

L'individu et la religion dans Oedipe d'André Gide

MONTSERRAT MORALES PECO
Universidad de Castilla-La Mancha

André Gide prend comme modèle, dans la composition de cette pièce de théâtre, la tragédie *Oedipe-Roi* de Sophocle, mais, au lieu d'imiter le mythe tel qu'il apparaît dans cette oeuvre grecque, il le refait et le charge d'exprimer ses doutes et ses espoirs sous une forme nouvelle. À tel point que nous pouvons déduire une parfaite symbiose entre l'oeuvre et son auteur, comme en général il arrive à toutes les créations gidiennes.

L'*Oedipe* de Gide tourne autour de la lutte Homme-Dieu. Dans cette pièce, le héros grec se montre totalement indifférent à l'oracle. Il n'écoute pas la voix céleste, il ne s'en soucie même pas et il croit qu'on peut trouver un bonheur fondé sur l'exaltation de l'individu, et par là sur l'omission sacrilège de Dieu, de la religion et des traditions. C'est en ceci que réside son aveuglement. L'enquête qu'il entreprend pour découvrir l'assassin de Laius lui révélera que ce bonheur n'a rien de solide et que ce bonheur-ci finit par s'enténébrer, de même que son projet de libération et d'autonomie: en somme, que le total divorce de Dieu et de la religion est difficile.

Gide ne s'intéresse pas tant aux questions du déterminisme et du libre arbitre qu'au débat à propos de la possibilité pour l'individu de se raffermir par dessus l'autorité religieuse. Oedipe s'est efforcé de se défaire du dogme, de la famille et du passé. Dans sa lutte, la mort du vieil homme inconnu (parricide) qui entravait son chemin vers la liberté ne l'inquiète point. Cependant, il parvient à concevoir cet incident, symbole de l'émancipation du moi, comme quelque chose d'impur, en même temps qu'il découvre que son effort de s'imposer à tout ordre extérieur préétabli se voit trahi: Oedipe tombe dans l'inceste, c'est-à-dire dans les filets de Jocaste, qui, comme l'a souligné Roland Derché, incarne les forces naturelles et sociales (femme, tradition, famille) chargées de retenir l'homme, de l'empêcher de progresser, en le rappelant en arrière (Derché, 1962: 55). Oedipe, aveuglé par son orgueil, se croyait un dieu et il rendait culte à l'Homme, mais quand il récupère la vue il reconnaît le caractère impur de sa conduite humaine et il se découvre lié inévitablement à Dieu. Le propre

Gide remarque cette lutte entre l'individualisme et la soumission à l'autorité religieuse comme le véritable sujet principal de son *Oedipe*:

Article de Haraucourt [...] sur mon *Oedipe*. Il voit dans ma pièce, surtout, l'opposition du libre arbitre et de la prédestination. Beaucoup feront de même et par ma faute; car je sens bien, et sentais surtout aux répétitions et à travers l'interprétation de Pitoëff, que j'ai indiscrètement accusé ce conflit évident — lequel me tourmentait beaucoup, au temps de ma jeunesse, mais qui, depuis longtemps, a cessé de m'inquiéter et qui, dans ma pièce même, me paraît moins important, moins tragique, que la lutte (qui du reste en dépend étroitement) entre l'individualisme et la soumission à l'autorité religieuse (Gide, 1948: 1106).

Nous prétendons donc, avec notre étude, approfondir ce que Gide considéra lui-même comme le véritable sujet de son drame, le conflit de l'individu avec l'orthodoxie religieuse. De même, nous essaierons d'analyser l'évolution de la pensée oedipienne à l'égard de la religion et de deviner derrière elle l'empreinte du caractère et de la personnalité du propre écrivain, en prouvant ainsi la symbiose effective entre Gide et sa création littéraire, le mythe grec.

Dès le début du drame, et comme Tirésias l'observe, Oedipe, à l'instar du Pasteur de *La symphonie pastorale* se heurtant aux théories religieuses de son propre fils, cherche un Dieu approbateur et refuse Celui que définit le prêtre comme étant un juge impitoyable que l'homme doit craindre et à qui il doit se montrer soumis:

TIRÉSIAS.— [...] mais bien de chercher en Dieu un approbateur plus qu'un juge, mais bien de ne trembler point devant lui.

OEDIPE.— Je n'ai jamais été ce que l'on appelle un froussard.

TIRÉSIAS.— Plus un chef est vaillant devant les hommes et plus son tremblement plaît à Dieu (Gide, 1958: 6).

Il s'oppose à un Tirésias, partisan du péché originel de l'homme, de sa culpabilité devant Dieu, et, par conséquent, du besoin de repentir et de contrition pour apaiser la colère divine suscitée par nos offenses et, ainsi, atteindre le salut de l'âme:

J'exhorte chacun de vous à la pénitence; car, coupable, chacun de vous l'est devant Dieu, et nous ne saurions imaginer aucun homme sans souillure. Donc, que chacun de vous descende en soi-même et s'examine et se repente. Cependant quelques offrandes tâcheront d'apaiser Celui dont l'irritation éprouve si rudement la ville (Gide, 1958: 7).

Derrière la défense de ce Dieu Tout-puissant, il n'est pas difficile de deviner le protestantisme rigide et ses conséquences chez l'enfant et l'adolescent que fut Gide: l'obsession du péché et du châtement moral, la sévérité d'un Dieu qu'il trouva dans le puritanisme de sa famille.

Aussi, Oedipe se méfie-t-il des pratiques religieuses et il essaie d'inculquer au peuple son esprit agnostique:

LE CHOEUR DE DROITE.— Sans doute as-tu vaincu le Sphinx; mais souviens-toi que par la suite, pour avoir résolu l'énigme, tu prétendis pouvoir te passer de la révélation des oiseaux.

LE CHOEUR DE GAUCHE.— Et, [...], tu nous as fichus dedans en nous autorisant à les chasser, malgré les prohibitions de Tirésias (Gide, 1958: 6-7).

Il s'oppose donc à un type de religion qui jette les fondements de la révélation divine sur un ensemble de préceptes et de dogmes. Cependant, cet effort pour libérer le peuple des croyances et pratiques religieuses, de l'image d'un Dieu tyran cruel et de la conception d'une humanité pécheresse est vain. Les Thébains incarnent les tendances conservatrices contre lesquelles Oedipe lutte et pour lesquelles il affronte aussi le prêtre Tirésias:

LES DEUX CHOEURS.— Les salmis d'oiseaux étaient bons; mais nous avons compris que nous avons péché, à ceci que Dieu, courroucé, couvert de chenilles nos récoltes.

LE CHOEUR DE DROITE.— Et si, cette année-là, nous avons jeûné, c'était sans doute par pénitence...

[...]

LES DEUX CHOEURS.— Aussi désormais, tout enclins à l'obéissance, nous t'engageons à écouter Tirésias (Gide, 1958: 7).

Le roi méprise cette attitude du peuple, comme le fit déjà son prédécesseur voltairien: «le peuple préfère toujours à l'explication naturelle l'interprétation mystique: rien à faire à cela» (Gide, 1958: 7).

Sur cette hostilité oedipienne, Gide projette ses propres inquiétudes religieuses qui assaillirent son âme vers l'époque de la composition de ce drame. Cinq ans auparavant, dans ce qu'il considéra comme son premier roman, *Les faux-monnayeurs*, il dénonça, comme d'ailleurs le remarque Catharine H. Savage, les fausses traditions de notre civilisation et il essaya de dresser l'homme vers une position suprême, maître de soi-même et de la nature, créature libre dans un monde où la Divinité n'intervient point (Savage, 1962: 213). En fait, dans ce roman il met dans la bouche de l'un de ses personnages, l'ancien professeur de musique La Pérouse, sa réprobation de l'image d'un Dieu cruel et impitoyable, semblable à celle que nous venons de trouver chez Oedipe:

Non! Non! S'écriait-il confusément; 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... Et il nous demande encore après cela de lui être reconnaissants. Reconnaissants de quoi? De quoi?... [...]. Et savez-vous ce qu'il a fait de

plus horrible?... C'est de sacrifier son propre fils pour nous sauver. Son fils! Son fils!... La cruauté, voilà le premier des attributs de Dieu (Gide, 1990: 377-378).

Face à cette sorte de Dieu que défend la religion de Tirésias, l'égotiste Oedipe s'invente une Divinité à l'image de lui-même, qui approuve et soutient ses actes et qui répond à ses besoins. Lui qui se déclare, non sans arrogance, avoir conquis, par ses propres moyens, la gloire et le bonheur, il avoue la nécessité d'imaginer un pouvoir sacré fictif qui l'ait destiné au triomphe, afin de contre-carrer son orgueil excessif. Mais cette attitude irrévérencieuse, ne fait au contraire que raffermir plus encore sa vanité insensée:

Si parfois je parviens à me croire lancé par les dieux, c'est pour en devenir plus modeste et reporter à eux le mérite de ma destinée [...]. Qui ne se soumettrait volontiers à une sacrée puissance, dès qu'elle conduit où je suis. Un dieu te mène, Oedipe; et il n'y en a pas deux comme toi (Gide, 1958: 3).

D'après Oedipe, il ne s'agit pas, nous semble-t-il, d'un Dieu dont les vertus de l'homme émanent, mais bien au contraire Il les reflètent seulement, image que défend Polynice, à l'exemple de son père et contre laquelle Antigone réagit:

POLYNICE.— [...] Mais, ce Dieu que tu dis, existe-t-il en dehors de toi?

ANTIGONE.— Oui, puisque c'est Lui qui m'attire.

POLYNICE.— Simple reflet de tes vertus.

ANTIGONE.— C'est au contraire moi qui reflète. Il n'est nulle vertu qui n'émane de Lui (Gide, 1958: 15).

Nous y trouvons clairement une attitude narcissiste. Oedipe, comme Narcisse, est épris de sa propre âme et ce qu'il aime en réalité chez Dieu n'est que son *alter ego* embelli, le reflet de son âme ennoblie. Il fait de la Divinité le double magnifié de lui-même. En somme, il s'agit plutôt de son moi divinisé, comme le lui reproche Tirésias:

OEDIPE.— J'ai longtemps cru que j'étais guidé par un dieu.

TIRÉSIAS.— Un dieu qui n'était autre que toi-même; oui, que toi-même divinisé (Gide, 1958: 20).

Cette sorte de morale rappelle celle que proclame Philoctète devant la question de Néoptolème «au-dessus des dieux, qu'y a-t-il?»: «Il y a... (*Il se prend la tête dans les mains, comme accablé.*) Je ne sais plus. Je ne sais pas... Ah! Ah! Soi-même!...»¹. Oedipe, à l'image de cet autre personnage d'un dialogue dramatique de Gide, semble proclamer son moi par-dessus Dieu: «Quand j'ai quitté la route qui me conduisait vers le Dieu, était-ce vraiment

¹ Voir à ce propos la brillante étude de Pierre Albouy sur ce dialogue dramatique de Gide, *Philoctète* (Albouy, 1969: 272-273).

parce que... Que chercher près d'un Dieu? Des réponses. Je me sentais moi-même une réponse» (Gide, 1958: 22). Il s'agit d'une attitude en faveur de la liberté et de l'individu contre la menace tyrannique de la voix des dieux et de la religion. Elle provient de l'affirmation de soi-même face à des contraintes extérieures.

Oedipe remplace l'optique théocentrique par une orientation anthropocentrique. Le fait de considérer la divinité dépendant de l'homme équivaut à la déification de celui-ci. Cette perspective que l'on pourrait qualifier d'idolâtre ainsi que d'humaniste, se trouve à l'opposé de la croyance religieuse.

D'ailleurs, dans cette pièce de Gide le conflit entre Oedipe et Tirésias reçoit un dédoublement, ce qui le rend plus obsédant. Le roi de Thèbes contemple sa propre attitude vis-à-vis des idées orthodoxes du prêtre dans le miroir vivant que constituent les disputes de Polynice, d'Étéocle et d'Ismène avec leur soeur Antigone. Ce reflet fonctionne d'un point de vue thématique à la manière de dialogues dramatiques seconds enchâssés à l'intérieur d'un dialogue-cadre premier et composant ainsi une magnifique *mise en abyme*.

En effet, le deuxième entretien entre Oedipe et Créon est vite interrompu par l'arrivée subite des enfants de celui-là qui se voient embarqués dans une discussion passionnée sur Dieu et la religion, sujet que Créon s'était décidé à traiter avec son beau-frère sur les instances pressées de Tirésias. Soudain, les personnages de la pièce-cadre se taisent et deviennent spectateurs de la pièce intérieure, en créant de la sorte l'effet de *théâtre dans le théâtre*: «mais je vois venir les enfants (exclame Oedipe). Écoutons-les sans nous montrer. *Oedipe et Créon s'écartent sur l'avant-scène. Entrent Antigone et Polynice*» (Gide, 1958: 14). Dès que l'enchâssement prend fin —avec le départ des enfants d'Oedipe—, les personnages-public, c'est-à-dire, le roi de Thèbes et Créon, jugent et commentent le spectacle auquel ils viennent d'assister².

Polynice s'érige en défenseur des causes perdues dans une société plutôt conservatrice, où l'indépendance et la libre pensée, trouvent l'entrave des pratiques et des croyances religieuses: «On ne peut penser librement sans d'abord effacer ce pli qu'ont fait à l'esprit les pratiques religieuses» (Gide, 1958: 14); ainsi que des idées préconçues du bien et du mal:

POLYNICE.— C'est défendu d'épouser sa soeur?

ANTIGONE.— Oui, certes; défendu par les hommes et par Dieu. Pourquoi me demander cela?

POLYNICE.— Parce que, si je pouvais t'épouser tout à fait, je crois que je me laisserais guider par toi jusqu'à ton Dieu.

² Cette situation dramatique s'accorde parfaitement bien avec la définition de *mise en abyme* théâtrale: «On ne peut parler d'enchâssement véritable que dans le cas de la structure d'origine chorale: le cours d'une action dramatique est interrompu pour permettre aux personnages de regarder une autre action dramatique à l'issue de laquelle, quittant leur fonction temporaire de spectateurs, ils reprennent le fil de la première action dramatique (Forestier, 1996: 89).

ANTIGONE.— Comment, faisant le mal, espérer rejoindre le bien?

POLYNICE.— Le bien, le mal... Tu n'as que ces mots dans la bouche (Gide, 1958: 15).

Il incarne le même type que Bernard dans *Les faux-monnayeurs*, le hors-la-loi idéaliste. Il ne croit pas au Dieu que sa soeur proclame *extérieure* à soi-même et dont *émane* toute vertu. Son Dieu, semble-t-il, n'est que son moi (Gide, 1958: 14-15).

Antigone, à son tour tourmentée par la conduite sacrilège de son père et se sentant dans l'obligation de la racheter par son entrée dans les ordres, jette devant sa soeur Ismène une protestation contre l'agnosticisme d'Oedipe: «Le bonheur de certains m'inquiète, Ismène [...]. De mon père; et plus je l'aime, et plus le bonheur auquel il prétend me fait peur. Il omet Dieu; et l'on ne peut poser, que sur Dieu seul, rien de solide» (Gide, 1958: 16-17). Cette jeune fille qui souffre du bonheur suspect et impie de son père constitue l'écho parfait d'une Madeleine Rondeaux effectivement torturée par la vie pécamineuse de sa mère adultère. Sa cousine et épouse apparaît aux yeux de Gide comme une victime angélique du péché que l'éducation huguenote lui avait enseigné à haïr. Elle représente le renoncement terrestre, la résistance à son propre bonheur, à cause de la conscience d'un mal, d'une offense faite à Dieu (celle de sa mère) dont le rachat, à son avis, ne tenait qu'à elle³ (Delay, 1957: 15).

De même, Antigone semble être d'accord avec un type de morale et de «religion de la croix», pour employer les propres termes de Gide, qui ne voit que mal, malheur, et souffrance dans la nature humaine et qui tend à interdire le bonheur, susceptible de péché («tu ne sympathises qu'avec ce qui souffre, et même le bonheur d'autrui t'assombrit»; «Tout ce que j'aime, elle le blâme et me dit que c'est défendu. Je n'ose même plus *rire* ou jouer devant elle. Je sais bien qu'elle est plus âgée que moi, mais c'est à croire qu'elle n'a jamais été jeune»⁴). Elle constitue un écho fidèle d'un type social défini par Gide en ces termes: «âmes scrupuleuses, âmes timorées et qui s'oppriment elles-mêmes; elles auront peur de la joie...» (Gide, 1948: 42).

Par contre, l'hédonisme et la jouissance qu'Ismène est capable de découvrir, sous le regard soucieux de son moi («C'est en moi-même qu'est la joie, et je l'entends chanter dans mon cœur»⁵), libérée de toutes sortes de conventions («Ma joie est une chose ailée»⁶), semble proclamer la thèse de *Les nourritures terrestres*, d'après laquelle «l'homme est né pour le bonheur, certes toute la nature l'enseigne».

³ Gide attribua ce caractère singulier de Madeleine à un personnage féminin de *Si le grain ne meurt*, Emmanuèle, comme le remarque Alain Goulet: «Emmanuèle condamne en effet sa mère pour avoir transgressé le tabou de la sexualité, pour avoir failli à la rectitude de la conduite, pour avoir joué à son entourage une comédie puisqu'elle se donnait le rôle d'un malade pour se libérer de ses devoirs» (Goulet, 1985: 417).

⁴ Gide, 1958: 16.

⁵ Gide, 1958: 16.

⁶ Gide, 1958: 17.

Créon trouve chez sa nièce Antigone, dont il a surpris la conversation avec ses frères, un discours clarifiant de ce qu'il prétendait exposer au roi de Thèbes et il s'en sert pour l'influencer et le convaincre de l'importance de l'obéissance et de la soumission à Dieu:

CRÉON, à *Oedipe*.— Non! Mais crois-tu qu'ils s'expriment bien, ces enfants! [...]. Quant à Antigone, ça n'avait l'air de rien, mais, tu sais, c'est très profond, ce qu'elle disait. Juste ce que je voulais te faire sentir; mais je ne savais pas bien m'y prendre.

OEDIPE.— Quoi donc!

CRÉON.— Eh bien! qu'il ne m'a pas l'air si solide que ça, ton bonheur (Gide, 1958: 17).

D'où son refus des idées de Polynice et d'Étéocle, auxquelles, d'ailleurs, s'identifie *Oedipe*. Les jumeaux partagent le même avis (Gide, 1958: 17-18). Ils s'opposent aux autorisations, à l'ordre, au préétabli («ce que nous y cherchons, nous, mal-pensants, c'est des autorisations de faire ce que la coutume, la bienséance, ou, par contrainte et par peur, les lois, nous enseignent à ne pas faire»). Ils préconisent l'interdit et l'impudence («j'y cherche quelque phrase qui m'autorise à coucher avec Ismène [...].— Cette autorisation. Mais il y en a une, moins particulière, [...]. C'est celle de te passer d'autorisation»), le culte de l'homme face au culte de Dieu («je crois moins aux dieux qu'aux héros»). Ils incarnent l'esprit *inquiéteur* gidien, ils exhument les interrogations que les conventions avaient maintenues sous terre («C'est ce dragon que j'appelle: le mal du siècle. Je sens en moi son interrogation incessante. Il me dévore à coup de questions»).

Derrière Ismène, Étéocle et Polynice nous pouvons deviner l'esprit de Ménalque dans *Les nourritures terrestres* et *l'Immoraliste*. De même, celui-ci hait les gens avec des principes. Le bien et le mal n'existent pas en tant que tels pour lui, et il les considère plutôt comme des concepts conventionnels, et en quelque sorte artificiels, imposés par des autorités religieuses ou sociales afin de priver l'homme de sa liberté et de l'empêcher de vivre selon sa destinée individuelle (Delay, 1957: 602).

Néanmoins, dans son opposition aux idées religieuses de Tirésias, *Oedipe* a parfois une mauvaise conscience, d'où, probablement, la nécessité qu'il éprouve de se justifier sans cesse. À ce propos, il avoue que la voix du prêtre arrive à l'incommoder:

OEDIPE.— Et que dirait Tirésias?

CRÉON.— Le crains-tu?

OEDIPE.— Pas précisément. Mais le peuple l'écoute. Et moi-même parfois sa voix me trouble; oui, le son de sa voix; on dirait qu'elle sort des enfers [...] (Gide, 1958: 9).

Aussi, paraît-il inquiet, tourmenté, par son refus des pratiques religieuses, qui lui causent des remords et l'empêchent de dormir:

LE CHOEUR DE DROITE.— Sans doute as-tu vaincu le Sphinx; mais souviens-toi par la suite, pour avoir résolu l'énigme, tu prétendis pouvoir te passer de la révélation des oiseaux.

LE CHOEUR DE GAUCHE.— Et, comme ils troublaient ton sommeil, tu nous a fichus dedans en nous autorisant à les chasser, malgré les prohibitions de Tirésias (Gide, 1958: 6-7).

Ces moments d'insécurité constituent des signes précurseurs du dernier affaiblissement de son individualisme et de son humanisme excessifs, et, par conséquent, ils annoncent sa soumission future à l'autorité divine. Nous pouvons y appliquer une affirmation de Gide dans son *Numquid et tu...?*: «Comment ne serais-tu pas vaincue d'avance, pauvre âme, si d'avance tu doutes de la légitimité de la victoire?» (Gide, 1948: 590).

Dans ce conflit entre égotisme, qui provoque un certain agnosticisme, et christianisme ou conformisme religieux, c'est l'orthodoxie chrétienne qui semble triompher au premier abord. D'ailleurs, le propre Gide, le 10 mai 1927, explique dans son *Journal* que le titre *La Conversion d'Oedipe* serait plus adéquat pour sa pièce que *Le Nouvel Oedipe* (Gide, 1948: 840). D'où la destinée du mythe grec lui a inspiré ce thème de la conversion, quoique, oserais-je affirmer, il ne s'agisse pas d'une conversion en toute règle. Le drame gidien essaie, semble-t-il, de chercher une position intermédiaire entre ces deux valences opposées.

Dans un premier moment, il résulte difficile et douloureux à l'Oedipe de Gide —cet Oedipe que nous venons de connaître si confiant dans la force et dans le pouvoir de son moi— de contempler son visage nouveau de prédestiné: «Oui, certes, je me croyais guidé par un dieu! Je puisais dans cette croyance l'assurance de mon bonheur. Et puis, même à cela j'avais cessé de croire pour ne dépendre plus que de moi. Mais à présent je ne me reconnais plus dans mes actes» (Gide, 1958: 25-26). Il finit par reconnaître des crimes qu'il n'a pas réellement commis en faisant plein usage de sa raison et de sa volonté, victime déplorable de la décision capricieuse de Dieu: «Crime imposé par Dieu, embusqué par Lui avant que je fusse né, le piège était tendu, pour que j'y dusse trébucher. Car, ou ton oracle mentait, ou je ne pouvais pas me sauver. J'étais traqué», «Ce que j'ai fait, je ne pouvais donc ne pas le faire» (Gide, 1958: 25).

À cet égard, Oedipe regrette une destinée qui a trahi son projet convoité d'indépendance et de liberté: «O récompense affreuse de l'énigme! Quoi! De l'autre côté du Sphinx, c'est donc là ce qui se cachait!... Et moi qui me félicitais de ne connaître pas mes parents!... Grâce à quoi j'épousai ma mère, hélas! Hélas! Et avec elle tout mon passé. Ah! Je comprends [...]» (Gide, 1958: 25). Et, face à un Tirésias qui lui conseille de se repentir de ses crimes pour se convertir à Dieu, qui l'attend les bras grands ouverts, il jette ce cri de condamnation: «très lâche trahison de Dieu, tu ne me parais pas tolérable» (Gide, 1958: 26)⁷.

⁷ Il se peut que Gide y reflète son indignation devant la cruauté de la Providence qu'il découvrit dans le récit d'un naufrage en 1927, quand il envisageait la composition de son *Oedipe*.

Il désire ardemment échapper à Dieu et à lui-même en tant que victime involontaire du destin. Mais, comment s'y prendre? Peut-être à l'aide d'un geste fou et inattendu, aucunement prémédité par l'homme ni résolu par le pouvoir divin, qui surprend tout le monde, probable réminiscence de l'*acte gratuit*⁸, c'est-à-dire d'une réaction soudaine et brutale de l'instinct contre les hésitations et les interdits⁹: «Je voudrais échapper au dieu qui m'enveloppe, à moi-même. Je ne sais quoi d'héroïque et de surhumain me tourmente. Je voudrais inventer je ne sais quelle nouvelle douleur. Inventer quelque geste fou, qui vous étonne tous, qui m'étonne moi-même, et les dieux» (Gide, 1958: 26). Certains ont vu dans cet acte irréfléchi et inattendu d'Oedipe quelques réminiscences du suicide de Kirilov (Brenner, 1951: 152 et Puleio, 1987: 197).

Néanmoins, son *geste fou* exécuté, un changement brusque s'opère vite chez Oedipe à l'égard de Dieu et de son destin. D'après Claude Martin, comme touché soudainement par la Grâce, il emploie un langage totalement nouveau avec le prêtre (Martin, 1972: 151):

J'admire que cette proposition de repentance vienne de toi, qui précisément crois que les dieux nous mènent et qu'il n'était pas en mon pouvoir d'échapper à ma destinée. Sans doute cette offrande de moi était-elle prévue, elle aussi, de sorte que je ne puisse pas m'y soustraire. N'importe! C'est *volontiers* que je m'im-mole. J'étais parvenu à ce point que je ne pouvais plus dépasser qu'en prenant élan contre moi-même (Gide, 1958: 28).

Il finit par reconnaître que la mutilation de ses yeux a aussi dû être prévue par Dieu. Cependant il l'assume déjà volontairement et il l'offre en sacrifice à

Catharine H. Savage nous rapporte cet incident: «En 1927, Gide lut le récit d'un naufrage de sous-marin dans lequel moururent beaucoup de passagers. De même que Voltaire fut ébranlé par le tremblement de terre de Lisbonne, l'auteur de *Si le grain ne meurt* le fut par cet accident qui lui semblait démontrer d'une façon irréfutable la cruauté de la nature et la méchanceté de la Providence. Les prières qu'on faisait pour les passagers emprisonnés dans le noir, sous l'eau et sans ravitaillement, lui paraissaient dérisoires. "Espérait-on fléchir la colère d'un Dieu courroucé... l'in-éviter à revenir sur l'arrêt de sa justice...? Et, s'il n'apaisait pas la tempête, était-ce donc qu'Il n'était pas assez puissant... ou les enlisés ne méritaient-ils pas cette grâce?". Tout le système monstrueux de prières jamais exaucées qui n'adouçissent pas la condition humaine lui faisait douter de la bonté du Ciel et faisait faire à sa pensée un pas de plus vers le refus complet de Dieu. Il voulait éliminer de sa vie et de la vie de tous cette foi en la Providence qui n'est qu'une déception» (Savage, 1962: 231).

⁸ Nous trouvons la meilleure expression de ce thème gidien dans *Les caves du Vatican*. Le protagoniste, Lafcadio, jetant en dehors d'un wagon de train le pauvre Fleurissoire, tout simplement parce qu'il n'avait pu compter jusqu'à douze dans la campagne nocturne, commet un *acte libre* de toutes sortes de déterminismes, dont la seule et véritable cause se trouve en lui-même: «Et comprenez qu'il ne faut pas entendre là une action qui ne rapporte rien, car sans cela... Non, mais gratuit: un acte qui n'est pas motivé par rien. Comprenez-vous? Intérêt, passion, rien. L'acte désintéressé; né de soi; l'acte aussi sans but, donc sans maître; l'acte libre; l'Acte autochtone?» (Cité dans Martin, 1963: 128).

⁹ Voici la définition qu'Alain Goulet fait de l'acte gratuit (Goulet, 1986: 431).

l'autorité divine. Par ce geste intentionné d'abnégation, Oedipe accepte *librement* son destin, et, ainsi, réussit-il à s'en emparer et à s'affirmer lui-même. Le propre auteur nous l'explique: «Mais c'est dans ce don de soi, cet holocauste, que lui-même s'affirme le mieux et se prouve son excellence» (Gide, 1948: 1006). Dans ce renoncement volontaire à l'individuel réside, pour le Gide de *Numquid et tu...?*, le triomphe de l'individu, ce qui constitue le grand mystère de la morale chrétienne: «C'est ici le centre mystérieux de la morale chrétienne, le secret divin du bonheur: l'individu triomphe dans le renoncement à l'individuel» (Gide, 1948: 594). Précisément, comme nous essaierons d'élucider par la suite, la conversion d'Oedipe ne suppose pas, à notre avis, une annulation totale de l'individualité. Elle semble plutôt concilier la plénitude égotiste avec l'effort d'édifier une religion nouvelle libérée de l'artifice de certains dogmes que la tradition impose.

Pour Oedipe, la mutilation de ses yeux —comme il l'explique lui-même à Thésée à son arrivée à Athènes— suppose le moyen d'abattre le mensonge dans lequel il avait vécu pendant ces vingt ans de bonheur, mal-fondé sur le crime, sur le culte de l'Homme et sur la négation de Dieu. Cet aveuglement constitue l'instrument à l'aide duquel pouvoir détruire enfin non pas ses yeux mais le voile serré qui les enveloppait jusqu'alors et qui leur faussait la réalité. C'est le châtiement qu'il leur inflige pour «n'avoir pas su voir une évidence»: «J'ai châtié ces yeux qui n'avaient point su m'avertir» (Gide, 1958: 28); «Et d'ailleurs, ce que je voulais crever, ce n'était point tant mes yeux que la toile; que ce décor où je me démenais, ce mensonge à quoi j'avais cessé de croire; pour atteindre à la réalité [...]. J'ai crevé mes yeux pour les punir de n'avoir pas su voir une évidence qui, comme l'on dit, aurait dû me crever les yeux» (Gide, 1946: 108).

Aussi, grâce à ce geste douloureux, réussit-il enfin à se soustraire au monde extérieur, le seul qui existât jusqu'alors pour lui («ce que mes yeux n'auraient pas dû voir»), monde d'apparences et d'illusions qui l'avait éloigné de la contemplation du Divin, «il faut cesser de voir le monde, pour voir Dieu» (Gide, 1946: 110). En s'aveuglant, il abandonne le bonheur sensible, qui ne présentait rien de solide, pour un autre plus gratifiant, suprasensible (Gide, 1946: 112).

Mais en même temps, l'aveuglement constitue pour Oedipe un geste héroïque et un moyen de rachat, à travers la souffrance, c'est-à-dire un moyen de conquérir la reconnaissance des dieux et de désarmer ainsi leur vengeance antérieure, en leur portant en offrande sa propre personne (Gide, 1946: 112). Et grâce à son geste de don de soi et d'abnégation, Oedipe réussit à apporter le bonheur et la prospérité à tous les hommes, tel un Christ rédempteur: «Avant de laisser partir Oedipe, écoutez tous ce que me révèlent les dieux. Une grande bénédiction est promise par eux à la terre où reposeront ses os», annonce Tirésias (Gide, 1958: 29); «au prix de ma souffrance, il m'est doux de leur apporter du bonheur», riposte, à son tour, Oedipe (Gide, 1958: 30). Nous y trouvons un sujet qui fit beaucoup réfléchir Gide et qu'il découvrit à plusieurs reprises dans l'*Évangile*, c'est-à-dire le sacrifice du meilleur («je voudrais qu'il transparut

aussi dans le troisième acte de mon *Oedipe*. Le sacrifice du meilleur», déclare Gide dans son *Journal*, le 10 août 1930¹⁰) au nom du progrès et du bonheur de l'humanité:

La prédominance du médiocre et l'avantage subit des moins bons est exprimée et expliquée dans le livre de la Genèse (VII et VIII) avec une extraordinaire éloquence. Par quantités égales, par sept couples, tous les animaux *purs* sont conservés dans l'Arche; sortent de l'Arche, et tout aussitôt c'est sur les meilleurs que Noé prélève; les meilleurs sont sacrifiés, offerts en sacrifice à l'Éternel. Quelle foi, quelle croyance au progrès, ce sacrifice implique! Au moment même qu'il échappe au désastre avec ce qu'il a pu sauver, au moment qu'il reprend pied sur le sol ferme et dans la vie terrestre, de ce peu qui lui reste, de ces quelques uniques représentants de chaque espèce [...], de ces irremplaçables individus il offre aussitôt *les meilleurs*... Non! Le sacrifice même d'Isaac, pour plus atroce, n'est pas plus éloquent à mes yeux. Je retrouve ici cette confiance que tout s'achemine vers le meilleur et malgré tout, et à cause même du sacrifice perpétuel de ce meilleur, où atteint l'échelle des êtres (Gide, 1948: 590-591).

D'après Claude Martin, cette image d'un Oedipe bienfaiteur de l'humanité, hanté par l'idée du *progrès* et mû par un évangélisme altruiste, annonce la conversion de Gide au socialisme (Martin, 1972: 152), et, notamment au communisme, qui, quoiqu'elle ne se rende publique que dix ans après la composition du drame, elle commençait déjà à se forger et à se modeler dans l'esprit de l'écrivain si protéique. D'ailleurs, à l'époque de la composition de la pièce, Gide commence à se sentir de plus en plus engagé. Son voyage en Afrique équatoriale française lui fait découvrir «la honte et l'horreur du système colonial», spectacle réel devant lequel il ne pouvait rester impassible. Claude Martin définit cet important changement d'attitude en ces termes:

Et l'on verra M. André Gide, l'individualiste forcené, l'esthète raffiné, dépouiller documents et statistiques, écrire des lettres et des rapports pour dénoncer le scandale, intervenir dans les milieux politiques et financiers [...]. En ces années de luttes, pour lui si nouvelles, Gide transformait assurément sa *figure*; mais aussi bien il se rendait compte qu'il ne faisait, dans le domaine social et politique, que prolonger ce qu'il l'avait jusqu'alors occupé sur le plan moral, spirituel [...]. L'engagement social de Gide ne fut dans son esprit que le prolongement des cris d'affranchissement des *Nourritures terrestres* (Martin, 1963: 165-166).

Cependant, nous ne pouvons oublier que Gide, bien avant de commencer à assumer son engagement politique, se montre déjà préoccupé des affaires sociales aux moments de sa vie où il avait récupéré, non sans quelques hésitations, sa facette de croyant. À cet égard, commente Jean Delay:

¹⁰ Gide, 1948: 1006.

Les prob lèmes moraux et les problèmes sociaux lui paraissent indissolublement liés. Et s'il croyait, tel son Narcisse, qu'un pur artiste ne doit pas s'en préoccuper ou du moins doit les subordonner à la réalisation de son oeuvre, dès qu'il envisageait de fonder une famille, c'est-à-dire d'épouser Madeleine, il sentait bien qu'il ne pourrait continuer à vivre sur la terre comme un voyageur et un étranger qui se désintéresse des autres (Delay, 1957: 440-441).

Aussi, savons-nous que, touché à nouveau par la Grâce, en 1916, il réalise un labeur vraiment humanitaire: il travaille, à côté de Du Bos et de Gabriel Marcel, au foyer franco-belge en procurant aux familles des combattants certains renseignements sur les exilés (Moeller, 1963: 116-117).

D'autre part, comme le remarque Catharine H. Savage, Gide, même en embrassant le communisme, ne devient pas complètement athée. Il ne partage pas la suppression de la foi chrétienne que préconisent les bolchevistes. Il s'efforce de trouver un point en commun entre le christianisme et le communisme. Ce qui l'a orienté en réalité vers le communisme n'est pas Marx mais le Christ et il croyait plutôt à un *communisme chrétien* fondé sur l'amour du prochain et sur l'espoir d'une société de bien-être et de bonheur pour tous les hommes. À son avis, le Christ représenterait le révolutionnaire communiste par excellence, toujours du côté des pauvres, des marginaux et des exploités, affrontant la tyrannie des pharisiens qui se disent ses disciples. Sans doute, le communisme raffirme l'hostilité de Gide envers l'Église mais il renforce aussi son évangélisme et son adhésion à la figure du Christ, qu'a trahie, d'après lui, le catholicisme (Savage, 1962: 234-239).

Néanmoins, il lui arrive de s'opposer à son propre personnage. En effet, l'auteur interprète d'une autre manière, ironique et critique, la nouvelle mutilation d'Oedipe, indice de sa conversion. Comme il advient au héros grec, on ne peut entrer dans le *palais de la foi* que les yeux fermés. Quoiqu'on y trouve «consolation, assurance et confort», tout y est, par contre, ménagé pour reconforter notre paresse intellectuelle et abandonner la raison, notamment, notre «raison d'être». Gide semble désapprouver le triomphe de la morale et de la religion aveuglantes que représente *Oedipe*. Ainsi, explique-t-il, le 7 mai 1927, dans son *Journal*, au moment où sa pièce commençait déjà à s'ébaucher:

Le palais de la foi... Vous y trouvez consolation, assurance et confort. Tout y est ménagé pour protéger votre paresse et garantir l'esprit contre l'effort.

«Nourri dans ce palais, j'en connais les détours.» (Même il en est de si charmants que j'en garde la nostalgie.)... Il faut laisser trop de choses au vestiaire. J'abandonne volontiers ma bourse, mais non pas ma raison —ma raison d'être.

On y entre les yeux fermés; les yeux crevés. C'est bien ainsi qu'y entre Oedipe.

Oedipe, ou le triomphe de la morale.

J'ai raconté la pièce à Martin du Gard.

J'aurais mieux fait de l'écrire (Gide, 1948: 837).

D'après Charles Moeller, la vie consacrée à la perfection spirituelle implique forcément, pour Gide, un mensonge à l'égard de lui-même et des autres. L'âme tourmentée trouve repos et assurance dans la religion, mais en même temps, en refoulant les pensées et les sensations qui l'inquiétaient, elle s'aveugle et se dérobe à son être véritable. Celui qui cherche Dieu pour réprimer ses affections ou ses penchants particuliers est un hypocrite. Voici la leçon que nous pouvons tirer aussi de la conduite du Pasteur de *La symphonie pastorale* (Moeller, 1981: 168).

Oedipe représente l'Enfant prodigue qui retourne au foyer de Dieu. Son attitude dernière, de prendre comme guide sa fille Antigone, possède une grande valeur sémantique que Malraux sut deviner à partir de sa lecture de la pièce de Gide. Il est d'avis que ce geste représente la chute des valeurs individualistes d'Oedipe:

À la N.R.F., je rencontre Malraux qui me parle de mon *Oedipe*.

«Oui, me dit-il en riant, *Oedipe* échappe au Sphinx: mais c'est pour se laisser bouffer enfin par sa fille... Vous devriez écrire un *Oedipe à Colone*, où Oedipe, avant de mourir, repousserait même Antigone» (Gide, 1948: 1021-1022).

Cependant, nous n'assistons pas, au moins dans cette pièce de Gide, à une conversion à la religion telle que la conçoit Tirésias. Il est certain qu'Oedipe en vient à s'appuyer sur Antigone, incarnation de la foi en Dieu par opposition à l'individualisme fort et sacrilège de ses frères. Mais, malgré tout, un changement sensible s'est opéré entre l'ancienne Antigone prête à entrer dans les ordres, preuve indubitable de l'acceptation de la religion de Tirésias, et cette autre qui décide d'accompagner son père en exil.

La fille d'Oedipe se détache sur la foule de croyants thébains par sa singularité. Le peuple de Thèbes, fidèle au Dieu terrible et vindicatif que Tirésias leur a enseigné, répudie injustement et sans pitié un roi qui, malgré son malheur présent, leur apporta jadis tant de biens. Ils considèrent son sacrilège et son incrédulité les causes originaires de la peste. Ils lui reprochent de ne pas vouloir se repentir:

Oedipe, qui te disais heureux mais qui faisais de l'ignominie ta litière, puisions-nous ne t'avoir jamais connu! Tu nous a délivré du Sphinx, il est vrai; mais ton mépris des dieux est une félicité mal acquise et que les dieux tôt ou tard font payer (Gide, 1958: 27).

Au contraire, Antigone, elle aussi croyante, s'apitoie sur son père qui a commis les crimes involontairement (Gide, 1958: 27). La fille d'Oedipe, en se fiant entièrement à son progéniteur («mon père, je sais bien que, de tous les partis, vous choisirez toujours le plus noble»), finit par se libérer de l'autorité religieuse de Tirésias, de l'hierarchie ecclésiastique et par raffirmer la croyance en un Dieu plus personnel, révélé uniquement par le cœur et la raison de chacun, non pas par l'orthodoxie:

TIRÉSIAS.— Déjà promise à Dieu, tu ne peux disposer de toi.

ANTIGONE.— Non, je ne romprai pas ma promesse. En m'échappant de toi, Tirésias, je resterai fidèle à Dieu. Même il me semble que je le servirai mieux, suivant mon père, que je ne faisais près de toi. *Je t'écoutais m'enseigner Dieu jusqu'à ce jour; mais plus pieusement encore, j'écouterai maintenant le seul enseignement de ma raison et de mon coeur* (Gide, 1958: 29).

Et face à la souffrance et à la crainte que Tirésias préconisait comme étant les seuls moyens d'atteindre le salut éternel, Oedipe, se conduit finalement à l'image d'un Christ rédempteur et ne cherche, par contre, de son supplice qu'à en finir avec celui des hommes et qu'à leur apporter paix et bonheur:

OEDIPE.— Quels qu'ils soient, ce sont des hommes. Au prix de ma souffrance, il m'est doux de leur apporter du bonheur.

TIRÉSIAS.— Ce n'est pas leur bonheur qu'il faut vouloir, mais leur salut (Gide, 1958: 30).

À l'opiniâtreté du prêtre, qui donne beaucoup plus d'importance au salut et à la contrition, donc à la crainte du péché, plutôt qu'au bonheur des hommes, Oedipe répond, non sans ironie: *«Je te laisse expliquer cela au peuple. Adieu! Viens, ma fille. Toi, seule [...] en qui je veuille me reconnaître et à qui je me fie, Antigone, très pure, je ne me laisserai plus guider que par toi»* (Gide, 1958: 30).

Nous croyons qu'Oedipe n'en finit pas de se convertir à l'orthodoxie religieuse de Tirésias, quoiqu'il parvienne à admettre l'idée de Dieu. Il semble plutôt réserver à l'individu la place d'honneur dans la religion au détriment des préceptes et des dogmes qui résultent artificieux, hérités de la tradition. Dans ce sens, Oedipe s'oriente davantage vers l'avenir, le progrès, que vers le passé. Il imite le Christ rédempteur, ce Christ garant du bien et de la félicité, libéré de l'orthodoxie chrétienne. C'est celle-ci qui, d'après Gide, n'a pas su découvrir l'essence de la conduite exemplaire du Fils de Dieu, ne voyant derrière sa crucifixion qu'un terrible supplice provoqué par le péché de tous les hommes.

Et quoique sa conversion religieuse apparaisse étroitement liée à la responsabilité et à l'engagement social, en quête d'un monde futur meilleur pour l'humanité, Oedipe n'arrive pas à s'intégrer. Certes, de l'individualiste qu'il était il parvient enfin à prendre conscience du fait social et à s'orienter vers l'extérieur, il se considère engagé et responsable à l'égard de son entourage, mais non pas du point de vue des normes fossilisées et tyranniques qu'incarnent Tirésias et Créon. Oedipe fuit leur autorité et l'oppressive Thèbes. Il n'y a pas, à proprement parler, de véritable contradiction entre le roi thébain du début, égoïste et vaniteux, ne pensant qu'à lui, dressant son moi par-dessus la société, et celui de la fin, généreux et préoccupé du destin des hommes et par là de la réalité sociale. D'après ce que nous pouvons déduire du caractère oedipien, c'est la lutte pour la libération qui est sous-jacente à ces deux attitudes apparemment opposées, qu'il s'agisse de l'émancipation de soi ou de celle de l'humanité.

À ce propos le mythe reflète la nouvelle orientation que prend la vie et la pensée gidiennes. Comme l'a souligné Alain Goulet, à partir de *Les Faux-monnayeurs*, Gide sent que la révolte de l'individu en faveur de sa libération ne suffit pas et qu'elle ne peut constituer une fin en soi. Bien au contraire, c'est un début qui déclenche la régénération de la société et la quête de piliers nouveaux qui la soutiendront. Donc la période d'émancipation débouche sur une nouvelle étape de responsabilité et d'engagement social. Cependant Gide défend une forme d'engagement dans la vie sociale qui préserve la liberté et l'indépendance de l'individu. Et il trouve dans le communisme, avant que cette idéologie politique ne le déçoive, l'outil adéquat pour rendre réelles et effectives ses aspirations sociales (Goulet, 1986: 552-619).

Le nouveau départ d'Oedipe, cette fois-ci de Thèbes, n'a plus la même valeur que sa première fuite de Corinthe. Celle-ci représente une façon de lâcher les amarres, de se défaire du passé, de la patrie, de la famille, et, par là, de tout ordre culturel, moral et social, qui empêche, oppresse et annule la pleine et sincère réalisation de soi-même, afin de ne diriger les yeux que vers l'avenir et vers la culmination de toutes les potentialités de l'être qui sommeillent sous les conventions. Maintenant, par contre, son deuxième départ signifie pour lui, qui se trouve au pinacle du pouvoir, de la gloire et de la richesse, un acte de renoncement et de don de soi total, de telle façon que dans cette nouvelle fuite Oedipe semble plutôt se faire l'écho des mots du Christ «abandonne tout et suis-moi»: «Je ne suis plus un roi; plus rien qu'un voyageur sans nom, qui renonce à ses biens, à sa gloire, à soi-même» (Gide, 1958: 29).

Sans doute, nous sommes d'avis qu'Oedipe reflète l'un des moments de doute de Gide sur la voie que devrait prendre sa vie. En frisant la quarantaine —le même âge auquel Oedipe finit par reconnaître sa soumission à Dieu—, le Gide *immoraliste*, qui avait proclamé la libération de l'homme et, notamment, de l'individu, et qui trouve le bonheur dans le monde terrestre, goûtant aux succulentes *nourritures* que lui offre la terre, expérimente un retour vers l'adolescence, vers l'*andrèwalmartisme*, caractérisé par un strict puritanisme et mysticisme sous l'influence de sa mère, Juliette, et, surtout, de sa cousine, Madeleine Rondeaux. Certes, comme l'a très bien souligné Charles Moeller, toute une partie de l'âme de Gide restait penchée vers le Christ (Moeller, 1981: 161), mais avec des moments d'hésitation: d'une part, il ne veut pas rompre avec la foi chrétienne, d'autre part il paraît regretter ce retour à la foi (Moeller, 1981: 169). Il lui est difficile de choisir l'un ou l'autre. D'ailleurs, il publie sept ans après *l'Immoraliste*, en 1909, *La Porte étroite*¹¹, dont l'héroïne (souvenir de Madeleine Rondeaux) aspire à l'union avec Dieu et atteint l'idéal chrétien de pureté et d'abnégation - quoique, d'après Gide, dès qu'il réfléchit sur le mystère de cette vie chrétienne, ce soit un moyen de compenser certains échecs de sa

¹¹ Ce roman constitue, comme l'a indiqué Charles Moeller, l'envers exact de *Nourritures*: l'impossibilité de chercher le bonheur ici bas se manifeste dans le désespoir final d'Alissa (Moeller, 1981: 168).

vie, concrètement, les tentations de l'amour qu'elle éprouve pour Jérôme et qu'elle considère à l'opposé de la vertu¹². Cependant, *La porte étroite* est suivie de *Les caves du Vatican* (1914), qui portent témoin d'une rapide perte de spiritualisation (Moeller, 1981: 175).

Ensuite, nous découvrons un Gide plus résolu, qui fut sur le point de se convertir au catholicisme¹³, sous l'influence de quelques amis, tels que par exemple Jammes, Charles Du Bos, Claudel, Henri Ghéon, et, notamment Jacques Copeau¹⁴. Il reçut l'appel de la prière et de la foi en Dieu surtout pendant les années de guerre, semble-t-il. Il avoue lui-même cette conversion dans son *Journal* de 1929: «Je ne jurerais pas qu'à une certaine époque de ma vie je n'aie pas été assez près de me convertir. Dieu merci, quelques convertis de mes amis y ont mis bon ordre. Ni Jammes, ni Claudel, ni Ghéon, ni Charles Du Bos, ne sauront jamais combien leur exemple m'aura instruit» (Gide, 1948: 916). D'ailleurs, entre 1916 et 1917, André Gide confesse ses inquiétudes religieuses dans une suite de notes dans un cahier vert, qu'il publiera ultérieurement en 1922, sous le titre *Numquid et tu...?*

Gide semble avoir projeté dans le destin d'Oedipe sa propre évolution de l'égotisme subversif à la soumission, quoiqu'éphémère comme nous le verrons par la suite, aux valeurs chrétiennes, après une période précédente de liberté et d'autonomie. Et il lui attribue même la conversion qu'il fut sur le point de réaliser pendant les années de guerre.

En tout cas, à l'égal d'Oedipe s'appuyant sur une Antigone résolue à s'éloigner de l'orthodoxie de Tirésias, Gide, quand il récupère la foi, sait, lui aussi, assez bien les tortures qu'il doit faire subir à certains dogmes et, notamment, au texte évangélique, à cause, peut-être de la nécessité qu'il éprouve de lui faire dire ce qu'il veut y trouver: la justification de sa vie (Moeller, 1981: 170). Concrètement, nous le voyons surtout indécis à l'égard de l'acceptation d'un type de «religion de la croix», c'est-à-dire de la souffrance et de la crainte, à laquelle il préfère une religion du bonheur et de l'espoir. Plusieurs pages de son *Journal* manifestent ses doutes à ce propos:

Mais comment comprendre cela? Qu'une âme se dise à la fois religieuse et malheureuse, cela est une extraordinaire invention. On comprend pourtant que le

¹² Hantée peut-être par l'idée du mal qu'elle voit reflété chez sa mère (Lucile Bucolin, femme licenciée et adultère) et par le besoin de purger ce péché, ce qu'Alissa désire en réalité tuer en elle n'est personne d'autre que sa propre mère. Et plutôt que de se sentir attirée de façon sincère et gratuite par le Ciel, elle a une crainte effrayante du terrestre (voir Germaine Brée, 1970: 192-207 et Martin, 1963: 112-115).

¹³ À cette heure, en effet, on parle d'un Gide inquiet, tourmenté, tyranniquement hanté par la foi, ou le regret d'une foi», déclare Claude Martin, qui, à son tour, se fait écho des mots de Paul Archambaut sur le retour à la foi de Gide: «À cette heure, en ce lieu, Gide, de tout son cœur se retrouve sous l'obéissance de valeurs chrétiennes» (Martin, 1963: 115-116).

¹⁴ Comme l'a expliqué Claude Martin, ce fut Jacques Copeau qui instruisit Gide au moment où il écrivait son drame *Oedipe*, à déduire des déclarations qu'il effectua dans son *Journal*, le 2 novembre 1930 (Martin, 1972-3: 153 et Gide, 1948: 1014-1015).

christianisme amène souvent à cela; et c'en est une forme très noble, qui considère surtout la solidarité de la souffrance en Christ (L'Évangile de Jean n'y amène point) (Gide, 1948: 57).

Joie. Joie... Je sais que le secret de votre Évangile, Seigneur, tient tout dans ce mot divin: Joie. Et n'est-ce pas là ce que, sur toutes les humaines doctrines, votre parole a de triomphant? Qu'elle permette autant de joie que la vertu de chaque cœur en propose.

Tout chrétien qui ne parvient pas à la joie rend la passion du Christ inutile, et par cela même l'aggrave. Vouloir porter la croix du Christ, souhaiter d'épouser ses souffrances, n'est-ce pas reconnaître son don? (Gide, 1948: 600-601).

Donc, même l'Évangile selon Marc, le plus ancien, aurait déjà subi l'influence de Paul. Cette influence, il importe avant tout de l'expliquer.

Certainement le Christ et les disciples vers Jérusalem marchaient vers le triomphe [...] Il y eut, aux yeux du monde tout au moins, banqueroute. C'est cela qu'il s'agissait d'abord de sauver. C'est à la justification de la croix, du supplice, de l'ignominie où semblait aboutir cette carrière qu'il fallait travailler. Il fallait montrer que cette fin avait été prévue, montrer que cette fin était nécessaire à l'accomplissement des Écritures et aussi bien au salut de l'humanité. Et que le Christ soit mort à cause des pécheurs, ou pour les pécheurs, ... la nuance était mystiquement si délicate qu'on passa aisément de l'un à l'autre et qu'une confusion heureuse s'établit à la faveur de la prédication de saint Paul. Ce n'est plus que sur la croix qu'on vit le Christ; la croix devint le symbole indispensable [...].

N'importe: une fois cette doctrine devenue maîtresse des esprits et des cœurs, c'est-à-dire lorsqu'on était en droit de rechercher le Christ en deçà du supplice, et dans la plénitude de sa joie —il était trop tard: la croix avait triomphé du Christ même; c'est le Christ crucifié qu'on continuait à voir, à enseigner.

Et c'est ainsi que cette religion parvint à enténébrer le monde (Gide, 1948: 898-899).

Néanmoins, Gide ne parvient pas finalement à se convertir. Et il atteint, pendant les dernières années de sa vie, un athéisme dont il ne renia même pas sur son lit de mort (Moeller, 1981: 229), bien que pour certains il soit vraiment difficile de croire que Gide n'arrivât à avoir aucune pensée à l'égard de Dieu au moins au seuil de sa mort. D'où postérieurement, quand il réfléchit sur *Oedipe*, il finit par critiquer sa conduite et par l'opposer à un autre héros grec auquel il s'identifie réellement, Thésée. Et, dès qu'il eut achevé son *Oedipe* il note le 18 janvier 1931 dans son *Journal* son intention d'écrire, «en manière d'épilogue, un dialogue entre Oedipe et Thésée [...] où se placerait [...] une rencontre décisive des deux héros, se mesurant l'un à l'autre et éclairant, l'une à la faveur de l'autre, leurs deux vies» (Gide, 1948: 1022).

D'ailleurs, son *Thésée*, qu'il publie en 1946, s'achève par cette rencontre entre les deux héros. Face à un Oedipe religieux qui dirige ses yeux vers le Divin, l'humaniste et agnostique Thésée ne peut partager le type de sagesse suprahumaine que son interlocuteur professe et il ose déclarer sans hésiter: «Je reste enfant de cette terre et crois que l'homme, quel qu'il soit et si taré que tu le juges, doit faire jeu des cartes qu'il a» (Gide, 1946: 113).

Face à un Oedipe qui manifeste, avec la mutilation de ses yeux, son désir de se retirer du monde physique pour s'orienter vers l'au-delà, Thésée avoue sans aucun type de remords ni de regret avoir goûté aux biens de la terre, ce que rappelle Ménalque de *Les nourritures terrestres*.

Comme Germaine Brée l'a indiqué, Oedipe est pour Gide un héros tenu en échec et vaincu. Et en effet son geste punitif ne lui résulte aucunement admirable (Brée, 1970: 328). Le propre auteur reconnaît que le troisième acte de sa pièce s'éloigne enfin de ce qu'il s'était proposé comme le vrai sujet de ce drame: «À peu près achevé mon *Oedipe*; mais je crains d'avoir perdu de vue le vrai sujet de ma pièce, dans tout le troisième acte, qui reste complètement à reprendre, à récrire» (Gide, 1948: 1013). Bien que dans les deux premiers actes Gide semble l'emporter sur l'Oedipe sophocléen, dans le dernier, le héros grec parvient à l'emporter. Nous sommes du même avis que Claude Martin quand il affirme que Gide se *purge* avec la création de son *Oedipe* d'une possibilité qu'il portait en lui-même (Martin, 1972-3: 154).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALBOUY, Pierre (1969). *Mythes et mythologies dans la littérature française*. Paris, Armand Colin.
- BRÉE, Germaine (1970). *André Gide, l'insaisissable Protée*. Paris, Minard.
- BRENNER, Jacques (1951). «Reconnaissance». *La nouvelle revue française. Hommage à André Gide (1869-1951)*. Paris, Gallimard.
- DELAY, Jean (1957). *La jeunesse d'André Gide. D'André Walter à André Gide*. 2.^e vol., Paris, Gallimard.
- DERCHÉ, Roland (1962). *Quatre mythes poétiques (Oedipe-Narcisse-Psyché-Lorelei)*. Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.
- FORESTIER, Georges (1996). *Le théâtre dans le théâtre*. Genève, Droz.
- GIDE, André (1946). *Thésée*. Paris, Gallimard.
- (1948). *Journal*. Paris, Gallimard.
- (1958). *Oedipe*. Paris, L'Arche.
- (1990). *Les faux-monnayeurs*. Paris, Gallimard.
- GOULET, Alain (1986). *Fiction et vie sociale dans l'oeuvre d'André Gide*. Paris, Minard.
- MARTIN, Claude (1963). *Gide*. Bourges, Écrivains de toujours/Seuil.
- (1972). «Oedipe: mythe ou complexe». *La revue des Lettres Modernes. Jean Cocteau I: Cocteau et les mythes*, n.º 298-303, Paris.
- MOELLER, Charles (1963). *Literatura del siglo XX y cristianismo. El silencio de Dios. Camus, Gide, A. Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Bernanos*. Madrid, Gredos.
- PULIO, María Teresa (1987). «Oedipe d'André Gide: anabase ou catabase?». *Studi di letteratura francese. Edipo in Francia*, Firenze.
- SAVAGE, Catharine H. (1962). *André Gide. L'évolution de sa pensée religieuse*. Paris, Nizet.