

LE DEMONIAQUE SELON SÖREN KIERKEGAARD DANS *MONSIEUR OUINE* DE GEORGES BERNANOS

par JUAN ASENSIO



Église de Fressin, photographie de l'auteur.

I APPROCHES ET DEFINITIONS DU DEMONIAQUE

Qu'il nous soit permis, en guise de préambule, de témoigner de notre gratitude à deux philosophes qui, les premiers, nous donnèrent l'idée d'appliquer à *Monsieur Ouine* la catégorie du démoniaque telle que Kierkegaard l'a définie. Le premier de ces penseurs est Jean-Louis Chrétien qui évoque explicitement le roman de Georges Bernanos en le rapprochant des pages où le penseur danois s'interroge sur le concept d'hermétisme infernal.¹ Il n'est pas inutile de rappeler que, dans cet article, Jean-Louis Chrétien relie la thématique du démoniaque à la perte de la parole, à la servitude volontaire d'une aphasie qui est la conséquence finale d'une « *distance prise avec la parole, par le silence, le mensonge, la réticence ou le bavardage* »², le philosophe revenant, dans l'un de ses

récents ouvrages, *L'arche de la parole*, sur ce silence démoniaque, « *silence des ténèbres et de la mort [...] de l'échec et de l'esseulement, [...] grand silence glacial des enfers que médita Georges Bernanos [...]* »³, déclarant qu'ils ne sont « *plus ce qui menace la parole, comme autour d'elle la perpétuelle obsession, le perpétuel assiègement du chaos renaissant* », mais bien ce que cette parole « *a traversé pour devenir elle-même, ce en quoi elle a été baptisée* »⁴. Nous retrouverons, à la fin de notre article, cette précieuse indication : l'hermétisme infernal, le silence ou plutôt, le mutisme démoniaque ne sont jamais totalement ni définitivement coupés de tout rapport avec le Bien, la possibilité d'une rédemption. Nous en tirerons une hypothèse, nous le verrons, radicale dans son paradoxe même. Le deuxième philosophe ayant, à notre connaissance, mentionné *Monsieur Ouine* en le rapprochant de l'hermétisme démoniaque est Jean-Luc Marion dans un article intitulé « Le Mal en personne »⁵. Nous reviendrons plus loin sur les analyses faites par ces deux auteurs qui, à bien des égards, aboutissent aux mêmes conclusions quant à ce que nous pourrions nommer l'évanescence, ou, mieux, l'inanité ontologique du personnage éponyme du roman de Bernanos qui, par choix, a décidé de se murer vivant dans l'*in pace*, dans le cachot sans jour qu'est le mutisme hermétique du démoniaque.

Sans être une catégorie essentielle de la philosophie kierkegaardienne⁶, le concept de démoniaque n'en occupe pas moins une place qu'il nous importe de définir brièvement. Spécifiquement mentionné et analysé, celui-ci apparaît, dans l'œuvre de Kierkegaard, à trois reprises et sous trois signatures pseudonymiques différentes : tout d'abord dans *Le Concept de l'angoisse*⁷ paru en 1844, signé par Vigilius Haufniensis, puis dans *Le Traité du désespoir*, rédigé par Anti-Climacus et publié en 1849⁸. Dans *Crainte et tremblement*⁹, l'ouvrage de Kierkegaard sans doute le plus célèbre, paru en 1843 sous la plume de Johannes de Silentio, le démoniaque est également abordé par le biais de la fable d'Agnès et du triton¹⁰, librement adaptée d'un poème d'Andersen, *Agnes og Havmanden* datant de 1834 comme, dans la première partie de *Ou bien-Ou bien*, c'était la figure de Faust qui servait à Kierkegaard, dans son exploration du démoniaque, de cicéron virgilien. Plusieurs remarques s'imposent au vu de ces simples notations : tout d'abord, le concept du démoniaque témoigne, par son traitement, d'une réelle constance¹¹ quant aux préoccupations de Kierkegaard, surtout si l'on se souvient, avec André Clair, que les premières notations du philosophe danois sur le personnage de Faust datent des années 1835-1837, Kierkegaard ayant lu les principales œuvres se rapportant à la légende du docteur qui a conclu un pacte avec le démon, même si l'on ne relève aucune référence à *La Tragique histoire du docteur Faust de Marlowe*.¹² Autre remarque : les multiples pseudonymes nous indiquent que l'analyse du concept du démoniaque ne saurait être univoque. Ensuite, le dernier pseudonyme mentionné, Johannes de Silentio, constitue une précieuse indication quant à la problématique de notre étude puisque, une nouvelle fois, la thématique qui nous occupe est sans ambiguïté rattachée au mutisme. Enfin, le fait que

ce concept soit éminemment littéraire, comme en témoigne la méditation de Kierkegaard sur le personnage de Faust, peut écarter les critiques éventuelles qui pourraient être adressées sur la démarche, en apparence peu rigoureuse, consistant à appliquer à une œuvre littéraire, comme nous le faisons, une catégorie philosophique. Clair le rappelle d'ailleurs, soulignant que Faust, dans l'œuvre du penseur danois, est « *référé à la vie esthétique* », tout comme le sera Don Juan, tout en étant, à la différence de ce dernier, « *une expression moins pure de l'esthétique, [...] plus indirecte, plus tendue, plus torturée.* »¹³

Avant de définir les principales caractéristiques que Kierkegaard reconnaît au démoniaque, attardons-nous brièvement sur la définition de ce concept, cette fois appliqué à l'investigation dans le champ littéraire, après avoir écarté celle que donne Michel Guiomar¹⁴, définition à nos yeux bien floue. D'emblée, un biais commode, pour tenter de le définir, serait de transposer à la littérature la dialectique du paraître et du non-paraître, du visible et de l'invisible, dialectique par laquelle nombre d'auteurs ont abordé le démoniaque qui, selon Myriam Watthee-Delmotte, reste l'un des invariants de toute manifestation littéraire (et sans doute, plus largement, artistique) du Mal.¹⁵ Ainsi d'Enrico Castelli qui, dans la perspective d'une étude des apparitions du diable dans les œuvres picturales occidentales, définit le démoniaque en disant qu'il est « *une surprise non absolue, la surprise de l'attraction* »¹⁶, rapprochant ce dernier de la catégorie de *l'occulte* lequel, parce qu'il ne constitue justement pas une « *surprise absolue* », peut déployer l'arsenal diabolique de la tentation, de l'entre-deux et du soupçon, bref, de la curiosité, devant les yeux de tel ou tel saint que, comme Saint Antoine, il s'agira de faire succomber. En somme, le démoniaque, en ce qu'il n'est jamais *directement* visible, étant tapi dans le torve et l'oblique¹⁷ de l'occulte, « *affleure pour qu'on persévère dans [sa] recherche* », le signe qui en constitue l'affleurement étant « *fait pour cacher, non pas pour dévoiler.* » Ainsi, poursuit l'auteur, « *cacher* » est bien « *la positivité du néant* »¹⁸, le démoniaque ne se donnant jamais que par des indices difficilement interprétables, dans une présence ambiguë qui, à la différence de la lettre volée du conte d'Edgar Poe¹⁹, n'est jamais aussi évidente que par le fait même qu'elle ne s'offre pas au regard de tous. Reprenant cette analyse de la dialectique du visible et de l'invisible, de l'occulte et du manifeste pour la transposer à l'étude du discours de quatre célèbres « *démonologues* », Sprenger, De Lancre, Boguet et Bodin, Sophie Houdard définira à son tour le démoniaque en affirmant qu'il « *couvre toutes les surfaces, les visibles et les invisibles* », étant en effet « *là où on le voit* », rien cependant ne prouvant son absence « *dès qu'on ne l'aperçoit plus* » : ainsi commande-t-il « *tous les chemins de l'équivoque, du doute et de l'erreur, puisqu'en reconnaissant sa marque, on est peut-être victime de l'illusion des sens qu'il manipule, et en ne le voyant pas ou en le déniait, on peut être cette fois l'objet d'une autre de ses mystifications.* »²⁰ D'une certaine façon, nous pourrions dire que le démoniaque investit entièrement, pour la faire sienne, la sphère du *fantasmatique* ou,

dirait Georges Bernanos, du « *mauvais rêve* ». Car sa particulière déhiscence, en effet, sa présence dont, jamais, nous ne pouvons assurer qu'elle est plénière, véritable, « *réelle* », eût dit George Steiner, favorisant la perpétuelle chute du personnage qui en est la victime dans un enfermement d'autant plus définitif que les barrières n'existent pas, le plongeant dans cet état de rechute perpétuelle évoqué par Aloysius Bertrand dans son *Gaspard de la nuit*, le cachot n'étant rien de plus que la propre liberté de celui qui rêve mais une liberté à vide ne trouvant aucune borne réelle qui la déterminerait par la réalité imprescriptible de la décision, car la particulière apparition du démoniaque suspend donc l'intrusion bénéfique de la réalité. Le démoniaque, pour Bernanos comme pour Kierkegaard, s'enferme avec son cauchemar comme Lady Macbeth, dans la tragédie de Shakespeare, s'emmure vivante dans l'entre-deux de l'insomnie.

Clos et replié sur lui-même, sur son propre vide, le démoniaque selon Kierkegaard n'est pourtant jamais irrémédiablement coupé du Bien, dans ce cas pure ouverture, libération.²¹ Ce point essentiel de la définition kierkegaardienne du démoniaque, nous le retrouverons à la fin de notre article, lorsque nous évoquerons, pour des personnages tels que Cénabre ou Ouine, la possibilité d'une Reprise, au sens éminemment religieux où l'entendait le penseur danois. Cette étonnante particularité de la sphère démoniaque, hermétiquement close mais jamais assez au point que le Bien ne puisse en percer l'étanche membrane, peut nous paraître contradictoire alors qu'elle appartient au domaine, si intimement analysé par Kierkegaard, du paradoxe. C'est dans *Crainte et tremblement*, à propos de l'exemple du triton séducteur de l'innocente Agnès, que Kierkegaard va développer l'idée d'une parenté étroite entre la sphère démoniaque et la sphère divine : parce qu'il est en proie à tous les tourments, parce qu'il se reproche continuellement d'avoir séduit la jeune fille puis d'en être tombé amoureux, l'esprit du démoniaque triton ne peut jamais s'affranchir du repentir. Ce dernier pourra être mis à contribution par le vil séducteur tentant de sauver de ses propres griffes la jeune femme séduite : ainsi, si le triton s'abandonne au démoniaque, « *peut-être fera-t-il encore une tentative pour sauver Agnès, un peu comme, en un certain sens, il est possible de sauver un homme par le biais du mal.* »²² Cette tentative est pourtant rien moins que certaine, car le triton, s'il s'abandonne effectivement au repentir, peut choisir plusieurs voies : la plus rare, celle qui, selon Kierkegaard, est exceptionnelle et constitue le saut dans la foi²³, consiste à se « *laisser sauver par Agnès* », la plus commune, au contraire, étant de demeurer caché aux yeux des hommes, de devenir un « *démon* » perpétuellement assailli par le repentir, mais un repentir maléfique qui refuse d'être, littéralement, découvert, libéré de sa gangue par celle qui a le pouvoir de le faire. Cependant, même embastillé dans la prison du mutisme hermétique, celui qui s'abandonne au démoniaque est *encore* en relation avec Dieu. Cette idée étonnante de Kierkegaard s'explique par le fait que, à ses yeux, le triton, par l'exercice continu de ses facultés intellectuelles, par le fait qu'il est devenu, par un

perpétuel tête-à-tête, *l'héautontimorouménos* évoqué par Baudelaire²⁴, se hausse au-dessus des autres hommes, au-dessus du « général » car, écrit le philosophe, le démoniaque « *a la même propriété que le divin, il permet à l'individu d'entrer dans un rapport absolu avec lui.* »²⁵ Point n'est besoin d'insister sur l'intime union qui nous inextricablement, chez Bernanos, mais aussi dans les œuvres de prédécesseurs tels que Barbey d'Aurevilly, Ernest Hello ou Léon Bloy, les destinées du saint et du pécheur. Après ce bref aperçu général, attardons-nous à présent sur la première des caractéristiques que Kierkegaard prête au démoniaque. Les lignes précédentes, à vrai dire, nous ont déjà amplement familiarisés avec la catégorie de « *l'hermétisme* », que le philosophe ne sépare toutefois pas de son corollaire, qu'il nomme « *l'ouverture involontaire* ». L'hermétisme, qui est le « *mutisme* » dont nous avons également déjà parlé avec Jean-Louis Chrétien, doit toutefois s'exprimer : cette expression ne peut se réaliser que sous une forme expéditive, violente, non désirée car, nous explique Kierkegaard dans des phrases denses, la « *liberté* » du démoniaque, qui est une liberté illusoire, une « *non-liberté* » lorsqu'elle entre « *en communication avec la liberté du dehors, se révolte et trahit alors la non-liberté* ». ²⁶ Kierkegaard précise même que le « *plus faible contact, un regard au passage, etc., suffisent pour déclencher cette ventriloquie, terrible ou comique selon le contenu de l'hermétisme.* »²⁷ Une telle étude excède bien évidemment notre propos mais il serait, croyons-nous, très intéressant d'analyser la scène de la rencontre entre Cénabre et le mendiant (I, 451-479) sous une telle lumière, qui développerait la relation complexe entre deux types de démoniaque, celui, *sérieux*, de Cénabre et celui, *comique*, du mendiant. De la même façon, c'est le personnage de Cénabre qui tout entier mériterait une analyse l'envisageant sous la catégorie du démoniaque kierkegaardien, cette volonté du mutisme irrémédiablement accompagnée, à certains moments décisifs, d'un désir irrépressible de parole, fût-ce celle de l'ennemi lumineux et humble, Chevance.²⁸ Contentons-nous de rapprocher cette première caractéristique du démoniaque tel que Kierkegaard le définit de la dévaluation du secret à laquelle, nous rappelle Pierre Boutang dans un livre difficile et splendide, tout secret est intimement soumis : « *Une chute [...], une déchéance, est à l'horizon de possibilité du secret, le tient éveillé [...] cette matière d'un dire n'importe quoi, n'importe comment, cette potentialité cadavéreuse, indéfiniment décomposable, c'est l'ombre, le tissu d'ombre de l'être et du taire [...].* »²⁹ A la différence du secret du saint, celui d'un Ouine est sans cesse à la merci de s'avouer, de se trahir, tombant dès lors dans une pitoyable banalité reconnue par le personnage lui-même lorsqu'il affirme par exemple à Steeny qu'il est vide (I, 1550). Nous pourrions également montrer comment Peredonov, dans le roman de Sologoub intitulé *Un Démon de petite envergure*, est lui aussi à la merci de l'aveu involontaire qui, chez le ridicule professeur, confine à une sorte de véritable dédoublement.³⁰

La seconde caractéristique du démoniaque kierkegaardien est le « *subit* », son absence de continuité : « *On croirait l'hermétisme d'une extraordinaire continuité, mais c'est tout le contraire, bien qu'à côté de la fade et molle dispersion du moi, proie incessante des impressions, il ait un faux semblant de continuité.* »³¹ Une fois de plus, la dialectique de l'être et du paraître est soulignée par le philosophe qui, afin de mieux cerner le concept de démoniaque, le rapproche pour l'opposer de la constance et de la continuité, traditionnellement associées à la temporalité de l'homme saint, composée d'instantanés dont la plénitude spirituelle se fonde dans l'éternité. Au contraire, le *subit*, comme synonyme de l'inconstance³², est « *l'arrachement total à la continuité, à ce qui précède et ce qui suit.* »³³ Inconstance de l'apparition diabolique présente dès le premier roman de Bernanos, lorsque Donissan est face au diable, dont les bonds peuvent être rapprochés de ceux que fait, selon Kierkegaard, Méphisto : « *On ne l'a pas encore vu qu'il est là* »³⁴, cette phrase trouvant un étonnant écho dans les mots du romancier décrivant la soudaine apparition du maquignon auprès de Donissan (I, 167). Le *subit* démoniaque est également, à l'évidence, présent dans *Monsieur Ouine* : l'absence de toute continuité purement chronologique entre différentes scènes du roman a été plusieurs fois commentée mais déjà, nous pouvons par le *subit* propre au démoniaque caractériser plusieurs des apparitions, ou plutôt, des intrusions de l'ancien professeur de langues : « *Nous entrerons par les pâturages, Steeny, nous le devons* », dit la châtelaine à son jeune compagnon (I, 1361), et, quelques lignes plus bas, s'ouvre ainsi la description de la chambre du professeur de langues, sans que nous ayons été conviés à pénétrer, ou plutôt à franchir le seuil de la fascinante demeure. L'entrée a été escamotée, tout comme elle le sera au début de la page 1417, lorsqu'une nouvelle fois nous pénétrons dans la demeure du vieux podagre. Cette caractéristique du *subit* comme pendant à la continuité et à la constance du saint, nous pouvons la rapprocher d'une forme d'humour qui confine à un sentiment « *d'inquiétante étrangeté* » ou de grotesque, par exemple illustrée dans *Monsieur Ouine* par le motif du chapeau de l'ancien professeur de langues.³⁵

La troisième et dernière caractéristique du démoniaque selon Kierkegaard est le vide, l'ennui. Ennui que le philosophe rattache à une temporalité dévoyée, tarie, l'ennui n'étant que de « *la continuité dans le néant* »³⁶, le vide trouvant à son tour sa paradoxale forme dans l'hermétisme, qui enclôt une absence ou plutôt, un secret absent car le démoniaque « *ne s'enferme point avec quelque chose, mais s'enferme seul [...]* »³⁷, assertion que Jean-Louis Chrétien commente en écrivant que l'inavouable, « *désespérément dérobé par le démoniaque, c'est qu'il n'y a rien à avouer* ».³⁸ De l'ennui bernanosien, nous pouvons remarquer, avec Michel Estève³⁹, qu'il se rapproche de celui de Pascal, qui parle de ces hommes qui se sèchent d'ennui : « *Ils sentent alors leur néant sans le connaître [...]* ».⁴⁰

II L'HERMETISME DANS *MONSIEUR OUINE*

Dans *Monsieur Ouine*, l'hermétisme, pourrait-on dire est l'exact opposé de sa définition étymologique, qui rattache le mot à une notion de communication et d'échange. S'il convient aussi parfaitement à l'analyse du dernier roman de Bernanos c'est, pensons-nous, parce que la figuration du Mal, dans l'œuvre du romancier, obéit à une évolution qui intériorise celui-ci, qui en interdit des manifestations trop spectaculaires, comme l'était l'apparition du maquignon dans *Sous le soleil de Satan*. Cette évolution de la représentation littéraire du Mal n'est évidemment pas propre à Bernanos. Jean Decottignies citant Eliphaz Lévi, célèbre occultiste de la fin du 19^{ème} siècle, nous répète que « *le Diable est formé de déchirures de Dieu* » et Decottignies de poursuivre cette réflexion en affirmant que cette assertion ne fait que refléter un mouvement capital au 19^{ème} siècle : « *l'abolition du Diable comme personne.* »⁴¹ Il est ainsi aisé de constater, nous l'avons dit, que le Mal tel que *Monsieur Ouine* en décrit l'action est sensiblement différent de celui que le romancier peignait dans son premier roman.⁴² Car, si dans *Monsieur Ouine*, le Mal est sans cesse décrit par des images de bouillonnement, de pourriture active, force est de constater qu'il n'est, à proprement parler, rien, qu'il est le vide qui troue la trame romanesque. Dès lors, on comprend que Bernanos ne lui ait assigné aucune place définie ; il faut au Mal la présence de l'être, pour s'inscrire en porte-à-faux sur celui-ci, pour en rompre la continuité. Nous parlions de vide à propos du Mal ; peut-être serait-il plus juste d'employer le terme « *non-être* ». Merleau-Ponty l'affirme, c'est précisément parce que l'Etre et le Non-Etre, « *le oui et le non, ne peuvent être mélangés comme deux ingrédients que, quand nous voyons l'Etre, le [Non-Etre] est aussitôt là, et non pas en marge [...], mais sur toute l'étendue de ce que nous voyons [...]* ». ⁴³ Le vide du Mal – l'article est de trop, il faudrait pouvoir dire le vide est Mal –, va dans *Monsieur Ouine* confirmer pleinement cette phrase de Bernanos, extraite du *Journal* où le curé d'Ambricourt déclare que la luxure est à l'instinct sexuel comme la tumeur « *à l'organe qu'elle dévore, dont il arrive que sa difformité reproduise effroyablement l'aspect* » (I, 1126). Le Mal est le vide, le non-être et Monsieur Ouine, se décrivant, emploie une série d'images qui toutes se rapportent au néant : « *Je suis vide, moi aussi [...]. Je me vois maintenant jusqu'au fond, rien n'arrête ma vue, aucun obstacle. Il n'y a rien. Retenez ce mot : rien !* » (I, 1550). Le Mal est donc illusion puisqu'il n'est pas être mais paraître ; il n'est, en fin de compte, que maligne intumescence, gonflement vaporeux d'une matière en fermentation. Cette caractéristique principale du Mal dans *Monsieur Ouine* n'est pas une nouveauté dans la tradition chrétienne : il n'est ainsi pas étonnant de constater qu'elle est identique à celles que les théologiens lui ont de tout temps attribuées. Pour Karl Barth cité par Paul Ricoeur⁴⁴, « *le néant est ce que Dieu ne veut pas.* » Et l'auteur de commenter cette assertion, en disant que « *le règne [de Dieu] sur le néant reste incoordonnable avec le règne tout de bonté sur la création bonne.* » De

même, nous trouvons l'image du vide que crée le Mal dans la substance de l'être chez Saint Basile cité par Henri-Irénée Marrou : « *Ne va pas imaginer que le Mal a une subsistance propre : la perversité ne subsiste pas comme si elle était quelque chose [...], car le Mal est privation du Bien.* »⁴⁵ Et Marrou de conclure, empruntant une image employée par Saint Augustin – au septième chapitre de ses *Confessions* –, que « *le Mal correspond aux trous, aux lacunes : il est le vide, la non-plénitude. Si l'éponge existe, c'est par les parties d'elle-même qui sont, par le tissu solide* ».⁴⁶

L'hermétisme est le secret ou plutôt sa face noire, s'il est vrai que le secret n'est point en lui-même manifestation du Mal. Il ne nous est évidemment pas possible de nous étendre sur l'importance séminale de la thématique du secret dans l'œuvre de Bernanos, redevable à l'évidence de l'esthétique développée par Barbey d'Aurevilly dans ses *Diaboliques*⁴⁷ ou dans une œuvre moins connue, *Une histoire sans nom*. Cette étude reste à faire.⁴⁸ Chez Kierkegaard, la thématique du secret est également omniprésente ; nous rappellerons ainsi ces phrases célèbres, par lesquelles le philosophe a déposé sur son existence et son œuvre le sceau du secret, d'un secret qui, comme un nœud gordien, a été le noyau spirituel de sa pensée : « *Après moi, on ne trouvera pas dans mes papiers (c'est là ma consolation) un seul éclaircissement sur ce qui au fond a rempli ma vie ; on ne trouvera pas en mon tréfonds ce texte qui explique tout et qui souvent, de ce que le monde traiterait de bagatelles, fait pour moi des événements, et qu'à mon tour, je tiens pour une futilité, dès que j'enlève la note secrète qui en est la clef.* »⁴⁹ Il existe donc ce que nous pourrions nommer, avec le penseur danois, un « *hermétisme du Bien* » qui peut « *signifier la suprême liberté* » comme dans le cas de Brutus ou Henri V d'Angleterre⁵⁰, hermétisme réel bien qu'à rebours de l'enfermement démoniaque, hermétisme volontaire et lumineusement ignoré qui est aussi héroïsme de la vie de l'esprit.⁵¹ Jean-Louis Chrétien, dans une méditation poétique sur l'essence du secret, affirme ainsi que son domaine est celui de la lumière, d'un rayonnement paradoxal : « *La lueur du secret n'éclaire pas seulement le secret lui-même, elle nous éclaire avec lui, et nous inclut de quelque façon en lui. Penser le secret, c'est penser aussi cette essentielle inclusion solidaire de sa clarté même.* »⁵² Cette lueur humble du secret, ce rayonnement qui est la manifestation même du secret lumineux n'est toutefois pas, selon Pierre Boutang, du côté de la lumière franche : comme la joie de Chantal, son domaine est une obscurité protectrice : « *Reste que l'obscurité est positive, protectrice de l'être et de son paraître ; par exemple, les « années obscures de Jésus », comme toute réelle enfance, n'indiquent rien d'inerte, rien qui pourrait être éclairé en restant ce que c'est, mais un secret actif, un être qui ne peut mûrir que séparé, recueilli, mis à l'abri.* »⁵³ En somme, nous pourrions rapprocher le secret lumineux du mystère et le secret ténébreux d'un mystère dévalué. Rien n'est en effet plus éloigné du secret que le mystère, le secret se livrant, le mystère se révélant, ne pouvant donc faire l'objet d'une enquête ; radicale différence que Bernanos souligne dans *Nous Autres Français* (II, 619) : « [...] nous ne nions pas le mystère, nous désirons

seulement faire la distinction du mystère et du [secret] – ici Bernanos emploie le mot « mystérieux », exact équivalent de « secret » –, du vrai mystère et de l'inconnaissable ou de l'indéterminé ». Le mystérieux, à son tour, n'est plus le mystère, ou il n'est alors qu'un mystère déchu, avili : en quelque sorte, Monique Gosselin l'affirme : « le mystère [du] mystique se dégrade en une pluralité de cachotteries [...] »⁵⁴ auxquelles certes Bernanos n'accorderait pas même le droit d'être apparentées à « l'inconnaissable », à « l'indéterminé ». Le mystérieux, dès lors, n'est plus qu'un secret dont la clef d'interprétation est refusée au personnage qui observe l'autre, asservit le premier à cette même possibilité de forcer l'aveu du second : « Ainsi l'animal épie sur le visage mystérieux du maître, les signes sacrés d'où vont naître sa peine ou son plaisir » (I, 1405). De cette évolution, ou plutôt décadence, du mystère en mystérieux, lequel se confond à son tour avec un secret qui n'est plus qu'un unique objet de convoitise, nous trouvons un exemple dans la longue scène où le docteur Malépine et Arsène entourent le cadavre du jeune vacher, le docteur tentant d'ouvrir la main fermée de celui-ci. A propos de cette scène, Gérard Hoffbeck⁵⁵ parle de « l'ultime mystère [qui] est celui des mains vides. Vides et cependant riches d'une plénitude qui n'est pas de ce monde, d'un au-delà de mystère que l'homme ne saurait atteindre [...] ». Nous pensons pour notre part que la main forcée du petit valet ne dévoile pas un mystère, mais plutôt livre un secret, d'ailleurs inexistant. Dans *La Joie* (I, 688) Cénabre affirme ainsi à Chantal que le secret d'une âme, d'une conscience, engage celles-ci : « [...] l'importance d'un secret se mesure à son poids, à la manière dont il pèse sur votre vie, l'engage ». Engagement qu'il serait évidemment fallacieux de confondre avec une perte de liberté ; c'est tout le contraire qui se produit, puisque le secret de Chantal, cette joie qui apparente la jeune fille à une sainte, est assurance et gage de plénière liberté, « nœud mystérieux où l'être s'épanouit », comme Michel Estève l'affirme en note (I, 1829, note de la p. 688). Dans *Monsieur Ouine*, le secret au contraire est puissance délétère, et n'est qu'illusoirement, pour le seul professeur de langues, le noyau morbide autour duquel sa personnalité va pouvoir se reconstituer : « J'ai besoin d'un secret », affirme-t-il, « [...] fût-il aussi frivole que vous pouvez l'imaginer [...]. Je sens que je me reformerai autour [...] » (I, 1555), comme il l'espère à tort. Sa personne retourne au néant et face au vide qui l'engloutit, seule une éphémère reconstitution autour d'un secret peut retarder sa mort : « Un secret », dit-il encore à Steeny, « je veux dire une chose cachée qui vaille la peine d'un aveu [...] » (*Ibid.*). La dimension de l'engagement, ici, n'est plus de mise, mais simplement la possibilité pour un personnage d'instaurer avec un autre une relation faussée, puisque fondée sur le mobile de la curiosité. Les relations unissant Monsieur Ouine et Steeny sont protégées par le sceau du secret ; secret intime, organique, unissant le professeur et l'adolescent, Monsieur Ouine correspondant « d'une manière merveilleuse à ce qu'il connaît le moins en lui-même, une part de lui-même [...] secrète [...] » (I, 1420). Lien secret unissant l'élève à son maître, lien secret également retenant Steeny dans la demeure dudit professeur : « Il a

maintenant renoncé à comprendre quelle force l'y retient, quel charme, quel dieu secret, plus secret qu'aucun de ceux qui lui parlaient jadis [...] » (I,1529). Finalement, le secret, s'il maintient des liens entre personnages, ne peut le faire, sans doute, qu'artificiellement : sa consistance en effet nous apparaît bien vite illusoire. Monsieur Ouine l'affirme à Steeny (I, 1364) : « Leurs pauvres secrets traînent partout [...] ils vont et viennent comme jadis, répètent indéfiniment les mêmes fables, oublient que la cachette est vide. » Ce vide, Steeny est peut-être paradoxalement le personnage qui en est le plus conscient : il déclare à Monsieur Ouine (I, 1553) que celui-ci n'a nul besoin de ses secrets, sans doute parce que, à l'image de la bouteille vide illustrant la parabole contée par le jeune homme (I, 1549), les secrets ne sont que fumée illusoire, mensonge qui, comme Pierre Boutang l'affirme, « fait apparaître ce qui n'est pas [...] ; il n'est plus alors [...] retenue, mais libre apparence, non plus relié à l'être, mais relié au non-être et coïncidant avec lui [...] »⁵⁶

Le secret, s'il est finalement vide, a le pouvoir de faire croire à celui qui le nourrit qu'il peut lui donner une quelconque consistance, dévoyée et égoïste puisqu'elle va obliger l'intéressé à protéger ce noyau qu'il croit être le trésor de sa personnalité : de cette réalité va découler une double conséquence. Tout d'abord, le personnage va se refermer sur lui-même : il ne pourra plus communiquer avec autrui – le terme même qu'emploie Monsieur Ouine, « *aveu* », dit assez le caractère de contrainte, d'arrachement s'attachant à la communication, ou plutôt à l'extorsion du secret. Refermé ainsi sur sa propre personne, l'être va manifester cette modalité démoniaque que Kierkegaard nomme l'hermétisme. L'autre conséquence est que le secret va ainsi s'opposer à la transparence, à cet idéal d'une lumière reçue et offerte à son tour par le personnage. Dans *La Joie* (I, 603), Chantal dira : « *Combien les saints se font transparents ! Et moi, je suis opaque, voilà le mal [...]. Il faudrait n'être que du cristal, une eau pure. Il faudrait qu'on vît Dieu à travers.* » Nul doute que le saint bernanosien n'attire alors, comme victime d'une scandaleuse pureté, une curiosité peu amène ; celle-ci motive la conduite de Monsieur Ouine : une curiosité diabolique parce que, pour Bernanos, uniquement animée par l'intelligence, dépourvue d'amour.⁵⁷ L'étrange, ou plutôt le paradoxal, puisque le secret est vide, tient au fait que « *le secret des misérables* », selon Monsieur Ouine, « *ni la curiosité ni l'amour n'en viennent à bout* » (I, 1467) ; secret d'une curiosité délétère dont Monsieur Ouine ne peut « [se] confier [...] à personne », qui le saisit « *d'un malaise indéfinissable* » au un simple contact d'une « *réunion d'hommes* » (I, 1471) curiosité intellectuelle qui ne peut qu'arracher un secret à celui qui le possède, alors que le curé du *Journal* affirme (I, 1145) que « *le bon Dieu seul connaît le secret des âmes [...]* ».

L'hermétisme, ce faux secret, n'a pas pour acmé le désespoir, et finalement le suicide, qui en semble le couronnement infernal. Monsieur Ouine, nous le verrons, ne se suicide pas ni ne désespère parce que son hermétisme, par sa rigueur, par son épure, s'apparente à celle, insurpassable, de Satan. Le suicide du maire de Fenouille n'est que suggéré par Bernanos (I, 1527) et semble infirmer telle pensée de Kierkegaard selon laquelle celui qui

parle évite de se tuer⁵⁸ ; le maire, qui n'a pourtant pas manqué d'interlocuteurs, en vient toutefois à ne plus supporter l'espèce monstrueuse de complexion qui lui fait sentir l'odeur immonde de l'univers, sans doute parce qu'il ne peut arracher de son esprit malade la nostalgie de la pureté, pureté que son obsession malade lui refuse. L'hermétisme de monsieur Ouine est tout autre, ressemblant à une espèce de permanence de désespoir, un désespoir gelé dont Gabriel Marcel définit par ces phrases la rigoureuse prison : « *Le désespéré ne contemple pas seulement, il n'a pas seulement devant lui cette répétition morne, cette éternisation d'une situation dans laquelle il est pris comme une barque est prise dans les glaces ; par un paradoxe malaisément concevable, il anticipe cette répétition, il la voit dans l'instant même, et il possède en même temps l'âcre certitude que cette anticipation ne le dispensera pas de continuer à vivre l'épreuve au jour le jour, indéfiniment, jusqu'à cette extinction qu'il anticipe aussi à vrai dire, mais non comme un remède : comme un suprême outrage au disparu auquel son deuil assurerait encore malgré tout une ombre de survivance.* »⁵⁹ Le suicide donc, peut apparaître, aux yeux du malheureux, comme l'unique voie pour briser l'enfermement, Marcel parle « *d'enchantement* » maléfique, le cercle que le désespoir, sans relâche semble créer indéfiniment autour de lui ; ainsi pourrions-nous dire, avec Jean-Luc Marion, qu'il est « *la figure terminale de la logique du mal* »⁶⁰. Il en est une autre, cette consommation finale que nous avons évoquée dans notre article interrogeant les rapports entre les œuvres de Bernanos et Conrad, consommation qui, elle, est l'aboutissement d'un enfermement ou hermétisme absolu. A ce titre, l'apparente banalité du personnage de l'ancien professeur de langues est comme le gage et le succès de la claustration à laquelle il s'est voué : ainsi, Jean-Luc Marion affirme que, si nous ne pouvons, « *pour en constater l'existence, jamais rencontrer Satan, l'impossibilité sans doute vient de l'enfermement insurpassable de Satan [...]* »⁶¹ Ainsi Satan, comme Ouine, est-il l'*idiot* absolu, mot dont l'étymologie nous convie à penser l'intime relation existant entre une intelligence aiguisée et la volonté de se perdre⁶², de s'enfoncer irrémédiablement dans le gouffre de ce cercle ultime, ce *malebolge* dantesque qui « *l'enserme dans une solitude si absolue, une identité si parfaite, une conscience si lucide et une sincérité si transparente avec soi, qu'il y devient l'absolue négation de la personne – l'idiot parfait.* »⁶³ L'*idiot* absolu est donc aussi le stade dernier de l'hermétisme qui, parce qu'il s'est spiritualisé, c'est-à-dire, ici, radicalement intériorisé⁶⁴, peut revêtir absolument n'importe quelle apparence extérieure, fût-elle la plus banale : monsieur Ouine a « *l'air de n'importe quoi* » (I, 1386) et c'est cette banalité même qui, chez Bernanos, recouvre la perversion la plus élevée, la plus spiritualisée, la plus essentielle, au sens premier de ce mot.⁶⁵ Un passage du *Journal* de Kierkegaard intitulé *Qu'est-ce que compromettre son âme ?* illustre parfaitement la destinée de l'ancien professeur de langues : « *Si tu réussissais à tisser, autour de toi et de tout ce que tu aimes, un filet si adroit que rien ne pût y pénétrer, ni danger ni... – et que tu végusses en sécurité dans cette forteresse – mais*

qu'aussi tu compromisses ton âme... Il y a une corruption extérieure qui saute aux yeux de tous – mais il y en a une qui ronge en secret les forces de l'âme. »⁶⁶ Ayant bâti cette forteresse inexpugnable qui l'enserme et l'emprisonne, nous comprenons que la parole de Ouine ne puisse elle-même franchir l'orbe impénétrable ; contrairement à ce que dit Chrétien⁶⁷, le démoniaque ne perd pas la parole mais, croyons-nous, la quitte, comme le trou noir, avons-nous tenté de le montrer, quitte l'univers imbibé de lumière. Ouine, lui, cette « fascinante zone d'effondrement » comme l'appelle Jean-François Migaud dans un remarquable article⁶⁸, quitte un monde ruisselant de parole, lourd de parole car, s'interroge Chrétien, comment le monde « *serait-il étranger au verbe, lui qui ne subsiste, selon la foi, que par le Verbe ?* »⁶⁹ Et Ouine, serait-on alors en droit de demander, comment pourrait-il se compromettre au point de se trouver hors du Verbe ?

*« Dieu est proche de Belzébuth comme du Séraphin,
Si ce n'est que Belzébuth lui tourne le dos. »*⁷⁰

Nous ne tenterons pas, à l'exemple des travaux de tel ou tel,⁷¹ de « réhabiliter » monsieur Ouine, de lui accorder ce que nous pourrions nommer une « *fin honorable* », un rachat à bon compte en somme. Il y a quelque impudeur, en effet, fût-ce lorsqu'il s'agit de la destinée d'un être de papier, à infléchir une agonie dans une direction plutôt qu'une autre. Surtout, nous voyons dans ces lectures « *post-mortem* » un manque flagrant de rigueur herméneutique, une infidélité patente à la complexité du texte, à sa forme suspensive⁷² : nous l'avons dit, du sort de monsieur Ouine, le lecteur ne peut rien connaître, puisque l'horizon qui se referme sur lui est celui d'une parole qui se tarit, qui s'éteint, qui se consume et s'affaisse, sous son propre poids pourrait-on dire, ne laissant derrière elle aucune trace, aucune information susceptibles de nous indiquer de quoi il en retourne dans ce lieu que sa disparition a creusé, ouvert le temps d'une agonie puis refermé à jamais. Nous devons toutefois confesser que, d'une façon aussi peu cavalière, nous avons pensé conclure cet article en adaptant la catégorie kierkegaardienne de la « *Reprise* » à la destinée de Ouine bien que, à l'évidence, cette notion eût été plus utile et pertinente dans le cas d'un Cénabre⁷³, sauvé, racheté par Chantal⁷⁴ et Chevance.⁷⁵ La Reprise, en tant que mouvement en avant, l'opposé même du « *ressouvenir* » qui, selon le philosophe, est « *une reprise en arrière* »⁷⁶ à laquelle nous pourrions associer le poids du passé, la « *hantise du passé* »⁷⁷ qui semble condamner Ouine à la redite et au ressassement perpétuel ; la Reprise en tant que saut dans la foi, éclair apportant, dans le présent étal de l'ennui, la perpétuelle nouveauté de l'éternité, l'élargissement ontologique d'un présent qui soit pure présence, *réelle présence*, imminence de la foi. Nous avons pourtant renoncé à une interprétation qui, parfaitement autorisée par la philosophie de Kierkegaard, eût pourtant ajouté une interprétation de plus au cortège de ces explications qui se targuent de

se prononcer sur un destin qui leur demeure pourtant rigoureusement insoupçonnable. Nous y avons renoncé pour infléchir notre réflexion vers ce qui demeure impensé dans cette œuvre de Bernanos. Il nous semble ainsi que le commentateur de *Monsieur Ouine* qui serait le plus conséquent avec l'ambiguïté même du texte serait celui qui, au personnage éponyme, assignerait une place inédite, ferait de son agonie une lecture absolument paradoxale, scandaleuse donc, au sens premier du terme qui désigne une pierre sur laquelle on achoppe mais aussi le sel véritable de toute foi : par lecture paradoxale, nous entendons le fait de dire que *l'ancien professeur de langues est le Christ*. « *Le paradoxe absolu* », écrit ainsi Sören Kierkegaard, « *ce serait que le fils de Dieu se fit homme, vînt au monde, y vécût de façon à passer inaperçu de tous, étant strictement un individu comme les autres, avec un métier, une famille, etc. [...] En ce cas Dieu eût été le suprême ironiste [...]* »⁷⁸ Le paradoxe absolu serait que Ouine, plus qu'un faux Christ ou un Christ inversé, fût le Christ lui-même, mais un Christ enfermé dans le mutisme d'une parole dévoyée, le Christ apophatique, négatif⁷⁹ par excellence ; le paradoxe absolu de l'hermétisme démoniaque serait, par conséquent, que l'ouverture propre au Bien demeurât absolument *incognito*, cachée, comme un parfait enfermement. Il faut donc, à propos du dernier roman de Georges Bernanos, tenter d'aller plus loin que ce qui a été avancé, par exemple par Max Milner qui écrit : « [...] *du point de vue philosophique ou théologique, on a bien l'impression que [la] scène [de l'agonie de Monsieur Ouine] est exactement l'inversion de la Passion, dans la mesure par exemple où, dans l'agonie du Christ et dans celle de tout chrétien, [...] le paraître rejoint l'être, alors que, pour Ouine, l'être se résorbe au contraire dans le paraître. Le chrétien s'absorbe en Dieu, Monsieur Ouine absorbe son être dans le non-être.* »⁸⁰ Il faut aller plus loin en constatant avec Ernest Beaumont que *Monsieur Ouine*, à l'évidence, « *reste non moins imprégné de la personne du Christ* »⁸¹, tout en rattachant cette présence irrécusable à son absence notoire, son absence en creux, comme un moule n'est rien sans le métal qui en dévoilera la forme cachée. La rigidité marmoréenne de Ouine devenu cadavre n'est, finalement, que la concrétisation purement extérieure d'une claustration spirituelle rigoureuse, hermétique à ce point que le lecteur du roman de Bernanos demeure, plus que dans une polysémie fort goûtée par nos contemporains, dans une suspension de son jugement, dans une énigmatiçité absolue du sort de Ouine. Pierre Gille a tenté, à nos yeux, de penser ce qu'eût pu être cette rigoureuse identité, cette absolue coïncidence entre les opposés lorsqu'il a écrit : « *Peut-être ne saurait-il y avoir de parole vraie, en cette mort de la Parole, que celle qui s'inscrira, comme au burin, sur le corps rigide et enfin silencieux du mort.* »⁸² Alors, nous pouvons dire que le drame de Ouine est d'avoir ignoré lui-même sa bizarre forme d'infenale élection : comme l'œil qui ne peut se voir, Ouine ne peut comprendre que trop tard que son propre secret est parfaitement inexistant, qu'il est le vide même, non la Parole mais sa propre extinction, son annulation, une « *logophagie* » pourrions-nous dire, retournée contre elle-même. La créature

infernale la plus proche du Christ, dans l'œuvre de Bernanos, est sans doute Ouine qui, comme le Faust de Pessoa, eût pu faire siennes ces paroles : « *Je suis le Christ noir / Cloué sur la croix calcinée de moi-même, / Je suis le savoir qui ignore* »⁸³, à la réserve près, mais de taille, mais ontologique, que l'ancien professeur de langues tourne résolument le dos au Sauveur.

¹ Jean-Louis CHRETIEN, « Perdre la parole », pp. 161-173, in *Kierkegaard ou le Don Juan chrétien* (Monaco, Editions du Rocher, « Les Cahiers du Rocher », 1989), p. 172 : « *La profonde méditation de Georges Bernanos sur le démoniaque, qui culmine dans Monsieur Ouine, rejoint trait pour trait celle de Kierkegaard* ». Cet article a été repris dans le recueil intitulé *Le regard de l'amour* (Paris, Desclée de Brouwer, 2000), pp. 91-105.

² CHRETIEN, *loc. cit.*¹, p. 161.

³ CHRETIEN, *L'arche de la parole* (Paris, PUF, « Epiméthée », 1998), p. 198.

⁴ CHRETIEN, *ibid.*³.

⁵ Jean-Luc MARION, « Le Mal en personne », pp. 13-42 in *Prolégomènes à la charité* (Paris, La Différence, « Mobile matière », 1991) où *Monsieur Ouine* est mentionné aux pages 35, 38 et 39.

⁶ A notre connaissance, aucune monographie n'a été consacrée à l'étude du démoniaque dans l'œuvre de Kierkegaard.

⁷ Sören KIERKEGAARD, *Le Concept de l'angoisse* (Paris, Gallimard, « Tel », 1990).

⁸ KIERKEGAARD, *Traité du désespoir* (Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1999). Une traduction plus correcte de ce titre serait *La Maladie à la mort*, d'ailleurs préférée par les traducteurs de l'œuvre complète du philosophe danois, Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau pour les éditions de l'Orante.

⁹ KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (Rivages poche, « Petite bibliothèque », 1999).

¹⁰ En quelques mots résumée, la fable d'Agnès et du Triton est ainsi présentée par Kierkegaard dans son *Journal*, dans le « papirer » IV A 113 : « *J'avais pensé reprendre Agnès et le Triton d'un aperçu qui n'a sûrement pas levé dans la tête d'un poète. Le triton est un séducteur, mais une fois gagné l'amour d'Agnès, il en est si touché qu'il veut lui appartenir sans réserve. – mais c'est là ce qu'il ne peut, il lui faudrait alors l'instruire de toute sa triste existence, qu'à certaines heures il est un monstre, etc. L'église ne peut pas les bénir. Alors il désespère, plonge de désespoir jusqu'au fond de la mer et y demeure, mais fait croire à Agnès qu'il n'a voulu que la tromper.* », *Journal* (extraits), 1834-1846 (Paris, Gallimard, 1986), p. 283.

¹¹ Constance qui, dans l'esprit du penseur danois, était inséparable de la certitude que, en philosophie tout du moins, le démoniaque était sans doute l'un des concepts les moins étudiés. Cf. *Crainte et tremblement*, *op. cit.*⁹ p. 181 : « *En général, on n'entend guère parler du démoniaque, bien qu'à notre époque en particulier ce sujet mérite d'être exploré [...].* »

¹² André CLAIR, *Kierkegaard. Penser le singulier* (Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 1993), pp. 117-144, dans le chapitre IV intitulé « Le mythe de Faust et la pensée du démoniaque ». Pour ces remarques, je renvoie à la page 119 de cet ouvrage.

¹³ CLAIR, *op. cit.*, p. 117 et sq.

¹⁴ Michel GUIOMAR, *Principes d'une esthétique de la mort* (Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1993), p. 144 : « On pourrait [...] nommer [le Démoniaque] un Crépusculaire des profondeurs. Il est la prise de conscience par l'artiste de l'antagonisme révélé par les catégories fantastiques, d'un antagonisme essentiel, irréductible, du Bien et du Mal dans le Monde, antagonisme ressenti par la dualité de son daimon intérieur, supposé ici comme source première de son art. » Nous avons conservé la graphie de l'auteur.

¹⁵ Myriam WATTHEE-DELMOTTE (sous la direction de), « Introduction » à *Le Mal dans l'imaginaire français (1850-1950)*, (Paris, L'Harmattan et les éditions David, 1998), p. 22 : « L'imaginaire du Mal, en son fondement, reste foncièrement duel, et les dichotomies du vrai et du faux, du réel et de l'illusoire [...] continuent à le structurer. »

¹⁶ Enrico CASTELLI, *Le démoniaque dans l'art, sa signification philosophique* (Paris, Vrin, 1958), p. 30.

¹⁷ André Clair, en parlant du personnage de Faust tel qu'il est analysé par Kierkegaard, évoquera son caractère oblique ou torve ; cf. *loc. cit.*¹¹, p. 128. Ajoutons que, selon Jean-Louis Chrétien, l'attention portée par Kierkegaard à l'obliquité, c'est-à-dire à une manifestation phénoménologique sur un mode non obvie sera l'une des marques distinctives de sa philosophie, cf. *Lueur du secret* (Paris, L'Herne, 1985), p. 58. Nous tirerons de cette obliquité une conséquence extrême à propos de *Monsieur Ouïne*.

¹⁸ CASTELLI, *op. cit.*¹⁶, pp. 33-3.

¹⁹ *La Lettre volée*, conte recueilli dans le recueil intitulé *Histoires extraordinaires*.

²⁰ Sophie HOUDARD, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie* (Paris, Cerf, 1992), p. 222.

²¹ Cf. Le concept de l'angoisse, *op. cit.*⁷, p. 294, où l'auteur écrit : « Le démoniaque est l'hermétisme, il est l'angoisse du Bien. Si nous appelons X l'hermétisme et que son contenu soit X, c'est-à-dire le comble du terrible ou de l'insignifiant [...], qu'est-ce que signifie alors cet X qu'est le Bien ? Il signifie l'ouverture. »

²² *Crainte et tremblement*, *op. cit.*⁸, p. 169.

²³ L'allusion à l'expérience biographique de Sören Kierkegaard est ici évidente ; nous savons que c'est dans une lettre à sa fiancée, Régine Olsen, datée du 9 décembre 1840, que le philosophe mentionne pour la première fois la fable du Triton et d'Agnès. De plus, c'est Kierkegaard lui-même qui, dans son *Journal* (*op. cit.*¹⁰, IV A 107, p. 280), rappelle qu'il a été incapable d'accomplir jusqu'au bout le mouvement du repentir après avoir abandonné sa fiancée. « Si j'avais eu la foi, je n'aurais pas quitté Régine ». Oui !, mais nous pourrions compléter cette phrase lapidaire du philosophe en ajoutant que, si Kierkegaard avait eu la foi, il aurait accepté que Régine le libère de ses propres tourments, qu'il évoque ainsi (IV A 107, p. 281) : « Mais s'il avait fallu m'expliquer, j'aurais dû l'initier à d'épouvantables choses, mon rapport avec mon père, sa mélancolie, la nuit éternelle qui y couve, mon égarement, mes désirs et excès, qui ne sont peut-être pas pourtant un tel outrage aux yeux de Dieu [...]. »

²⁴ Dans le recueil intitulé *Spleen et Idéal des Fleurs du Mal*. Comment ne pas songer, à la lecture de l'avant-dernière strophe du poème, à une illustration de l'enfermement spéculaire auquel, volontairement, se soumet celui qui se renferme sur le démoniaque ? « Je suis la plaie et le

couteau ! / Je suis le soufflet et la joue ! Je suis les membres et la roue, / Et la victime et le bourreau ! »

²⁵ *Crainte et tremblement*, op. cit.⁹, pp. 169-70.

²⁶ *Le concept de l'angoisse*, op. cit.⁷, p. 293.

²⁷ *Ibid.*, p. 299.

²⁸ Je crois que ces quelques phrases de Kierkegaard, bien mieux que n'importe quelle glose savante, atteignent immédiatement le cœur ontologique du drame et du personnage de Cénabre, sa dialectique infernale : « *Du reste le démoniaque peut, dans les domaines de la religion, ressembler, jusqu'à s'y tromper, au scrupule religieux. Sa nature ne peut jamais se discriminer in abstracto. Ainsi un croyant pratiquant peut tomber dans l'angoisse de craindre la communion. C'est là un scrupule [...]. Une nature démoniaque au contraire peut être arrivée si loin en religion, sa conscience religieuse être devenue si concrète, que l'intériorité dont ce démoniaque a peur et que dans son angoisse il cherche à esquiver, est une compréhension vraiment personnelle de la compréhension du sacrement. Mais il ne veut aller que jusqu'à un certain point, alors il s'arrête, et désormais se cantonne dans une attitude de savoir [...].* », *ibid.*, note 1 p. 314. Ce passage est à rapprocher d'un extrait du *Journal* (op. cit.¹⁰, IV A 68, p. 268) où Kierkegaard imagine la dialectique subtile d'un homme devenu fou qui, détenteur d'un secret, ne l'aurait pas confié alors même qu'il s'est égaré dans sa folie. « [...] *c'est comme s'il y avait un destin le forçant à rester dans son secret et refusant de l'en laisser sortir* », commente le penseur, ajoutant étrangement que, peut-être, ce secret, tu au sein même de la folie, serait une bénédiction.

²⁹ Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret* (Paris, PUF, « Quadrige », 1988), p. 132.

³⁰ Fédor SOLOGOUB, *Un démon de petite envergure* [1905] (traduit du russe par Georges Arout, Lausanne, L'Age d'Homme, Classiques slaves », 1977), p. 304 : « *Cette lettre avait jailli de lui par hasard, de même que beaucoup d'autres actes que Peredonov accomplissait inconsciemment — tel un cadavre animé par des forces extérieurs, des forces qui paraissent régler rapidement les affaires le concernant: l'une d'elles se jouait de lui pour le repasser à une autre.* »

³¹ *Le concept de l'angoisse*, op. cit.⁷, p. 300.

³² Cf. par exemple le traité d'Athanase d'Alexandrie intitulé *Sur l'incarnation du Verbe* (Paris, Cerf, « Sources chrétiennes » n°199, 1973), 25,5 p. 357. Rappelons ainsi que l'un des poncifs de la littérature démonologique, au moins depuis les Pères de l'Église, est l'inconstance du Démon, Prince des puissances versatiles de l'air inconstance admirablement illustrée par l'ouvrage de Pierre de Lancre lorsque, aux prises avec les sorcières basques du Labourd, il éprouvera toutes les peines du monde à définir le personnage, le Diable, de sa chasse, par une longue phrase dont le rythme même et les sonorités seront comme une tentative de mimer l'extraordinaire puissance de métamorphose satanique : « *A quoi servent je vous prie tant de formes difformes, tant de figures diverses et défigurées, tant de voiles et masques de toutes sortes, tant de pernicieuses et abominables licences, libertés, voluptés, plaisirs contre nature [...] si ce n'est pour nous perdre ?* », Pierre de LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (Paris, Aubier, « Palimpseste », 1982), pp. 57-8.

³³ *Ibid.*, p. 302.

³⁴ *Ibid.*, id.

³⁵ Chapeau sans cesse nommé lors du premier entretien entre le professeur de langues et Steeny, encore mentionné durant l'entretien de Ouine avec le curé de Fenouille. Dans les deux cas, ce chapeau est une présence tierce, grotesque parce que ridicule, grotesque aussi parce qu'étrange : toujours Monsieur Ouine « *caresse son chapeau* » (I, 1363), ce « *ridicule chapeau de feutre* » (I, 1365), ce « *ridicule globe noir* » (I, 1368) selon Steeny, lequel ne peut espièglement s'empêcher de se demander si Monsieur Ouine couche avec celui-ci (*Ibid.*). Kierkegaard lui-même rapproche l'hermétisme d'une forme d'humour dans son *Journal* (*op. cit.*¹⁰, cf. IV A 94, p. 276).

³⁶ *Le concept de l'angoisse, op. cit.*⁷, p. 304.

³⁷ *Ibid.*, p. 294.

³⁸ Jean-Louis CHRETIEN, *loc. cit.*¹, p. 173.

³⁹ Michel ESTEVE, note de *Dialogue d'Ombres* (I, 1772) : « *Trois siècles après Pascal, Bernanos confère une dimension métaphysique au thème de l'ennui [...].* »

⁴⁰ Blaise PASCAL, *Pensées* (Gallimard, « Folio », édition de Michel le Guern, 1992). Le Fragment 33 de cette édition correspond au fragment 164 de l'édition Brunschvieg et au fragment 36 de l'édition Lafuma.

⁴¹ Jean Decottignies cite Eliphaz Lévi (*Dogme et Rituel de Haute Magie*), dans son article « *Là-Bas ou la Phase démoniaque de l'écriture* » publié dans la *Revue des Sciences Humaines*, n^{os} 170-171 (pp. 69-79, p. 74) consacrée à Huysmans.

⁴² Cf. Bernard SARRAZIN : « *Les audaces de la technique romanesque de Monsieur Ouine [...] ont permis sans doute à Bernanos d'aller plus loin qu'aucun de nos écrivains dans cette expérience du mal [...]* », in *L'interprétation symbolique de la Bible par Léon Bloy* (Thèse d'Etat, Lille, Universités de Lille III, 1976), p. 489. Max Milner, dans « *Le dialogue avec le diable d'après quelques œuvres de la littérature moderne* », in *Entretiens sur l'homme et le diable* (Paris, Mouton & Co, 1965, pp. 235-264) estime lui aussi que le dernier roman de Bernanos est le témoignage d'une évolution radicale de la figuration du Mal et de Satan.

⁴³ Maurice MERLEAU-PONT, *Le Visible et l'Invisible* (Paris, Gallimard, « Tel », 1988), p. 94

⁴⁴ Paul RICOEUR, *Le Mal* (Genève, Labor et Fides, 1987), p. 36, où l'auteur rappelle *La Dogmatique* de Karl Barth à l'article *Dieu et le Néant*.

⁴⁵ Henri-Irénée MARROU, « *Un ange déchu, un ange pourtant* », *Satan* (Paris, Desclée de Brouwer, « L'Ordinaire », 1978), pp. 28-44, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ Voir l'excellente introduction de Pierre Glaudes aux *Diaboliques* (Paris, Le Livre de poche, « Classiques de poche », 2000), p. 23 : « *Barbey, en parsemant de blancs ses récits déceptifs, sollicite la coopération interprétative du public auquel il s'adresse : le lecteur doit faire appel à ses propres représentations, puiser dans la réserve de ses affects pour prolonger le récit par la rêverie et l'achever selon les caprices de son imagination.* » Nul doute que le lecteur de *Monsieur Ouine*, confronté à l'écriture lacunaire et elliptique du roman, doive, comme Gérard Bucher le fait remarquer (dans la discussion suivant l'article de Jessie Hornsby, « *Vide spirituel et technique lacunaire dans Monsieur Ouine* » in *Georges Bernanos* [Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, dirigé par Max Milner, Paris, Plon, 1972], p. 547 et la réponse de Denis Guénoun, p. 548), combler à son tour les non-dits bernanosiens.

⁴⁸ Même si de nombreux commentateurs ont souligné divers rapprochements entre les œuvres aurevillienne et bernanosienne ; voir ainsi Hermann Hofer, « Bernanos et Barbey d'Aurevilly romanciers », in *Georges Bernanos (op. cit. note précédente)*, pp. et la discussion qui suit cet article. Cf. Willy Burkhard, *La genèse de l'idée du Mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos* (Zurich, Juris Druck + Verlag, 1967), p. 212. Enfin, Michel Estève (*Bernanos Un triple itinéraire*, Paris, Minard, 1987), pp. 55 et sq. donne quelques aperçus utiles.

⁴⁹ KIERKEGAARD, *Journal, op. cit.*¹⁰, IV A 85, p. 273.

⁵⁰ *Le concept de l'angoisse, op. cit.*⁷, p. 293.

⁵¹ Sören KIERKEGAARD, *La Reprise* (Paris, Garnier Flammarion, « GF », 1990), p. 134 : « *Etre ainsi un héros, non pas aux yeux du monde, mais dans son for intérieur ; ne pouvoir rien alléguer contre les hommes, mais se murer vivant dans sa personnalité en cumulant en soi-même son propre témoin, son propre juge, son propre procureur parce qu'on est les trois à soi seul !* », où l'on voit percer toutefois une volonté d'enfermement que nous pouvons apparenter à celle du démoniaque.

⁵² Jean-Louis CHRETIEN, *Lueur du secret* (Paris, L'Herne, « Bibliothèque des mythes et des religions », 1985), pp. 8-9.

⁵³ Pierre BOUTANG, *op. cit.*²⁹, p. 33.

⁵⁴ Monique GOSSELIN, *L'écriture du Surnaturel dans l'Oeuvre romanesque de Georges Bernanos* de Monique Gosselin, Lille III et Honoré Champion, 1977, T1, p. 648.

⁵⁵ Gérard HOFFBECK, « Le Regard et la Parole du Témoin », in *EB 16*, pp., p. 158.

⁵⁶ Pierre BOUTANG, *op. cit.*²⁹, p. 78.

⁵⁷ Une curiosité dévoyée est toujours, pour Bernanos, le signe d'une intelligence froide et sans amour, le signe, en fin de compte, d'un orgueil satanique. On se souvient que le personnage de Cénabre, vis-à-vis des saints dont il retrace l'histoire, ne manifeste qu'un intérêt intellectuel : « *Je crois qu'il n'aime pas, disait [l'abbé de Saint-Genest]. Il ne s'aime même pas...* » (I, 363). Curiosité à laquelle Bernanos donne donc un sens théologique, ainsi défini par Hans Urs von Balthasar : « *un savoir sans amour [...], cette impatience de celui qui brûle de posséder dès à présent, comme un fruit défendu, une vision que seule peut accorder la grâce divine.* » in *Le Chrétien Bernanos* (Paris, Seuil, 1956), p. 108.

⁵⁸ *Traité du désespoir, op. cit.*⁸, p. 145 : « *Le commun des hommes n'a naturellement pas le moindre soupçon de ce qu'un tel hermétique [Kierkegaard par du cas d'un taciturne] peut endurer ; ils seraient stupéfaits de l'apprendre. Tant il est vrai qu'il risque, avant tout, le suicide. Qu'il parle à quelqu'un au contraire, qu'il s'ouvre à un seul, et c'est alors en lui, presque à coup sûr, une telle détente, un tel apaisement que le suicide cesse d'être l'issue de l'hermétisme.* » Nous soulignons.

⁵⁹ Gabriel MARCEL, *Homo Viator* (Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1998), p. 54.

⁶⁰ Jean-Luc MARION, *loc. cit.*¹, pp. 24-5.

⁶¹ *Ibid.*, p. 36.

⁶² *Traité du désespoir, op. cit.*⁸, p. 131 : « *Plus le désespoir s'imprègne de réflexion, moins il est visible ici-bas, ou moins il se rencontre.* »

⁶³ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁴ Comme Kierkegaard le précise en écrivant : « *Mais c'est qu'à mesure qu'il se spiritualise, il a soin de plus en plus, par un tact démoniaque, de se dérober sous l'hermétisme, et par suite de se revêtir d'apparences quelconques, aussi insignifiantes et neutres que possible* », *Traité du désespoir*, op. cit.⁸, p. 155, et encore, pp. 154-5 : « *Les formes les plus inférieures du désespoir, sans intériorité réelle ni rien en tout cas à en dire, on devrait les peindre en se bornant à décrire ou indiquer d'un mot les signes extérieurs des individus. Mais plus le désespoir se spiritualise, plus l'intériorité s'isole comme un monde inclus dans l'hermétisme, plus deviennent indifférents les dehors sous lesquels le désespoir se cache.* »

⁶⁵ Comme Claude-Edmonde Magny le rappelle justement, en écrivant que « *Monsieur Ouine [...]* est toujours présenté indirectement et comme dérobé par le geste même qui le montre [...], à travers ses propres propos, qui nous le masquent plus sûrement que le silence à cause de la protection parfaite que lui constituent sa bonhomie, son apparente gentillesse [...] », *EB 5*, pp. 9-23, p. 21.

⁶⁶ *Journal*, op. cit.¹⁰, III A 139, p. 230.

⁶⁷ Cf. *loc. cit.*¹, p. 161 : « *Perdre la parole n'a lieu qu'à la fuir ou la refuser [...]* ». Ouine, au contraire, ne cesse de parler.

⁶⁸ Jean-François MIGAUD, « La nuit du Faussaire. Réflexion sur *Monsieur Ouine* » in *Paradoxes et permanences de la pensée bernanosienne* (sous la dir. de Joël Pottier, Paris, Aux amateurs de livres, 1989, pp. 108-129), p. 115.

⁶⁹ Jean-Louis CHRETIEN, *L'arche de la parole*, op. cit.³, p. 175.

⁷⁰ Angelus Silesius *L'errant chérubinique* (Lac Noir, Arfuyen, 1993) dans le distique « *Dieu est de tout également proche* », p. 172.

⁷¹ Par exemple d'un Guy Daninos dans son article « Monsieur Ouine, le roman de l'espérance » in *Paradoxes et permanences de la pensée bernanosienne* (op. cit.), p. 101 : « *Il est permis de supposer que M. Ouine est racheté au terme de sa longue et douloureuse confession, d'autant plus qu'il a eu le mérite d'explorer son âme sans la moindre complaisance.* » William Bush, notamment dans *Souffrance et expiation dans la pensée de Bernanos* (Paris, Minard Lettres Modernes, « Thèmes et Mythes », n°8, 1962), p. 94 : « *La faim qui trouble M. Ouine à sa mort, la reconnaît-il comme la faim que Dieu seul puisse satisfaire, faim rassasiée jusqu'ici par les secrets des jeunes âmes qu'il avait dévorées ? En rentrant en soi-même M. Ouine ne fait-il pas l'effort de renaître ?* ». Dans *L'angoisse du mystère Essai sur Bernanos et M. Ouine* (Paris, Minard Lettres Modernes, « Situation », n° 11, 1966), p. 185, où l'auteur écrit cette phrase significative : « *Pitié donc pour M. Ouine* ».

⁷² A ce titre, les mots lapidaires de Jean Bollack devraient être utilement médités : « *Il n'y a pas de censure plus forte que la célébration, surtout si le contenu des textes est critique* », in *Sens contre sens. Comment lit-on ?* Entretiens avec Patrick Llored (Genouilleux, La passe du vent, 2000), p. 172.

⁷³ Cénabre, auquel cette remarque de Kierkegaard s'applique à l'évidence : « *Ne pourrait-on concevoir quelqu'un, capable de vivre toute sa vie dans l'incessant tourment de ne pas avoir la foi, et dont il faudrait dire, et à qui l'on dirait : Mais mon cher, tu l'avais, la foi, et ton souci ne fut autre que la douleur de l'intériorité.* » in *Journal*, op. cit.¹⁰, VI A 107, p. 363.

⁷⁴ Du rôle de Chantal, nous pourrions écrire ce que Kierkegaard écrivait du rôle de la fiancée dans *La Reprise* : « Religieusement parlant, tout se passe comme si Dieu lui-même se servait de cette jeune fille pour [...] rendre captif [son fiancé]. » in *La Reprise* (sous le pseudonyme de Constantin Constantius) (Paris, trad. et notes de Nelly Viallaneix, Flammarion, 1990, « G.F. »), p. 129. Pour une définition de la reprise, cf. cette même introduction de Nelly Viallaneix, p. 19 : « La reprise n'est rien d'autre que cette nouvelle naissance, cette re-naissance, cette vie nouvelle, ce recommencement. Elle est une catégorie religieuse par excellence, une catégorie religieuse chrétienne. »

⁷⁵ Pierre Boutang évoque les liens complexes, sous le sceau inviolable du secret, qui unissent Cénabre, Chevance et Chantal en écrivant : « Aux deux pôles se trouvent l'abbé Cénabre et Chantal de Clergerie ; l'abbé Cénabre en qui l'orgueil du «même», d'être créé pour le salut, fait oublier, puis nier la possibilité radicale de se perdre, et par là toute foi d'être créé ; Chantal [...] surnaturellement soumise à ce fatum et cette grâce de dépendre pour son salut des choses les plus pauvres et les plus petites du monde. Entre eux divers degrés du secret, selon la modalité, oubliée ou consciente du salut, secret de péché pour Mme. de Clergerie, secret d'angoisse dans l'agonie chez l'abbé Chevance. » in *Ontologie du secret, op. cit.*²⁹, p. 142.

⁷⁶ *La Reprise, op. cit.*⁷³, pp.65-6.

⁷⁷ Selon le titre d'un article de Paul Gregor in *EB* 5, pp. .

⁷⁸ *Journal, op. cit.*¹⁰, IV A 103, pp. 278-9.

⁷⁹ Philippe LE TOUZE *Le mystère du réel dans les romans de Bernanos. Le style d'une vision* [3^e partie de la thèse] (Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1979), p. 31 : « Dans Monsieur Ouine, [...] l'itinéraire de rédemption n'est pas absent de la structure, il y est présent en négatif ».

⁸⁰ Max MILNER, *Georges Bernanos, op. cit.*⁴⁴, p. 598.

⁸¹ Ernest BEAUMONT « Le sens christique de l'œuvre romanesque de Bernanos », *EB* 3-4, pp. 88-100, p. 97.

⁸² Pierre GILLE, *Bernanos et l'Angoisse* (Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1984), p. 306.

⁸³ Fernando PESSOA, *Faust* (Paris, Christian Bourgois, 1990), p. 162.