



CLASSIQUES
GARNIER

FRANCALANZA (Eric), « *Ourika* de Claire de Duras (1824), un roman de la conversion à l'aube du XIX^e siècle », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 117^e année - n° 3, 3 – 2017, p. 615-631

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-07059-7.p.0103](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07059-7.p.0103)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2017. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

FRANCALANZA (Eric), « *Ourika* de Claire de Duras (1824), un roman de la conversion à l'aube du XIX^e siècle »

RÉSUMÉ – Reprenant à la tradition romanesque du XVIII^e siècle l'efficacité de ses procédés, ce roman les détourne pour proposer le récit exemplaire d'une double conversion : celle de l'héroïne Ourika et celle, plus partielle, du médecin qui finit par renoncer aux "préjugés" des Lumières. Claire de Duras pose en des termes nouveaux la question du bonheur en lui conférant une portée religieuse, introduisant ainsi une critique des Lumières comprises comme un discours global sur la bienfaisance, le monde et le bonheur.

MOTS-CLÉS – Premier romantisme, littérature du XIX^e siècle, esprit des Lumières, rousseauisme, esclavage, Premier Empire, confessions, récit à la première personne, Providence, Chateaubriand.

ABSTRACT – This novel both appropriates and distorts the procedures found in the eighteenth-century romanesque tradition, offering the exemplary account of a double conversion: that of the heroine Ourika and that, more partially, of the doctor who ends up renouncing the "prejudices" of the Enlightenment. Claire de Duras poses the question of happiness in new terms by giving it a religious dimension, thus introducing a critique of the Enlightenment understood as a global discourse on charity, the world, and happiness.

KEYWORDS – early Romanticism, nineteenth-century literature, the spirit of the Enlightenment, Rousseauism, slavery, First Empire, confessions, first-person narrative, Providence, Chateaubriand

OURIKA DE CLAIRE DE DURAS (1824), UN ROMAN DE LA CONVERSION À L'AUBE DU XIX^e SIÈCLE

ÉRIC FRANCALANZA¹

Pour être le premier né de la plume de Claire de Duras, *Ourika* est indéniablement un chef-d'œuvre². Ce petit roman, composé en 1821 et publié sous l'anonymat en 1824, se remarque par une maîtrise étonnante de l'écriture³. Il s'inspire d'un fait divers : le chevalier de Boufflers, gouverneur du Sénégal, ramène en France, en 1785, trois enfants noirs, dont Ourika, qu'il donne à la princesse de Beauvau, et qui meurt à l'âge de seize ans. Cet acte partait sans nul doute d'un bon sentiment que pouvaient justifier deux idéaux caractéristiques des Lumières, dont le roman souligne par là même les impasses : l'idéal de bienfaisance⁴ – il s'agit en l'occurrence de donner à ces enfants de

1. Université de Bretagne occidentale.

2. Les références à l'œuvre se feront dans l'édition fournie par Marie-Bénédicte Diethelm avec une préface de Marc Fumaroli (Paris, Gallimard, 2007, «Folio classique» n° 4559).

3. Le succès est immédiat, attesté par les éditions, les réécritures et la mode. Voir Lucien Scheler, «Un best-seller sous Louis XVIII : *Ourika* de Madame de Duras», *Bulletin du Bibliophile*, 1988, 1, p. 11-28.

4. Pour comprendre cet idéal de bienfaisance, on peut remonter au traité *Des Bienfaits* de Sénèque. Mais, pour dire les choses brièvement, il devient, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, un mot d'ordre des Lumières : le dernier article du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, «Vertu», s'ouvre par cette définition : «Qu'est-ce que vertu ? Bienfaisance envers le prochain». On a certes coutume de considérer la bienfaisance comme la laïcisation de la charité, vertu théologique dont saint Paul montre la primauté sur l'espérance et la foi (*Épîtres aux Corinthiens*, I, XIII, 13). Saint Paul souligne de surcroît que si la charité est bienfaisante, la bienfaisance sans charité n'est rien (*Ibid.*, I, XIII, 3). En fait, les Lumières interrogent et dépassent cette définition chrétienne en posant la question plus générale d'une morale universelle et en la fondant sur celle de la nature de l'homme et de l'état social. Ainsi, la notion est développée, entre autres, par des philosophes comme Adam Smith (*Théorie de sentiments moraux*). Le chapitre IX de la section II du traité de *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (1776) du baron D'Holbach lui est pleinement consacré. Pour dégager sa définition du cadre religieux et lui conférer une signification sociale fondée sur l'intérêt – ce qui suppose réciprocité (don et contre-don, dirait Mauss), le baron d'Holbach s'appuie

RHLF, 2017, n° 3, p. 615-631

meilleures conditions d'existence, et dans le roman, Mme de B. est continûment appelée par Ourika sa « bienfaitrice » – et de liberté individuelle⁵, au nom de quoi nombre de philosophes, en cette fin de siècle, combattent l'esclavage. À l'exemple de Voltaire qui réclame dès les années 1770 l'affranchissement des serfs du Mont-Jura⁶, le chevalier de Boufflers entendait sans doute également montrer ce qu'est un combat en acte.

Le roman se présente comme le récit de vie d'une religieuse noire, Ourika, qui, après avoir connu la désillusion d'un monde plus exclusif qu'il ne veut se l'avouer, et le désenchantement d'une amitié amoureuse, finit par trouver la grâce et se tourner vers Dieu. Au terme de son récit, Ourika meurt, et c'est le médecin venu la soigner qui recueille son témoignage. La « poétique de l'obstacle infranchissable » qui, selon Xavier Bourdenet, structure, dans ce récit encadré, la relation du sujet aux autres et à l'Histoire⁷, faisant ainsi de ce roman une œuvre pleinement romantique, se révèle un ressort dramatique particulièrement propre à la réinterprétation du destin caractéristique d'un récit de conversion⁸.

Nous verrons donc comment l'encadrement confère sa portée religieuse au roman en posant à nouveaux frais la question du bonheur⁹. Le récit de conversion réutilise, en effet, certains procédés du genre confessionnel pour l'adapter, selon une perspective passablement rousseauiste, à la critique du discours mondain, assimilé en l'occurrence aux Lumières. Au bonheur social réservé à la femme blanche et aristocrate que représente l'épouse de Charles, dans un monde fait pour elle, s'oppose la désillusion tragique de la femme noire et roturière, nécessaire à l'accomplissement d'un éventuel bonheur spirituel.

sur Sénèque : « C'est violer le pacte social », écrit-il en ouverture du chapitre, « c'est être injuste, que de négliger ou de refuser de faire du bien, quand on le peut, aux êtres avec lesquels on vit en société. Tout est échange parmi les hommes ; la bienfaisance est le moyen le plus sûr d'enchaîner les cœurs ; elle est payée par la tendresse, l'estime, l'admiration de ceux qui en éprouvent les effets » (*Œuvres philosophiques (1773-1790)*, texte établi par Jean-Pierre Jackson, s. l., coda, 2004, p. 395).

5. Pour aller au plus pressé, on rappellera que cet idéal de liberté individuelle se remarque entre autres dans *L'Esprit des lois* et le *Dictionnaire philosophique*.

6. Lequel ne sera pourtant obtenu qu'en 1789. On songe à *La Voix du curé sur les serfs du Mont-Jura* (1772), à la *Requête au roi pour les serfs de Saint-Claude* (1777) ou encore à l'article « Esclavage » de son *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1777) dans lequel, prenant la suite de Montesquieu – « Il a surtout déployé son éloquence contre l'esclavage de la glèbe, où crouissent encore tant de cultivateurs, gémissant sous des commis pour prix de nourrir des hommes leurs frères » –, il adresse une vive supplique au roi de France. Voir René Pomeau, *Voltaire en son temps*, t. II, chap. v, 9 : « Dernières affaires » (éd. revue, Paris-Oxford, Fayard-Voltaire Foundation, 1995, p. 469-471).

7. Xavier Bourdenet, « Sentiment, Histoire et socialité », *La Tradition des romans de femmes (XVIII^e - XIX^e siècles)*, textes réunis et présentés par Catherine Mariette-Clot et Damien Zanone, Paris, Honoré Champion, 2012, « Littérature et genre », n° 2, p. 297-311. L'expression est tirée de la page 301.

8. Précisons que ce n'est pas tant la spiritualité que nous interrogerons que la poétique du récit de conversion. On peut à cet égard songer à d'autres romancières contemporaines comme Mme de Krüdener.

9. L'ouvrage de référence demeure, et nous y reviendrons, la grande thèse de Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1969 [1^{re} éd.].

*

Claire de Duras prend soin d'ouvrir son récit dans un moment de l'Histoire (Premier Empire) signifié par les ruines d'un couvent, au milieu desquelles la vie spirituelle se continue pourtant. Dans ce décor, elle fait entrer un médecin rationaliste venu soigner une jeune religieuse noire, Ourika, au bord du tombeau. Une familiarité s'installe entre les deux êtres, qui invite bientôt la jeune ursuline à faire le récit de sa vie. C'est cet encadrement qui permet, comme nous allons le voir, de conférer à l'œuvre sa dimension spirituelle.

Le récit encadrant n'est pas un simple artifice requis par la poétique d'un genre mineur, comme il en est de nombreux romans du XVIII^e siècle qui avaient besoin d'une caution pour donner une vraisemblance plus forte à l'histoire, justifier ou/et programmer la lecture du roman¹⁰. Dans le cas d'*Ourika*, le récit-cadre se justifie de l'intérieur, par le récit encadré, puisqu'il s'agit non seulement de rendre témoignage d'une conversion par-delà la mort de la religieuse, mais de montrer que ce témoignage n'a pas laissé indemne le médecin des Lumières, lequel « n'avai[t, dit-il,] jusque là jamais vu l'intérieur d'un couvent¹¹ ». À la fois traces d'un désastre matériel, assimilé à la Révolution, et persistance d'un esprit, les ruines disent métonymiquement l'état spectral, moribond et spirituel du sujet : « l'âme vivait encore, mais le corps était détruit¹² », résultat d'une révolution de l'être. Le récit se présente d'ailleurs comme un dévoilement : Ourika apparaît complètement recouverte par un « grand voile noir¹³ », pré-misse évidente d'une mort prochaine – elle se comparera elle-même à « une ombre¹⁴ » –, avant que le narrateur ne s'approche d'elle et découvre qu'elle est noire. Ce n'est d'ailleurs qu'après plusieurs visites, qu'elle se résout à raconter son histoire. Le médecin, qui ne parvient pas à guérir la jeune sœur, note cependant que « le traitement [...] parut produire quelque effet¹⁵ », détail nécessaire à la vraisemblance du récit d'une moribonde qui s'étend sur plusieurs mois et qui paraît pourtant avoir été prononcé dans un seul souffle¹⁶.

À vrai dire, l'effet principal touche d'emblée le médecin. Comme narrateur-relais, c'est lui qui rend la parole à Ourika¹⁷. La manière dont il se présente lui-même dans le récit-cadre montre qu'il a été marqué par le destin de la jeune

10. Voir Christian Angelet, « De la préface au roman : la doctrine classique mise à l'épreuve du récit », Christian Angelet et Jan Herman, *Recueil de préfaces de romans du XVIII^e siècle. Volume II : 1751-1800*, Presses de l'Université de Saint-Étienne – Presses universitaires de Louvain, 2003, p. 9-48.

11. *Ourika*, p. 63.

12. *Ibid.*, p. 64.

13. *Ibid.*, p. 63.

14. *Ibid.*, p. 89.

15. *Ibid.*, p. 65.

16. L'entretien décisif commence un jour d'été, après de fréquentes visites du médecin, et s'achève à la fin de l'automne. Il dure donc un peu plus d'une saison.

17. C'est là une technique éprouvée, reprise du procédé de délégation de la parole, courant dans le roman du XVIII^e siècle. Les exemples les plus connus sont ceux de Marianne racontant la vie de Mlle de Tervire et du marquis de Renoucour racontant l'histoire de Des Grieux.

femme, et que le récit de la conversion l'a changé profondément. L'image de la feuille morte, récupérée du récit d'Ourika pour signer dans le récit-cadre la mort de la jeune femme¹⁸, est significative de la révélation à laquelle est parvenu le narrateur. Le moment du récit est jaugé dès le début à l'aune de cette rencontre :

je me figurais que j'allais contempler une nouvelle victime des cloîtres ; les préjugés de ma jeunesse venaient de se réveiller, et mon intérêt s'exaltait pour celle que j'allais visiter, en proportion du genre de malheur que je lui supposais¹⁹.

Les « préjugés de ma jeunesse » ressortissent à ce que, dans le sillage de Voltaire, les philosophes appelaient combat contre l'Infâme. Autrement dit, dans la bouche du narrateur, le sème est inversé²⁰. De fait, le récit encadrant est celui d'un homme désormais guéri de ses préjugés, préjugés de la philosophie des Lumières, et, s'il n'accède pas encore à la vie spirituelle, il envisage désormais qu'elle puisse être la voie de la paix. Aussi la question fondamentale du récit porte-t-elle aussitôt sur ce thème des Lumières par excellence, le bonheur. C'est Ourika qui le met en place, en avouant : « Je ne changerais pas mon bonheur contre le sort qui m'a fait autrefois tant d'envie²¹ ». Son état donne désormais au bonheur une dimension intérieure et religieuse ; et d'ajouter, pour confirmer ce que n'arrive pas encore à comprendre son interlocuteur : « à présent, je suis heureuse²² ». Ce « bonheur » se définit en effet par « le repos de mon cœur²³ » : Dieu est devenu l'objet de son affection, puisqu'en bonne théologie, l'amour de Dieu, transcendant toutes choses, est aussi amour des créatures²⁴. C'est là ce

18. Voici comment le narrateur-cadre raconte la fin d'Ourika : « elle mourut à la fin d'octobre ; elle tomba avec les dernières feuilles de l'automne » (*ibid.*, p. 96) ; cette image se trouve déjà dans le récit d'Ourika qui, parlant d'elle-même à la troisième personne, s'exclame : « laissez-la mourir comme la feuille en automne » (*ibid.*, p. 89) – expression évidente d'une fatalité, dont il s'agirait également de mesurer la valeur parodique.

19. *Ibid.*, p. 64.

20. Rappelons que le philosophe se définit comme un homme qui s'est départi de ses préjugés, notamment religieux. Or, la simple locution « préjugés de ma jeunesse » dans la bouche d'un médecin qui se présente pourtant comme rationaliste, c'est-à-dire héritier des Philosophes, signale un renversement de la dynamique instaurée par les Lumières et une rupture avec la tradition philosophique qui l'a nourri.

21. *Ourika*, p. 65.

22. *Ibid.*, p. 64. Dans la même page, conformément au mode d'écriture binaire qui caractérise le roman, et jusqu'à sa poétique, Ourika insiste sur son état d'âme : « Je suis heureuse, me dit-elle ; jamais je n'ai éprouvé tant de calme et de bonheur ».

23. *Ibid.* Dans le chapitre « Bonheur mondain et vie chrétienne », Robert Mauzi évoque un compromis, surgi à la fin du XVIII^e siècle et favorisé par le concept désormais dominant de sensibilité qui « parvient à réaliser le miracle, à fondre dans un même élan l'amour du monde et l'amour de Dieu [...] Il ne saurait plus alors exister de contradiction entre le monde et l'idéal religieux. Toute opposition entre Nature et Grâce perd son sens. La Nature est la perpétuelle manifestation d'une Grâce qui s'y épuise entièrement » (*op. cit.*, p. 181-182). Il semble bien que le roman de Claire de Duras mette en scène, d'une certaine façon, un peu à la manière d'*Atala*, les difficultés existentielles de cette résolution dialectique.

24. On retrouve cette idée dans les posthumes *Réflexions et prières inédites* (Paris, Debécourt, 1839) : « Aimer Dieu, c'est aimer tout ce qui est bon, grand, éternel, sublime ; c'est adorer à leur

qui permet à Ourika de poser les questions qui ordonnent la signification de son existence, à l'instant même où elle entreprend son récit – elle vient d'évoquer le moment où elle échappe à l'esclavage, et dont elle n'a plus vraiment mémoire :

cependant, le bonheur résulte-t-il toujours de ces dons de l'intelligence ? Je croirais plutôt le contraire : il faut payer le bienfait de savoir par le désir d'ignorer, et la fable ne nous dit pas si Galatée trouva le bonheur après avoir reçu la vie²⁵.

Par de telles questions formées dès l'ouverture, la narratrice rappelle que le don de la vie, qui consisterait pour une Africaine à échapper à l'esclavage et pour un malade à recouvrer la santé, n'est pas suffisant pour assurer le bonheur de l'individu, ni même seulement pour lui donner envie de vivre. Ainsi, l'encadrement programme bel et bien la signification spirituelle de la narration en la fondant sur une interrogation existentielle dont la réponse, apparemment donnée *a priori*, demeure insuffisante – les doutes du médecin le montrent : la véritable réponse réside dans le trajet de vie de la religieuse, objet même du récit, qui a mené à la grâce.

Une dialectique profonde oriente par là même l'opposition entre sujet, Histoire et société. Effectivement, Ourika avait pris conscience de son absence de légitimité sociale en épiant la conversation de Mme de B., sa protectrice, avec la marquise. La Révolution lui donne le sentiment de rentrer dans une forme de légitimité, mais fugacement, jusqu'à la révolte de Saint-Domingue. Orpheline, elle est une jeune femme déracinée, mise au ban de ce qu'elle croyait être sa propre société. Elle partage ce sort avec d'autres héroïnes du siècle passé. Sa négritude la fait cependant apparaître à ses propres yeux comme une femme dont l'histoire a été brisée. Ne se présente-t-elle pas elle-même comme une esclave d'une nouvelle espèce qui ne peut pas seulement se définir par sa servitude ? Elle résume ce sentiment par ces mots : « mourir, sans avoir été aimée, sans avoir connu d'autres liens que ceux de la dépendance et de la pitié²⁶ ». En ce sens, la relation d'Ourika montre à quel point la question du bonheur est tragiquement liée à celle de la liberté, non d'une liberté sans attaches, mais d'une liberté paradoxale, au sens où elle induit une place, fût-elle celle du serf, dans l'ordre social. C'est ce qui justifie le rêve bouleversant d'une vie d'esclave, préférée au sauvetage qui l'a conduite en France²⁷. L'épisode pouvait provoquer chez les lecteurs un choc des consciences. Il est, du reste, le moment d'un retour au récit-cadre qui permet au narrateur-relais de marquer l'émotion : « En achevant ces paroles, l'oppression de la pauvre religieuse parut s'augmenter ; sa voix s'altéra, et quelques larmes coulèrent

source les perfections que nous croyions trouver dans les créatures et que nous y avons vainement cherchées » (« Piété », p. 28).

25. *Ourika*, p. 67.

26. *Ibid.*, p. 90.

27. *Ibid.*, p. 90-91.

le long de ses joues flétries²⁸». Pour sortir de l'emprise de ce tragique, encore faut-il se perdre pour trouver la place assignée par la providence. Telle est la signification de ce bonheur, d'abord peu compréhensible pour le médecin, dont parlera Ourika à la fin de son récit, et qui a fait d'elle une religieuse. Ce bonheur a un prix, et la narration en donne la valeur en jouant d'autant plus aisément sur le registre pathétique, qu'elle est traitée de l'intérieur, récitée à la première personne, faisant ainsi apparaître le divorce entre lien affectif et lien social. L'ultime remarque de Mme de B., sa « bienfaitrice », apparaît comme une prise de conscience tardive et rehausse la narration d'une mise en cause de l'idéal de bienfaisance qui a commandé au destin d'Ourika²⁹. Cette bienfaisance peut alors tout aussi bien s'interpréter comme une forme de charité dénaturée³⁰ que comme la résurgence d'un égoïsme de caste inavouable ou simplement comme une inconséquence déplorable : « Je vous ai fait tant de mal en voulant vous faire du bien³¹ ». Le bonheur s'acquiert par la rude épreuve d'une complète désillusion sociale et affective. La Révolution participe à ce mouvement de désenchantement du monde : c'est la raison pour laquelle les événements en scandent le récit. Ourika doit sentir toute sa raison d'être au monde lui échapper pour trouver enfin la voie que Dieu a tracée pour elle.

Le récit consiste en la découverte d'une vérité intérieure, d'un bonheur spirituel, effet produit par la grâce³². Tout en gardant sa fonction usuelle de signaler le sens de la lecture, voire de la programmer, le récit encadrant révèle dès le début, à mots voilés, la visée spirituelle de la narration. Même si tout est fait pour souligner la fatalité d'une mort annoncée, le récit vaut surtout comme témoignage pathétique d'un destin exemplaire qui, après l'épuisement du thème dans les romans du XVIII^e siècle – on est aux antipodes de *La Religieuse* –, repose la question du bonheur. L'encadrement manifeste la force de cette interrogation, non seulement par le décor et les symboles mis en place dans le récit encadrant, mais encore par la métamorphose intérieure du narrateur-relais et, sur le plan du style, par les transferts qu'on remarque de certains mots du récit encadré dans le récit encadrant. En somme, *Ourika* se donne dès l'ouverture pour un roman de conversion, qui vaut par la parole

28. *Ibid.*, p. 86.

29. On remarquera qu'à la manière de l'*Encyclopédie* qui ignore le mot *bienfaisance*, mais non pas *bienfaiteur*, Claire de Duras n'use que de ce dernier, au féminin, pour désigner Mme de B.

30. Il ne reste plus rien de la nature religieuse de la charité.

31. *Ourika*, p. 95.

32. « Il n'y a de paix et de bonheur durable que dans les voies de Dieu », écrira-t-elle dans « La Piété » des *Réflexions et prières inédites* (*op. cit.*, p. 25-26). Cette réflexion soulève la question d'un bonheur possible dans le monde. Elle fait écho à la pensée de Chateaubriand pour qui vie religieuse et vie mondaine ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Dans *René*, la retraite d'Amélie est la suite d'une passion que le narrateur appelle « amitié », jusqu'à ce qu'il en découvre la véritable nature, au moment où allongée sur le sol et recouverte du voile, sa sœur, qui n'imagine pas qu'on l'entende, souffle dans sa prière les mots de la révélation : le couvent sera un lieu d'expiation. La différence avec *Ourika* est nette : pour elle, la grâce est intervenue : c'est ce qui rend le bonheur possible hors du monde, « dans les voies de Dieu ».

d'une femme dont le bonheur est d'avoir trouvé Dieu. Une double révélation l'organise à deux niveaux distincts, dont témoigne la métamorphose des deux personnages narrateurs. Elle est complète chez Ourika dont le cheminement l'a conduite au bout de l'abjection, plus partielle chez le médecin qui, force de la rhétorique de la narratrice ou de la grâce qui l'habite, finit par renoncer aux « préjugés » des Lumières. Deux types de conversion forment donc le récit : l'une, sous-jacente, est inachevée, puisque le médecin reste attaché au monde des passions ; l'autre, évidente puisqu'elle constitue le récit, est achevée, mais tardive. C'est ce retard qui articule providentialisme de fond et tragique de surface.

*

Le récit à la première personne pourrait bien faire ranger l'œuvre dans le genre des (pseudo-)mémoires relayés par un narrateur-témoin, à mi-chemin de la *Vie de Marianne* et de *Manon Lescaut*. La dimension historique est suffisamment appuyée pour qu'on le lise comme tel. Mais la portée religieuse de l'œuvre confère avant tout au récit encadré le statut d'un récit de confessions³³.

Le régime de la confession n'est pourtant pas celui que recherche Ourika³⁴, puisque Dieu n'est pas seulement invoqué en ouverture de son récit, et que l'auditeur n'est investi d'aucun sacerdoce. Elle n'entend pas même s'adresser à un confident : sans doute est-ce parce qu'il ne s'agit pas à proprement parler de confidences, et que la confiance réclame secret et confiance. Pour le secret, elle estime n'en plus avoir ; quant aux confidents, ils sont, à ses yeux, « presque toujours des accusateurs³⁵ ». Si, effectivement, elle entreprend de raconter son histoire, c'est qu'elle espère sans doute une guérison – ce que veut lui faire accroire son interlocuteur. De là vient sa sincérité, marque d'une véridicité qui, depuis la leçon de Rousseau, signe la parole d'un cœur transparent, exempt de secret. Néanmoins, bien qu'il en juge à l'accent de sa voix, l'interlocuteur médecin ne peut s'empêcher d'en douter, au moment où Ourika lui déclare être désormais heureuse. Ni confiance ni confession, et pourtant parole pleine d'une sincérité qui avoue les raisons de se raconter aussi clairement qu'elle affecte la voix, telle

33. On ne saurait certes parler non plus de confiance(s), car c'est le récit de toute une vie que conte la religieuse.

34. Il en est de même d'Édouard, héros éponyme d'un autre roman de Claire de Duras. L'état moral des deux personnages est celui d'un abandon, et il faut toute la patience des narrateurs-cadres pour établir la confiance nécessaire au récit de vie.

35. *Ourika*, p. 65. Méfiante, Ourika, en effet, ne fait pas à proprement parler des confidences au médecin. Elle finit, au contraire, après quelque temps, par lui raconter sa vie, non sans s'être assurée de l'état d'esprit de son auditeur. Le même procédé préside au récit du héros dans *Édouard*. La différence est dans la modalité : l'un est un récit oral retranscrit par le narrateur-cadre, l'autre est un récit rédigé, puis remis au narrateur-cadre. L'un est donc pour partie de la plume du narrateur-cadre, l'autre est de celle du héros.

est la nature de ce récit qui doit conter, à la manière du genre confessionnel, l'avènement de la grâce. Essayons donc de comprendre comment et pourquoi il se structure à la manière d'une confession sans en être vraiment une.

Si l'on admet qu'il s'agit d'une relation de type confessionnel, cela suppose que des fautes aient été commises et que le récit prétende en rendre fidèlement compte. On concèdera qu'Ourika est déjà lavée de ses fautes, ayant en d'autres temps reçu l'extrême-onction. Or les récits de confessions sont revendication d'une innocence retrouvée par l'avènement de la grâce qui autorise le narrateur à se présenter devant Dieu et son lecteur, et à faire le récit de ses misères comme autant de témoignages d'une âme errante qui n'attendait que la révélation. Le récit d'Ourika sera donc le récit d'une innocente, et c'est même cette qualité qui, plus profondément, l'autoriserait à raconter sa vie. Par ailleurs, les fautes ne sont peut-être pas celles que l'on croit non plus...

Confrontée à l'impossibilité d'avoir un avenir³⁶, elle commet au moins trois fautes apparemment capitales. On remarquera que ces fautes sont le fruit des deux révélations qui scandent le récit : l'une lui fait prendre conscience de son irréductible étrangeté au monde qu'elle croyait être le sien, l'autre lui fait croire qu'elle éprouverait une passion coupable pour Charles, dont toute l'attention se porte désormais sur son épouse et son enfant. Prise dans les lacs d'une irréversible désillusion, elle éprouve toute une série de sentiments négatifs. Mais, dans l'ensemble, elle ne connaît ses fautes que relativement à une parole qui la prive de son innocence. Elle fait de la sorte l'expérience anéantissante de la détestation absolue de soi : de la négritude qui lui fait haïr son propre corps, elle sombre dans la noirceur, qui la fait se regarder comme une âme damnée³⁷. Effectivement, elle aurait, selon la marquise, confondu amitié fraternelle et passion amoureuse. Elle éprouverait un sentiment plus profond qu'elle ne le croit pour le seul homme qui lui soit interdit (on songe à *Phèdre*), puisqu'ayant toujours vécu avec lui depuis son plus jeune âge, elle se considère assez naturellement comme sa sœur – motif très en vogue, dont témoigne le succès persistant de *Paul et Virginie* au début du XIX^e siècle. La culpabilité s'affirme de plus en plus au fil du récit : si la société est encore responsable de son état de dérégulation, les autres fautes tiendraient à sa nature propre, à son existence intérieure.

La première de ces fautes, c'est de se considérer comme suffisamment abandonnée des hommes pour demander à Dieu la force de se suicider³⁸.

36. « je n'avais pas d'avenir et je ne m'en doutais pas » (*ibid.*, p. 65).

37. « Quelle lumière affreuse avait-elle jetée sur l'abîme de mes douleurs ! Grand Dieu ! c'était comme la lumière qui pénétra une fois au fond des enfers, et qui fit regretter les ténèbres à ses malheureux habitants. Quoi ! j'avais une passion criminelle ! » (*ibid.*, p. 93).

38. « Ô mon Dieu, ôtez-moi de ce monde ; je sens que je ne puis plus supporter la vie. À genoux dans ma chambre, j'adressais au Créateur cette prière impie » (*ibid.*, p. 91). Les textes sur le suicide sont très nombreux durant tout le XVIII^e siècle, jusqu'à celui de Mme de Staël. C'est tout d'abord un *topos* tragique : on a certes en mémoire, pour le XVIII^e siècle, la mort de Roxane

La seconde, conséquence de la première, c'est de désirer qu'une vengeance s'abatte sur Charles :

je me représentais Charles arrivant à Saint-Germain ; on lui disait : Elle est morte. Eh bien ! le croiriez-vous ? je jouissais de sa douleur ; elle me vengeait ; et de quoi ? grand Dieu ! de ce qu'il avait été l'ange protecteur de ma vie ? Cet affreux sentiment me fit bientôt horreur ; j'entrevis que si la douleur n'était pas une faute, s'y livrer comme je le faisais pouvait être criminel³⁹.

Enfin, la troisième faute, c'est de braver le tabou de l'inceste⁴⁰.

Bref, le récit reprend l'ancien *topos* de l'innocence coupable, si fréquent dans le roman du XVIII^e siècle. Ourika est une victime apparemment condamnable, mais en vérité innocente : si elle subit sa sortie de l'esclavage qui la livre à une société où elle n'a pas de place, c'est cette même société qui lui fait penser qu'elle aime Charles d'une passion coupable. C'est donc sur ce portrait d'une victime que se crée sans exubérance ni artifice le pathos d'une fatalité qui n'est tragique qu'en apparence, puisqu'elle est finalement inscrite dans une providence salvatrice : « N'oubliez donc pas », répète-t-elle au médecin, « que je suis heureuse : mais, hélas ! je ne l'étais pas alors⁴¹ ». Sous ce point de vue religieux, le *topos* est bel et bien réactualisé par Claire de Duras.

Encore faut-il que le récit mette en place le moment fatidique de la grâce avec suffisamment de vraisemblance pour que la réinterprétation de l'anéantissement d'un destin social en prédestination à la vie religieuse puisse justifier la révélation que connaît le médecin et assurer la cohésion profonde de l'encadrement narratif. À vrai dire, Claire de Duras renouvelle à cet égard l'usage de la prolepse pour circonvenir le sens tragique du récit au profit d'une visée providentialiste et faire des crises de l'héroïne les phases d'une accession à la grâce. Le pathos est le registre de ce tragique interdit, de ce chemin de croix qui conduit à la conversion. De sorte à rendre compte de la vérité qui anime sa parole, Ourika use de la prolepse pour signer de loin en loin la signification de sa conversion définitive. Il convient toutefois de revenir sur la question des fautes pour souligner une innocence foncière. Aussi Ourika s'appuie-t-elle sur la définition proprement biblique de la révélation : « Dieu a eu pitié de moi ; il m'a retirée lui-même de cet abîme où je n'étais tombée que faute de le

à la fin des *Lettres persanes*, mais elle est aussi précédée d'une dispute entre Usbek et Ibben (lettres LXXVI et LXXVII) sur le sujet. Mentionnons aussi, par exemple, un des *Essais moraux, politiques, littéraires et autres* de Hume (*Du Suicide*, édition et traduction de Gilles Robel avec la collaboration de Vincent Reignier, Puf, 2001 [1^{re} éd.], « Perspectives anglo-saxonnes », p. 671-682) ou encore le chapitre 14 de la première partie du *Système de la nature* du baron D'Holbach (Paris, Fayard, 1990, texte revu par Josiane Boulad-Ayoub, « Corpus des ouvrages de philosophie de langue française », p. 309-328).

39. *Ourika*, p. 89.

40. Voir sur ce *topos* : Jacqueline Chammas, *L'Inceste romanesque au siècle des Lumières – De la Régence à la Révolution (1715-1789)*, Paris, H. Champion, 2011.

41. *Ourika*, p. 87.

connaître et de l'aimer⁴²». Cette pitié n'est évidemment pas à confondre avec celle qui conduit à la bienfaisance ou à la «sympathie⁴³». Ourika revient en effet sur cette expression de la pitié divine au moment d'aborder l'avènement de sa conversion : «C'est sans doute alors que Dieu eut pitié de moi⁴⁴». La conversion résulte d'une quête dont le sujet n'est pas conscient (action de la providence), et la grâce se produit à la faveur d'un événement qui donne rétrospectivement à tout le récit une signification particulière.

Voyons de plus près cette progression. La révélation de l'interprétation que le monde fait de son amitié pour son frère putatif, par la voix de la marquise, la conduit à s'interroger : «Est-il donc impossible d'aimer plus que sa vie avec innocence⁴⁵ ?», tandis que les heures heureuses passées en compagnie de Charles lui font faire des réflexions sur l'amitié à la manière de Montaigne - «il [Charles] savait bien qu'en me parlant de lui, il me parlait de moi, et que j'étais plus *lui* que lui-même⁴⁶» -, et que le souvenir des frères et sœurs morts ensemble sur l'échafaud éveille un soupçon : «était-ce donc un amour coupable qui les unissait⁴⁷ ?». Cette tension insoluble qui l'empêche désormais d'aimer est à l'origine de sa maladie : dans l'amour ou l'amitié, et au fond peu importe, pour le présent propos, la nature de ce sentiment, Ourika s'oublie toujours elle-même. Or, si cet oubli de soi définit son mode particulier d'aimer, il la dispose aussi précisément à l'amour de Dieu⁴⁸. Ainsi, au moment de la Terreur, elle ne songe plus à ses malheurs dans le drame collectif. La mort du roi ne la saisit pas immédiatement elle-même, mais à travers ceux qu'elle aime :

Madame de B. souffrait avec toute l'énergie de son caractère; sa santé en était altérée [...] Je pleurais, je m'unissais à ses sentiments, j'essayais d'élever mon âme pour la rapprocher de la sienne, pour souffrir du moins autant qu'elle et avec elle.

Je ne pensai presque plus à mes peines, tant que dura la terreur; j'aurais eu honte de me trouver malheureuse en présence de ces grandes infortunes⁴⁹.

Par cette manière empathique d'aimer qui transcende le *moi*, Ourika apparaît comme un être profondément disposé à recevoir la grâce, et le discours du prêtre ne fait que rétablir la vérité de ce destin :

42. *Ibid.*, p. 86.

43. «La pitié est un intérêt pris au malheur des autres [...], sans qu'une amitié [...] vienne [l'] occasionner» (Hume, *Traité de la nature humaine*, II, section VII «De la compassion», présenté et traduit par Jean-Pierre Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 217).

44. *Ourika*, p. 94.

45. *Ibid.*, p. 93.

46. *Ibid.*, p. 81.

47. *Ibid.*, p. 93.

48. Toute une tradition philosophique, depuis Platon et Aristote jusqu'à Montaigne en passant par Cicéron et Sénèque, définit cette transcendance de la *philia*, dont la forme épurée se traduit par un oubli de soi. Le christianisme en fait une disposition à la grâce.

49. *Ourika*, p. 78.

« Votre cœur est pur, me dit-il ; c'est à vous seule que vous avez fait du mal ; mais vous n'en êtes pas moins coupable. Dieu vous demandera compte de votre propre bonheur qu'il vous avait confié⁵⁰ ».

Très significativement, le prêtre use aussi du mot « bonheur », mais pour renvoyer vers un autre type de faute, une faute plus intérieure. Notons, à ce propos, que la recherche de l'égalité, si ardente dans la Révolution, avorte : la révolte de Saint-Domingue provoque une désillusion profonde chez Ourika, mais cette recherche prouve que si l'égalité procède d'une aspiration légitime de l'être, elle ne se résout finalement qu'en Dieu : « il n'y a pour lui ni nègres ni blancs : tous les cœurs sont égaux devant ses yeux, et le vôtre mérite de devenir digne de lui⁵¹ ». Les signes sont donc bien inversés : si une culpabilité existe, elle n'est pas celle qu'Ourika et le monde imaginent et, contre toutes les évidences, le bonheur est toujours possible, même pour un être perdu pour le monde. Le prêtre offre à Ourika la nourriture qu'elle attendait, à savoir la possibilité d'aimer en toute innocence, pour accéder au bonheur. Cet amour est d'essence transcendente. La faute d'Ourika fut de n'avoir pas connu Dieu, autrement dit, par ignorance, d'avoir porté aux créatures un amour qui ne pouvait revenir qu'au Créateur. Elle ne possédait pas d'autre repère pour se construire, explique-t-elle, que le monde et ses valeurs, même lorsqu'elle y perdait toute place. Aussi la parole du prêtre se révèle-t-elle source de paix, « une paix que je n'avais connue⁵² ». C'est par elle que se produit la conversion :

« Dieu, en me jetant sur cette terre étrangère, voulut peut-être me prédestiner à lui ; il m'arracha à la barbarie, à l'ignorance ; par un miracle de sa bonté, il me déroba aux vices de l'esclavage, et me fit connaître sa loi : cette loi me montre tous mes devoirs ; elle m'enseigne ma route [...] ».

Ce nouveau jour sous lequel j'envisageais ma position fit rentrer le calme dans mon cœur⁵³.

Tout le roman se réinterprète alors, à la lumière de cette grâce. On comprend qu'il ne puisse pas y avoir à proprement parler de confession, puisqu'à tout prendre, les fautes peuvent être regardées tantôt comme le fruit des erreurs du monde tantôt comme une ignorance de la présence divine. Autant dire qu'il n'y a finalement rien à confesser, que les fautes d'Ourika sont illusoire et son innocence foncière. De fait, ce moment de la grâce relève d'une grande continuité narrative. Dès le début, Ourika marque ce providentialisme : « je fus ingrate envers la Providence en n'étant point heureuse⁵⁴ ». Le moment de la conversion à Dieu est d'ailleurs décrit par la narratrice comme le résultat d'une lutte contre soi-même dont les maladies sont le symptôme paroxystique :

50. *Ibid.*, p. 94.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 95.

54. *Ibid.*, p. 67.

Mes idées prirent alors un autre cours ; j'essayai de me vaincre [...] Je me fis honte de mon ingratitude. Je mourrai, me disais-je, je veux mourir ; mais je ne veux pas laisser les passions haineuses approcher de mon cœur. Ourika est un enfant déshérité ; mais l'innocence lui reste : je ne la laisserai pas se flétrir en moi par l'ingratitude⁵⁵.

Les révélations sont en effet suivies de crises qui mettent Ourika au bord de la tombe, et qui finissent par l'épuiser, jusqu'à ce que la délivrance ait lieu, par la confession au seuil de la mort, et par le conseil du prêtre venu lui porter l'extrême-onction. La grâce n'est donc pas, dans cette perspective, un événement soudain : elle signe *a posteriori* l'œuvre d'une providence qui agit en sourdine et dont le récit retrace l'avènement. Par là, le roman devient apologétique. Comme le veut la tradition du récit confessionnel, le narrateur devait s'égarer avant de trouver la voie qui le mène à Dieu ; c'est à cette quête qu'Ourika fait allusion lorsqu'elle dit avoir voulu « trouver en moi-même une force pour combattre les sentiments qui m'agitaient ; mais je ne la cherchais point, cette force, où elle était ». Comme le montrent les *Réflexions et prières inédites*, c'est un des effets délétères de la conversion tardive⁵⁶.

Si le crime fut de n'avoir pas reconnu Dieu dans les épreuves et de n'avoir pas saisi assez tôt la véritable nature du bonheur pour en vivre vraiment, cette faute est passée depuis la conversion. Aussi n'a-t-elle rien à voir avec les fautes qu'Ourika pensait d'abord avoir commises contre « l'ordre de la nature⁵⁷ », et qui ne sont le fruit que du regard que le monde pose sur elle. Partant, le récit de conversion s'approfondit pour se faire critique des valeurs du monde. Cette critique ne procède toutefois pas d'une pensée théologique – le roman perdrait en densité –, encore qu'on puisse soupçonner un substrat augustinien. Elle relève davantage de la morale. On songe évidemment aux *Confessions* de Rousseau, n'était que le récit d'Ourika n'a rien de la veine vindicative qui anime l'œuvre des Lumières. Une onction préserve cette critique de la violence, laquelle n'eût d'ailleurs guère été vraisemblable dans la bouche d'une religieuse qui assure avoir trouvé la paix. La grâce reçue permet, en effet, de relire le destin : ainsi gouvernée, la narration joue à la fois sur la chronologie et la superposition diffuse mais continue, dans un même signifiant, de plusieurs significations. Elle montre qu'un processus d'in/conversion des signes s'est produit.

Une double opposition fondamentale, dont les sèmes sont superposables, structure en effet le récit : monde et Lumières vs religion et vérité⁵⁸. Deux

55. *Ibid.*, p. 89.

56. *Ibid.*, p. 89. On peut se reporter au chapitre « Force » des *Réflexions et prières inédites* : « C'est un des grands dangers des conversions tardives que le manque de force. L'âge, de longs chagrins, l'habitude d'une vie sans règle émoussent les forces » (*Réflexions et prières inédites*, *op. cit.*, p. 46-47).

57. *Ourika*, p. 72. Lorsqu'elle regarde vers le passé, Ourika parle de « folies », et se condamne pour avoir brisé « l'ordre de la nature ».

58. Voir R. Mauzi, *op. cit.*, chap. « Bonheur mondain et vie chrétienne », p. 180-215. Pour Claire de Duras, la résolution dialectique de la grâce et du monde n'a pas vraiment eu lieu, ne serait-ce que parce que le monde ignore tout de la vie religieuse – c'est le cas d'Ourika.

personnages-types représentent cette fusion ambiguë des sèmes : l'abbé, sorte d'esprit fort, et l'insensible marquise. L'abbé, qui « avait un enchaînement si complet d'idées fausses⁵⁹ » que, par amusement, Mme de B. ne laisse pas de le traverser de son « esprit juste et lumineux⁶⁰ », ne passe pas un jour sans « se moquer de la religion⁶¹ ». De fait, ce ne sont pas tant les contradictions qui éclairent les contre-valeurs que l'abbé représente, que les intérêts qui les bornent : au moment de la confiscation des biens de clergé, l'abbé s'en « irritait [...], parce qu'il y perdait vingt mille livres de rente⁶² ». Le personnage-cliché de l'abbé parasite⁶³ apparaît ainsi comme l'étalon de mesure du mensonge et des contre-valeurs sur lesquelles se bâtit le discours des Lumières.

Le personnage qui représente le mieux ce mélange difficile à débrouiller de profond mensonge et de vérité apparente, est la marquise, « personne d'une raison froide, d'un esprit tranchant, positive jusqu'à la sécheresse⁶⁴ », dont le propos dessille Ourika sans apporter de solution aux impasses. Son discours manifeste à la fois l'impuissance de la philosophie et la perversion des idées qui le fondent. Ainsi, son argument sur la nature a en réalité une signification strictement sociale : « la philosophie nous place au-dessus de la fortune, mais elle ne peut rien contre les maux qui viennent d'avoir brisé l'ordre de la nature⁶⁵ ». L'ordre de la nature est plus ou moins confondu dans la théorie de la sociabilité⁶⁶ avec l'ordre social, et c'est ce que dénonce notamment Rousseau⁶⁷. La vérité est l'absence d'avenir d'Ourika dans le monde ; le mensonge commence lorsqu'on tente de l'expliquer par « l'ordre de la nature ». La vérité, c'est de marquer les limites de la philosophie ; le mensonge, c'est de

59. *Ourika*, p. 81.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 79.

62. *Ibid.*

63. On retrouve ce type dans *Édouard* : c'est l'abbé Tercier qui vit depuis très longtemps chez le maréchal d'Olonne.

64. *Ourika*, p. 70 : *topos* pour ainsi dire caricatural de la marquise du XVIII^e siècle.

65. *Ibid.*, p. 72.

66. Pour Helvétius, par exemple, avec qui D'Holbach s'accorde pleinement sur ce point, « L'intérêt et le besoin sont le principe de toute sociabilité » : elle est, explique-t-il, « l'effet du besoin » (*De l'Homme*, tome I, II, 8, texte revu par Geneviève et Jacques Moutaux, Paris, Fayard, 1989, « Corpus des ouvrages de philosophie de langue française », p. 182).

67. Rappelons que la critique de l'état social n'est pas incompatible, chez le baron D'Holbach, avec la sociabilité, laquelle est fondée sur la notion d'intérêt. S'il y a une nécessité de la morale, c'est bien parce que, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler Hobbes, l'art de la vie en société peut se dégrader en « art de tromper ses associés pour les faire servir à ses propres vues », ce qui s'explique par le fait que « l'intérêt personnel fut toujours en guerre avec l'intérêt général ». Non seulement ce propos s'inscrit dans une perspective générale (le bonheur) visant à édifier une morale universelle qui dépasse la morale chrétienne, mais aussi plus précisément, dans une critique réaliste du rousseauisme : « Voilà comme la société est devenue si incommode que des penseurs découragés ont cru que la vie sociale était contraire à la nature de l'homme et que le parti le plus sage serait d'y renoncer tout à fait » (*Du Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, dans *Œuvres philosophiques...*, *op. cit.*, p. 144).

faire croire qu'aucun avenir n'est possible, partant de l'analogie courante dans une phraséologie fataliste entre ordre de la nature et ordre social. Pourtant, philosophiquement, l'idée d'un « ordre de la nature » n'est pas étrangère à la spiritualité : Dieu et la nature ne sont-ils pas assimilés, par exemple, dans le discours déiste sans postuler pour autant que l'ordre social serait analogue à l'ordre de la nature ? Le mensonge en action, explicite (dire : Ourika n'est plus de ce monde, elle ne peut qu'être malheureuse), ou par omission, implicite (ne pas dire : il est un autre monde qui rend possible le bonheur), qui construit la relation antagonique des Lumières et de la spiritualité dans le roman, conduit à une double dénonciation, sur le mode im-/explicite. La première consiste à mettre en lumière un discours lissé de la subversion où l'euphémisme ne se distingue plus de l'hyperbole – c'est le discours mondain, saisi dans ses deux modalités, la conversation et l'esprit :

on louait tout ce qui prêtait à la louange ; on excusait tout ce qui prêtait au blâme, et souvent, par une adresse encore plus aimable, on transformait en qualités les défauts mêmes⁶⁸ ;

ensuite, c'est de critiquer une éducation dépourvue de toute dimension spirituelle au profit de valeurs mondaines, dont la plus éminente, celle qui les résume, est le goût :

sans le savoir, je prenais un grand dédain pour tout ce qui n'était pas ce monde où je passais ma vie. Le bon goût est à l'esprit ce qu'une oreille juste est aux sons. Encore toute enfant, le manque de goût me blessait ; je le sentais avant de pouvoir le définir, et l'habitude me l'avait rendu comme nécessaire⁶⁹.

Cette éducation justifie l'existence dans le monde, elle imprègne la pensée – « sans le savoir » et « avant de pouvoir le définir » –, et si elle est relevée par la religieuse, ce n'est pas seulement pour expliquer le retard de sa conversion, mais pour la dénoncer comme entrave à la vie spirituelle d'autant plus forte qu'ordre social et ordre de la nature s'équivalent dans le monde et son discours. Le travail de deuil sur le monde et ses illusions (amour, mariage, réputation, valeurs) est la condition *sine qua non* d'un retour vers la seule vérité. Ainsi se construit la narration de la conversion, par retournement du discours mondain.

À la lumière de la fin du récit, les mots prennent, dans une lecture à rebours, des significations qui font douter de la littéralité dans laquelle ils s'affichent : on songe aux mots aimer, passion ou bonheur, par exemple. Sur le plan énonciatif, cette réinterprétation se marque notamment par l'invasion du présent dans le passé ou des effets de retour du passé sur lui-même. Tous ces procédés sont largement repris de la tradition romanesque du XVIII^e siècle, mais dans une perspective heuristique particulière qui dépasse le rapport

68. *Ourika*, p. 68.

69. *Ibid.*

du discours et de l'énonciateur pour structurer une poétique de la lecture spiritualiste : ce n'est pas la continuité du fait passé dans le présent qui est envisagée, mais l'opposition entre une réalité antérieure, relative à un monde, et une vérité actuelle qui échappe à une appréhension mondaine de l'existence. Ce décalage met ainsi en cause le discours des Lumières sur la religion et la passion, assimilé en l'occurrence au discours mondain, qui, pour être en proie aux illusions, méconnaît les vérités intérieures de l'être et la présence de Dieu.

Aussi l'emploi du présent connaît-il deux réalisations pragmatiques dans la narration. Dans une perspective psychologique, le dégagement du passé qu'il permet est avant tout notation didactique. Le présent n'atteint pas le moment d'énonciation, même si le souvenir provoque l'émotion, ce qui a pour effet de construire un personnage complexe dans un récit pourtant fort bref. Il explique surtout une réaction passée et en souligne la vraisemblance : « Cet affreux sentiment de l'inutilité de l'existence est celui qui déchire le plus profondément le cœur⁷⁰ ». Ce procédé est conventionnel, et le présent ne traverse pas vraiment le temps de l'énonciateur, si l'on s'en tient à ses déclarations. En revanche, lorsque certains mots se colorent d'une double acception qui surimpose passé et présent, monde et désert, le présent se pare d'une dimension transcendante qui affecte le moment d'énonciation. Ainsi, lorsqu'Ourika explique son absence d'avenir – « je ne voyais dans l'avenir aucune espérance⁷¹ » –, elle use du mot *espérance* qui témoigne d'une réinterprétation de la réalité sociale passée à partir de la situation présente. À l'avenir du monde va répondre l'espérance de la vie qu'elle connaît désormais comme religieuse. Autrement dit, à l'imparfait se surimpose en réalité une formulation inverse au présent : je vois dans l'avenir une espérance, ce qui, notons-le, modifie radicalement le sens du message, puisque l'espérance est désormais au présent de ce qui advient maintenant et pour toujours⁷². Les temps de l'énoncé et de l'énonciation se télescopent sans cesse pour montrer qu'il y a un décalage entre le fait et sa signification, entre l'évidence d'une existence malheureuse et sa vérité providentielle, enfin que le passé n'est mesurable que dans le présent, lui-même transcendant toute temporalité par l'effet d'une vérité qui dépasse l'être et l'Histoire (la foi). Dans cet esprit, les mots les plus courants sont à observer avec une attention soutenue, car le retour sur le texte que suggère l'encadrement, et qu'impose la vocation d'Ourika, révèle, à la fin de son récit, l'inversion des valeurs opérées par un discours des Lumières sur la morale religieuse et le bonheur⁷³. C'est ce qui justifie en profondeur la poétique de la répétition et surtout du retour(nement) (en faisant retour sur lui-même, le récit de conversion provoque le télescopage

70. *Ibid.*, p. 88.

71. *Ibid.*, p. 65.

72. Le substrat paulinien est d'autant plus évident qu'il apparaît clairement dans les *Réflexions et prières chrétiennes*.

73. Il va de soi que l'on ne peut réduire les Lumières à un discours uniforme, à une sorte de prêt-à-penser, et que cette réduction trahit en fait une forme de prosélytisme.

des temporalités du récit et de la narration), caractéristique du roman : le début programme une lecture qui doit se faire dans la lettre et dans l'esprit. De fait, la lecture du roman obéit à une herméneutique du renversement fondatrice de la transcendance romanesque d'*Ourika*. Les révélations qui scandent le récit ne peuvent être prises au pied de la lettre. Le roman se lit à rebours. L'esprit qui leur donne sens tient compte de la conversion finale.

*

Dans la lignée du *Génie du christianisme* et surtout d'*Atala*, le roman de Claire de Duras se signale par une forme de prosélytisme à peine dissimulée sous le pathos d'un récit qui puise sa véracité dans le fait divers. *Ourika* apparaît bien comme un récit de conversion dont la valeur exemplaire s'affirme par un providentialisme clos sur l'avènement de la grâce, mais aussi par la transformation intérieure du narrateur-cadre. La pensée religieuse de Claire de Duras s'y fait d'ores et déjà jour, notamment sur la question de la conversion tardive, précédant ainsi de dix ans les posthumes *Réflexions et prières inédites*.

En ce sens, le choix d'un encadrement est des plus ingénieux, car il permet de constituer le récit de conversion en confession-testament, alors même que les fautes sont lavées et la grâce reçue. Ce procédé, hérité des romans à la première personne du siècle passé et inspiré des confessions les plus célèbres, permet de montrer par quelles épreuves passe le personnage avant de trouver Dieu, mais aussi de faire un départ entre les fautes. Il reprend ainsi le motif de l'innocence coupable pour justifier une disposition à la vie spirituelle. Néanmoins, le roman n'est pas seulement bâti sur l'exemplarité d'un destin : la conversion n'a d'effet que parce qu'elle représente la voie à suivre, par opposition à celle qui égara jusque là et la narratrice et le narrateur-cadre. C'est pourquoi le récit ne pouvait faire l'économie d'une critique des Lumières comprises comme un discours global sur la bienfaisance, le monde et le bonheur⁷⁴. Elle s'incarne dans deux personnages-types, l'abbé représentant l'esprit faux, et la marquise, la raison insensible. Une logique discursive traverse l'œuvre qui vise à inverser un discours lui-même inversé, pour revenir aux seules valeurs susceptibles d'assurer le bonheur. Un système de conversion des valeurs, déchiffrable par indices dès l'ouverture, reposant sur une poétique narrative du télescopage temporel et de la superposition sémantique, structure en profondeur la narration et sa dynamique de retour(nement). Elle dérobe certes au récit à la première personne du XVIII^e siècle l'efficacité de ses procédés (encadrement, parole déléguée, pro- et analepses fatalistes, entre autres), mais pour en retravailler les effets, puisqu'en l'occurrence, le tragique peut y paraître interdit par la perspective providentialiste, manière de justifier l'intervention de la grâce, et de faire accéder le personnage au bonheur par delà les misères et infortunes. Partant,

74. Ce sont les « préjugés » du médecin, allusivement désignés dans l'*incipit* de l'œuvre.

le roman fait lire les Lumières comme une dynamique inefficace : certains des idéaux les plus louables en apparence déboucheraient sur des impasses. Il renverse ainsi la logique du combat contre les préjugés, en signalant que l'objet de cette lutte manque misérablement son but, le bonheur.

À vrai dire, cette pensée du bonheur signale le dialogue que l'œuvre entretient en profondeur avec Rousseau et Chateaubriand. Elle développe ce que Chateaubriand a laissé en blanc entre *René* et les *Natchez* : pour le P. Souël, à la fin de *René*, « la solitude est mauvaise à celui qui n'y vit pas avec Dieu » et, pour Fénelon dans les *Natchez*, l'état de nature inférieur à l'état social du point de vue spirituel. Sous le coup des révélations, Ourika ne regarde-t-elle pas un instant avec nostalgie cet état de nature, qu'elle n'a pourtant guère connu, et qui peut être une dangereuse illusion⁷⁵ ? Entre l'état de nature, condamné par Chateaubriand comme une tentation de l'homme policé, et la société, où l'étouffe le corset des préjugés pour Claire de Duras, *Ourika* montre ce que peut être la voie de la solitude, lorsque la grâce le tourne vers Dieu : de ce point de vue, Ourika est bien sœur d'Amélie, mais elle est élue, et l'œuvre de Claire de Duras paraît raconter ce qui reste dans l'ombre du récit de René. En attendant que les *Réflexions et prières inédites* se chargent de préciser comment peuvent se rendre compatibles vie chrétienne et existence mondaine, le choix du personnage féminin sort du fait réel qui donne son impulsion au récit pour dire ce qu'est le destin intérieur d'une femme solitaire, écrasée par le monde et ses passions. Le bonheur nouveau d'Ourika, acquis au prix d'un renoncement au monde et à soi pour embrasser une existence choisie par Dieu, se construit sur une désillusion profonde et une conversion tardive. Il se pourrait – et c'est l'ultime effet d'une narration ambiguë qui fait retour sur elle-même – que les doutes du médecin sur la vérité de ce bonheur, ne fussent pas sans fondement, et que la conversion de cette âme élue ne fût peut-être pas aussi entière qu'elle le prétend...

75. La condamnation de l'état de nature n'est pas aussi forte que chez Chateaubriand qui avait publié en janvier 1820 dans *Le Conservateur* un article définissant ce qu'est le bonheur dans le monde. Claire de Duras s'interrogera aussi toute sa vie durant sur cette compatibilité entre le monde et la vie chrétienne. C'est précisément l'objet des *Réflexions et prières inédites*. Sur ce point, Chateaubriand s'oppose fermement à Rousseau : dès 1801, le narrateur de *René* fait dire au P. Souël : « Il n'y a de bonheur que dans les voies communes ». Cette conviction profonde s'exprimera encore par la bouche de Fénelon au livre VII des *Natchez*, et dans les *Mélanges littéraires* (*Œuvres complètes*, éd. Ladvocat, t. XXI, 1826, p. 410 : article sur Humboldt), dont la publication (1826) est légèrement postérieure à *Ourika*. Pour le très paulinien Fénelon, la charité est la voie du bonheur dans le monde, elle en est même la raison d'être : « Si les vertus sont des émanations du Tout-Puissant ; si elles sont nécessairement plus nombreuses dans l'ordre social que dans l'ordre naturel, l'état de société qui nous rapproche davantage de la Divinité, est donc un état supérieur à celui de nature » (*Œuvres complètes*, éd. Ladvocat, t. XIX, 1826, p. 196). Claire de Duras se rapproche de Rousseau, mais elle pose le problème de l'état de nature d'une manière différente, ne serait-ce qu'en raison de son point de vue féminin : Ourika, enlevée aux siens, finit, avant de connaître la grâce, par rêver l'état de nature, et même l'esclavage, comme un état préférable à l'état de société. La religieuse solitude, à laquelle la grâce la dispose, apparaît ainsi comme un moyen terme, et non tout à fait comme un idéal.