

L'HUMANISME AU XX^e SIÈCLE : GIDE, CAMUS, YOURCENAR

par Laura BRIGNOLI (I.U.L.M., Milan)

À force de creuser de nos dents l'écorce des choses, nous finirons bien par trouver la raison secrète des affinités et des désaccords... (*L'Œuvre au Noir*)

Ce que je propose ici c'est une promenade dans les avatars d'un lieu qui, au cours du XX^e siècle cristallise la solution du rapport entre l'homme et le monde. Avant d'entrer dans le vif du sujet, cherchons à focaliser, en économisant au maximum les mots, le climat culturel de la première moitié du siècle. Le premier après-guerre exaspère les tendances déjà présentes dans les années 1910. La science se révèle impuissante à expliquer une réalité qui refuse de plus en plus d'entrer dans des schémas préétablis. Face à un monde qui chancelle, sous l'effondrement du dogmatisme sur lequel s'érigeaient la science aussi bien que la philosophie et la religion, on se trouve privé de points de repère auxquels s'accrocher et un sentiment d'incertitude s'installe. C'est donc le refus de la rationalité en tant qu'instrument de connaissance et la conséquente réévaluation de l'inconscient qui instaurent une crise de l'individu en conflit avec une réalité à laquelle il ne sait pas s'adapter. L'exaltation de la sensualité aux dépens des élucubrations de plus en plus vaines fait évoluer cette inquiétude vers une solution provisoirement optimiste. Mais la volonté de rendre compte d'une réalité instable et mouvante sous ses multiples manifestations, dont le mystère forme la richesse, se heurte aussitôt à l'angoisse de l'inexplicable. Tel est le climat à l'ouverture d'un siècle qui produira le chant du cygne gidien, et l'œuvre entière de Camus et de Yourcenar. Mais pourquoi rassembler ces trois auteurs ? Évidemment la coïncidence d'environnement culturel est une raison un peu mince pour justifier leur parallélisme. Également insuffisante, même si elle est indiscutablement vraie, serait la perception d'un malaise qu'ils décrivent dans le rapport entre l'homme et le monde,

d'autres personnalités le thématisent, ce qui a permis de marquer cet intérêt pour l'homme au début du siècle du nom de nouvel humanisme^[1]. Mais on verra, à la fin, que cette notion constitue plutôt un point de différence entre les trois, et non d'analogie. Ce qui a stimulé ma recherche est en effet un mince fil rouge qui tisse une trame unique dans la production de ces trois auteurs, parce que la littérature exerce son charme lorsque le lecteur perçoit les réverbérations qui, d'une époque à l'autre, d'une œuvre à l'autre, se réfractent. C'est une scène silencieuse celle qui se répète chez les trois auteurs, d'un silence où pourtant retentissent les échos assourdissants de la vie. La densité de chacun de ces passages me permettra de saisir le sens dans lequel a évolué ce thème qui traverse tout le siècle^[2] et qui, dans les trois cas, se présente comme la solution offerte à l'homme pour vivre en harmonie avec le monde. À travers cette confrontation, on verra quels ajustements il faudra imposer à la notion déjà modernisée d'humanisme que l'on peut étendre aux trois auteurs et quelle signification transversale on peut en tirer pour définir la position yourcenarienne envers l'homme.

Voici la très célèbre scène de *L'Immoraliste* qui décrit le moment d'une prise de conscience, prologue d'une renaissance à la vie de la part d'un Michel de plus en plus maître de son existence :

Le matin d'un des derniers jours (nous étions au milieu d'avril) j'osai plus. Dans une anfractuosité des rochers dont je parle, une source claire coulait. Elle retombait ici même en cascade, assez peu abondante, il est vrai, mais elle avait creusé sous la cascade un bassin plus profond où l'eau très pure s'attardait. Par trois fois j'y étais venu, m'étais penché, m'étais étendu sur la berge, plein de soif et plein de désirs ; j'avais contemplé longuement le fond de roc poli, où l'on ne découvrait pas une salissure, pas une herbe, où le soleil, en vibrant et en se diaprant, pénétrait. Ce quatrième jour, j'avançai, résolu d'avance, jusqu'à l'eau plus claire que jamais, et, sans plus réfléchir, m'y plongeai d'un coup tout entier. Vite transi, je quittai l'eau, m'étendis sur l'herbe, au soleil. Là, des menthes croissaient, odorantes ; j'en cueillis, j'en froissai les feuilles, j'en frottai tout mon corps humide mais brûlant. Je me regardai longuement sans plus de honte aucune, avec joie. Je me

[1] Mais cette étiquette, qui possède une signification bien classique, a besoin, pour être employée aujourd'hui, d'une mise à jour. Mise à jour qui n'est pas une relativisation de la notion courante, mais une manière de remonter à l'étymologie du mot, à cette racine d' "humain", d' "homme" qu'il contient. L'humanisme au sens moderne est une exaltation de la dignité de l'homme.

[2] *L'Immoraliste* a été publié en 1902, *Noces* en 1939 et la version définitive d'*Un homme obscur* en 1982.

L'humanisme au XX^e siècle : Gide, Camus, Yourcenar

trouvais, non pas robuste encore, mais pouvant l'être, harmonieux, presque beau^[3].

Or, le thème de la fusion de l'homme dans la nature n'est certes pas une découverte du XX^e siècle ; ce passage est pourtant un dépassement du cliché romantique qui faisait de la nature un miroir des émotions humaines ; ici, l'eau exerce un appel à la vie. Ce timide plongeon de Michel, dénuement total dans la nature, devient le paradigme d'un abandon aux instincts vitaux. C'est ainsi qu'il résout le conflit qui l'opposait à sa nature, et remarquons comme une signification supplémentaire le moment ponctuel dans lequel cette libération se produit ; c'est une épiphanie profane^[4]. L'émotion du protagoniste transparait dans le rythme saccadé de son aveu, comme si les battements d'un cœur ouvert sur l'immensité de la vie du corps lui coupaient le souffle. Il y a une simplicité, une immédiateté, dans l'élan de Gide vers la nature, qu'on a perdu depuis, et qu'on tend, aujourd'hui, à enfermer dans une conceptualisation qui était assez étrangère à l'écrivain.

Si on peut parler d'humanisme à propos de Gide, c'est dans le sens de la redécouverte de la plénitude vitale d'une existence authentique suffoquée auparavant sous les rigueurs d'une éducation puritaine. L'humanisme gidien est donc tourné vers l'individu : il veut donner libre cours à la nature humaine ; mais sous cette notion ne se cache aucune intention d'universel ; elle renvoie plutôt à l'unicité de l'existence, celle que chaque individu doit personnellement libérer des entraves qui la limitent. Marguerite Yourcenar a parlé, à son propos, de "culture du Moi", sans pourtant manquer de lui attribuer, peut-être en lui prêtant du sien, une vague conscience de la référence multiple de ce mot^[5]. Ainsi sa possession du monde passe à travers la découverte lucide (et surtout l'acceptation) de ses sensations; sa chair lui prouve son existence dans le monde.

[3] André GIDE, *l'Immoraliste*, in *Romans*, Paris, NRF, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958, p. 402.

[4] L'unicité de ce moment s'explique également par l'intermittence de l'accord avec le monde que l'auteur éprouve encore à cette époque. La calme sérénité de l'apaisement appartient aux œuvres plus mûres. Ici, le conflit est encore brûlant.

[5] Voir "André Gide revisited", *Cahiers André Gide*, n. 3, "Le Centenaire", Gallimard, 1972, p. 23 et 43. Je crois, pour ma part, un peu forcé de voir, derrière la personnalité protéiforme de Gide, une tendance vers le collectif : il s'agit plutôt d'une tentative de saturation des expériences et des cas de la vie, ce qui peut être accompli par une personnalité unique. Collectif n'est pas synonyme de multiple.

Une caractéristique commune (au-delà de leur engagement) rapproche Gide et Camus et rend compte en même temps de l'évolution du rapport de l'écrivain au monde : il s'agit de la révolte. La rébellion de Gide contre le conformisme et l'hypocrisie des mœurs sexuelles de son époque semble anodine aujourd'hui, mais demandait un certain courage alors^[6]. En effet, ses œuvres sont des proclamations, des exhortations à s'abandonner au rythme de la vie, pensons seulement aux *Nourritures terrestres* : et son appel est d'autant plus provocant qu'il invite ouvertement à l'hédonisme une société somme toute conformiste comme celle de la Belle Époque. Mais le rapport de Camus au monde est certes plus élaboré et, dans un sens, plus problématique. La dialectique entre Gide et le monde s'exerce sur le plan moral, Camus l'envisage d'abord à un niveau métaphysique. D'ailleurs, la situation a évolué et, d'un climat culturel qui exprimera, avec les vaines élucubrations d'un Beckett, la déshumanisation de l'homme, on peut s'attendre à voir surgir une vision du monde plus tragique que ne l'est l'humanisme optimiste d'un Giraudoux, qui ignore l'absurde complexité de la vie en lui imposant une harmonie de l'extérieur.

Trente-sept ans s'écoulaient entre le Gide de *L'Immoraliste* et le premier Camus, celui de *Noces* : toute une génération et une guerre qui écrase définitivement les élans optimistes du début du siècle. La littérature engagée, qui n'a pas perdu son espoir de transformation de la société, reçoit une nouvelle poussée, mais Camus prendra vite ses distances par rapport à cet engagement^[7] au nom de la relativité et de l'urgence du contingent qu'ignorent ceux qui se laissent emprisonner par l'Absolu des "-ismes". L'écrivain ancré à son présent n'a d'autre possibilité que de garantir la mémoire des valeurs qui donnent un sens à la vie. Le chemin vers l'universel se creuse dans l'absolu relativisme de l'existence. C'est en amont du cycle camusien (absurde, révolte, pensée de midi), aux proses lyriques de *Noces*, que nous ramène le fil rouge de notre promenade. En une trentaine d'années (*Noces* est de 1939), le ton a bien changé : le joyeux épanouissement des sens d'un individu découvrant et acceptant sa nature, laisse la

[6] Camus n'a manifestement pas compris le conflit gidien entre la liberté des sensations et ses entraves, s'il a pu liquider en deux mots un rapport aussi complexe en le taxant de cérébralité (*Noces* suivi de *L'Été*, Pairs, Gallimard, "Folio", 1992, p. 36) ; laquelle est présente, certes, chez Gide, mais comme contrepoids à ce que sa stricte éducation morale lui empêchait d'accepter sans conflits : l'immédiateté de la sensation.

[7] Était-ce son initial éloignement du centre de la mêlée culturelle des années trente qui lui permettait d'envisager des problèmes plus fondamentaux ?

place à la conscience plus sombre d'une nécessité de contact intime avec les éléments :

Il me faut être nu et puis plonger dans la mer, encore tout parfumé des essences de la terre, laver celle-ci dans celle-là, et nouer sur ma peau l'étreinte pour laquelle soupirent lèvres à lèvres depuis si longtemps la terre et la mer. Entré dans l'eau, c'est le saisissement, la montée d'une glu froide et opaque, puis le plongeon dans le bourdonnement des oreilles, le nez coulant et la bouche amère – [...] la course de l'eau sur mon corps, cette possession tumultueuse de l'onde par mes jambes – et l'absence d'horizon. Sur le rivage, c'est la chute dans le sable, abandonné au monde, rentré dans ma pesanteur de chair et d'os, abruti de soleil [...]. Étreindre un corps de femme c'est aussi retenir contre soi cette joie étrange qui descend du ciel vers la mer. Tout à l'heure, quand je me jetterai dans les absinthes pour me faire entrer leur parfum dans le corps, j'aurai conscience, contre tous les préjugés, d'accomplir une vérité qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort^[8].

Camus trouve la vérité profonde de l'existence au sein d'un monde élémentaire, expression du mythe païen de fusion panique, franchissant l'abîme qui sépare l'homme du monde. Son corps devient ici le moyen qui établit l'union entre la terre et la mer. L'eau, la mer en l'occurrence, vertige et attraction de l'informe, l'eau qui épouse les formes, condense ce besoin d'osmose qui devient aussitôt dissolution du moi :

ce paysage [...] était le premier sourire du ciel. Il me mettait hors de moi au sens profond du terme. [...] la grande vérité que patiemment il m'enseignait, c'est que l'esprit n'est rien, ni le cœur même^[9].

L'intelligence, ni la culture, ni même l'affectivité ne donnent un sens à la vie, qui se trouve plutôt dans cette "fraternité secrète qui [l']accordait au monde"^[10] et par laquelle il réussit à dominer même l'horreur de la mort :

[8] Albert CAMUS, *Noces*, p. 15-16. Le thème est posé lucidement dès *L'Envers et l'Endroit* (1937).

[9] *Ibid.*, p. 67.

[10] *Ibid.*, p. 70. Les exemples peuvent se multiplier, enrichissant le thème par d'innombrables nuances : "Ce qui compte c'est d'être humain et simple. Non, ce qui compte, c'est d'être vrai et alors tout s'inscrit, l'humanité et la simplicité. Et quand donc suis-je plus vrai que lorsque je suis le monde ?" (*L'Envers et l'Endroit*, Paris, Gallimard, "Folio", 1991, p. 118)

C'est dans la mesure où je me sépare du monde que j'ai peur de la mort [...]. Créer des morts conscientes c'est diminuer la distance qui nous sépare du monde^[11].

Ce désir de fusion intense s'achève en deçà du surnaturel ; voilà, pour Camus, la véritable exaltation de l'homme : accepter les limites qui le cernent de tous côtés l'aide à se définir. Cet homme étranger au monde, acquiert sa plénitude dans une matérialité qui écarte tout recours volontaire à la spiritualité. Mais cette dimension, chassée de la porte cochère, entre de biais dans l'effusion lyrique de cet hymne à la vie élémentaire qui célèbre les noces de l'homme avec la nature^[12].

Toutefois, celle-ci n'est qu'une première étape du long parcours camusien. Récupérant une dimension philosophique qui était étrangère à la recherche d'une plénitude vitale volontairement dénuée de complications spéculatives, il se désolidarise du monde et ne donne plus de voix qu'à ce sentiment d'irrationnel auquel avait réagi ce "mythe du paganisme méditerranéen"^[13] : il découvre l'absurde qui naît, selon ses propres mots, de la perception du "divorce" entre l'homme et le monde :

s'apercevoir – dit-il dans *Le Mythe de Sisyphe* – que le monde est 'épais', entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage, peut nous nier^[14].

Constatant avec angoisse l'opacité d'un univers qui le repousse, l'homme cherche d'abord à multiplier ses expériences en les érigeant en rempart contre la fugacité de la vie, la quantité compensant une qualité perdue, ou inexistante. On est bien loin de la multiplication des héros yourcenariens, de Zénon, "*Unus ego et multi in me*", ou même du Socrate de *Feux*, personnage innombrable qui se dilate et remplit l'univers. "Privé de l'éternel – dit Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* –, je veux m'allier au temps"^[15]. Au carrefour entre

[11] *Ibid.*, p. 30-31.

[12] À travers ce thème on pourrait suivre également – mais ce sera pour une autre fois – le parcours de la tendance de notre époque vers une récupération du mysticisme qu'on avait volontairement abandonné au début du siècle, aux temps de Gide, lorsqu'il se trouvait étouffé sous les contraintes du dogmatisme.

[13] L'expression est de R. M. ALBÉRÈS, *L'aventure intellectuelle au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1969.

[14] *Le Mythe de Sisyphe*, p. 30.

[15] *Ibid.*, p. 119.

matérialité et spiritualité, il opte pour la première voie en même temps que, écrasé par l'angoisse de l'absurde, il constate qu'"aujourd'hui, la pensée ne prétend plus à l'universel"^[16].

Clamence, le héros de *La Chute*, a parcouru un chemin qui l'a amené à refuser l'humanisme, étiquette vide selon lui, qui a découvert que derrière sa générosité s'agit le démon de la complaisance et de la condescendance. Clamence est celui qui démasque la petitesse de l'être humain, celui qui, à force d'autocritique, arrive à préférer les primates aux hommes^[17]. Le refus de l'humanisme, de la part de Camus, coïncide avec le rejet de cette solution un peu facile qui consistait à ignorer ou à éluder l'inquiétude de l'entre-deux-guerres, et qui est bien représentée par Giraudoux et Colette^[18]. Et pourtant comment ne pas qualifier d'humaniste cette exigence absolue d'authenticité ; ou encore cet effort d'atteindre, par des moyens humains, une sorte de sainteté morale qui lui ouvre les portes du divin ? Or, Camus puise dans le renoncement à l'éternel des raisons pour l'homme d'affirmer son indépendance – ce qui a permis de lui attribuer l'étiquette d'humaniste athée^[19]. Mais remarquons à ce propos que la différence qui sépare l'attitude envers l'homme de la part de Camus et de Yourcenar n'est pas à chercher dans la présence d'un sacré dans le monde, qui affleure malgré lui dans le lyrisme de la "noce", mais plutôt dans les limites imposées : l'homme de Camus ne vise jamais à transcender sa condition ; et même la surhumanité que se découvre Clamence "à force d'être homme" se situe à un autre niveau que l'aspiration à l'éternel d'Hadrien^[20].

Or, juste deux ans avant la publication de *La Chute*, un dernier essai voit le jour : avec *L'Été* Camus revient au thème solaire de ses premières œuvres, unique solution au tragique de l'existence que la recherche des valeurs universelles dans *L'Homme révolté* n'a pas su dépasser. Et s'il avait pu, dans *Noces*, élire comme religion "cette

[16] *Ibid.*, p. 137.

[17] *La Chute*, p. 8.

[18] À l'exception, en ce qui concerne cette dernière, de la *Fin de Chéri*.

[19] Étiquette qui ne se justifie qu'en opposition aux écrivains chrétiens promoteurs, à l'époque, d'un nouvel humanisme. Voir, à propos de l'humanisme de Camus : Henry AMER, "Le mythe de Sisyphe", *Hommage à Camus*, NRF, Gallimard, 1967.

[20] L'analogie des deux passages impose leur confrontation : "En, vérité, à force d'être homme, avec tant de plénitude et de simplicité, je me trouvais un peu surhomme", (CAMUS, *La Chute*, p. 33) ; "L'humain me suffit – dira au contraire Hadrien – j'y trouve tout, jusqu'à l'éternel".

entente amoureuse de la terre et de l'homme délivré de l'humain"^[21], il recupère dans *L'Été*, cette "fierté de l'homme qui est fidélité à ses limites, amour clairvoyant de sa condition"^[22]. Finalement, l'humanisme camusien réside dans cet effort de l'homme, vivant dans un monde hostile, pour accorder en lui l'harmonie du cosmos en quoi réside le sens ultime de son existence.

C'est dans ce dernier sens que l'œuvre de Marguerite Yourcenar peut être définie comme humaniste. Et pourtant, cette notion complexe nécessite quelques adaptations si on l'applique à une œuvre qui va des *Mémoires d'Hadrien* à *Un homme obscur*. Dans l'acception la plus traditionnelle de l'étude des textes de l'antiquité et de l'ordonnance de l'univers autour d'un homme perfectible à travers une lente et consciente construction de soi, l'étiquette sied parfaitement aux *Mémoires d'Hadrien*. Mais la foi dans la maîtrise du monde par le pouvoir politique et la conscience de soi laisse bientôt la place à une tentative de domination intellectuelle qui échoue devant l'incapacité du savoir scientifique de rendre compte de la part de mystère qui habite toute l'existence. *L'Œuvre au Noir*, choisissant une époque emblématique où l'aventure humaine évolue au point le plus éloigné de la Raison, thématise l'hostilité d'un monde qui ne se laisse pas connaître ni maîtriser par l'intellect^[23]. On dirait que l'œuvre yourcenarienne approfondit ce qui risque de devenir une plate récupération de l'humanisme, l'écrivain féru de lettres grecques et latines cultivant des échanges de plus en plus profonds avec l'atmosphère du siècle dans lequel elle écrit : "vers 1967 [...] la littérature et la pensée d'Europe se trouvent dans la même crise qui était déjà sensible en 1900. [...] L'homme n'a pas retrouvé une union *raisonnable* avec le monde"^[24]. Toujours plus conscient de l'impuissance de la science, Zénon refuse le savoir livresque au nom d'un "savoir qui vient directement des choses". Le climat incandescent de ses recherches s'éteint avec la progression de l'œuvre, et de l'incendie du savoir il ne reste plus que les cendres. Et voilà que nous retrouvons notre fil rouge : trente ans après *Noces*, le bain de Zénon dans la mer est encore un avatar de cette communion intime qui

[21] *Noces*, p. 63.

[22] *Ibid.*, p. 139.

[23] Entrevue par Guy LE CLECH, ("La régression de l'humanisme", *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2280, 4 juin 1971, p. 9) Yourcenar déclare que depuis la moitié des années '60 on assiste à une régression de la foi dans les capacités humaines que la littérature ne manque pas d'enregistrer.

[24] R. M. ALBÉRÈS, *op.cit.*, p. 414.

célèbre le mariage entre l'homme et le monde. L'homme est finalement retrouvé dans la plénitude et la souplesse de son corps qui échappe à la raideur de vains raisonnements^[25]. Mais notre mince fil rouge qui nous accompagne dès le début du siècle devient écarlate en s'approchant d'*Un homme obscur*. Il est vrai que Nathanaël ne s'immerge pas dans l'eau (jadis) lustrale de la mer, pourtant omniprésente dans ce roman. Elle assume une autre valeur symbolique : la mer englutit et efface. Lorsqu'il découvre l'inutilité de sa fuite, "[q]uatre ans de sa vie croulaient comme un de ces pans de glace qui tombent de la banquise, et plongent d'un bloc à la mer"^[26]. Et même après la vision de Sarai dans l'exercice de son 'métier' il voit "[c]ette année de passion et de déconvenue tomb[er] au gouffre, comme tombe un objet qu'on lance par-dessus bord."^[27] L'homme obscur, lui, hante les ténèbres :

la nuit sur la mer prolongeait de tous côtés la nuit sur l'île. Parfois, sorti de la maison, dans le noir, où l'on n'apercevait indistinctement que la masse molle des dunes, et, dans l'entrebâillement, le blanc moutonnement de la mer, il enlevait ses vêtements, et se laissait pénétrer par cette noirceur et ce vent presque tiède. Il n'était alors qu'une chose parmi les choses. Il n'aurait su dire pourquoi, ce contact de sa peau avec l'obscurité l'émouvait comme autrefois l'amour.^[28]

Une variante enrichit le thème de la fusion panique dans la nature, variante qui la radicalise en la changeant de signe : grâce à l'obscurité, tout se ressemble ; la mer et la terre se prolongent dans un même mouvement. L'homme, de plus en plus obscur, s'assimile à un monde tout aussi noir que lui : avec sa mort, il répondra à cet appel de l'indistinct. L'acceptation de l'obscurité du monde, de ce qu'on pourrait croire impénétrable – et qui ne l'est, en fait, que pour la raison-coïncide avec son explication. Tout est simple pour les sens, tout se complique par les raisonnements.

Ce n'est pas par hasard, donc, si l'entente profonde avec la nature s'accompagne, dans les trois cas, d'un refus de la culture que préfigure cette nudité du corps qui est un rejet de l'inessentiel. C'est en reniant sa vie de savant que Michel découvre son corps. Pour Camus, la

[25] Aucun des fameux épisodes où Hadrien contemple l'harmonie cosmique n'échappe à la conscience et à la culture de l'empereur sous lesquelles reste enlisée l'immédiateté du contact avec la création.

[26] Marguerite YOURCENAR, *Un homme obscur*, OR, p. 935.

[27] *Ibid.*, p. 956.

[28] *Ibid.*, p. 1004-1005.

culture enlève à l'innocence la pureté du contact. Mais Gide établit pourtant un rapport problématique entre ce savoir livresque "salissure" des yeux^[29], et ce recours conscient au langage et à l'œuvre d'art qui proclament l'épanouissement du corps. Marguerite Yourcenar, par le truchement de Nathanaël, rejette les mots au profit des choses, mais sa position n'est pas moins tourmentée vue dans une perspective diachronique ; son refus de la culture passe par une exaltation humaniste du savoir de l'antiquité. Si Nathanaël, l'homme qui a une culture médiocre, sent qu'elle n'est pas un moyen valable de connaissance du monde, il faut néanmoins qu'il puisse la connaître pour pouvoir la nier. Et l'auteur d'observer que Nathanaël "n'est pas tout à fait aussi ignorant [...] qu'[elle] aurai[t] voulu qu'il fût"^[30], comme s'il n'était pas de son cru. Marguerite Yourcenar synthétise dans son œuvre le long chemin de l'humanisme pour aboutir, lucidement, à la constatation que le savoir n'amène nulle part. Elle intériorise la tendance propre de son siècle en prenant la voie opposée à cet anti-humanisme qui, pour vider l'homme "de sa fatuité et de son optimisme officiel"^[31] le réduit à n'être plus qu'un simple pantin.

On voit bien qu'au cours du siècle la notion d'individu, si puissante dans Gide et encore active dans les premières œuvres yourcenariennes, s'effrite, et avec elle s'envole imperceptiblement le sentiment de joie qui faisait un tout avec sa découverte. L'aveu d'Alexis manque totalement de cette légèreté dionysiaque qui accompagnait par endroits la grave confession de *L'Immoraliste*. Mais cet effacement de l'individu yourcenarien prend un sens encore différent de ce qu'on trouve dans Camus. L'anéantissement du moi camusien conduit tout droit à un nihilisme auquel on n'échappe que par la révolte. L'individu qui se profile au bout du parcours yourcenarien n'est plus qu'une épure, un homme privé de tout attribut hormis l'existence^[32]. Mais il est un paradigme. Nathanaël est l'homme universel en qui s'inscrivent tous les milliers d'hommes futurs et passés. Ce n'est certes pas par hasard si on fait de son fils Lazare un acteur : "sa voix serait comme qui dirait dans toutes les voix. [...] Le petit Lazare était sans limites, [...] il était sans forme : il

[29] André GIDE, *Les Nourritures terrestres, Œuvres*, p. 161.

[30] Postface à *Un homme obscur, OR*, p. 1041.

[31] R. M. ALBÉRÈS, *op.cit.*, p. 359.

[32] La révolte que prêchaient Gide et Camus, au nom de la connaissance de soi et de l'acceptation de ses propres sensations, pour l'un, au nom de la recherche du sens de l'existence, pour l'autre, la révolte de ce même Zénon qui part à la conquête du monde, ont été dépassées par l'acceptation résignée de Nathanaël.

avait mille formes^[33]. Après la longanimité d'Hadrien, après les conceptualisations de Zénon, surgit la vie lucidement instinctive de Nathanaël. C'est à travers ces étapes que la symbiose avec le cosmos codifie la perception de l'universel dans l'humain. Nathanaël est le symbole d'une perte d'identité qui semble indispensable à la communion avec la nature : les élucubrations sur la réalité cachent derrière un écran de (prétendue) conscience le contact immédiat et total avec le monde. Nathanaël ne cherche pas à coïncider avec lui-même, ni à s'insérer dans un paradigme mythique, l'optimisme de l'empereur n'est plus de mise. C'est en dissolvant son individualité qu'il s'universalise, dans un parcours qui conduit au point le plus éloigné de la mythification, condensation extrême du moi. Ce n'est plus qu'avec ironie qu'il faut remarquer la coïncidence des noms entre le narrataire des *Nourritures terrestres* et notre homme obscur.

Ainsi, si la précaire existence charnelle et individuelle était sublimée au début de sa production dans les formes immuables du mythe, elle est transcendée à la fin dans une dimension qui l'universalise tout en en dissolvant les marques individuelles. Mais c'est toujours en l'intégrant dans un ordre plus vaste que Marguerite Yourcenar cherche le soulagement à la crise du sujet confronté à l'angoisse de son existence "incertain[e] et flottant[e]"^[34]. Par son retour aux racines de l'être, elle brise le cycle perpétuel de toutes les choses : construction-destruction, destruction-construction et efface les bornes qui emprisonnaient l'individu.

Marguerite Yourcenar porte à ses conséquences extrêmes un thème déjà présent, avec d'autres implications, au début du siècle et qui n'avait reçu jusqu'à elle que des solutions provisoires, insatisfaisantes parce que alors l' inexplicable n'avait pas encore reçu son statut d'existence. C'est ainsi que, tout en se tenant en dehors, parfois hautainement au-dessus des mêlées avant-gardistes de l'époque, Marguerite Yourcenar s'insère dans cette élite d'artistes capables d'interpréter profondément leur temps.

Mais, pour éviter de l'enfermer dans un autre schématisme, si souple soit-il, qu'il me soit permis d'exprimer une perplexité : la volonté gidienne d'émanciper l'individu des servitudes du contrôle de soi était sans doute un humanisme, l'exaltation de la capacité de

[33] *Une belle matinée*, OR, p. 1031.

[34] Les mots appartiennent à Marguerite Yourcenar elle-même : *Discours de réception à l'Académie française*, Paris, Gallimard, 1982, p. 10.

Laura Brignoli

l'homme de se soustraire à l'absurdité de la vie par son altruisme était, peut-être, encore un humanisme. Mais peut-on, sans faire éclater un concept déjà modernisé, qualifier d'humanisme ce qui traverse tout le savoir du passé pour aboutir à une idée d'homme si peu maître de son destin, si indifférent à son rôle dans le monde? C'est sur cette question, volontairement provocatrice, que je laisse la parole à l'assemblée.