rapporte ainsi l'épisode: "Je suis entré, je ne sais quel démon me poussant..."²³ Cette contradiction apparente ne peut être accidentelle, ni une simple figure de rhétorique, ainsi que nous le verrons plus loin à propos de La Pérouse. La confrontation (la lutte, dit Gide) entre Bernard et l'ange n'est pas sans rappeler, comme l'ont noté bon nombre de critiques, le dialogue entre Ivan Karamazov et le diable.²⁴ Mme N. Evans²⁵ voit une allusion au pacte de Faust dans le refus de Bernard de signer le bulletin. Si le rôle de l'ange est certes ambigu, l'épisode de la signature déterminera bien cependant le rejet par Bernard d'un pacte menant à un asservissement moral certain.

"Tu voulais t'offrir, dit alors l'ange. Qu'attends-tu?" Bernard prit une de ces feuilles qu'on lui tendait, dont le texte commençait par ces mots: "Je m'engage solennellement à..." Il lut, puis regarda l'ange et vit que celui-ci souriait...

(...)

"Tu trouves que je devrais signer?
--Oui, certes, si tu doutes de toi, dit l'ange.
--Je ne doute plus", dit Bernard, qui jeta loin de lui le papier.²⁶

C'est à la suite de ce refus que prend place la lutte dont Bernard sortira libéré.

Bernard a maintenant perdu pour nous son intérêt. Il a, de plus, déçu son amour pour n'avoir su mener plus

loin sa révolte. Dans le geste excessif et prometteur auquel il s'est livré en se libérant de la famille Profitendieu, il a "comme épuisé toutes ses réserves d'anarchie... A partir de quoi il a vécu en réaction et comme en protestation de ce geste. L'habitude qu'il a prise de la révolte et de l'opposition, le pousse à se révolter contre sa révolte même."²⁷ Il avait au départ pris comme maxime: "Si ce n'est pas toi, qui le fera? Si pas maintenant, quand sera-ce?" et Gide en précise clairement l'ambivalence: "Ces maximes ont ceci de charmant qu'elles sont aussi bien la clef du Paradis que de l'Enfer."²⁸ Même si le personnage que Gide avait alors dans l'esprit s'apparentait davantage au Lafcadio des Caves du Vatican qu'à Bernard tel que les Faux-Monnayeurs le dépeindra finalement, on peut néanmoins juger du chemin parcouru en considérant que ces maximes mèneront finalement à la formule qu'il demande à Edouard de lui dicter:

Bernard.--...je me suis demandé comment établir une règle, puisque je n'acceptais pas de vivre sans règle, et que cette règle je ne l'acceptais pas d'autrui.

Edouard.--La réponse me paraît simple: c'est de trouver cette règle en soi-même; d'avoir pour but le développement de soi.

(...)

Bernard.--Et si je vis mal, en attendant d'avoir décidé comment vivre?

Edouard.--Ceci même vous instruira. Il est bon de suivre sa pente, pourvu que ce soit en montant.²⁹

Dans le Journal des Faux-Monnayeurs, Gide nous confie qu'il pensait faire du diable un des personnages de son roman, un personnage essentiel "qui circulerait incognito à travers tout le livre et dont la réalité s'affirmerait d'autant plus qu'on croirait moins en lui."³⁰ Mais Gide ne fait vraiment apparaître dans les Faux-Monnayeurs que des démons épisodiques qui orchestrent sardoniquement les événements du récit et les sentiments des personnages. Il faut examiner ces personnages pour étudier les formes que l'influence du Malin prend en eux et les tentations que sa présence très subtile les oblige à subir.

D'une manière plus indirecte que Bernard, Armand échappe cependant lui aussi à la subtilité infernale du Malin: Armand ne se fait sur lui-même aucune illusion. Ce n'est pas pour dire qu'il n'en soit tout de même la victime, momentanément du moins.

Les caractéristiques sadiques qu'il avait découvertes dans l'Immoraliste,³¹ Mario Praz les retrouve dans les Faux-Monnayeurs. Ainsi il voit en Armand³² un personnage dostoievskien qui prend à sa dégradation un plaisir amer. Ayant contracté une maladie vénérienne, nous voyons par exemple Armand remettre les soins auxquels il doit se soumettre jusqu'au moment où ceux-ci seront inutiles, afin de pouvoir se dire qu'il est trop tard.

Un "contrefait" selon Bernard, et non content de se détruire, il s'acharne aussi à tuer ce qu'il aime.

Rachel est, je crois bien, la seule personne de ce monde que j'aime et que je respecte. Je la respecte parce qu'elle est vertueuse. Et j'agis toujours de manière à offenser sa vertu. Pour ce qui est de Bernard et de Sarah, elle ne se doutait de rien. C'est moi qui lui ai tout raconté...³³ Et l'oculiste qui lui recommande de ne pas pleurer!³⁴ c'est bouffon!

Cet amour coupable de Bernard et de Sarah qu'il a ainsi révélé à sa soeur, c'est d'ailleurs lui qui en a fait le lit, peut-on dire.

Après avoir poussé Bernard dans les bras de sa soeur Sarah, il les contemple, endormis, le lendemain matin. "Il voudrait être leur sommeil, leur baiser." M. Praz voit dans le recueillement silencieux d'Armand un "inceste commis par procuration", car, continue Gide, Armand "aperçoit sous l'oreiller un mouchoir taché de sang; il se lève, s'en empare, l'emporte et, sur la petite tache ambrée, pose ses lèvres en sanglotant."³⁵

Agenouillé parmi le désordre des couvertures, "quel dieu peut-il ainsi prier, les mains jointes?" s'interroge l'auteur.

La qualification de la nature de ce dieu n'est nécessaire que parce qu'elle doit déterminer la nature de la prière qui lui est adressée, et l'artifice de Gide est ici

évident. Il suggère en questionnant et nous laisse le soin et le souci de l'inquiétude.

Si Armand pense ne se faire sur lui-même aucune illusion, nous voyons au contraire en celui que Gide appelle Lucien dans le Journal des Faux-Monnayeurs la victime parfaite qui se laisse prendre au raisonnement du Malin. Le personnage a en soi peu d'importance et nous ne le faisons figurer ici que parce qu'il illustre assez clairement un aspect particulier de la tentation et la facilité avec laquelle on peut y succomber. Dans le Journal des Faux-Monnayeurs, Gide nous donne sa définition d'un "esprit faux", qu'il illustre par le personnage de Lucien. Un "esprit faux", dit-il, est celui qui éprouve le besoin de se persuader "qu'il a raison de commettre tous les actes qu'il a envie de commettre; celui qui met sa raison au service de ses instincts, de ses intérêts, ce qui pire, ou de son tempérament."³⁶ Lucien cherche à persuader les autres, et il n'y a là que demi-mal, concède Gide. Ce n'est que le premier degré de l'hypocrisie. Mais cette hypocrisie prend chaque jour chez lui des proportions plus inquiétantes, et il finit par en devenir la première victime, car il finit par se persuader lui-même que ce sont "ces fausses raisons qui le conduisent, tandis qu'en vérité, c'est lui qui les incline et les conduit."³⁷ En somme, conclut-Gide, "il ment avec sincérité." "Mentir aux autres, passe encore; mais à soi-

même!"³⁸ s'indigne encore Gide, à propos d'Edouard qui lui aussi se laisse parfois séduire par une rhétorique trop facilement convaincante.

Revenons à la définition de "l'esprit faux". Quelques années auparavant, dans les Feuillets de 1916, Gide dévoilait la méthode de séduction du Malin: le raisonnement. Il lui faut convaincre sa victime que ce qui la sollicite lui est permis et que ce qui lui est permis lui est nécessaire. Il retourne les propositions et commence par la fin: "Comment ce qui t'est nécessaire ne te serait-il pas permis? Consens à appeler nécessaire ce dont tu ne peux pas te passer. Tu ne peux te passer de ce dont tu as le plus soif. Consens à ne plus appeler péché ce dont tu ne peux te passer."³⁹

N'est-ce pas au même genre de raisonnement que succombe Vincent Molinier?

Il comprend par quels arguments le Diable l'a dupé, lorsqu'il s'est trouvé pour la première fois près de Laura, dans ce sanatorium dont ni l'un ni l'autre ne croyait pouvoir sortir--et qu'il a lié partie avec lui, dès l'instant qu'il a accepté de transporter le terrain d'action sur un sophisme: "En admettant que nous ne vivions pas, et que, par conséquent rien de ce que nous ferons désormais ne doive tirer à conséquence..."⁴⁰

C'est bien là en effet le point de départ. S'étant laissé duper une première fois, Vincent ne saura que s'enfoncer davantage dans la même erreur.

La culture positive de Vincent le retenait de croire au surnaturel; ce qui donnait au démon de grands

avantages. Le démon n'attaquait pas Vincent de front; il s'en prenait à lui d'une manière retorse et furtive. Une de ses habiletés consiste à nous bailler pour triomphantes nos défaites. Et ce qui disposait Vincent à considérer sa façon d'agir avec Laura comme une victoire de sa volonté sur ses instincts affectifs, c'est que, naturellement bon, il avait dû se forcer, se raidir, pour se montrer dur envers elle.⁴¹

Pour édifier le lecteur, l'auteur se livre alors à une étude précise de l'évolution du caractère de Vincent, où nous le voyons appliquer logiquement les conséquences d'un raisonnement mené "d'une manière retorse et furtive" et atteindre cette conclusion:

A partir de quoi, le démon a partie gagnée. A partir de quoi, l'être qui se croit le plus libre n'est plus qu'un instrument à son service. Le démon n'aura donc de cesse que Vincent n'ait livré son frère à ce suppôt damné qu'est Passavant.⁴²

Le démon poursuivra jusqu'au bout les avantages que lui offre la culture positive de Vincent. Dans une lettre adressée au comte de Passavant, Lady Griffith, qui n'est pas dupe et qui sait dépister sous ses masques successifs le démon qui s'acharne à leur perte, décrit ainsi les pérégrinations du couple damné qu'elle forme avec Vincent:

Je ne sais plus trop si je l'emmène ou s'il m'emmène; ou si plutôt, ce n'est pas le démon de l'aventure qui nous harcèle ainsi tous deux. Nous avons été présentés à lui par le démon de l'ennui...⁴³

Après avoir vraisemblablement tué Lilian, Vincent sombre dans la folie et, non content de se croire possédé par

le diable, il se croit devenu le diable lui-même.⁴⁴ De quelle victoire plus absolue celui-ci pourrait-il se targuer sur celui qui ne croyait pas en lui que cette identification diabolique?

La "punition" de Vincent est à l'échelle de son crime: Vincent a livré son frère au suppôt damné qu'est Passavant. Les mots que nous soulignons et qui sont empruntés à Gide laissent peu de doute sur le diabolisme du crime qu'il a commis. Dans le Journal des Faux-Monnayeurs,⁴⁵ Gide indique cependant que Vincent est incapable de lutter contre l'emprise de Satan et que, plus il réussit à se convaincre de l'existence du Malin, plus il sent qu'il lui sert d'instrument. "Il sent vraiment qu'avec Satan il a partie liée. Il sent qu'il appartient d'autant plus à Satan qu'il ne parvient pas à croire à l'existence réelle du Malin."⁴⁶ Mme N. Evans⁴⁷ voit ici une forte ressemblance entre Vincent et Faust, et impute à la conscience qu'il a de cette ressemblance la phrase de Gide: "(Vincent) sait qu'en gagnant le monde, il perd son âme".⁴⁸

Au cours de la crise religieuse que Gide avait subie en 1916, il avait fait cette remarque, qui évoque immédiatement Vincent Molinier:

L'enfer serait de continuer à pécher, malgré soi, sans plaisir. Il est naturel que l'âme dévouée au Malin devienne, et sans plaisir pour elle, un docile instrument de damnation pour autrui.⁴⁹

Quelques mois plus tard cette idée d'asservissement au Malin le tourmente encore:

Si du moins je pouvais raconter ce drame; peindre Satan, après qu'il a pris possession d'un être, se servant de lui, agissant par lui sur autrui. Cela semble une vaine image. Moi-même je ne comprends cela que depuis peu: on n'est pas seulement prisonnier; le mal actif exige de vous une activité retournée; il faut combattre à contre sens...⁵⁰

Seule la révolte de Vincent, qui le pousse à commettre son crime, peut le délivrer du rôle que lui faisait jouer le démon. Après avoir tué Lady Griffith, il peut non seulement admettre l'existence du Malin, mais, au pire de sa folie, aller jusqu'à s'identifier à lui.

Si Vincent a su éventer la ruse du diable, il n'est cependant parvenu qu'à tomber plus absolument encore sous son pouvoir, car, ainsi que le suggèrent les Entretiens sur l'Homme et le Diable,

si sa plus belle ruse est de nous faire croire qu'il n'existe pas, sa plus grande force pourrait bien être de transformer la vie d'un homme en lui faisant croire qu'il existe, en l'obligeant à céder à cette fascination du néant sur laquelle nous avons vu se terminer la Confession du pécheur justifié.⁵¹

Dans les Frères Karamazov, le diable révèle ainsi son but à Ivan: "Quand tu cesseras tout à fait de croire en moi, tu te mettras à m'assurer que je ne suis pas un rêve, que j'existe vraiment; alors mon but sera atteint".⁵²

Pour Ivan, comme pour le héros des Confessions d'un pécheur justifié, l'identification avec le démon se fait sur le plan psychologique: "Lui (Satan), c'est moi, Aliocha, moi-même. Tout ce qu'il y a en moi de bas, de vil, de méprisable".⁵³

L'état de "rêve" et de "demi-sommeil" où il arrive souvent à Vincent de tomber n'est autre que cette "fascination du néant" à quoi succombait aussi le héros de Hogg. Là où une victoire par la ruse n'est plus possible, le diable sait user de sa force.

Avec Passavant, Strouvilhou et Gheridanisol, le Diable n'a besoin ni de ruse ni de force. Le rôle que Passavant joue est celui de la tentation, de la séduction. Sa méthode est assimilée à celle des pêcheurs de truite qui, "par crainte d'effaroucher leur proie, jettent l'appât très loin, puis insensiblement le ramènent".⁵⁴ Pour habile qu'elle soit, elle ne réussit avec Vincent que grâce à cette sorte de connivence que Passavant devine exister entre Vincent et lui.

Ses rapports avec Olivier et d'autres adolescents sont remarquablement évoqués par le portrait, fait par deux fois dans le récit, des animaux "euryhalins" et "sténohalins". Les régions où le degré de salaison de la mer est inconstant ne sont habitées que par les "euryhalins" qui, seuls, peuvent

supporter les changements de salaison dus à d'importantes évaporations ou à la proximité de l'embouchure des grands fleuves.

Dans ces régions, les animaux dits sténohalins languissent et en viennent à périr; et, comme ils sont alors incapables de se défendre contre les animaux dits euryhalins, dont ils deviennent inévitablement la proie, les euryhalins vivent de préférence sur les confins des grands courants, où la densité des eaux change, là où viennent agoniser les sténohalins.⁵⁵

C'est au bord des eaux troubles de l'adolescence que Passavant, à l'affût, attend sa proie, et c'est bien en effet par langueur, par la vulnérabilité et le trouble où le plonge sa déception, qu'Olivier s'abandonne momentanément à Passavant, le prédateur. Se croyant rejeté par Edouard, Olivier se livre alors à ce qu'il pressent en être l'opposé. Edouard et Passavant agissent en effet comme les deux pôles de la personnalité d'Olivier: "Après d'Edouard ce qu'il y avait de meilleur en lui s'exaltait. Après de Passavant, c'était le pire."⁵⁶ En somme, pour Vincent comme pour Olivier, la tentation offerte par Passavant n'est saisie que parce que le terrain était déjà bien préparé. Passavant n'est que le catalyseur d'une perdition déjà engagée. Olivier se ressaisira lorsque l'attraction de son pôle-Edouard sera définitivement supérieure à la tentation du pôle-Passavant. Mais il est intéressant de suivre la démarche de la tentation présentée par Passavant, instrument du démon.

Dès la première rencontre, elle est introduite sous la forme d'une cigarette et d'un second verre de Porto, tous deux traditionnellement refusés une première fois, puis acceptés. Cet entretien, où Olivier commence insensiblement à succomber à la tentation et à se laisser pervertir, est marqué de deux évènements symboliques: une interruption par la présence, non révélée à Olivier, de Strouvilhou (le genre de personne que l'on s'attend en effet à trouver chez Passavant) et l'attente d'Edouard chez les Molinier. Lorsqu'Olivier rentre chez lui, Edouard, découragé, vient de partir. Délaissé, croit-il, par Edouard, et se croyant supplanté par Bernard, Olivier s'abandonne alors rageusement. Et une étrange empathie semble bien exister entre Passavant et le Malin: "Cette nuit les démons de l'enfer ... habitèrent [Olivier]. Le lendemain il se précipita chez Robert. Le comte de Passavant l'attendait".⁵⁶ Leur dernière entrevue ne s'était pourtant terminée que sur un vague: "Alors, au revoir. A bientôt".⁵⁷

Olivier est une victime toute désignée: "Sensualité, dépit, vanité, quelle prise sur lui cela donne!"⁵⁸ De sa première rencontre avec Passavant jusqu'à la crise qui le jettera sanglotant contre l'épaule d'Edouard, nous voyons en détail la progression de sa défaite. Sensualité, dépit et vanité sont bien en effet les trois leviers dont Passavant se servira pour faire s'effondrer l'édifice moral d'Olivier.

Nous voyons par exemple Passavant chargeant Olivier d'écrire une courte nouvelle, dont lui-même fournit le sujet et qui sauvera la nouvelle revue (dont il vient de faire Olivier le rédacteur en chef) du danger d'être "pudibonde". "Nous en causons beaucoup", écrit Olivier à Bernard. Il suffit de relever quelques mots du jeune homme qui indique bien le ton de ces conversations avec Passavant: "épicé", "pudibonde", "risqué", "scandale".⁵⁹ Plus tard, d'ailleurs, Olivier, s'étant ressaisi, désavouera le conte.⁶⁰

L'influence maléfique de Passavant s'exerce même d'une manière toute indirecte, ainsi par exemple son rendez-vous avec le comte empêche-t-il Olivier de dire à Armand qu'il devine son "angoisse sous cette exaspérante ironie" qui est la sienne. Incident sans grande importance, semble-t-il. Mais Armand ne vient-il précisément pas de déclarer à Olivier que, comme "l'Arabe à travers le désert, qui va mourir de soif", il a atteint ce point précis où une petite goutte d'eau pourrait encore le sauver. Ou une larme. C'est cette petite goutte d'eau, cette larme, qu'Olivier--à cause de Passavant--refuse à son ami, mourant de la soif d'être compris.⁶¹

Nous assistons encore à la confusion et à l'aveuglement d'Olivier qui prend l'insupportable goujaterie de Passavant envers deux prostituées pour de la "propreté", qui

accepte l'égoïsme de Passavant en le qualifiant de générosité, et qui s'accommode sans effort de la cachotterie indigne inventée par Passavant, en y voyant de la considération: "Naturellement, on fait envoyer chez lui toutes les emplettes, par crainte d'inquiéter maman." Cette inquiétude de Madame Molinier, c'est Vincent d'ailleurs, sous les ordres de Passavant, qui s'affaire à la rassurer.⁶²

Nous voyons sans difficulté transparaître sous l'interprétation que donne Olivier des actions de Passavant le sophisme habituel et le raisonnement séduisant du Malin, tel que le conçoit Gide. Olivier peut ainsi en toute innocence écrire à Bernard: "Bien des actes nous apparaissent répréhensibles, odieux même, simplement parce que nous n'en pénétrons pas suffisamment les motifs".⁶³ L'on peut certes toujours trouver un sophisme acceptable qui puisse justifier ces actes, leur ôtant ainsi leur caractère répréhensible, odieux même. Le piège est élémentaire, et seul un innocent de la stature d'Olivier peut y tomber. Mais c'est en face d'une action véritablement noble que le piège devient vraiment subtil. L'habileté du Malin doit, même là, trouver matière à victoire. Si Gide ne peut nier qu'il existe des actions "nobles, généreuses et même désintéressées", il maintient néanmoins que "derrière le plus beau motif, souvent se cache un diable habile et qui sait tirer gain de ce qu'on croyait lui ravir".⁶⁴

De Passavant, "habile à séduire et habitué à plaire", personnage sans profondeur et dont le satanisme est, somme toute, sans grande envergure, complétons le portrait par ce détail caractéristique et dont la mesquinerie est à la hauteur du personnage: il "ne résistait pas au plaisir de verser sur le bonheur d'Edouard quelques gouttes du poison de sa perfidie. Il en gardait toujours en réserve..."⁶⁵

Albert Guérard voit dans le personnage de Strouvilhou tout ce qui subsiste du projet qu'avait formé Gide d'introduire dans son roman le diable qui y "circulerait incognito", rôle qui avait dû plus tard échoir à Passavant, avant que le personnage ne sombre dans la mesquinerie et la médiocrité. Mais lorsque Strouvilhou apparaît enfin, au cours d'une conversation avec Passavant, Guérard ne voit plus en lui qu'un disciple déçu de Nietzsche.⁶⁶ "La philanthropie n'a jamais été mon fort", dit Strouvilhou,⁶⁷ et pour ne nous laisser aucun doute à ce sujet, il qualifie immédiatement l'homme de "méprisable", d' "abject", d' "unité sordide", d' "ordure vivante"; et si la suite de son discours ne fait que confirmer son manque de "philanthropie", il ne laisse de surprendre un peu par la moralité de cette remarque: "Dans un monde où chacun triche, c'est l'homme vrai qui fait figure de charlatan".⁶⁸ Moralité désabusée, certes, mais qui laisse pressentir peut-être que le diabolisme de l'attitude de Strou-

vilhou est davantage dicté par une profonde déception que par véritable amour du mal. Sa dureté, tout comme celle de Lady Griffith, est acquise. Parlant de l'indignation et du dégoût qui lui gonflent le coeur, ne confie-t-il pas en effet à Passavant: "Il est vrai que j'ai depuis longtemps réprimé, dans cet organe, tout ce qui risquait de l'attendrir".⁶⁹

Spectateur à la fois amusé et amer de la tricherie et de la duperie que les hommes s'infligent les uns aux autres, lui aussi contribue à accroître cette fausse monnaie dont la société humaine a fait son moyen d'échange. Par le contrôle qu'il exerce sur le groupe des jeunes faux monnaieurs (contrôle moral absolu grâce aux "gages" machiavéliques qu'il exige d'eux) et par l'ascendant qu'il a sur son neveu Ghéridanisol, à qui il fournira le "talisman" qui lui permettra de dominer Boris, Strouvilhou sera l'un des instruments les plus efficaces du démon dans les Faux-Monnayeurs. Ni victime, ni intentionnellement complice, Strouvilhou travaille pour son propre compte et pour son propre plaisir. (Ou peut-être n'est-ce encore que la ruse du diable de ne pas révéler leur complicité à celles de ses victimes qui jouent son jeu?)

Avec La Pérouse, le ton change catégoriquement et passe sur un autre plan. Le vieil huguenot, amer et persécuté,

à la fois témoin et victime, a finalement dépisté le Malin dans ses derniers retranchements.

Gide avait d'abord mis dans la bouche du pasteur Vedel cette prière, dont l'ouverture ressemble fort à la plainte de Saül face au silence de Dieu :

Mon Dieu, mon Dieu, mon Dieu... pourquoi te retirer de moi? Est-ce que je ne t'appelle pas du nom qu'il faudrait, que tu restes sourd à ma prière? Dois-je cesser de croire en toi, ou me faudra-t-il croire que c'est contre moi que tu agis? Rien de ce que je t'ai confié ne prospère. Il m'est abominable de penser que, lorsque je me repose sur ta promesse, j'ai tort. J'ai mis chacun des miens sous ta protection et tu n'en as pas tenu compte. Je t'avais confié mes enfants; ils ont grandi pour te maudire et toute ma fidélité n'a pu retenir leur blasphème. Si je ne me suis pas trompé, Tu m'as trompé.⁷⁰

Plus tard, il changea de personnage et le rôle de témoin de la défection de Dieu et d'un triomphe maléfique échut à La Pérouse.

Avec une exaltation qui inquiète Edouard auquel il se confie, le vieux La Pérouse croit voir dans les tentations envoyées par Dieu la moquerie infernale d'une divinité tentatrice. En repoussant, dans sa jeunesse, les sollicitations du démon, La Pérouse prenait pour de la vertu l'orgueil qu'il tirait de sa force de caractère, pénétrant ainsi plus avant dans le monde du péché.

... Dieu m'a roulé. Il m'a fait prendre pour de la vertu mon orgueil. Dieu s'est moqué de moi. Il s'amuse. Je crois qu'il joue avec nous comme un chat avec une souris. Il nous envoie des tentations aux-

quelles il sait que nous ne pourrions pas résister; et, quand pourtant nous résistons, il se venge de nous plus encore.⁷¹

On peut certes mettre sur le compte du découragement et du désespoir du vieillard la vision de la joie démoniaque avec laquelle Dieu considère l'irréremédiable impasse où, selon La Pérouse, il a conduit l'homme. Mais il suffit de se souvenir de la prière traditionnelle: "Ne nos inducas in tentationem sed libera nos a malo", pour se rendre compte que ce souci de la dualité Dieu-Mal, cette conscience de l'origine du Mal en Dieu, son créateur, sont toujours présents à l'esprit chrétien.⁷² "Deus et in Satanis agit", dit Luther. "Satanis et in Deo agit", répondrait peut-être La Pérouse, en voulant dire la même chose.

"Considérant... que rien n'écarte de Dieu plus que l'orgueil et que rien ne me rendait plus orgueilleux que ma vertu, je pris en horreur cette vertu même et tout ce dont je pouvais me targuer".⁷³ Les Feuillets qui font suite au Journal de 1923 avaient en effet déjà examiné ce "reniement de la vertu par amour de la vertu même", envisageant d'ailleurs qu'une âme pieuse pût y voir un abominable sophisme.⁷⁴ "Paradoxe ou sophisme qui dès lors inclina ma vie, si le diable me le dicta, c'est ce que j'examinerai par la suite". Cet examen, hélas, Gide ne le fit jamais. Mais le rapprochement entre la constatation des Feuillets et la refle-

xion désespérée de La Pérouse conduit directement au paradoxe fascinant: grâce au diable, on peut rouler Dieu! Le développement de ce paradoxe n'est cependant, lui, rien moins que paradoxal, et se réduit à l'énoncé d'une moralité sans équivoque et sans compromis: grâce à l'attention d'une conscience toujours vigilante, on peut écarter de soi les tentations faciles et les dangers d'une vertu trop sûre d'elle-même.

Mais La Pérouse a dépassé le stade d'une morale critique. Il se sent persécuté par un Dieu qui ressemble étrangement à Satan: un Dieu manipulateur dont les créatures ne sont que des pantins grotesques, des marionnettes qui dansent sur l'air de la volonté humaine et de la miséricorde divine.

J'ai compris que ce que nous appelons notre volonté, ce sont les fils qui font marcher la marionnette, et que Dieu tire (...). Je me rends bien compte, à présent, que Dieu s'amuse. Car ce qu'il nous fait faire, il s'amuse à nous laisser croire que nous voulions le faire. C'est son vilain jeu...⁷⁵

Il m'a semblé que Dieu tenait compte de ma prière. J'ai cru qu'il m'approuvait. Oui, j'ai cru cela. Je n'ai pas compris tout de suite qu'il se moquait de moi, comme toujours.⁷⁶

Comment s'étonner alors de l'amertume désespérée de sa profession de foi: "Je ne suis qu'un jouet entre les mains de Dieu".⁷⁷ Sans résignation, il ne s'incline que parce que le diabolisme de Dieu est le plus fort. S'il faiblit par-

fois et espère malgré tout parvenir un jour à entendre la voix de Dieu sous la voix du diable, il se ressaisit vite--si l'on peut ainsi qualifier le transport qui le secoue et le fait sangloter:

... le diable et le Bon Dieu ne font qu'un; ils s'entendent. Nous nous efforçons de croire que tout ce qu'il y a de mauvais sur la terre vient du diable; mais c'est parce qu'autrement nous ne trouverions pas en nous la force de pardonner à Dieu. Il s'amuse avec nous, comme un chat avec la souris qu'il tourmente...⁷⁸

Peut-être la sénilité désespérée de La Pérouse rend-elle à Gide le même service que la folie orgueilleuse de Kirilov à Dostoïevsky: elle lui fournit l'occasion de dire certaines choses pour la première fois. C'est pourquoi Gide nous a si soigneusement fait connaître l'évolution quotidienne de la pensée et de l'obsession de La Pérouse. Ainsi, son monologue sur l'insomnie⁷⁹ ne diffère-t-il en rien, dans sa démarche logique, de celui sur le libre arbitre⁸⁰ ou la cruauté divine, et cet arrêt: "La cruauté, voilà le premier des attributs de Dieu"⁸¹ ne peut convaincre que parce qu'il est la conclusion de ce que nous savons être la logique de La Pérouse.

Benjamin Crémieux qualifie les Faux-Monnayeurs de "roman diabolique où le Ciel et l'Enfer luttent sans arrêt".⁸² Le champ de bataille est l'homme et la victoire de l'un ou de l'autre dépend de l'acceptation ou du refus par l'homme

de la tentation que Dieu ou Satan lui envoient.

Si les agents de l'Enfer s'activent et s'affairent (Passavant, Strouvilhou, Ghéridanisol), si les victimes succombent, momentanément ou définitivement (le groupe des jeunes faussaires, Bernard, Olivier, Sarah, Vincent, Armand), où sont les agents du Ciel? Quel est le rôle de Rachel, de Pauline, de Laura même, malgré sa propre faiblesse passagère? Jouent-elles vraiment un rôle qui puisse compenser les effets nocifs des complices du Malin? Les forces ennemies sont-elles justement réparties, ou--plus important encore--ont-elles besoin d'être justement réparties? A quoi servira, par exemple, la bonté, la vertu de Rachel, sinon à aviver le sadisme d'Armand?

Il semble bien que cette lutte personnelle tient peu compte des agents extérieurs. C'est une lutte intérieure, qui se déroule en chacun de nous. C'est en soi que l'homme trouve la force ou la faiblesse de résister ou de succomber à la tentation. Cette tentation même est un phénomène intérieur et la voix du Malin ne fait qu'en raisonner les attraits. L'horreur véritable de la tentation est que l'hydre de Satan a trop de têtes pour qu'on puisse toutes les trancher à la fois. Le sophisme est sans fin et la vérité toujours au-delà du raisonnement. C'est pour cela sans doute que La Pérouse ne peut plus distinguer la voix de Dieu sous celle du diable.

NOTES SUR LE CHAPITRE III

- 1 Les Nourritures terrestres, R., p. 200.
- 2 François J.-L. Mouret, "A la recherche d'Oscar Wilde dans la vie et l'oeuvre d'André Gide", Cahiers André Gide I, pp. 179-180.
- 3 André Gide-Paul Valéry, Correspondance, 1890-1942 (Paris, N.R.F., 1955). Lettre de Gide datée: "De profundis. Vendredi" (décembre 1891), p. 141. Citée par F. J.-L. Mouret, op. cit., p. 170.
- 4 Si le grain ne meurt, J-II, p. 591.
- 5 Paludes, R., p. 120.
- 6 Les Nourritures terrestres, R., p. 248.
- 7 L'Immoraliste, R., p. 432.
- 8 Ibid., p. 457.
- 9 Ibid., p. 431.
- 10 Ibid., p. 467.
- 11 Martin Turnell, the Art of French fiction (New York, New Directions Books, 1959), p. 253.
- 12 L'Immoraliste, R., p. 437.
- 13 Ibid., p. 435.
- 14 O.C., III, 487.
- 15 Les Nourritures terrestres, R., p. 156.
- 16 Mario Praz, The Romantic Agony, pp. 366-367.

- 17 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1150.
- 18 Ibid., p. 1151.
- 19 Ibid., p. 1213.
- 20 L'Immoraliste, R., p. 467.
- 21 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1211.
- 22 L'Immoraliste, R., p. 463.
- 23 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1214.
- 24 Dostoievsky, Les Frères Karamazov (Paris, le Livre de Poche, 1968).
- 25 Nina Evans, "The role of the Demon in André Gide's Faux-Monnayeurs", U.B.C., 1969, dissertation dactylographiée.
- 26 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1211.
- 27 Ibid., p. 1109.
- 28 Journal des Faux-Monnayeurs, p. 69.
- 29 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1215.
- 30 Journal des Faux-Monnayeurs, p. 39.
- 31 Comme pour tous les auteurs qu'il étudie dans son livre, le Professeur Praz s'attache à considérer Gide dans le contexte d'une littérature décadente toute influencée de Sade et de Byron, et n'en considère que l'aspect de sadisme qu'il y a découvert.
- 32 Dont il rapproche le sado-masochisme de celui du héros des Mémoires dans un souterrain, de Dostoievsky.
- 33 Rachel est en train de perdre peu à peu la vue.
- 34 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1231.
- 35 Ibid., p. 1177.
- 36 Le Journal des Faux-Monnayeurs, p. 58.

- 37 Journal des Faux-Monnayeurs, p. 59.
- 38 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1109.
- 39 Feuillets, J-I, p. 607.
- 40 Journal des Faux-Monnayeurs, p. 79.
- 41 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1045.
- 42 Ibid., p. 1046.
- 43 Ibid., p. 1193.
- 44 Ibid., p. 1233.
- 45 Journal des Faux-Monnayeurs, p. 151.
- 46 Ibid., p. 79.
- 47 Nina Evans, op. cit.
- 48 Journal des Faux-Monnayeurs, p. 80.
- 49 Journal, J-I, pp. 540-541 (16 février 1916).
- 50 Ibid., p. 560 (19 septembre 1916).
- 51 Max Milner, Entretiens sur l'Homme et le Diable, P. 254.
- 52 Dostoievsky, les Frères Karamazov, p. 292.
- 53 Ibid., p. 300.
- 54 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1055.
- 55 Ibid., p. 1052.
- 56 Ibid., p. 1172.
- 57 Ibid., p. 1070. C'est nous qui soulignons.
- 58 Ibid., p. 1044.
- 59 Ibid., p. 1110.
- 60 Ibid., pp. 1102-1103.

- 61 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1203.
- 62 Ibid., p. 1164.
- 63 Il est intéressant de comparer ici les notes du Journal des Faux-Monnayeurs, p. 79, où Gide indique l'effort de Vincent pour "a-vertir" son frère Olivier, avec les pages 1102 et 1103 des Faux-Monnayeurs, où Gide nous montre Vincent qui "trômpe" de la résistance de Madame Molinier et qui finalement la "persuade", livrant bien ainsi son frère au "suppôt damné" qu'est Passavant.
- 64 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1102.
- 65 Ibid., p. 1109.
- 66 Ibid., p. 1193.
- 67 Albert Guérard, André Gide (Harvard University Press, 1951), p. 151.
- 68 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1196.
- 69 Ibid., p. 1198.
- 70 Ibid., p. 1196.
- 71 Journal, J-I, pp. 794-795 (novembre 1924).
- 72 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1027.
- 73 La conception judaïque du rôle de Satan, si l'on se réfère au Livre de Job (6), est bien celle du tentateur envoyé par Dieu. Plus tard seulement, l'influence des Perses fera-t-elle de Dieu et du Diable des forces adverses. L'on sait l'admiration de Gide pour le Livre de Job (cf. le Dialogue avec André Gide, de Claude Mauriac, par exemple), et sa lecture constante et approfondie de la Bible.

Il convient d'ailleurs de mentionner ici une remarque de Gide faite à propos de l'entretien entre Aliocha et le Père Zossima (Les Frères Karamazov) sur la traduction, dans la bible protestante, des paroles du Christ: "mais les préserver du Malin" par: "mais les préserver du mal". "Le protestantisme a une tendance à ne pas tenir compte des anges ni des démons", écrit Gide, convaincu que, pour la plupart des protestants, le mal n'est conçu que comme l'absence du bien. "Nous sommes donc ici très loin des textes de l'Évangile, qui font allusion à maintes repri-

ses à une puissance diabolique, réelle, présente, particulière. Non point: "Les préserver du mal", mais "les préserver du Malin". (O.C., "Dostoievsky", XI, 266).

Dans Numquid et tu...?, la même idée est reprise: "Non pas les retirer du monde, mais les préserver du Malin. Segond dit: du mal, ce qui est bien moins éloquent. , Et il ne s'agit pas ici d'un simple effet de littérature. Tandis que le mal d'exprime que l'absence du bien, ou qu'un état de péché personnel, le Malin est une puissance active, indépendante de nous". (J-I, p. 593).

74 Feuillets, J-I, p. 779.

75 Gide emploie souvent le terme "sophisme" en conjonction avec le diable. Déjà, au sujet d'Edouard, ne disait-il pas: "A quels sophismes prête-t-il l'oreille? Le diable assurément les lui souffle, car il ne les écouterait pas, venus d'autrui". (Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1109). Que le raisonnement soit l'arme maîtresse du démon, cela ne fait aucun doute pour Gide. Il n'est que de se souvenir de son fameux: "Cogito ergo Satanas".

76 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1133.

77 Ibid., p. 1131.

78 Ibid., p. 1135.

79 Ibid., pp. 1247-1248.

80 Ibd., p. 1218.

81 Ibid., p. 1133.

82 Ibid., p. 1248.

83 Benjamin Crémieux, "André Gide et l'art du roman", Homage à André Gide, p. 95.

CHAPITRE IV

LES MASQUES DE SATAN

DANS LA PORTE ETROITE ET LA SYMPHONIE PASTORALE.

Nous avons vu, avec l'Immoraliste, où menait la confusion de la licence et de la liberté, la méprise tragique d'un homme sur lui-même et l'obstination désespérée qui le force à s'engager alors résolument dans la voie de cette méprise.

La Porte étroite définit un autre aspect de cette même méprise et fait contrepoids à la licence de Michel par la contrainte d'Alissa.

Qui donc persuaderai-je que ce livre (la Porte étroite) est jumeau de l'Immoraliste et que les deux sujets ont grandi concuremment dans mon esprit, l'excès de l'un trouvant dans l'excès de l'autre une permission secrète et tous deux se maintenant en équilibre.¹

Cet équilibre ne fait aucun doute pour George Painter.

Poor Alissa has reached, by going the other way round the world, a damnation very similar to the Immoralist's--indeed Strait is the Gate might be called The Moralist. Hers is a greater perversity than Michel's, who, after all, was only doing as he liked. Alissa is doing what she does not like, and at each act of monstrous virtue her anguish increases, till at last it kills her. And yet her vision of heavenly joy is so surpassingly beautiful as almost to justify its means. In the limited sense in which the Immoralist was right in sinning for earthly joy, Alissa was justified in sinning to achieve her Pisgah view, however false, of heaven. And each pays the exact price--spiritual death for Michel, bodily death and worse for Alissa.²

Si le terme d' "angélisme" a été appliqué par Jean Delay à une certaine phase gidienne, l'expression "tentation de l'angélisme" est devenue le cliché pratique dont on se sert le plus volontiers pour "expliquer" l'évolution d'Alissa dans la Porte étroite. On voit en elle l'aveuglement, le sens de la démesure, l'héroïsme inutile, la tentation d'un orgueil que Drain, par exemple, qualifie de nietzschéen, et même, comme Guérard, "a curious masochism".⁴

Cet héroïsme d'Alissa, que Gide lui-même trouve "absolument inutile",⁵ Drain voit en lui le goût de "l'élan difficile qui la porte vers Dieu et les victoires qu'elle remporte sur elle-même", "la haine de la facilité et de la médiocrité, la haine du repos".⁶

La tentation à laquelle elle succombe est de perdre de vue le but ultime d'un tel élan et faire de l'effort soutenu et pénible de la conquête de soi et de la quête de Dieu une fin en elle-même. "Je me demande à présent si c'est bien le bonheur que je souhaite ou plutôt l'acheminement vers le bonheur", écrit Alissa dans son Journal, et peut-être ne cherche-t-elle inconsciemment qu'à justifier cet acheminement lorsqu'elle continue par cette prière: "O Seigneur! Gardez-moi d'un bonheur que je pourrais trop vite atteindre! Enseignez-moi à différer, à reculer jusqu'à Vous ce bonheur."⁷

Nulle trace d'humilité chrétienne dans cette prière, non plus que dans la remarque qui la précède, où Alissa trouve la félicité prosaïque de Juliette "si pratique, si facilement obtenue, si parfaitement 'sur mesure' qu'il semble qu'elle enserme l'âme et l'étouffe".⁷

On ne peut s'empêcher de penser à Ménalque, laissant Michel aux joies un peu ternes et au "bonheur calme du foyer", ce bonheur qui précisément le "serre" et l'"étrangle" presque, et s'évadant lui-même vers un bonheur "sur mesure", --mais où cette mesure sera alors la sienne propre, aussi différente de celle de Michel que la mesure d'Alissa l'est de celle de Juliette.

Henri Drain voit en Alissa une volonté de puissance en action, à la poursuite inlassable de victoires toujours

plus difficiles dans lesquelles elle trouve sa vraie joie. Mais lorsque, mourante, elle devra enfin faire face à sa solitude, Alissa devra en même temps s'avouer que cette poursuite orgueilleuse où elle se cherchait l'a éloignée de Dieu au lieu de l'en rapprocher. "Le démon, cher à André Gide, a tout conduit, et ce n'est malheureusement qu'à la fin qu'Alissa découvre la duperie dont elle est victime. On pourrait écrire en épigraphe à la Porte étroite ces paroles désabusées du vieux La Pérouse",⁹ conclut H. Drain, citant alors le passage des Faux-Monnayeurs où le vieil homme, vaincu, accuse Dieu de l'avoir "roulé" en lui faisant prendre son orgueil pour de la vertu.¹⁰

Alissa, qu'elle ait été victime de sa volonté de puissance, irrésistiblement tentée par l'angélisme ou vaincue par la duperie de Dieu ou du diable, n'a pas su reconnaître sous l'aspect héroïque de sa vertu le dur orgueil qui en motivait l'exigence. Ce qu'il y a de "forcé"¹¹ et d' "excessif" dans la vertu d'Alissa devient en effet le piège de l'ascétisme immodéré dont Gide ne manque pas d'opposer les excès à ceux de ces "nourritures terrestres" trop abondamment goûtées par Michel. De ces deux excès, celui de "l'individualisme outrancier" et celui d' "une certaine forme de mysticisme très protestante",¹² ainsi que les décrit Gide lui-même, un certain équilibre devrait émerger :

Si la tentation d'Alissa a été abondamment examinée¹³ dans des études qui, toutes, atteignent plus ou moins la même conclusion, le piège dans lequel tombe Jérôme (ce personnage que G. Painter décrit comme étant "something of a nonentity",¹⁴) est le plus souvent passé sous silence.

Germaine Brée rappelle bien, cependant, que "la 'porte étroite' est pour Jérôme celle de la chambre d'Alissa, où l'on ne pénètre pas"¹⁵ et rappelle aussi un certain incident de l'adolescence de Jérôme où "le sentiment complexe et indécis" qu'il éprouvait pour la très féminine Lucile Bucolin, mère d'Alissa, se réduit en "pure haine".¹⁶ Elle traite aussi avec adresse le symbolisme du jardin qui se montre tour à tour favorable et hostile à Jérôme, mais son étude reste fondamentalement basée sur Alissa.

Ramon Fernandez voit bien en "l'extraordinaire passivité de Jérôme", en sa "négativité", la cause de toute l'attitude d'Alissa:

"Pauvre Jérôme! écrit Alissa dans son Journal. Si pourtant il savait que parfois il n'aurait qu'un geste à faire, et que ce geste parfois je l'attends..." C'est l'absence de ce geste --je pense avancer ceci sans paradoxe--qui fait pencher toute l'oeuvre vers la sainteté.¹⁷

Les autres critiques ne sont pas non plus sans avoir commenté l'ambiguïté des rapports de Jérôme et d'Alissa. Mais dans une étude où nous nous attachons à tracer, entre autres, l'aveuglement sur soi (et toutes les conséquen-

ces qui en découlent et où le Diable trouve son compte) comme l'écueil primordial et évident à la connaissance de soi, il convient d'examiner l'aveuglement de Jérôme aussi soigneusement que la méprise d'Alissa, sinon plus encore.

Nous baserons cet examen sur une récente étude de Loring D. Knecht intitulée "A new reading of Gide's la Porte étroite".¹⁸ Il ne peut être question ici de discuter toute l'analyse de M. Knecht. Toutefois, nous tenons à souligner avec lui l'importance du rôle de Jérôme et sa responsabilité dans l'outrance même de l'ascétisme et du mysticisme où Alissa se réfugie. L'aveuglement de Jérôme est ce qui nous intéresse.

A l'appui de la thèse de M. Knecht, citons déjà ce passage de Gide, contemporain de la Porte étroite:

Alissa, je me souviens, si sensible et qui ne retenait pas ses larmes au départ d'un ami que pourtant elle devait bientôt revoir, Alissa restait les yeux secs à l'instant de quitter Jérôme; non par grand raidissement intérieur; mais parce que tout ce qui rattachait à Jérôme restait pour elle entaché de vertu. La pensée de son amant appelait chez elle, immédiatement, une sorte de sursaut d'héroïsme, non volontaire, inconscient presque, irrésistible et spontané. Héroïsme absolument inutile.¹⁹

Revenons maintenant au récit et considérons le portrait que Jérôme fait de la jeunesse et de la fraîcheur d'Alissa chez qui la vertu "gardait tant d'aisance et de grâce qu'elle semblait un abandon". "Tout dans son âme sans apprêt

restait de la plus naturelle beauté",²⁰ conclut-il. Il vient, d'autre part, de terminer son propre portrait à l'âge de quatorze ans, "ne rêvant d'autres victoires que celles qu'on obtient sur soi-même".²⁰ On ne saurait trop insister sur l'intransigeance de la vertu ainsi entrevue, ni sur ses exigences, ni sur l'ambiguïté du mot que nous soulignons:

Cet enseignement austère trouvait une âme préparée, naturellement disposée au devoir, et que l'exemple de mon père et de ma mère, joint à la discipline puritaine à laquelle ils avaient soumis les premiers élans de mon cœur, achevait d'incliner vers ce que j'entends appeler: la vertu. Il m'était aussi naturel de me contraindre qu'à d'autres de s'abandonner, et cette rigueur à laquelle on m'asservissait, loin de me rebuter, me flattait. Je quêtai de l'avenir non tant le bonheur que l'effort infini pour l'atteindre, et déjà confondais bonheur et vertu.²¹

Alissa elle-même n'aurait pu s'exprimer autrement plus tard que par cette dernière phrase. Mais quel contraste n'existe-t-il pas entre ce qu'elle était, toute aisance vertueuse, grâce aimable et naturelle, et ce qu'elle devint par la suite, aboutissant à la confusion entre l'abnégation douloureuse et la vertu suprême. Et c'est Jérôme que L.D. Knecht rend responsable de cette transformation. C'est Jérôme, le premier, qui lui a montré la voie de la sublimation religieuse et ascétique. Il ne semble pas qu'au début Alissa y ait été d'elle-même prédisposée. Ainsi Jérôme se décrit offrant mystiquement à Alissa tout son travail, ses efforts, ses "actions pies" et, continue-t-il, inventant un raffinement

de vertu à lui laisser souvent ignorer ce que je n'avais fait que pour elle. Je m'énivrais ainsi d'une sorte de modestie capiteuse et m'habituais, hélas! consultant peu ma complaisance, à ne me satisfaire à rien qui ne m'eût coûté quelque effort. Cette émulation n'éperonnait-elle que moi? Il ne me paraît pas qu'Alissa y fût sensible et fût rien à cause de moi, ou pour moi, qui ne m'efforçais que pour elle.²²

Une lecture plus rapide du récit nous donne au contraire l'impression que c'était Alissa qui poussait Jérôme dans la voie de la vertu et l'y devançait avec une ferveur irréprensible. Mais il convient de nous souvenir que le récit est fait par Jérôme et que c'est à lui que nous devons nos impressions.

L'atmosphère constante de leurs fiançailles, que l'on attribue d'ordinaire exclusivement à Alissa, ne pourrait-on tout de même pas y examiner la part de Jérôme? Alissa surprend une conversation entre sa soeur Juliette et lui, au cours de laquelle il lui apparaît que Juliette aime Jérôme sans que celui-ci s'en doute, et que Jérôme montre, au fond, peu d'enthousiasme à rendre officiels ses liens avec Alissa. "Mais pourquoi nous fiancerions-nous?" Alissa l'entend-elle demander à Juliette. "Des vœux me sembleraient une injure à l'amour... Je ne désirerais me fiancer que si je me défiais d'elle". "Ce n'est pas d'elle que je défie..."²³ répond Juliette.

Lorsque Jérôme tout de même se décide, son manque de conviction ne fait qu'inviter le refus d'Alissa. "Le mot

fiançailles me paraissait trop nu, trop brutal, j'employais je ne sais quelle périphrase à la place".²⁴ Il ne faut pas alors s'étonner qu'Alissa qui, la veille déjà, avait compris son peu d'enthousiasme, lui réponde: "Pourquoi changer?" N'est-ce pas vraiment la réponse que Jérôme, dans le fond de son coeur, espérait? On ne peut douter de l'émotion d'Alissa, ni de son pathétique et généreux amour: "Ne sommes-nous pas heureux ainsi?" lui demande-t-elle, et Jérôme de remarquer alors que "elle s'efforçait en vain de sourire"!

Aveugle à l'amour de Juliette, Jérôme l'est tout autant à celui d'Alissa. Il ignore l'un et se méprend sur l'autre. Un simple observateur comme Abel Vautier ne s'y méprend cependant pas et Jérôme lui ayant dit qu'Alissa ne prenait guère le chemin de renouer leurs relations sur un plan aussi confiant et agréable qu'auparavant, Abel peut répondre avec assurance: "Il ne tient qu'à toi qu'elle le prenne!"²⁵

Mais la campagne inconsciemment menée par Jérôme porte déjà ses fruits. Alissa voit son initiale apposée en marge de chaque passage que Jérôme veut lui faire lire, et ceux-ci incitent bien davantage à l'abnégation religieuse qu'aux satisfactions humaines. Ne peut-on concevoir que leur message lui semble assurément dicté par Jérôme lui-même?

La nature vibrante qui perce dans le Journal d'Alissa, comment un homme (auquel Gide lui-même admettait avoir

donné un "caractère flasque"²⁶) ne l'aurait-il pas crainte? La ressemblance d'Alissa avec Lucile Bucolin, qu'il avait depuis longtemps remarquée,²⁷ l'effraierait certainement si elle laissait aussi pressentir la moindre ressemblance d'émotions et de désirs. Ces émotions existent bien pourtant en Alissa, on ne peut s'y méprendre. Quelle passion refrénée dans son amour pour Jérôme! "Et tout à coup je t'ai souhaité là, senti là, près de moi, avec une telle violence que tu l'aurais peut-être senti".²⁸

Quand on pense à la répulsion de Jérôme pour les tentations et les faiblesses de la chair, peut-on s'étonner qu'Alissa lui ait instinctivement caché ses élans les plus humains? Mais la responsabilité de Jérôme va bien au delà du raidissement progressif d'Alissa, car n'est-ce pas précisément sous l'impulsion insensible de Jérôme qu'elle cherchera enfin à sublimer ces émotions et ces élans trop humains dans un ascétisme religieux implacable?

A partir de ce moment-là, l'erreur d'Alissa ne fera que se confirmer, et nous avons déjà parlé de cette duperie dont elle se découvre enfin la victime. Victime de Dieu, de Satan, mais pourquoi pas de Jérôme, tout simplement? Tout comme Marceline a été sacrifiée par Michel, Alissa demeure la victime de Jérôme. Si l'égoïsme et l'aveuglement des deux hommes est de nature différente, les effets n'en sont ni plus ni

moins dévastateurs dans la Porte étroite que dans l'Immoraliste.

D'ailleurs, le narrateur--un Jérôme plus âgé--ne se défend pas de n'avoir pas su deviner davantage et laisse entrevoir que l'impression qu'il donne d'Alissa est peut-être due à son manque de clairvoyance.

Car si je trouve aujourd'hui nul pardon en moi-même de n'avoir pas su sentir, sous le revêtement de la plus factice apparence, palpiter encore l'amour, je ne pus voir que cette apparence d'abord et, ne retrouvant plus mon amie, l'accusai...²⁹

Si Gide s'est reconnu lui-même en Alissa, s'est-il aussi reconnu en Jérôme? Non pas vraiment, car il avait remarqué que le Je du récit représentait pour lui le comble de l'objectivité, ce Je indiquant en effet Jérôme, alors que le Je subjectif serait en réalité Alissa.

Si le rôle de Jérôme paraît d'abord aussi insignifiant, ne serait-ce pas parce que la reconnaissance de sa responsabilité totale, Gide ne se sent pas encore prêt à l'accepter? Ce symbole de la porte étroite sur lequel il fait reposer tout le livre, s'il représente la porte du Paradis, représente aussi la porte de la chambre d'Alissa, porte de la possession charnelle à laquelle Jérôme et Gide se refusent, symbole freudien tellement élémentaire et dont Gide ne devait tout de même pas être ignorant. "Freud. Le freudisme... Depuis dix ans, quinze ans, j'en fais sans le savoir".³¹ Boutade,

bien sûr, mais que son oeuvre toute entière vérifie.

Mais notre but n'est évidemment pas de faire le procès de Gide ni de Jérôme. Nous cherchions seulement à peindre le portrait d'un homme qui s'aveugle tellement sur lui-même, sur ses motifs et ses propres intentions, qu'il pourra tout innocemment se croire la victime de sa propre victime.

L'innocence de cette méprise, tout en suscitant un certain malaise, n'en rend l'erreur que plus dangereuse encore. Lorsque le manque de clairvoyance se retranche, s'abrite derrière une certaine sanctité apparente de pensée, et se justifie d'elle, on n'en peut alors mesurer les ravages. C'est pour cela que l'un des "instruments" favoris de Gide est l'aveuglement du pasteur protestant. Ce pasteur protestant, on le retrouve partout dans son oeuvre, toujours sincère et toujours plus ou moins suspect.

Dans les Faux-Monnayeurs, ne voyons-nous pas le pasteur Vedel imprégner d'hypocrisie--par son refus de faire face à la réalité--toute l'atmosphère de son foyer? Armand et Sarah ne se perdent-ils pas vraiment que par rébellion contre ce qu'ils appellent hypocrisie et qu'ils savent être une échappatoire inconsciente?

Dans la Porte étroite, nous voyons à l'oeuvre le raisonnement qui mènera à un compromis acceptable avec le

diable. Si l'homme lui-même est touchant (il nous est décrit ailleurs comme étant "doux, circonspect et naïf à la fois, sans ressources contre l'intrigue et complètement désarmé devant le mal"³²), le procédé n'en est que plus inquiétant car c'est précisément devant cette vulnérabilité de l'innocence qu'il sera le plus sûr de réussir. Son fils ayant écrit une oeuvre qu'il juge par trop légère, le pasteur Vautier voit ainsi s'effriter sa première résistance spontanée:

Le pauvre pasteur Vautier, que j'ai vu d'abord justement désolé, finit par se demander s'il n'y aurait pas là plutôt raison d'être fier; chacun autour de lui travaille à le lui faire croire. Hier, chez tante Plantier, Mme V... lui ayant dit tout brusquement:--Vous devez être bien heureux, Monsieur le Pasteur, du beau succès de votre fils! Il a répondu, un peu confus:--Mon Dieu, je n'en suis pas encore là... --Mais vous y venez! vous y venez! a dit la tante, sans malice certainement, mais d'un ton si encourageant que tout le monde s'est mis à rire, même lui.³³

Il n'est donc pas étonnant que le thème central de la Symphonie pastorale soit celui de l'aveuglement. Il ne s'agit point certes de la cécité physique de la jeune aveugle, mais au contraire du manque de clairvoyance du pasteur. Tout comme Michel et Jérôme, il ne voit clair qu'après coup, lorsqu'il est trop tard--lorsque, en somme, son aveuglement ne lui est plus d'aucune utilité.

"Aujourd'hui que j'ose appeler par son nom le sentiment si longtemps inavoué de mon coeur, je m'explique à peine comment j'ai pu jusqu'à présent m'y méprendre".³⁴ L'explication est pourtant bien simple: "Je me sentais l'âme si légère et si joyeuse que je me méprenais encore, et encore en transcrivant ses propos".³⁴ Sommes-nous vraiment bien loin de l'insinuation diabolique dont Gide décrit la démarche dans les Feuillets de 1916, qui vise à convaincre que ce qui semble nécessaire, ce qui--vraisemblablement--rend l'âme légère et joyeuse, ne peut être un péché. Le pasteur est-il autre chose, de la définition même de Gide, qu'un "esprit faux" lorsqu'il se laisse prendre à l'évidence d'un piège qui ne trompe ni sa famille, ni le lecteur, mais qui ne lui devient apparent que beaucoup plus tard. Cet aveuglement, il en voit alors les raisons: "C'est que, tout à la fois, je ne consentais point alors à reconnaître d'amour permis en dehors du mariage, et que, dans le sentiment qui me penchait si passionnément vers Gertrude, je ne consentais pas à reconnaître quoi que ce soit de défendu".³⁴

Il tombe d'ailleurs dans le même piège que Gide lui-même. Nous avons vu ce dernier recherchant l'équilibre, l'harmonie et la mesure, et inconscient du fait que par là même le mal prenait possession de lui.³⁵ Il se fiait en somme à sa raison et à son instinct. C'est précisément ce que fait

le pasteur et cette erreur permet au diable d'utiliser contre le pasteur ses propres armes. Celui-ci, soulagé bien sûr par la constatation où le mène son raisonnement, n'en est pas moins la première victime. Je ne me sens pas coupable, pense-t-il, donc je ne suis pas coupable.

Et parce que j'eusse cru répréhensible l'amour, et que j'estimais que tout ce qui est répréhensible courbe l'âme, ne me sentant point l'âme chargée je ne croyais pas à l'amour.³⁶

La tâche du Malin est donc évidente: il ne faut pas que le pasteur puisse trouver répréhensible la moindre de ses actions ou de ses pensées envers Gertrude. Comme c'est aussi le désir inconscient du pasteur, la tâche lui en sera d'autant plus facilitée. Sa méthode, longuement éprouvée, sera basée sur la simplicité et l'orthodoxie, car la position du pasteur est, de son propre point de vue, simple et toute orthodoxe: il n'est que l'instrument du Seigneur et peut aisément se justifier de sa conduite par son interprétation des textes sacrés. Cette interprétation jouit d'ailleurs d'une certaine élasticité car, à l'encontre de sa femme, il admet fort bien qu'il puisse y avoir quelque chose de "déraisonnable ou de surraisonnable dans l'enseignement de l'Évangile".³⁷

Le diable joue avec lui: il ne lui fait entrevoir que des demi-vérités, suffisamment vraies pour lui cacher la part de mensonge qu'elles renferment, Il lui permet, par

exemple, de se rendre suffisamment conscient d'une de ses habitudes pour lui faciliter d'autant l'aveuglement le plus profond sur la justesse de la remarque qu'il vient de faire. Ainsi nous le voyons prêt à reprendre sa femme:

Aux premières phrases de sa sortie, quelques paroles du Christ me remontèrent du coeur aux lèvres, que je retins pourtant, car il me paraît toujours malséant d'abriter ma conduite derrière l'autorité du livre saint.³⁸

Il ne se doute pas qu'il vient précisément de définir ainsi sa conduite toute entière.

C'est ainsi que dès le début du récit Gide nous éclaire suffisamment sur la méthode du pasteur. Nous le voyons se reposant aveuglément sur ce qu'il lui convient d'interpréter comme la volonté de Dieu. Ainsi, sa femme lui ayant fait de justes reproches sur l'impulsivité et l'irresponsabilité de sa conduite, il s'en justifie par une série d'arguments propres à la toucher et à la convaincre, mais que le lecteur, dans son objectivité, ne peut s'empêcher de trouver légèrement sanctimonieux et pas entièrement sincères. "Bref!" conclut-il, "Dieu mit en ma bouche les paroles qu'il fallait pour l'aider à accepter ce que je m'assure qu'elle eût assumé volontiers si l'évènement lui eût laissé le temps de réfléchir et si je n'eusse point ainsi disposé de sa volonté par surprise".³⁹ Son interprétation s'accorde un peu trop bien avec ses désirs et la conviction qu'il veut atteindre

pour qu'en en considère le manque de fondement sans gêne ni suspicion. On ne peut en effet s'empêcher de remarquer qu'il se justifie à la fois vis-à-vis de Dieu et de sa femme, libérant ainsi sa conscience sur les deux fronts de son inconsciente inquiétude.

En poursuivant notre lecture, nous nous trouvons constamment devant des références, des parenthèses, des rappels, qui incorporent l'Évangile au journal que tient le pasteur des progrès de sa jeune protégée. Il semble recevoir une sorte de rassurante sécurité de sa constante référence à l'Évangile, de la conviction fréquemment rappelée et ravivée que Dieu non seulement l'approuve mais l'inspire. S'il arrive que la force de ce soutien fléchisse un peu, nous le voyons alors se rabattre sur des arguments pratiques qui peuvent paraître en effet irréfutables. Nous le voyons ainsi⁴⁰ justifier les soins égoïstes qu'il prodigue à Gertrude, à l'exclusion de toute responsabilité envers sa famille. Lorsque la parabole de la brebis égarée (sur laquelle il s'est jusque là reposé pour justifier son intérêt exclusif) ne suffit plus, il retombe sur une longue série d'arguments familiaux, dont la force nous semble bien tenue et bien artificielle, mais qui le satisfont--comme l'auraient fait d'ailleurs, nous semble-t-il, n'importe quels autres arguments.

Lorsqu'il lui arrive parfois de toucher le problème du doigt, il se réfugie immédiatement dans l'artifice qu'est

devenue pour lui sa religion. Le procédé est celui que nous avons déjà vu plus haut: frôler la vérité d'assez près pour détourner l'attention du mensonge qui en est l'autre visage. Un sentiment indéfini de culpabilité envers sa femme le fait ainsi désirer des reproches au sujet de quelque faute anodine dont il s'est rendu coupable:

Mais comme il advient surtout, le grief imaginaire l'emportait sur l'imputation précise: ah! que la vie serait belle et notre misère supportable, si nous nous contentions des maux réels sans prêter l'oreille aux fantômes et aux monstres de notre esprit... Mais je me laisse aller à noter ici ce qui ferait plutôt le sujet d'un sermon (Mat.XII,29. "N'ayez point l'esprit inquiet").⁴¹

Cette inquiétude de l'esprit, il n'y échappe pourtant point lui-même. Plus il la sent frémir en lui, plus il assume l'apparence de la certitude. Ainsi envoie-t-il à son fils une citation de Saint Paul qui doit, pense-t-il, justifier son opposition à l'amour de Jacques pour Gertrude:

J'aurais aussi bien pu copier la suite: "Je sais et je suis persuadé par le Seigneur Jésus que rien n'est impur en soi et qu'une chose n'est impure que pour celui qui la croit impure"--mais je n'ai pas osé, craignant que Jacques n'allât supposer, en mon esprit, à l'égard de Gertrude, quelque interprétation injurieuse, qui ne doit même pas effleurer son esprit. Evidemment il s'agit ici d'aliments; mais à combien d'autres passages de l'Ecriture n'est-on pas appelé à prêter double et triple sens? ("Si ton oeil..."; multiplication des pains, miracle aux noces de Cana, etc...) Il ne s'agit pas ici d'ergoter; la signification de ce verset est large et profonde: la restriction ne doit pas être dictée par la loi, mais par l'amour, et Saint Paul, aussitôt ensuite, s'écrie: "Mais si, pour un aliment, ton frère est attristé,

tu ne marches pas selon l'amour". C'est au défaut de l'amour que nous attaque le Malin. Seigneur! enlevez de mon coeur tout ce qui n'appartient pas à l'amour...⁴²

Il nous importait surtout d'examiner les sentiments troubles dont le pasteur est longtemps parvenu à se prouver l'innocence grâce à la conviction qu'il ne faisait, en somme, qu'obéir à la volonté divine et travailler à la plus grande gloire de Dieu.

Ce sophisme, nous le voyons clairement à l'oeuvre tout au long de la Symphonie pastorale. Nous avons déjà vu que la victime du sophisme ne peut plus échapper à la fausseté du raisonnement qui la guide et, par là même, engendre à son tour des maux incalculables. Victimes du démon, elle en devient presque fatalement l'allié.

Nous voyons ainsi que si l'aveuglement du pasteur est coupable par les conséquences qu'il engendre, l'innocence du pasteur peut se concevoir comme l'instrument involontaire et précieux du diable. Sa charité, même si elle est désordonnée et irresponsable, n'en est pas moins réelle; elle n'est pas l'excuse que se donne le pasteur pour recueillir Gertrude. Amélie est la première à s'écrier: "De quoi encore est-ce que tu as été te charger?"⁴³ La générosité de sa nature est le défaut même par lequel le diable pourra s'immiscer dans sa vie et prendre possession de son esprit. Incapa-

ble de faire face à la possibilité de malignité de ce qu'il sait être dus à de "bons" motifs, à une charité à la fois naturelle, chrétienne et "professionnelle", le pasteur ne pourra admettre que ses actions puissent être autres qu'inspirées par Dieu. Il n'est pas dans la nature humaine de s'interroger sans cesse et de suspecter le mal là où elle ne voit spontanément et instinctivement que le bien. C'est précisément la force de Gide, ou sa ruse peut-être, que de soupçonner toujours derrière les motifs les plus évidemment honnêtes et beaux un diable habile à imposer ses droits sur ce qui semblait ne pas devoir lui revenir.

Mais le pasteur n'est pas soupçonneux: il ne doute pas de la sincérité de la charité qui l'anime. Et nous-mêmes ne commençons à la suspecter que du moment où il commence, lui, à la défendre.

Les deux alliées inconscientes du diable seront les deux femmes entre lesquelles le pasteur se débat. Nous venons de voir en elles des victimes, certes, mais nous avons aussi maintenu que, par un cercle vicieux ou diabolique, les alliés du diable ne sont le plus souvent que ses victimes.

Une conspiration de silence s'établit autour du pasteur. Il est seul à ne pas voir ce qui est évident pour tout le monde, mais personne ne cherche à l'éclairer. Amélie, blessée, se tait par une jalousie un peu mesquine. Et Gertru-

de, sur le point de mourir, explique ainsi son silence: elle s'est bien aperçu de la place trop grande qu'elle tenait dans le coeur et dans la vie du pasteur, mais, dit-elle, "mon crime est de ne pas l'avoir senti plus tôt; ou du moins --car je le savais bien déjà--de vous avoir laissé m'aimer quand même".⁴⁴ Seule la pitié qu'elle éprouve envers Amélie lui fait enfin rompre son silence. Mais il est maintenant trop tard. Le mal est fait.

L'innocence de Gertrude que le pasteur a voulu préserver à tout prix et dont la cécité de la jeune fille est le symbole, cette inconscience du péché qu'il a voulu sauvegarder en elle, représente peut-être le plus grand danger spirituel suggéré par le récit. Si la connaissance du péché peut induire en tentation, c'est un risque qui doit être pris. Sans cette connaissance, il devient impossible d'échapper à cette tentation, puisque l'on n'a su ni la définir ni la reconnaître, et cependant cette tentation existe --et tout indépendamment de la connaissance que l'on a d'elle.

Sans l'appui de cette conviction qu'a le pasteur d'être inspiré et approuvé par Dieu, le sentiment qu'il a de son innocence s'effondrerait et c'est pour cela que, même face à l'évidence de son péché, il se débat encore.

Pour coupable que mon amour paraisse aux yeux des hommes, oh! dites-moi qu'aux vôtres, il est saint. Je tâche de m'élever au-dessus de l'idée de péché;

mais le péché me semble intolérable, et je ne veux point abandonner le Christ. Non, je n'accepte pas de pécher, aimant Gertrude.⁴⁵

N'a-t-il pas vraiment atteint le point où la raison tourne en rond, s'interrogeant et se répondant à tour de rôle, chaque question suggérant une réponse espérée, et le tout s'égarant dans le silence de Dieu?

Seigneur, je ne sais plus... Je ne sais plus que Vous. Guidez-moi. Parfois il me paraît que je m'enfonce dans les ténèbres et que la vue qu'on va lui rendre m'est enlevée.⁴⁵

Mais à aucun moment nous ne sentons de réponse divine, et la solitude du pasteur reflète celle d'Alissa, de La Pérouse ou de Saül. Même la tendre et pieuse Marceline avait, au dernier moment, laisser retomber délibérément son chapelet.

Pour Gide aussi le silence de Dieu s'est fait définitif à partir de l'époque de Numquid et tu? et ses personnages ne font que reprendre l'écho de son propre appel resté sans réponse. Lorsque, vers la fin de sa vie, il fera le bilan de son expérience, il tirera ainsi la morale de cette leçon qu'a été pour lui la découverte du silence de Dieu:

La vérité ne peut être ni triste ni gaie. Mais de se réveiller d'un mensonge, de se croire abandonné par Dieu, pour avoir cru d'abord à la Providence, oui, cela peut bien désoler d'abord. Que deux et deux ne fassent que quatre, celui-là seul s'en attriste, qui d'abord avait imaginé que cela "faisait" davantage.⁴⁶

Si nous pensons surtout à La Pérouse et à Saül, c'est peut-être parce que leurs deux réveils sont les plus évidents et les plus dramatiques de l'oeuvre de Gide. Mais son oeuvre entière est basée sur cette grande force qu'est la conviction que "la vérité ne peut être ni triste ni gaie". Ce fétichisme de la sincérité qui lui fait retracer tous ses pas à l'affût du motif caché prend ainsi sa vraie valeur, et la quête perpétuelle chez lui de ce "diable" raisonneur dont le rôle essentiel est d'induire en erreur et d'aveugler, assume alors son vrai sens.

C'est pour cela que nous voulons maintenant considérer d'un peu plus près la clairvoyance même de Gide. Il est certes allé plus loin que la plupart des écrivains dans le sondage et l'analyse de ses pensées. Mais cet évident effort et son honnêteté même ne détournent-ils pas cependant parfois notre attention de tout ce qu'il laisse dans l'ombre? Considérons, une fois de plus, la Symphonie pastorale.

Tout comme nous avons vu Marceline être la victime de Michel dans l'Immoraliste et Alissa celle de Jérôme dans la Porte étroite, nous voyons maintenant Gertrude devenir celle de l'aveuglement du pasteur dans la Symphonie pastorale.

Nous avons suggéré en étudiant la Porte étroite la possibilité d'un refus de Gide d'établir la vraie responsabilité de Jérôme dû à la crainte qu'il éprouvait peut-être à cette époque de suggérer en même temps sa propre responsa-

bilité vis-à-vis de Madeleine. Il ne serait certes pas difficile d'établir une ressemblance entre Alissa et Madeleine, malgré les dénégations de Gide, surtout à envisager l'enfoncement progressif dans l'austérité d'une vertu peut-être imposée par les circonstances, et la douceur aliénatrice derrière laquelle elles se cachent.⁴⁸

Une autre ressemblance s'ébauche peut-être maintenant: celle de Madeleine et d'Amélie. Si les détails sont suffisamment nombreux et contradictoires pour ne pas inviter a priori une telle comparaison, la similitude d'une sévérité tant soit peu punitive des deux femmes ne peut échapper complètement. Nous ne pouvons nous empêcher d'être frappé par cette sévérité, non pas naturelle, mais causée peut-être par la déception d'une ferveur retombée.

Il n'est point ici question de nous associer à des critiques tels que Max Marchand⁴⁹ dont le parti-pris ne saurait à aucun prix se défendre, mais là où Marchand insiste sur l'hypocrisie et le cynisme de Gide, ne pourrions-nous peut-être concevoir un certain aveuglement, assez semblable à celui qu'il dépeint lui-même, où suffisamment de clairvoyance se fait jour pour que puissent se laisser ignorer les ténèbres au-delà?

Cette persévérance qu'il montre à développer le même thème, alors qu'il est lui-même en partie conscient du

rôle qu'il a joué dans la souffrance de sa femme, s'explique fort bien. Mais il nous semble qu'un certain ressentiment, bien humain, mais dont il n'est peut-être pas conscient, transparait aussi, face à la douleur dont il est la cause.

La soumission douloureuse de Marceline, la rejection de Jérôme par Alissa, puis son erreur, l'entêtement d'Amélie apparaissent comme les facettes d'une même personnalité, personnalité toute aussi variée que celle de Madeleine elle-même qui, partie d'une piété studieuse et éclairée, d'une douceur lumineuse et charmante, n'a pu néanmoins échapper aux écueils de la xénophobie,⁵⁰ de l'obstination sans grandeur, de la destruction volontaire de sa beauté et du "fétichisme de l'encaustique". Si Gide reconnaît sa part dans cette évolution attristante, a-t-il vraiment la sincérité de s'avouer lui en vouloir de la faire souffrir, lui en vouloir en somme d'être la victime de l'aveuglement qui lui a permis de se méprendre sur elle au point de vouloir l'épouser?

Parlant de certaines réflexions qu'elle ne laisse de se faire, il explique:

Ces réflexions me restent douloureuses, comme tout ce qui ressortissait à ce chagrin profond que je ne commençai de soupçonner que beaucoup plus tard, car sa pudeur extrême la retenait de le laisser paraître, et d'en parler.⁵¹

A aucun moment ne nie-t-il vraiment sa responsabilité:

Je crois que, sur le tard, je suis parvenu à la comprendre beaucoup mieux; mais à quel point, durant le plus fort de mon amour, j'ai pu me méprendre sur elle! Car tout l'effort de mon amour n'était point tant de me rapprocher d'elle que de la rapprocher de cette figure idéale que j'inventais.⁵²

... les souffrances qu'elle endura me paraissent l'emporter de beaucoup; certaines, même, si cruelles que je ne parviens plus à comprendre comment, l'aimant comme je l'aimais, je n'ai pas su l'abriter davantage. Mais c'ess aussi qu'il se mêlait à mon amour tant d'inconscience et d'aveuglement... Je m'étonne aujourd'hui de cette aberration qui m'amenait à croire que, plus mon amour était éthéré, et plus il était digne d'elle--gardant cette naïveté de ne me demander jamais si la contenterait un amour tout désincarné.⁵³

Cette dernière phrase, ne la croirait-on pas sortie directement des lèvres du pasteur, s'étonnant avec innocence de n'avoir pas compris ce qui l'arrangeait tellement bien de ne point comprendre?

Devant le drame qu'est pour Madeleine Gide cette maternité qui lui est refusée, Gide avoue aussitôt son remords, mais quel curieux réconfort personnel ne trouve-t-il pas dans le fait qu'au moins les soucis et les chagrins de la maternité lui aient ainsi été épargnés!

Sans doute je me dis, et avec quel remords! qu'elle aurait souhaité d'être mère, mais je me dis aussi que, sur l'éducation des enfants, nous n'aurions pas pu nous entendre, et que d'autres chagrins, d'autres déboires, eussent été, pour elle, la rançon de la maternité (car déjà j'en pouvais juger d'après les soucis immodérés qu'elle se faisait au sujet des enfants de sa soeur, sur lesquels elle reportait sa réserve d'amour maternel.)⁵⁴

Ce genre de raisonnement nous rend la clairvoyance, nous n'oserons aller jusqu'à dire la sincérité, de Gide presque aussi suspecte que celle du pasteur de la Symphonie pastorale l'était parfois. "Je garde ce remords d'avoir faussé sa destinée", dit-il de sa femme, et s'il en accepte la responsabilité, il reste néanmoins à l'affût de la moindre excuse et de la moindre justification. La seule que nous puissions lui accorder est précisément celle qu'il revendique finalement lui-même:

Telle était mon inconscience, il faut bien que j'avoue cette énormité, et qui ne peut trouver d'explication ou d'excuse que dans l'ignorance où m'avait entretenu la vie.⁵⁵

Ce "spécialiste de certain renom" qu'il consulte, ne le croirait-on pas sorti de l'un de ses romans, jouant le rôle de complice involontaire d'un diable narquois? "Vous me faites l'effet d'un affamé qui, jusqu'à présent, cherchait à se nourrir de cornichons",⁵⁶ dit-il à Gide, lui conseillant d'ignorer ses inquiétudes, de passer outre, et d'épouser Madeleine Rondeaux. Sans grande substance apparente, il est cependant dans la vie de Gide, dans le poids de la responsabilité et du remords qui obscurciront cette vie, l'élément infime et essentiel auquel Madeleine et André Gide doivent le double gâchis de leur vie commune.

Mais ce chagrin que Gide cause à sa femme, le lui pardonne-t-il vraiment? Et ce diable qu'il reconnaît dans sa vie, comment aurait-il laissé échapper une telle occasion de tromper Gide en lui faisant prendre son ressentiment inconscient pour de la pitié attendrie? Même un diable qui ne dépendrait que du simple ressort psychologique de la nature humaine y trouverait son compte.

Il serait certes difficile de prouver ce ressentiment inconscient de Gide. Nous ne pouvons que suggérer une analogie possible en indiquant une certaine propension de Gide à inviter de la part du lecteur quelque irritation envers les victimes de ces trois récits.

Avec une adresse vraiment diabolique, Gide n'éveille-t-il pas notre légère irritation devant les souffrances de Marceline: "Mais, pensons-nous, que ne se révolte-t-elle un peu! Tant de soumission, tant de douceur, tant de résignation, ne récoltent au fond que ce qu'elles méritent!" L'outrance de la piété d'Alissa nous agace un peu aussi, alors que notre complaisance s'attache à plaindre Jérôme. Quant à Amélie, l'hostilité voilée du pasteur envers elle apparaît clairement (sous d'impressionnants dehors de charité chrétienne dont nous ne sommes pas dupes). Mais si nous reconnaissons Gide et s'il peut bien se reconnaître lui-même en partie dans Michel et Jérôme, il ^{lui}est moins aisé de se discerner dans le

pasteur et de lui imputer alors en propre cette irritation que celui-ci éprouve devant cette femme honnête et bonne, certes, pieuse et charitable, mais dont la présence même est un obstacle qu'il ne veut pas reconnaître.⁵⁷

Si nous admettons que Gide ait pu triompher de ce à quoi il laissait succomber André Walter et Allain, ne pourrait-on concéder que le même processus cathartique opère aussi vis-à-vis de Madeleine? En poussant jusqu'à sa conclusion horrible et logique la fiction, en laissant mourir Marceline, Alissa, Gertrude, dans ce qui est, pour chacune d'elles, les circonstances les plus désespérantes et les plus désespérées,⁵⁸ Gide ne tente-t-il pas dans la réalité de se délivrer du sentiment de sa culpabilité et du poids d'un remords qu'il n'a jamais voulu reconnaître que trop tard?

Si Gide a si bien exposé le genre de raisonnement où triomphe le Malin, nous ne devons pas pour cela oublier qu'il en a été la première victime, et que précisément la supposition qu'il fait du rôle de ce dernier dans sa vie (supposition qui doit, selon lui, tout expliquer) n'est au fond le plus souvent que rétrospective. N'oublions pas non plus que l'intervention du diable ne se reconnaît qu'après coup, alors qu'on ne peut que la reconnaître. Si le but est, bien sûr, d'arriver à la devancer, il ne pourra s'atteindre

que par l'étude approfondie des méthodes et techniques favorites de ce diable. Et si ce diable n'est au fond qu'un démon intérieur, l'introspection, à défaut de la psychanalyse, jouera alors son rôle d'exorcisme.

NOTES SUR LE CHAPITRE IV.

- 1 Journal, J-I, pp. 365-366 (7 février 1912).
- 2 George D. Painter, André Gide (London, Weidenfeld and Nicolson, 1968), p. 58.
- 3 Jean Delay, la Jeunesse d'André Gide (Paris, Gallimard, N.R.F.) Le terme est d'ailleurs, il faut le noter, employé en conjonction avec le mot leurré.
- 4 A. Guérard, op. cit., p. 121.
- 5 O.C., VI, 40.
- 6 H. Drain, Nietzsche et Gide, p. 193.
- 7 La Porte étroite, R., p. 583.
- 8 L'Immoraliste, R., p. 435.
- 9 Drain, op. cit., p. 197.
- 10 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1027.
- 11 Comme Gide lui-même l'indique dans Et nunc manet in te, J-II, p. 1148.
- 12 Lettre de Gide au R.P. Poucel, dont un passage est cité par H. Drain, op. cit., p. 198.
- 13 H. Drain, op. cit., pp. 189 et seq.
 G. Painter, op. cit., pp. 57-58.
 E.U. Bertalot, André Gide et l'attente de Dieu (Paris Minard, 1967), pp. 106 et seq.
 Enid Starkie, André Gide (Cambridge, Bowes & Bowes, 1953), pp. 31-32.
 A. Guérard, op. cit., pp. 119 et seq.
 pour ne citer que quelques critiques...

- 14 G. Painter, op. cit., p. 57.
- 15 G. Brée, André Gide (Paris, "les Belles-Lettres", 1953), p. 197, et la Porte étroite, R., p. 505.
- 16 La Porte étroite, R., p. 501.
- 17 Ramon Fernandez, op. cit., p. 108.
- 18 Loring D. Knecht, "A new reading of Gide's 'la Porte étroite' ", P.M.L.A., vol 82 (1967).
- 19 Journal sans date, O.C., VI, 40 (écrit probablement entre décembre 1909 et mai 1910). C'est nous qui soulignons "entaché de vertu".
- 20 La Porte étroite, R., p. 507.
- 21 Ibid., p. 506.
- 22 Ibid., p. 507.
- 23 Ibid., p. 518.
- 24 Ibid., p. 521.
- 25 Ibid., p. 544.
- 26 Journal, J-I, p. 276 (7 novembre 1909).
- 27 La Porte étroite, R., p. 501.
- 28 Ibid., p. 547.
- 29 Ibid., p. 566.
- 31 Journal, J-I, p. 729 (4 février 1922).
- 32 La Porte étroite, R., p. 498.
- 33 Ibid., p. 551.
- 34 Ibid., p. 912.
- 35 Voir note 55, p. 44.
- 36 La Porte étroite, R., p. 912.

- 37 La Porte étroite, R., p. 881.
- 38 Ibid., p. 882.
- 39 Ibid., pp. 882-883.
- 40 Ibid., p. 897.
- 41 Ibid., p. 898.
- 42 Ibid., pp. 916-917. Ce passage de l'Épître aux Romains est d'ailleurs reproduit dans Numquid et tu...? (J-I, p. 592) et l'on ne saurait en sousestimer l'importance pour Gide.
- 43 Ibid., p. 880.
- 44 Ibid., p. 928.
- 45 Ibid., p. 924.
- 46 Journal, J-II, pp. 15-16 (15 février 1940). Mais Gide est conscient que ceux qui s'attristent au réveil d'un mensonge sont nombreux et qu'il a seulement formulé là une idée assez théorique. L'importance de cette pensée le poursuit pourtant, et il écrit ailleurs: "Aimer la vérité, c'est ne consentir point à se laisser assombrir par elle". (Journal, J-II, p. 61, octobre 1940).
- 47 Voir p. 97.
- 48 Il n'est par exemple de comparer certains détails de ces deux portraits:

Alissa--"Dédain? Froideur? non, rien qui se pût vaincre; rien contre quoi je pusse même lutter; et parfois j'hésitais, doutais si je n'inventais pas ma misère... De quoi donc me fussé-je plaint? Son accueil fut plus souriant que jamais; jamais elle ne s'était montrée plus empressée, plus prévenante; le premier jour, je m'y laissai presque tromper... Qu'importait, après tout, qu'une nouvelle façon de coiffure, plate et tirée, durcît les traits de son visage comme pour en fausser l'expression; qu'un malséant corsage, de couleur morte, d'étoffe laide au toucher, gauchît le rythme délicat de son corps ... Je m'affectai davantage

de ces prévenances, de cet empressement..." (la Porte étroite, R., pp. 566-567).

Madeleine--"Car elle ne devait point se contenter seulement de se détacher de moi; il semblait qu'elle travaillât à me détacher d'elle, ébranchant d'elle tour à tour ce qui me la faisait aimer. Je devais assister, impuissant, à cette mutilation impie. Je m'étais enlevé le droit d'intervenir, de protester; elle me le faisait sentir en passant outre, devant tout ce que je trouvais à lui dire; sans regimber jamais, sans se départir de son aménité souriante; simplement en ne tenant aucun compte de mes admonestations. Il n'est point d'arme qui ne s'érousse contre une pareille douceur; tout glissait. J'en arrivais à ne plus même comprendre ce que je voulais d'elle..." (Et nunc manet in te, J-II, pp. 1135-1136).

- 49 Max Marchand, l'Irremplaçable mari (Oran, L.Fouque, 1955).
- 50 La famille Van Rysselberghe était, après tout, belge...
- 51 Et nunc manet in te, J-II, p. 1123.
- 52 Ibid., p. 1124.
- 53 Ibid., p. 1128.
- 54 Ibid., p. 1129.
- 55 Ibid., pp. 1128.
- 56 Ibid., p. 1130.
- 57 G. Painter rappelle que la crise maritale cruciale de Gide avait précisément eu lieu au cours de la complétion de la Symphonie pastorale. Il voit dans les rapports de Gide, Marc Allégret et Madeleine l'établissement d'un triangle dont le format est assez semblable à celui formé par le pasteur, Gertrude et Amélie.
- 58 Marceline, laissant retomber son chapelet, admet en mourant la défaite de sa religion et de sa confiance en Dieu; Alissa meurt dans la solitude et la stérilité de sa défaite personnelle; et Gertrude doit, avant de mourir, faire face à la révélation de son péché.

CHAPITRE V

"L'IMMORALISME" GIDIEN.

La connaissance de soi est ce à quoi nous revenons toujours en étudiant l'exigente nature de Gide et de son oeuvre, connaissance de soi qui doit s'effectuer même en dépit de la décence conventionnelle et parfois contre la morale établie. Si l'homme découvre en lui quelque agent trouble et inexplicable, dynamique parfois jusqu'à la destruction, inlassable surtout, qui le pousse à l'action, comment le nommer? Destin, instinct, dieu ou diable? Gide choisit le plus souvent de l'appeler diable, démon, Satan, l'Autre ou le Malin, avec d'infimes distinctions qui nous servent d'indices momentanés. Le diable, tout comme Dieu, peut alors se concevoir comme la projection de ce que l'homme découvre en lui d'inconnu qui l'effraie et qui l'émeut, et le nom dont il l'affuble importe peu, au fond.

La compulsion qui force l'homme à agir, que Michel, Bernard et tant d'autres évoquent avec la suggestion de la puissance surnaturelle d'un "démon qui les pousse"-- l'homme choisit souvent de l'appeler Destinée, Destin, Fatalité, Fatum ou même hasard.

Par quelle aberration, quel aveuglement obstiné, quelle volontaire folie... Mais étais-je maître de choisir mon vouloir? de décider de mon désir?¹

La question de Michel, question angoissée que l'on retrouve si souvent posée chez Gide, démontre cependant qu'il est lui-même conscient de ce qu'a d'intérieur cette fatalité diabolique qui le pousse à la destruction de Marceline. Il reconnaît en elle quelque chose qui s'apparente au "tormenting leaven" dont parle Stefan Zweig ou à la force "centrifuge et désagrégeante" qu'avait pressentie Baudelaire.

Quelle part de responsabilité l'homme peut-il alors éprouver en face de cette force qu'il sent fermenter en lui et à laquelle il se sent complètement soumis? Il lui semble certes plus aisé de projeter cette force en un diable extérieur avec lequel, combattant face à face, l'inégalité de leurs armes sera l'excuse d'une défaite personnelle acceptable. Mais ce diable étant réellement une force intérieure, il lui faut alors pouvoir décider de l'issue du combat en termes purement moraux ou psychologiques. Soit contre soi, et non plus soi contre le diable. La responsabilité repose tou-

jours uniquement sur l'individu lui-même, mais il n'en devient conscient que s'il admet que cette force est intérieure et non point extérieure à lui-même.

Dans une étude sur la mythologie grecque, de septembre 1919, Gide prend nettement position sur les restrictions qu'il convient d'apporter à la conception du terme "fatalité".

Avec ce mot affreux (Fatalité) l'on fait au hasard la part trop belle; il sévit partout où l'on renonce à expliquer. Or je dis que plus on réduit dans la fable la part du Fatum et plus l'enseignement est grand. Au défaut de la loi physique la vérité psychologique se fait jour, qui me requiert bien davantage. Que nous enseigne le Fatum, chaque fois que nous le laissons reparaître? A nous soumettre à ce dont nous ne pouvons point décider. Mais précisément ces grandes âmes des héros légendaires étaient des âmes insoumises, et c'est les méconnaître que de laisser le hasard les mener. Sans doute ils connaissaient cet "amor fati" qu'admirait Nietzsche, mais la fatalité dont il s'agit ici, c'est une fatalité intérieure. C'est en eux qu'était cette fatalité; ils la portaient en eux; c'était une fatalité psychologique.²

Se reposer sur la notion de Fatalité et l'impossibilité de la combattre, c'est choisir la solution facile et le renoncement à la clairvoyance. Mais ce qui fait la grandeur de l'âme insoumise, c'est précisément son choix de diriger son propre destin et non de se laisser diriger par lui.

Et l'on n'a rien compris au caractère de Thésée, par exemple, si l'on admet que l'audacieux héros... a laissé par simple inadvertance la voile noire au vaisseau qui le ramène de Grèce, cette "fatale" voile noire... Un oubli? Allons donc!³

Accepter de voir le héros sous ce jour n'est vraiment que lui restituer "sa conscience et sa résolution", donc réaffirmer sa grandeur. Et lorsque Thésée mourant dira: "J'ai rempli mon destin", il ne parlera pas d'un destin dominateur aux impulsions duquel il se sera plié docilement ou aveuglément, mais véritablement d'un destin à sa mesure, dont l'envergure est celle, et celle seulement, qu'il aura choisi de lui donner.

Il est un autre piège que Gide a su reconnaître aussi bien, celui de la prédestination. Ainsi Oedipe prend Tirésias à témoin de l'inévitabilité de son crime, ce crime qui est, dit-il,

... imposé par Dieu, embusqué par Lui sur ma route. Dès avant que je fusse né, ce piège était tendu, pour que j'y dusse trébucher. Car, ou ton oracle mentait, ou je ne pouvais pas me sauver. J'étais traqué.⁴

Vouloir choisir sa liberté d'action en s'aveuglant est peut-être le piège même auquel se refusait de succomber La Pérouse lorsqu'il voyait en la fausse liberté humaine la plaisanterie diabolique d'un dieu cruel et dictatorial.

"Ce que j'ai fait, je ne pouvais donc pas ne pas le faire!" s'écrie Oedipe. Son innocence est alors évidente; mais, comme La Pérouse, il s'insurge de n'avoir été qu'un jouet entre les mains des dieux.

Jacques Brenner⁵ voit dans le geste d'Oedipe se crevant les yeux une "action insensée" et le rapproche du suicide de Kirilov.

Sans doute cette offrande de moi était-elle prévue, elle aussi, de sorte que je ne pusse m'y soustraire. N'importe! C'est volontiers que je m'immole.⁶

Nous nous demandons si, face à la contradiction du libre arbitre et de la prédestination, la "décision" d'Oedipe de se crever les yeux n'est pas plutôt une sorte d'annonce païenne du pari de Pascal.

Mais si l'on voit en ce geste une action vraiment désespérée, beaucoup plus qu'insensée ("J'étais parvenu à ce point que je ne pouvais plus dépasser qu'en prenant élan contre moi-même"⁷), il faut voir alors la victoire de la notion chrétienne et peut-être artificielle du péché sur la libre insouciance païenne. Gide lui-même indiquait ses intentions à Roger Martin du Gard en mars 1920:

Mon intention, voyez-vous, serait de présenter au début un Oedipe rayonnant, fier de sa réussite, actif, ignorant tout souci: un Oedipe "goethéen". Et puis, sans qu'aucun événement nouveau ne se produise, simplement par l'intervention d'un prêtre, d'un Tirésias chrétien, cet Oedipe glorieux se trouverait totalement dépossédé de son bonheur.... Rien, absolument rien n'aurait changé autour de lui; mais tout ce qui jusque là faisait de lui un monarque serein, équilibré, parfaitement satisfait, tout cela, brusquement, ne compterait plus pour rien, du seul fait que l'éclairage aurait été modifié par le grand prêtre...--autrement dit, du fait que l'optique chrétienne aurait remplacé l'optique païenne...⁸

L'ambiguïté du personnage d'Oedipe est évidente, si l'on admet aussi que son geste puisse se concevoir comme l'héroïque destruction volontaire de son bonheur pour atteindre à la vérité.

Même si Oedipe lui-même a invoqué la prédestination pour diminuer son mérite et échapper à "ce vertige d'orgueil" qui fait chanceler les plus forts,⁹ son dernier geste est la revendication de sa liberté personnelle, non point tant parce que cette "offrande" n'était peut-être point prévue, que parce qu'il lui importe peu, finalement, qu'elle ait été prévue ou non.

Lorsque Gide fait ailleurs le portrait d'Oreste, il voit en lui

un faux mâle, tout à fait dominé par sa destinée. Il a besoin du crime pour motiver ses remords. Il est de ceux sur qui pèsent une fatalité, c'est-à-dire, qui se sentent une mission à remplir.¹⁰

Cette dernière phrase est particulièrement révélatrice. Si Gide semble avoir admis, par la voix d'Oedipe et celle de La Pérouse, la possibilité d'une fatalité extérieure à l'homme, celle d'Oreste n'est que le prétexte à la destruction totale de soi. Dès qu'Hermione lui propose le meurtre dont il a une horreur sacrée mais qui l'attire irrésistiblement, "un énorme sursaut l'avertit que c'est bien là sa destinée. C'est un sursaut d'horreur, et c'est presque un sursaut de joie".¹¹

L'horreur et la joie que procure l'accomplissement de l'inévitable--et le soulagement surtout de sentir que, ce pas fatidique franchi, il n'y aura plus jamais la possibilité d'un choix.

Si le démon de la Fatalité n'est pas plus extérieur que le démon de la curiosité, de l'ennui ou de l'aventure, qui d'autre que lui-même l'homme pourra-t-il rendre responsable de sa conduite? Sur quoi ou sur qui rejeter une responsabilité oppressive ou un blâme certain? Il n'y a pas d'issue pour qui cherche la solution facile de l'innocence, et Gide n'épargne pas ceux qui la recherchent.

Cette "innocence" n'est pas pour Gide une excuse, et le terme doit s'interpréter comme l'assertion de la non-culpabilité de celui qui ne savait pas. Il faut savoir, et Gide ne permet pas que l'homme soit à ce point aveugle sur ses actions, leurs motifs et leurs conséquences. La responsabilité doit être totale, grâce à une connaissance de soi qu'il conçoit peut-être au-delà des pouvoirs humains ordinaires. Le diable de Gide est à la fois clairvoyance et aveuglement : la clairvoyance qui vient de la compréhension du processus psychologique et qui, si elle est poussée suffisamment à fond, peut expliquer toute conduite humaine; et l'aveuglement où se réfugie la peur d'avoir à faire face à cette

explication. Vérité et mensonge, en somme, deux éléments contradictoires dont la lutte poussera inlassablement l'homme dans la quête de la connaissance de soi, deux aspects inséparables de la conscience humaine.

Cette intransigeance si souvent ironique de Gide, quel accueil lui a-t-on fait? Et le message qu'elle transmet, quelle en est la nouveauté?

Le titre qu'il avait donné à son premier récit important, l'Immoraliste, semblait tout indiqué pour qualifier celui qui, cinq ans auparavant, avait publié les Nourritures terrestres, un traité d'affranchissement où le système social et moral était attaqué avec une sincérité lyrique et une vigueur irrépressible.

"Familles, je vous hais", écrivait Gide--et pour chaque adolescent qui tressaillira d'émotion et de joie en lisant ces mots, comprenant qu'ils font d'eux des êtres neufs, dix adultes s'insurgeront contre l'outrage de cette attaque et de ce reniement.

Gide a ainsi été amené à se poser en champion de la liberté individuelle, en "inquiéteur" de la jeunesse, en pervertisseur peut-être par la tentation que ces nourritures ne laissaient pas d'offrir. Peu importait, semble-t-il, que l'Immoraliste fût la réponse à certaines des questions que

l'on pouvait se poser à propos des excès des Nourritures, et que l'Immoraliste fût loin d'être un récit immoral. L'étiquette était maintenant apposée, et il y avait suffisamment de Gide en Michel pour qu'on pût leur attribuer à tous deux le même titre descriptif.

Passé les toutes premières oeuvres, Gide s'aventurerait maintenant sur un terrain où ses goûts personnels ne feraient que rendre plus vulnérable encore la position où le plaçait ce rôle d'inquisiteur qu'il lui plaira de revendiquer toute sa vie. Mais cette vulnérabilité, si elle existe pour ses accusateurs, il se refuse à la reconnaître. Sa défense consistera en une attaque, Corydon, qui tentera de justifier du point de vue naturel, social et artistique ce qu'il est déjà parvenu à justifier, personnellement, du point de vue moral. Corydon ne nous intéresse dans la présente étude que parce qu'il éclaire un aspect de l'accusation d'immoralisme portée contre Gide. Nous ne nous attacherons pas outre mesure à cette oeuvre, car elle a servi, précisément, à aérer ce problème en le mettant--un peu trop, certainement, et sans urgente nécessité--en relief. Ce livre a certainement dû servir de point de polarisation et de fixation à l'antagonisme et l'hostilité éveillés par Gide et son attitude envers l'homosexualité. Gide a pris parti dans Corydon et, prenant parti, a perdu

de sa force et de son pouvoir suggestif et inquiéteur. Il n'a pas laissé à son lecteur le soin de décider; s'engageant dans une plaidoirie, et voulant justifier l'hétérodoxie de ses moeurs, il n'a réussi qu'à écrire la moins immorale de ses oeuvres. Car l' "immoralisme" gidien est d'un tout autre ordre et d'une toute autre subtilité que ceux d'un traité justificatif de l'uranisme.

Nous ne nous attarderons pas à examiner des critiques telles que celles de Martin Turnell (The Art of French Fiction)¹² où il cite ce qui dans le livre de Pierre Herbart (A la recherche d'André Gide)¹³ nuit le plus à Gide, et d'après qui nous ne devons Corydon qu'au "goût du scandale" de Gide, trait caractéristique des homosexuels; ni à des ouvrages tels que l'Envers du Journal de Gide¹⁴ ou l'Irremplaçable Mari¹⁵, qui offrent une très petite contribution à la connaissance de Gide et se refusent à voir en lui autre chose qu'un psychopathe.

Dans Enracinements (28)¹⁶ Simone Weil met en cause les Caves du Vatican et s'oppose à une liberté totale d'expression lorsque celle-ci doit atteindre le grand public. C'est certes faire peu confiance à ce grand public, mais Gide lui-même montre La Pérouse protestant que "la peinture des passions (est) fatalement d'un fâcheux exemple".¹⁷ Il est incontestable aussi que le talent même de Gide rend plus insi-

dieuses encore les tentations qu'il dépeint si bien, même s'il ne les dépeint que pour en "a-vertir" ses lecteurs, et de leurs excès même établir une harmonie.

La campagne de presse lancée contre Gide dès 1914 redouble de violence entre 1921 et 1923. Les pages de son Journal datant de cette époque sont pleines des attaques lancées contre lui. Dans la Revue française, René Johannet écrit: Son oeuvre est "le scandale intellectuel et moral le plus impuni du siècle",¹⁸ Henri Béraud le prend violemment à partie dans les Nouvelles Littéraires,¹⁹ Henri Massis, son arch-enemi, parle de "trahison métaphysique"²⁰ et l'accuse de s'attaquer à la notion même que nous avons de l'homme, et Bernanos s'inspirera plus tard de lui pour créer son diabolique Monsieur Ouine,²¹ tandis que Paul Claudel le traitera d' "empoisonneur".

Par contre, Malraux voit en Gide "un directeur de conscience"²² et Maurice Sachs "le plus grand moraliste français de notre époque".²³ Mais devons-nous vraiment nous étonner d'une telle contradiction dans les jugements portés sur celui qui chérissait en lui la dualité même de sa nature, celui qui, ayant reçu le Prix Nobel de la Paix en 1947, avait cinq ans plus tard toutes ses oeuvres mises à l'Index Librorum Prohibitorum pour avoir été, ainsi que l'écrivait l'Ossevatore Romano "tra i seguaci dell'Avversario"...²⁴

Considérons maintenant l'accusation la plus fréquemment portée contre lui: la corruption de la jeunesse.

L'un de ses amis lui ayant envoyé un article du Temps du 9 juillet 1940 sur "La Jeunesse de France" (et l'on en devine la teneur: l'esprit de Vichy n'est pas loin), où Gide était accusé une fois de plus de corrompre la jeunesse, de faire "fâcheuse école, formant une génération orgueilleuse et déliquescence", Gide se refuse à réfuter l'article, préférant laisser à ses jeunes lecteurs le soin de prouver que ses oeuvres ne les avaient pas corrompus. Mais dans son Journal, il définit ainsi la valeur et la portée de l'enseignement du maître: "développer chez l'enfant le sens critique".

Ce qu'il importe surtout d'apprendre aux enfants
(et pour ce faire, de posséder s'abord soi-même)
c'est ce qui porte le beau nom de clairvoyance.²⁵

Dans une étude sur l'esthétisme de Gide, R.M. Albères²⁶ fait bien la distinction entre ce qu'on appelle d'ordinaire un professeur et ce qu'est un vrai professeur, non celui qui "inculque des dogmes et des théories", mais bien au contraire celui qui "forme à une discipline". "Le vrai professeur est celui qui permet de se choisir et non de le choisir". De celui qui recommandait: "Et quand tu m'auras lu, jette mon livre", ne peut-on faire le maître à penser par excellence? Le maître non pas de morale mais d'esthétisme, dont la sincérité et l'exigence forcent à ce qu'il considère le but essen-

tiel de l'enseignement: la clairvoyance.

La morale de Gide, c'est-à-dire une conduite valable et sincère de la vie, est une construction perpétuellement recommencée dont l'initiative revient à l'individu seul dans chaque cas particulier.

Dans une situation donnée, il convient d'agir en fonction de sa propre sincérité et non en fonction d'une règle: l'harmonie que l'on obtiendra ne dépendra donc pas d'un ordre extérieur à l'individu, mais d'un ordre personnel qu'il crée lui-même: à cette harmonie personnelle, Gide donne le nom d'esthétisme, et réserve le mot de "morale" pour les règles imposées du dehors.²⁷

Rappelons-nous en effet l'avertissement essentiel de Gide: "Ne crois pas que ta vérité puisse être trouvée par quelque autre; plus que tout aie honte de cela". En cela réside sans doute l'orgueil de Gide et sa noblesse: en cette confiance dans l'unique qualité de chaque homme et dans la quête de l'unique vérité de chaque homme par lui-même.

Lorsque Jacques Brenner dit que "aimer Gide, c'est aimer le libre examen, haïr tout arbitraire et tout mensonge"²⁸ il confirme la réussite de cet enseignement que Gide définit ainsi:

Je prétends donner à ceux qui me lisent force, joie, courage, défiance, perspicacité--mais je me garde surtout de leur donner des directions estimant qu'ils ne doivent trouver celles-ci que par eux-mêmes-- j'allais dire: qu'en eux-mêmes.²⁹

Si le désir sincère de Gide a été de forcer les jeunes à se mieux connaître, à découvrir et explorer la limite de leurs possibilités, à se construire en propre une morale dont les exigences sont le plus souvent supérieures à celles

de la morale établie, et mieux faites pour tirer d'eux le maximum d'intégrité, peut-on vraiment parler de corruption? Depuis Socrate, cette même accusation a été portée contre ceux qui, comme lui, voulaient que les jeunes s'interrogent et trouvent en eux, et nulle part ailleurs, la réponse aux questions qu'eux seuls pouvaient poser.

En quoi le cas de Gide diffère-t-il? Et doit-on plutôt considérer ses méthodes que son but lorsqu'on parle d'immoralisme corrompateur?

Mauriac, qui voit en Gide l'opposé du "pauvre pécheur", c'est-à-dire "cette créature redressée et triomphante, un être de défi",³⁰ l'accuse de "tirer à lui chaque parole du Seigneur" et à propos du Retour de l'enfant prodigue parle du "gauchissement" de la pensée gidienne.

Considérons ensemble ces deux passages de Mauriac, le premier tiré de Ce que je crois, le second de son Journal:

... que le Mal soit dans le monde et au secret de notre être, qu'il naisse à la jointure en moi de l'esprit et de la chair, c'est une évidence à laquelle il n'est aucun moyen de se dérober que de prétendre, à la manière gidienne, que le Mal est le Bien et le Bien le Mal.³¹

Au centre du terrestre et humain paradis qu'ils nous promettent, l'arbre de la connaissance du bien et du mal est devenu l'arbre de l'ignorance du bien et du mal. Mais cette ignorance même ne leur suffit plus; il faut atteindre à ce renversement, à cette transmutation; il faut que le mal devienne bien. Pour nous composer une belle vie tout doit servir, et même le mensonge, et même les instincts les plus tristes...³²

Si dans le second passage Mauriac s'attaque à ses contemporains, on peut présumer, en se référant à la première citation, que c'est surtout à Gide qu'il pense.

Ayant accusé Gide--avec raison sans doute--d'avoir tiré à lui chaque parole du Christ, d'avoir détourné de son sens la parabole divine, d'avoir en somme "péché contre l'esprit", il poursuit logiquement en l'accusant d'avoir renversé le bien et le mal. Mais ne peut-on accuser Mauriac lui-même d'avoir gauchi la pensée de Gide, lorsqu'il maintient que pour ceux qui, "à la manière gidienne", opèrent cette transmutation, tout doit servir à composer une belle vie, même le mensonge et les instincts les plus tristes? Prétend-il que l'on doive se baser uniquement sur le Bien pour construire solidement l'édifice d'une harmonie humaine--ce qui est, après tout, le but de Gide. Mais, dans ce cas, comment parler d'harmonie, d'équilibre, et surtout comment s'assurer de la solidité de ces fondations, si elles ne reposent que sur un seul aspect de la personnalité humaine?

Si Mauriac a su sans doute pressentir et discerner cette part du diable qui a dû être à l'origine de la quête de Gide, il ne peut tout de même nier que Gide a dépassé le stade d'un arrangement personnel dont le diable serait le vrai bénéficiaire, et que Gide a cherché à montrer la voie où chacun doit s'engager seul: celle de la découverte de soi, de la

connaissance, précisément, du mensonge en soi et des instincts les plus tristes, sans lesquels il n'est ni vérité possible, ni lutte contre ces mêmes instincts. Il le fait en évitant de dissocier morale et psychologie, en réfutant le dogmatisme étroit de la morale, en s'opposant à la conception de la psychologie comme "une simple affaire de mécanisme", et en considérant toujours la qualité morale de l'acte et son retentissement intime.

Et si Gide ne nous a jamais épargné ce qu'il a cru ou su reconnaître en lui de diabolique, c'est pour que nous en tirions notre profit. C'est parfois en dépit de lui-même que ce message nous parvient, lorsque par exemple nous voyons en Gide la proie et non plus le maître du sophisme infernal.

Claude Mauriac cite la réflexion de Gide à propos d'un livre qu'il venait de lire: "Ce qui est seulement affligeant, c'est la complication qu'il met dans ces choses si simples. Il se fait des montagnes de tout et dérange le Diable pour si peu de chose!" Alors C.Mauriac s'exclame: "Si peu de chose, l'homosexualité! C'est ici que l'on sent le défaut de ce coeur rigoureux. Comme il est désarmé en face de son Pêché, notre Gide! Il essaye de le convaincre d'importance. Il essaye de se convaincre".³³

Car il ne faut pas non plus rendre Gide plus moral

ni moraliste qu'il ne le voudrait lui-même. Si nous devons admirer son effort prométhéen de combat contre les ténèbres, nous ne devons pas ignorer ses échecs les plus évidents. Manipulateur de sophismes pour en démonter les ressorts, ceux-ci se sont parfois retournés contre lui et il n'a pas toujours su échapper lui-même à leur pouvoir insidieux.

C'est pour cela que Gide, au double niveau de son oeuvre et de sa vie, peut nous servir de maître à penser. "Il a vécu pour nous, écrit Sartre, une vie que nous n'avons qu'à revivre en le lisant; il nous permet d'éviter les pièges où il est tombé, ou d'en sortir comme il en est sorti"³⁴.

Tout comme Freud sondait les profondeurs de la vérité grâce au mensonge révélé du lapsus ou du rêve, Gide, par la peinture de l'aveuglement sur soi, mène à la conquête de la clairvoyance.

Pour terminer, citons un épisode que raconte Claude Mauriac. Gide, voulant monter qu'un "retors" inspirait les Chants de Maldoror, avait pris le volume et lisait un passage à Claude Mauriac et Jean Davray:

Gide lisait de sa voix grave. Et c'était beau. Jusqu'au moment où ce fut gênant. Comment suggérer ceci: que Gide devint soudain la chose du Démon? Sa voix trouvait des assonances nou-

velles, plus convaincantes, doucereuses, insinuantes, perfides que d'habitude. Son visage rayonnait d'un ravissement méchant. Je ne l'admiraï plus. J'avais peur.

(...)

Cet homme qui lisait la lettre de Maldoror, puis la réponse de Mervyn, quelle joie mauvaise l'animait? Je recopie ici les quelques lignes qui dévoilèrent subitement cet autre visage d'André Gide. Il faut imaginer, je le répète, jointe à l'insistance particulière du verbe gidien, une mise en scène nouvelle du visage, de la voix et du geste. Chaque mot jaillissait, volait, frappait comme une flèche: "... Jeune homme, je m'intéresse à vous, je veux faire votre bonheur. Je vous prendrai pour compagnon, et nous accomplirons de longues pérégrinations dans les îles de l'Océanie. Mervyn, tu sais que je t'aime, et je n'ai pas besoin de te le prouver. Tu m'accorderas ton amitié, j'en suis persuadé. Je serai pour toi un frère et les bons conseils ne te manqueront pas. Jeune homme, je te salue..."

J'ai souligné les termes qui, dans ce texte déjà entièrement, profondément souligné par la voix biblique de Gide, prenaient cependant une importance spéciale.³⁵

Le sentiment trouble qui agitait Mauriac devant ce qu'il décrit comme une véritable prise de possession par l'esprit malin provenait surtout du fait qu'il croyait le passage plus ou moins trouvé au hasard. Plus tard, il découvrit au contraire que Gide l'avait "choisi entre mille", avec le but bien défini de le troubler. L'esprit démoniaque qui habite Gide à ce moment-là, ne peut-on surtout s'en amuser et y voir un certain désir de rester fidèle à sa légende tout autant que la tentation de jouer le rôle du Diable? Comment l'idée ne peut-elle nous venir que Gide, connaissant l'attitude particulière de Claude Mauriac devant ses moeurs,

n'ait été tenté de mettre en scène aux dépens du jeune homme ce qui scandaliserait le plus celui-ci? Car il s'agit bien d'une mise en scène sardonique, il n'est que de noter les mots soulignés par Mauriac pour s'en convaincre.

Mais face à ce "diabolisme" qu'il faut placer dans la perspective de l'ironie gidienne, considérons plutôt ce dialogue entre Dieu et Gide, auquel nous devons attacher une toute autre importance. Nous le voyons demander à Dieu:

Je vous demande de m'aider, mais c'est sans renoncement véritable.

--Malheureux, qui prétend marier en toi le Ciel et l'enfer. On ne se donne à Dieu que tout entier.³⁶

Et pourtant Gide désire précisément--et passionnément--unir en lui le Ciel et l'enfer. Cette révolte contre l'ordre divin est du même ordre que celle de Prométhée. C'est la révolte d'un choix individuel, d'une tentative humaine originale et dangereuse, où les chances de défaite, pour énormes qu'elles soient, ne suffisent pas à l'emporter sur le petit espoir d'une réussite qui permettrait à l'homme de progresser dans la connaissance et la possession de soi.

Dans les Feuillets, Gide fait ainsi s'expliquer "T". :

Je n'ai jamais rien su renoncer et en protégeant en moi à la fois le meilleur et le pire, c'est en écartelé que j'ai vécu. Mais comment expliquer que cette cohabitation en moi des extrêmes n'amenât point tant d'inquiétude et de souffrance, qu'une

intensification pathétique du sentiment de l'existence, de la vie... Cet état de dialogue qui, pour tant d'autres, est à peu près intolérable, devenait pour moi nécessaire. C'est aussi bien parce que, pour ces autres, il ne peut que nuire à l'action tandis que, pour moi, loin d'aboutir à la stérilité, il m'invitait au contraire à l'oeuvre d'art et précédait immédiatement la création, aboutissait à l'équilibre, à l'harmonie.³⁷

La tentation d'aller à l'encontre de l'instruction divine réside précisément dans cette "intensification pathétique du sentiment de l'existence, de la vie", que certains peuvent tirer de leur vie d'écartèlement entre ce qui tend, en eux, vers le Ciel et vers l'enfer. Leur quête fervente d'une dualité enrichissante semble les éloigner implacablement de Dieu, et les pousser vers la création et une harmonie qu'ils ne peuvent trouver que dans l'équilibre de leurs tendances extrêmes.

Peut-être s'agit-il seulement de la tentation de l'humanisme, la plus dangereuse de toutes car elle fait confiance à l'homme en dépit de tous les décrets de la religion. Mais peut-être aussi est-elle la seule voie possible à celui qui, faisant le pari de sa liberté, veut s'élever volontairement vers le divin, par ses propres moyens, pris dans une lutte implacable entre ses instincts et ses aspirations, en faisant face au Mal en lui et hors de lui, et--comme l'a fait Gide--en ne craignant pas de prendre le Diable par les cornes.

NOTES SUR LE CHAPITRE V.

- 1 L'Immoraliste, R., p. 462.
- 2 Incidences (Paris, Gallimard, 1951), pp. 126-127.
- 3 Ibid., p. 127.
- 4 Oedipe, Théâtre (Paris, Gallimard, 1942), p. 295.
- 5 Jacques Brenner, "Reconnaissance", Hommage à André Gide, (N.R.F.), p. 152.
- 6 Oedipe, p. 301.
- 7 Ibid., p. 301.
- 8 Roger Martin du Gard, "Notes (1913-1951)", Hommage à André Gide (N.R.F.), pp. 181-182.
- 9 Oedipe, p. 253.
- 10 Journal, J-I, p. 146 (1905).
- 11 Ibid., p. 146.
- 12 Martin Turnell, The Art of French Fiction (New York, New Directions Books, 1959).
- 13 Pierre Herbart, A la recherche d'André Gide (Paris, Gallimard, 1952).
- 14 François Derais et Henri Rambaud, L'envers du Journal de Gide (Paris, le Nouveau Portique, 1951).
- 15 Max Marchand, L'Irremplaçable mari (Oran, L. Fouque, 1955).
- 16 Cité par G. Kahn dans les Entretiens sur l'Homme et le Diable, p. 117.
- 17 Les Faux-Monnayeurs, R., p. 1064.

- 18 Cité par Gide, Journal, J-I, p. 706 (15 décembre 1921).
- 19 Ibid., p. 756 (avril 1921).
- 20 Henri Massis, D'André Gide à Marcel Proust, p. 186.
- 21 Richard Griffiths: "Pour créer les héros de ses romans (Bernanos) s'est inspiré de personnes qu'il connaissait, qui incarnaient à ses yeux certains vices, et qui étaient en quelque sorte le diable parmi nous, Gide et Brémond, par exemple". Entretiens sur l'Homme et le Diable, p. 286.
- 22 Cité par Jean-Jacques Thierry, Gide (Paris, Gallimard, 1962), p. 195.
- 23 Maurice Sachs, André Gide (Denoel et Steele, 1936), p. 47. Cité par J.-J. Thierry, op. cit., p. 199.
- 24 en date du 25 mai 1952. Cité par Justin O'Brien, op.cit.
- 25 Journal, J-II, p. 41 (16 juillet 1940).
- 26 R.M. Albérès, "Gide considéré comme esthète", Hommage à André Gide (N.R.F.), p. 99.
- 27 Ibid., pp. 97-98.
- 28 Jacques Brenner, "Reconnaissance", Hommage à André Gide, p. 151.
- 29 Divers, p. 27. Cité par H. Drain, Nietzsche et Gide, p. 255.
- 30 François Mauriac, "Les catholiques autour d'André Gide", Hommage à André Gide (N.R.F.), p. 107.
- 31 François Mauriac, Ce que je crois, pp. 68-69. Cité par Julianne Navey, "Le péché et la soif d'amour dans l'oeuvre de François Mauriac", M.A.Thesis, U.B.C., 1968.
- 32 François Mauriac, O.C., Journal I (Paris, 1952), tome XI, pp. 57-58. Cité par J. Navey, op. cit.
- 33 Claude Mauriac, Conversation avec André Gide (Paris, Albin Michel, 1951), p. 208. On remarque la parenté

de la pensée des Mauriac. Cf. p. 9, n. 16.

- 34 Jean-Paul Sartre, les Temps modernes, mars 1951. Cité
J.J. Thierry, Gide, p. 200.
- 35 Claude Mauriac, op. cit., pp. 214-215.
- 36 Numquid et tu..?, J-I, p. 602 (3 octobre 1916).
- 37 Feuillets, J-I, pp. 777-778.

BIBLIOGRAPHIE DE L'AUTEUR.

- André GIDE, Incidences, Paris, Gallimard, 1924.
- . Journal 1889-1939, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951 (Journal, Feuillets, Numquid et tu...?).
- . Journal 1939-1949, Souvenirs, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954 (Journal, Si le grain ne meurt, Souvenirs de la Cour d'Assises, Voyage au Congo, Le retour du Tchad, Carnets d'Egypte, Feuillets d'Automne, Et nunc manet in te, Ainsi soit-il).
- . Journal des Faux-Monnayeurs, Paris, Gallimard, 1934.
- . Nouveaux Prétextes, Paris, Mercure de France, 1947.
- . Oeuvres Complètes, 15 vol., Paris, Gallimard, 1932-1939.
- . Prétextes, Paris, Mercure de France, 1929.
- . Romans, récits et soties. Oeuvres lyriques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958 (Le Traité du Narcisse, Le Voyage d'Urien, La Tentative amoureuse, Paludes, Les Nourritures terrestres, les Nouvelles Nourritures, Le Prométhée mal enchaîné, El Hadj, L'Immoraliste, Le Retour de l'enfant prodigue, La Porte étroite, Isabelle, Les Faux-Monnayeurs, L'Ecole des femmes, Robert, Geneviève, Thésée).
- . Théâtre, Paris, Gallimard, 1942 (Saul, le Roi Candaule, Oedipe, Perséphone, Le Treizième arbre).

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTÉS.

I-Ouvrages Généraux.

- Charles BAUDELAIRE, Oeuvres Complètes, Paris, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- La Bible de Jérusalem, Paris, Editions du Cerf, 1955.
- F. DOSTOIEVSKY, Les Frères Karamazov, Paris, le Livre de Poche, 1968.
- Charles DU BOS, Goethe, Paris, Côrrea, 1949.
- James HOGG, The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner, New York, Chanticleer Press, 1947.
- LAFFONT-BOMPIANI, Dictionnaire des Oeuvres, Paris, Société d'Édition de Dictionnaires et Encyclopédies, 1952.
- Max MILNER, éd., Entretiens sur l'Homme et le Diable, Paris, Mouton, 1965.
- Mario PRAZ, The Romantic Agony, New York, Meridian Books, 1956.
- Denis de ROUGEMONT, Love declared, New York, Pantheon Books, 1963 (trad. R. Howard).
- Martin TURNELL, The Art of French Fiction, New York, New Directions Books, 1959.

II-Volumes sur Gide.

- R.M. ALBERES, L'Odyssée d'André Gide, Paris, la Nouvelle Édition, 1951.

- Marcel ARLAND et Jean MOUTON, éd., Entretiens sur André Gide, Paris, Mouton & Co, 1967.
- Enrico Umberto BERTALOT, André Gide et l'attente de Dieu, Paris, Minard, 1967.
- Germaine BREE, André Gide, Paris, les Belles Lettres, 1953.
- CAHIERS André Gide I, Paris, Gallimard, 1969.
- Dr Jean DELAY, La Jeunesse d'André Gide, 2 vol., Paris, Gallimard, 1956-1957.
- François DERAIS et Henri RAMBAUD, L'envers du Journal de Gide, Paris, le Nouveau Portique, 1951.
- Henri DRAIN, Nietzsche et Gide, Paris, Editions de la Madeleine, 1932.
- Charles DU BOS, Le Dialogue avec André Gide, Paris, Côrrea, 1947.
- Mischa Harry FAYER, Gide, Freedom and Dostoievsky, Burlington, Lane Press, 1944.
- Ramon FERNANDEZ, André Gide, Paris, Côrrea, 1931.
- Hommage à André Gide, Paris, Editions du Capitole, s.d.
- Hommage à André Gide, Paris, N.R.F., 1951.
- G.W. IRELAND, Gide, Edinburgh and London, Oliver and Boyd, 1963.
- Albert GUERARD, André Gide, Harvard University Press, 1951.
- Raymond LEPOUTRE, André Gide, Paris, Richard-Masse, 1946.
- Max MARCHAND, L'Irremplaçable mari, Oran, L. Fouque, 1955.
- Claude MARTIN, André Gide par lui-même, Paris, Edition du Seuil, 1963.
- Maurice MAUCUER, Gide. L'indécision passionnée, Paris, Editions du Centurion, 1969.

- Justin O'BRIEN, Portrait of André Gide, London, Seckers & Warburg, 1953.
- George D. PAINTER, André Gide, a Critical Biography, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968.
- Catherine SAVAGE, André Gide. L'évolution de sa pensée religieuse, Paris, A.G. Nizet, 1962.
- Enid STARKIE, André Gide, Cambridge, Bowes & Bowes, 1953.
- Jean-Jacques THIERRY, Gide, Paris, Gallimard, 1962.
- Helen WATSON WILLIAMS, André Gide and the Greek Myth, Oxford, Clarendon Press, 1967.

III-Articles sur Gide.

- John Keith ATKINSON, " 'Les Caves du Vatican' and Bergson's 'Le Rire' ", P.M.L.A., vol. 84 (1969), No 1.
- Frieda S. BROWN, "Montaigne and Gide's 'La Porte étroite' ", P.M.L.A., vol. 82 (1967).
- Nina EVANS, "The role of the Demon in André Gide's 'Les Faux-Monnayeurs' ", U.B.C., 1969, dissertation dactylographiée.
- Loring D. KNECHT, " A new reading of Gide's 'La Porte étroite' ", P.M.L.A., vol. 82 (1967).
- Julianne NAVEY, "Le péché et la soif d'amour dans l'oeuvre de François Mauriac", M.A. Thesis, U.B.C., 1968.
- Graeme WATSON, "Gide and the Devil", Australian Journal of French Studies, vol. IV, No 1, Melbourne, F.W. Cheschire, 1967.
- . "Protos", A.J.F.S., vol. III, No 1, Melbourne F.W. Cheschire, 1967.