

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
HÉLÈNE BRUNELLE

L'INFLUENCE BOUDDHIQUE DANS UN HOMME OBSCUR

JUILLET 1988

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

à ma mère

et

à ma fille

REMERCIEMENTS

A la fin du long parcours que fut pour moi la rédaction de ce mémoire, je tiens à remercier très chaleureusement Monsieur Paul Langlois pour le soutien et l'encouragement qu'il m'a toujours prodigués. Sans son étonnante ouverture d'esprit et la confiance avec laquelle il m'a laissé cheminer dans les voies parfois obscures du bouddhisme, je doute que ce mémoire se fût rendu à terme.

Je voudrais également remercier toutes les personnes qui m'ont aidée, supportée au cours de la rédaction de ce texte.

Finalement, à titre posthume, je voudrais remercier Madame Marguerite Yourcenar elle-même pour tout ce qu'elle m'a fait découvrir au contact de son oeuvre. Plus encore que la grandiose écrivaine, je salue ici le "maître à penser" qu'elle fut et qu'elle restera pour moi.

TABLE DES MATIERES

	Page
REMERCIEMENTS	i
TABLE DES MATIERES	ii
INTRODUCTION	1
CHAPITRES	
I. BOUDDHISME ET PHILOSOPHIES ORIENTALES	16
1. Le bouddhisme, une expérience métaphysique	19
1.1 L'hindouisme comme toile de fond	19
1.2 Le pessimisme radical	21
1.3 Impermanence et extinction du Soi	23
1.4 L'immortalité	26
2. Le bouddhisme, une éthique	28
2.1 Les cinq préceptes	28
2.2 Hanayana (Petit-Véhicule) et Mahayana (Grand-Véhicule)	29
2.3 Les quatre états sublimes	30
2.3.1 L'amour ou la bienveillance amicale	31
2.3.2 La compassion	32
2.3.3 La joie	33
2.3.4 L'équanimité	34
2.4 La violence et l'endurance	34
2.5 L'idéal bouddhique, le Bodhisattva	36
II. LE MACROCOSME	38
1. La souffrance : mode d'apparition de l'Autre	40
1.1 Les sociétés primitives	40
1.2 La petite bourgeoisie	44
1.3 L'aristocratie	50
2. La sainteté en guise de réponse	55
2.1 L'amour ou la bienveillance amicale	57
2.2 La compassion	59

2.3 La joie sympathisante	62
2.4 L'équanimité	64
III. LE MICROCOOSME	68
1. Les grandes lois naturelles	69
1.1 La souffrance et la violence	69
1.2 L'impermanence	72
1.3 Hasard et Karma	76
2. L'homme	79
2.1 L'homme au centre de l'univers	79
2.2 La compassion	82
2.3 Le laisser-faire	85
2.4 La solitude	89
2.5 L'angoisse	92
IV. L'UNITE COSMIQUE	97
1.1 Dissolution du "soi"	98
1.2 L'abolition des différences	101
1.3 La dissolution du temps	104
1.4 L'abolition de l'espace	109
1.5 Vacuité ou plénitude: le problème de Dieu	112
1.6 La sérénité	116
1.7 Adam Kadmon et Bodhisattva: le monde du mythe	119
CONCLUSION	125
BIBLIOGRAPHIE	129
ANNEXE - GLOSSAIRE	137

Les œuvres d'art sont d'une infinie solitude; rien n'est pire que la critique pour les aborder. Seul l'amour peut les saisir, les garder, être juste envers elles.

Rainer Maria Rilke

INTRODUCTION

La postface qui accompagne le texte définitif d'Un Homme obscur de Marguerite Yourcenar, paru en 1982, se termine par une sévère mise en garde. A la suite de deux pages retracant la génèse de la nouvelle, de même qu'un court exposé de l'auteure sur le personnage principal, Mme Yourcenar conclut ainsi: «Il n'y a rien d'autre à dire sur Nathanaël»¹.

Il peut sembler téméraire de défier ainsi ouvertement la volonté d'un écrivain en présentant malgré cet avertissement un long texte d'étude sur l'oeuvre. Malgré tout, il nous a semblé impératif d'étudier plus à fond ce "court roman ou cette longue nouvelle", beau fruit mûr produit par quelque quatre-vingts années d'expériences humaines, riches, variées et marquées au coin d'une profonde réflexion sur la condition de l'homme dans ses rapports avec l'univers.

En cela, nous rejoignons Serge Doubrovsky, qui nous servira de référence au long de notre travail, lorsqu'il nous dit: «Le sens de son oeuvre pour un écrivain n'est rien d'autre que le sens de la vie, tel qu'il se le donne synthétiquement dans l'acte d'écrire»².

1 Un Homme obscur, Paris, Gallimard 1985, p. 231.

2 Doubrovsky, S., Pourquoi la nouvelle critique, Paris, Mercure de France, 1966, p. 214.

Un Homme obscur apparaît dans l'oeuvre entière de Marguerite Yourcenar comme une synthèse, mieux, comme un aboutissement de sa réflexion sur l'expérience humaine. Si L'Oeuvre au noir a pu être tout entière caractérisée par l'image du feu, Un Homme obscur par contre, tiré d'un recueil intitulé Comme l'eau qui coule, est sans doute dominé par une imagerie tirée du thème de l'eau. L'écriture se fait elle-même plus fluide, plus douce; elle nous berce et nous entraîne dans son flux comme un grand fleuve va se perdre dans la mer. Le roman se termine par la mort certes, mais une mort acceptée sereinement, une fin qui ressemble plus à la dissolution du fleuve dans les grandes eaux océanes qu'à la mort abrupte, inacceptable, du bûcher.

Rarement a-t-on lu dans la littérature description d'une fin aussi sereine. Nous ne croyons pas qu'un tel texte ait pu être écrit par un homme ou une femme encore dans la force de l'âge. Seul un écrivain arrivé près du terme de sa vie pouvait rendre avec autant de lucidité, de simplicité et de vérité toutes à la fois les derniers moments d'un être.

La mort, malgré la place importante qu'elle tient dans le roman, n'en représente pas pour autant le thème central. Nous suivons tout au long du texte le cheminement de cet «individu à peu près inculte formulant silencieusement sa pensée sur le monde qui l'entoure»³.

³ Un Homme obscur, p. 230.

La construction chronologiquement linéaire du roman renforce l'impression de roman d'apprentissage. La pensée de Nathanaël s'élabore, s'étoffe au fur et à mesure de ses expériences, de ses rencontres avec les autres. Parallèlement, les sociétés dans lesquelles il évolue suivent son cheminement intérieur et cette gradation du plus simple au plus complexe sert de trame sur laquelle il tisse sa vision de l'univers.

Ses voyages dans le monde, entre l'Europe et l'Amérique, son insertion dans le "monde", la société, forment ce que nous appellerons le macrocosme.

A l'opposé, son isolement vers la fin de sa vie, le retour intérieur qu'il doit y opérer, nous ramènent inévitablement à l'image du microcosme. C'est de cette confrontation entre les deux mondes, celui de l'individu au sein de la société et de l'individu dans la plus profonde solitude, que naîtra un nouvel homme, un homme ayant résolu l'énigme que lui impose sa vie, prêt à accepter la mort, à se laisser couler en elle.

Pour Doubrovsky, la valeur littéraire se mesure à «l'unité et à la profondeur qu'une œuvre ou un ensemble d'œuvres nous propose»⁴. Cette "vision du monde", cette "intention signifiante" de l'écrivain, c'est précisément ce que nous nous sommes donnés pour tâche de mettre en lumière. Encore un fois Marguerite Yourcenar nous met en garde: «Nathanaël est de ceux qui pensent presque sans l'intermédiaire des mots»⁵. Il nous faudra donc chercher à

⁴ Doubrovsky, S., op. cit., p. 214.

⁵ Un Homme obscur., p. 230, postface.

l'intérieur, mais plus encore, au-delà du discours, dans cette marge un peu floue où actes et émotions s'interpénètrent pour trouver les fondements de la pensée de l'auteure chez cet homme "délesté à l'extrême" de tout poids d'intellectualisme.

Car il est vrai que Nathanaël est un homme presque sans voix. Le texte offre peu de place au dialogue et c'est avant tout par le récit de la narratrice que nous devenons témoin de son évolution. Là résidait la principale difficulté, poursuit Yourcenar, Nathanaël étant

[...] à peu près dépourvu de ce vocabulaire à la fois usuel et usé, frustre comme ces monnaies qui ont trop servi, à l'aide duquel nous échangeons ce que nous supposons être des idées, ce que nous pensons croire et ce que nous croyons penser. Encore fallait-il pour écrire ce récit que cette méditation quasi sans coutour fût transcrise.⁶

L'auteure aurait pu contourner cette difficulté en créant un personnage tout en mouvement dont les actions flamboyantes tiennent lieu à la fois de paroles et de réflexion. La littérature nous a offert nombre de ces personnages héroïques dont la vie elle-même semble une œuvre d'art, où chaque geste, chaque acte posé devient un symbole d'une idée, d'une position éthique ou philosophique.

Curieusement il en va tout autrement pour Nathanaël, anti-héros par excellence, homme obscur parmi les hommes obscurs. Son mutisme n'a d'égal

⁶ Ibid.

que son inertie. La génèse de l'œuvre à ce propos est éclairante :

L'idée première du personnage de Nathanaël est à peu près contemporaine de celle du personnage de Zénon; de très bonne heure, et avec une précocité qui m'étonne moi-même, j'avais rêvé de deux hommes que j'imaginais vaguement se profilant sur le fond des anciens Pays-Bas, l'un, âprement lancé à la poursuite de la connaissance, avide de tout ce que la vie aura à lui apprendre, sinon à lui donner, pénétré de toutes les cultures et de toutes les philosophies de son temps, et les rejetant pour se créer péniblement les siennes; l'autre, qui en un sens "se laisse vivre", à la fois endurant et indolent jusqu'à la passivité, quasi-inculte mais doué d'une âme limpide et d'un esprit juste qui le détournent, comme d'instinct, du faux et de l'inutile, et mourant jeune sans se plaindre et sans beaucoup s'étonner comme il a vécu.⁷

Ainsi, Nathanaël serait l'anti-Zénon, ou plutôt son négatif: ils se complètent comme le moule de plâtre et le bronze coulé par l'artiste, soutenant tous deux la même forme, la même image de la réalité, l'une toute en aspérité, l'autre toute en rondeur. Nathanaël, comme Zénon, est un juste; si leurs voies ne sont pas parallèles, elles les mènent dans la même direction, vers une compréhension globale de l'aventure humaine.

L'auteure a tenu son pari, malgré la difficulté initiale de donner vie à un personnage presque sans relief, passif, laconique, en un mot obscur, recherchant la pénombre et la solitude. Elle l'a créé avec une économie de mots remarquable, loin des théories philosophiques trop souvent semblables à un fatras inextricable et dont Nathanaël dira qu'elles lui font penser «à des îles qui sont seulement des bancs de brouillard»⁸.

7 Ibid., p. 223-224, postface.

8 Ibid., p. 215.

L'oeuvre entière de Marguerite Yourcenar en dépit de son extrême variété - elle a touché à tous les genres littéraires, de la poésie à l'essai, du roman au théâtre - se présente comme une constante recherche sur les questions fondamentales qui se sont posées et qui se posent toujours aux hommes, de l'Antiquité à nos jours. Recherche philosophique sur la signification de l'aventure humaine, sur les rapports de l'homme avec les autres, avec la Nature, avec Dieu, mais aussi tentative d'élaborer une éthique personnelle, la plus éloignée possible des préjugés, la plus ouverte à la tolérance. Une étiquette telle celle de moraliste ne saurait convenir à Marguerite Yourcenar en cela qu'elle est trop restrictive. Mais métaphysique et éthique nous semblent à ce point liées dans les écrits de l'auteure que nous ne saurions passer sous silence l'un des deux termes.

Considérant cette profonde préoccupation de l'écrivain pour les questions d'ordre métaphysique, il nous a semblé approprié d'utiliser une méthode d'analyse qui associe de façon très étroite littérature et philosophie. Serge Doubrovsky, dans Pourquoi la nouvelle critique a développé un long exposé justifiant ce mariage peu orthodoxe aux yeux de certains, qui unit critique littéraire et philosophie. Nous adhérons entièrement aux vues de Doubrovsky à ce propos et c'est pourquoi ce texte nous servira de base pour une étude plus approfondie d'Un Homme obscur.

«Une réflexion approfondie sur la littérature est d'ordre philosophique ou elle n'est rien.»⁹ Doubrovsky pose d'entrée ce principe. Dans sa recherche pour débusquer sous le couvert des mots le sens global d'une œuvre, son unité la plus parfaite, le lieu où se relient en un faisceau la multitude des sens possibles qui s'offrent au regard du lecteur, la critique devra sans cesse s'appuyer sur la philosophie; c'est la seule méthode, par son statut épistémologique même, qui puisse rendre à ce tissu complexe de sens, de virtualités exprimées ou tues du texte littéraire, l'unité globale qui s'y cache.

C'est précisément vers cette recherche d'une unité globalisante des sens possibles de l'œuvre que tend toute la critique contemporaine. Destin conjoint de la littérature et de la philosophie, tendant toutes deux à exprimer le réel, à le réunifier, sans perdre en chemin et la proie et l'ombre.

Ce statut d'ambiguïté radicale et indépassable, que Merleau-Ponty assignait à la perception du réel, et qui servait d'horizon à la quête philosophique, nos analyses l'ont retrouvé dans l'expression littéraire et il délimite le champ de l'enquête critique.¹⁰

L'échec apparent de la critique littéraire dans le passé a été de justifier ses prétentions scientifiques à l'objectivité par son mariage avec les sciences humaines: psychanalyse, sociologie, anthropologie. Pour Doubrovsky, cette prétendue objectivité ne saurait exister. «S'il y a des sciences humaines, il n'y a pas de Science de l'Homme, savoir absolu qui résorberait en lui le sujet

⁹ Doubrovsky, S., op.cit., p. 182.

¹⁰ Ibid., p. 184.

contingent producteur de ce savoir.»¹¹ Intégrer, mais pour mieux la dépasser, la conscience subjective du chercheur, telle est la seule issue.

Pour ce faire, il convient de retourner au Cogito du philosophe. Non pas au Cogito cartésien, mais à cette préréflexion, cet espace nu à partir duquel s'ouvrent en éventail toutes les possibilités du réel. «Car réfléchir à notre condition, c'est d'abord la réfléchir, en la ressaisissant aussi vierge, aussi totale que possible, à sa source.»¹² Là était le point de départ du philosophe; là sera celui du critique littéraire.

Mais il nous faut ici parler de méthode. Pour Doubrovsky, le critique se pose devant l'œuvre comme le psychanalyste devant son patient. Mais comment opérer avec cet outil qu'est la “psychanalyse existentielle”? Et surtout, une fois délimité son champ d'investigation, quelle est la tâche qui attend le critique?

La littérature, comme la vie, ne peut se réduire en une formule. “Totalité détotalisée” disait Sartre. La critique n'arrivera donc à la fin qu'à une approximation. A priori, il faut pour le critique accepter cette situation de fait. Cette “approximation méthodique” qui est le propre de la philosophie mène, nous le voyons bien, à une “approximation méthodologique”; Doubrovsky y consent et poursuit ainsi:

11 Ibid., p. 185

12 Ibid.

L'analyse que nous proposons est moins affaire de méthode que d'orientation fondamentale de la recherche; elle définit moins une certaine sphère du savoir qu'un certain climat de compréhension [...] un cadre de recherche.¹³

La "psychanalyse existentielle" n'est donc pas à proprement parler une méthode que l'on pourrait circonscrire en quelques formules, un mode d'emploi dont l'application rigoureuse ferait sortir comme par magie le sens ultime d'une œuvre littéraire. Elle s'appuie sur la philosophie cartes, mais en tenant compte «qu'aucune philosophie n'est commensurable à la totalité de l'expérience»¹⁴. Elle se tourne vers les philosophies existentielles, personnalistes, phénoménologiques ou autres, pour éclairer ses recherches. Ainsi la méthode restera à définir et à redéfinir sans cesse par le critique lui-même, tout comme la ou les philosophies référentes, selon le sujet abordé.

Plus encore qu'à la méthode à laquelle nous reviendrons, il convient ici de se pencher sur la tâche même du critique. En termes généraux, tous s'entendent pour dire que le travail du critique consiste à faire parler "ce discours" qu'est la littérature, à en révéler le plus de sens possible et à organiser ce savoir afin d'accéder à une synthèse de laquelle on puisse dégager une signification globale.

Pour cela, l'apport des sciences humaines ne peut en aucun cas être négligé. L'histoire, la sociologie éclaireront l'auteur comme témoin de son siècle

13 Ibid., p. 239.

14 Ibid., p. 240.

et de sa civilisation, tout comme la linguistique établira la cohérence existant entre l'expression et la chose exprimée.

Mettre en place ces différents sens, les «hiérarchiser», les «articuler de la seule façon intelligible: en reliant les multiples aspects de l'oeuvre à l'intention signifiante qui l'anime et la soutient, mais aussi la traverse et la dépasse»¹⁵, voilà en quelques mots le but à atteindre.

Pour dégager cette signification globale, cette “intention signifiante”, il est essentiel de retrouver ce “Cogito préréflexif” de l'auteur, «c'est-à-dire cette saisie première du monde et d'autrui par la conscience, et les rapports affectifs qu'elle noue avec eux»¹⁶.

Cela demande au lecteur (que nous sommes) tout comme au critique, une disponibilité semblable. Retrouver à son tour, chez soi, son propre “Cogito”. Etablir entre l'auteur et le lecteur cette complicité essentielle fondée sur l'appartenance à une même condition, l'humanité. Car c'est là que se fonde l'universalité du discours littéraire.

L'écrivain, disons-nous, est un homme qui se trouve en trouvant son langage; le critique est un homme qui se trouve et nous trouve, en trouvant le langage de l'écrivain.¹⁷

15 Ibid., p. 194.

16 Ibid., p. 200.

17 Ibid., p. 268.

Mais le langage de l'écrivain n'est pas qu'une simple transcription dans le texte des moments de sa propre existence. Ce discours, qu'il veut une synthèse de son expérience, il le projette sur le plan de l'imaginaire. L'aventure humaine de Nathanaël, comme celle d'Hadrien ou de Zénon, ne coïncide jamais avec le vécu de Marguerite Yourcenar. Rechercher dans l'œuvre ce jeu de correspondances équivaudrait à la fin à établir une biographie de l'auteure. Jeu inutile, puéril et qui n'explique en rien le texte, n'ouvre aucune porte.

Il nous faut reprendre ici en quelques points les avenues proposées par Doubrovsky, avenues par lesquelles nous parviendrons à une véritable "psychanalyse existentielle". En premier lieu, il faut établir que "l'analyse" ne sera pas, comme on le voit dans les psychanalyses traditionnelles, l'auteur lui-même mais l'œuvre en tant que projection dans l'imaginaire d'une expérience. Cette psychanalyse sera effectuée par le critique qui "s'engage pour ou contre" et qui "se situe en situant" selon le beau mot de Sartre mis en exergue par Doubrovsky au début de son essai.

Il importe ici de nous questionner sur le pourquoi d'une telle entreprise. S'il faut ainsi "psychanalyser" l'œuvre littéraire, c'est que cette dernière est rarement limpide. Elle cache tout autant qu'elle dévoile. Et c'est là justement une marque de sa grandeur, dans cette multiplicité de sens qu'elle offre, sens parfois totalement ignorés de l'auteur lui-même.

Finalement, pour opérer cette psychanalyse il nous faut recourir précisément à la philosophie, aux philosophies existentielles, mais en récusant toutefois l'aspect systématique qui ferait confondre le langage sartrien ou heideggerien, par exemple, avec Le Langage ou Le Système, sorte de supra-langage dans lequel se résorberaient tous les sens possibles du texte. «La critique, c'est la continuité d'une fin avec une discontinuité de moyens».18

La principale qualité de la “psychanalyse existentielle” réside sans doute dans sa “modestie”. Tentative pour faire apparaître à la surface cette “totalité de sens” que recèle une œuvre, elle sait que ces découvertes, que ce Savoir auquel elle atteint, dissimulent toute une part de vérité; qu'à la fin, ses analyses ne la mèneront qu'à une connaissance partielle et fragmentaire. Tout comme le sens de la vie d'un homme n'est pas donné dans chacun de ses actes, ni même dans l'addition de ceux-ci.

La philosophie, comme la critique, se rendent compte qu'il y a une vérité des rapports de l'homme et du monde, mais que toute expression en est partielle et profilée, et qu'il n'y a pas d'addition de tous les profils.19

S'il y a des vérités transhistoriques, immuables qui permettraient au lecteur de l'an 2,500 de comprendre et de saisir Un Homme obscur, il y a toute une part, par contre, qui lui échappera. Mais ce sera à lui d'enrichir à son tour l'œuvre de Marguerite Yourcenar de significations qui se dérobent à nous pour l'instant.

18 Ibid., p. 238

19 Ibid., p. 242.

La seconde qualité de la "psychanalyse existentielle" est de nous convier, critique ou lecteur, à prendre position. "Se situer en se situant". Non pas en tant que porteur d'un Savoir au-dessus de tout soupçon, non pas comme Juge tout-puissant, mais comme humain confrontant sa propre vision du monde avec celle d'un autre humain.

Cet appel à une prise de position, Marguerite Yourcenar ne la récuserait sans doute pas. Elle n'en attend pas moins des hommes, elle qui par ailleurs n'hésite jamais à le faire, écrivain engagé, non pas tant dans le champ politique partisan, mais dans un combat exigeant pour une plus grande Justice, une plus grande Sagesse des humains.

Doubrovsky parlait de «l'intention métaphysique qui est au cœur de l'expression littéraire»²⁰. Rien ne nous semble plus justifié lorsque nous abordons les écrits de Yourcenar. Dans ses essais comme dans ses récits fictifs, les réflexions d'ordre philosophique, les interrogations sur les rapports entre l'homme et l'Univers abondent.

Femme d'une extraordinaire érudition, elle cite fréquemment dans ses Entretiens avec Matthieu Galey et Patrick de Rosbo, des penseurs, des philosophes occidentaux et orientaux de toutes les époques : des présocratiques à Maître Eckhart, de Lao-Tseu aux textes tantristes. Ici intervient pour nous la

20 Doubrovsky, S., op. cit. p. 196.

notion de bouddhisme*²¹ qui servira en quelque sorte de révélateur à notre étude. Nous voudrions d'abord citer ce passage des Yeux ouverts qui clôt les entretiens où l'auteure fait le bilan de sa vie d'écrivain et parle des influences les plus déterminantes qui l'ont marquée.

J'ai plusieurs religions, comme j'ai plusieurs patries, si bien qu'en un sens je n'appartiens peut-être à aucune. Je ne songe certes pas à renier l'Homme qui a dit que ceux qui ont faim et soif de la justice seront rassasiés [...] mais je renonce encore moins à la sagesse taoïste [...]. Je sais gré, pour ce qu'il m'ont appris de précieux sur moi-même et pour autant que j'en ai entrepris et poursuivi l'étude, au Tantrisme [...] et au Zen [...]. Surtout, je reste profondément attachée à la connaissance bouddhique, étudiée à travers ses différentes écoles, qui comme les différentes sectes chrétiennes, me paraissent moins se contredire que se compléter.²²

Nous avons cru bon de consacrer tout un chapitre au bouddhisme* afin d'éclairer un tant soit peu le lecteur sur cette "philosophie", ce "mode d'appréhension du monde" devrions-nous dire, peu familier aux occidentaux. Nous y retrouverons fréquemment divers passages d'autres écrits de Marguerite Yourcenar tirés de ses romans, de ses essais et qui viendront corroborer notre intuition première que le personnage de Nathanaël reprend dans un autre siècle et dans un autre monde (l'occidental), les gestes et les pensées des Bodhisattvas* orientaux. Mais comme le dirait Yourcenar elle-même, si le bouddhisme* a inscrit profondément sa trace sur le cours de sa réflexion, les autres philosophies orientales, parce qu'elles se complètent mutuellement,

²¹ Tous les mots qui sont suivis d'un astérisque dans le texte sont repris dans un glossaire en annexe.

²² Galey, M., Marguerite Yourcenar. Les Yeux ouverts, Paris, Le Centurion, coll. "Les interviews", 1980, p.313.

sauront à l'occasion éclairer le comportement la vision du monde que porte en lui Nathanaël.

Je ne suis peut-être pas née pour l'inquiétude. Pour la douleur, plutôt, pour l'infînie douleur de la perte, de la séparation des êtres aimés, pour la souffrance des autres, hommes et bêtes, qui me bouleverse et m'indigne, pour la souffrance de savoir que tant d'êtres humains sont si égarés ou si pauvres.

Marguerite Yourcenar

CHAPITRE I

BOUDDHISME* ET PHILOSOPHIES ORIENTALES

Nous esquissons dans ce chapitre un bref aperçu de la pensée orientale et plus spécifiquement du bouddhisme*. Il va sans dire que cette très brève incursion dans le monde spirituel asiatique ne peut être que sommaire et fragmentaire. Il s'agit plus de pistes d'approche que d'une étude, même partielle, du bouddhisme*. Là d'ailleurs n'est pas notre propos. Si nous tenons à clarifier certains termes¹, c'est dans le but de faciliter la lecture et la compréhension de l'étude littéraire que nous nous proposons de mener dans l'univers de Marguerite Yourcenar.

D'innombrables ouvrages ont été publiés en Occident sur le bouddhisme* depuis que Schopenhauer, il y a plus d'un siècle, tentait une première approche. Philosophie, enseignement mystique, religion, quel terme serait le plus approprié pour rendre une idée précise de ce qu'est le bouddhisme* ? Là-dessus, savants, exégètes ou croyants se disputent abondamment. Pour nous, qui nous proposons d'en esquisser à grands traits les principes essentiels et dont les connaissances se limitent à la lecture de quelques livres, les débats concernant la foi et la révélation resteront étrangers. Nous nous contenterons d'exposer les

¹ Un glossaire en annexe reprend tous les termes et les vocables peu familiers au lecteur occidental.

bases de ce que nous nommerons prudemment une "vision du monde", ou un mode d'appréhension de l'univers.

Foi partagée par des millions d'hommes dans ses grands principes, le bouddhisme* teinte, colore toutes les autres religions orientales et, par conséquent, tout le tissu culturel, intellectuel et spirituel de l'Orient. En ce sens, il s'agit bien d'une vision du monde, nonobstant la ferveur religieuse, de la même façon que les influences judéo-chrétiennes continuent de marquer profondément un Occident de plus en plus sécularisé, matérialiste et athée.

Peu importe. Quiconque se met à l'étude même très superficielle des religions ou des philosophies orientales, y découvrira quelques accents familiers. Le bouddhisme*, comme toutes les grandes religions du monde, puise à un même fond de sagesse humaniste. Et ce n'est pas pur hasard si l'on retrouve fréquemment dans les commentaires des spécialistes du bouddhisme*, les noms de Maître Eckhart, de Spinoza, de Parménide ou de Platon, côtoyant ceux de Confucius, de Lao-Tséu et de Bouddha*.

Il n'existe donc pas de cloisonnement étanche entre l'Orient et l'Occident comme semblerait le prouver notre obstination à demeurer ignorant de ce que l'on s'est longtemps plu à qualifier de religions païennes; de même , il n'existe pas de frontière infranchissable entre bouddhisme*, taoïsme*, hindouisme* et tantrisme*.

De tout temps et sous toute latitude, les hommes ont tenté d'expliquer l'univers, de l'organiser en une cosmologie rassurante et cherché à y intégrer la dimension humaine. Curieusement, leurs recherches ont abouti à des théories assez voisines. La transmigration des âmes*, hindouiste, et la métapsychose grecque ont des parentés qu'on ne saurait réfuter. De même, la notion de faute qu'on doit racheter en ce monde ou dans un autre, entraînant le "Karma*", est commune tout à la fois aux hindouistes, aux bouddhistes, aux cabbalistes hébreux et nous ramène très près de la notion du péché chrétien et de son rachat au purgatoire.

C'est dans cet esprit d'une constante recherche d'un terrain commun entre les philosophies orientales et le monde occidental que nous voudrions aborder ce chapitre. En mettant en lumière les ressemblances plutôt qu'en accentuant les différences, il sera plus facile de dégager une vue d'ensemble de ce qu'est le bouddhisme*.

1. Le bouddhisme*, une expérience métaphysique.

1.1 L'hindouisme* comme toile de fond.

Le Bouddha* Gautama, à qui l'on doit les préceptes premiers du bouddhisme*, est né en Inde vers 500 avant Jésus-Christ. Le contexte culturel et religieux dans lequel il a vécu a nécessairement influencé sa réflexion sur le monde. Ainsi, du milieu hindouiste où il a pris naissance, le bouddhisme* initial a

conservé tout un fond de "vérités" sur l'organisation du monde, la dynamique interne qui régit la vie, etc. On ne peut saisir la pensée bouddhique, ni même de façon plus large, la pensée orientale, sans revenir à ces concepts.

Le premier principe est la "Samsara*" qu'on pourrait définir comme la loi générale régissant, pour tout être humain, le cycle des naissances et des renaissances en un nombre indéterminé de fois. Pour les Hindous, le temps n'apparaît pas linéaire comme en Occident. «Il n'y a ni passé, ni futur, mais seulement une série de présents successifs, un chemin perpétuellement détruit et continué, où nous avançons tous.»² Dans les textes sacrés, l'univers est représenté par une roue et le cycle des morts et des réincarnations s'inscrit dans ce mouvement perpétuel. Il n'y a pas de début au monde, pas de Créateur au sens occidental. De même, il n'y a pas de fin, ce qui accentue, en un certain sens, le statut tragique de l'être humain, obligé de pousser éternellement le rocher, comme Sisyphe.

A ce cycle des morts et des renaissances est étroitement liée la notion de Karma*. Le Karma* détermine la qualité de renaissance sous une forme ou sous une autre : dieu, homme, animal, ombre famélique ou démon, selon la qualité des actions et des gestes posés au cours de la vie précédente.

Même en dehors de preuves concrètes de ces vies antérieures, le Karma apparaît aux hindous comme la seule explication raisonnable des évidentes injustices de la condition humaine. Comment expliquer [...] que tel homme ait fortune [...] et que tel autre souffre de pauvreté [...]

² Yourcenar, M., Le Temps, ce grand sculpteur, Paris, Gallimard, 1983, p. 21.

apparemment imméritée, si l'on ne voit pas là la conséquence d'actions commises au cours d'une existence antérieure ?³

Il existe donc pour l'Hindou une certaine notion de liberté, une responsabilité liée aux choix qu'il fait et ce, malgré l'aspect inéluctable de la Samsara*. De plus, le Destin, le Fatum sont des concepts apparemment inconnus dans la pensée hindouiste.

C'est en méditant à cet ordre des choses qu'il n'a jamais remis en question, que le Bouddha* a pu développer son enseignement.

1.2 Le pessimisme radical.

Voici, ô moines, la sainte vérité sur la douleur: la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que nous haïssons est douleur, ne pas obtenir ce que nous désirons est douleur, en résumé les cinq sortes d'objets de l'attachement sont douleur.⁴

Dans le discours de Bénarès que nous venons de citer, discours qui sert de base à la pensée bouddhique, le Bouddha* pose comme principe premier cette vue profondément pessimiste sur la vie. En fait, il déclare que la vie est absurde et que la souffrance est universelle, se terrant là même où nous croyions déceler du plaisir. Même les choses qui nous paraissent agréables dans la vie, la prise de

³ Wilson-Ross, N., Trois voies de la sagesse asiatique, Paris, Stock, 1976, p. 27.

⁴ Bouddha, cité par Langlais, J., Le Bouddha et les deux bouddhismes, Montréal, Fides, coll. "Regards scientifiques sur les religions", 1975, p. 153.

nourriture par exemple, impliquent la souffrance d'autrui. La viande, les végétaux que nous consommons souffrent et meurent. Yourcenar explique de cette façon son végétarisme : « Mais je n'oublie pas l'agonie du poisson tiré par la ligne, ou tressautant sur le pont d'une barque. Tout comme Zénon, il me déplaît de "digérer des agonies" »⁵.

Une autre source de plaisir est sans nul doute la possession des biens. Pourtant, elle entraîne bien souvent l'angoisse de la perte, ou conduit à un sentiment inconscient de culpabilité refoulé face à ceux qui ne possèdent pas les mêmes avantages. Par ailleurs, ce sentiment de culpabilité, causé par la possession de biens “immérités” peut engendrer le désir inconscient d'être puni et en même temps la crainte de cette punition.

De plus, toute chose agréable nous entraîne à nous attacher davantage à des conditions qui génèrent inévitablement une grande cause de souffrance, conditions qui ne répondent pas aux aspirations profondes de notre être.

La sagesse universelle sur laquelle se fondent toutes les grandes religions, que ce soit la tradition judéo-chrétienne, musulmane ou la pensée orientale, a toujours considéré l'attachement aux biens matériels, ou même l'expérience des sens, comme un frein dans le cheminement vers une plus grande sagesse. Ce concept n'est donc pas nouveau. Mais ce monde, qui est une “vallée de larmes”, en regard de la vie éternelle près de Dieu, n'est pas aussi totalement remis en

⁵ Galey, M., op. cit., p. 288.

question dans les religions chrétiennes que dans l'esprit bouddhiste. Alors que le chrétien croit à la vie éternelle et bienheureuse après la mort, pour peu que sa vie ait été exemplaire, le bouddhiste lui, se voit exposé à y revenir souffrir sans fin, de réincarnation en réincarnation. Pour lui, comme pour Bouddha* au moment où il eut l'illumination*, la difficulté est de sortir de ce cercle infernal.

Il ne faudrait pourtant pas tirer la conclusion trop hâtive que ce pessimisme radical produit des générations d'êtres dépourvus d'humour, tristes et sombres. Il semble qu'il en soit tout autrement. Au terme pessimisme, il faudrait peut-être substituer le mot lucidité. On reconnaît un état d'esprit semblable chez Yourcenar dans les Entretiens avec Matthieu Galey :

Pessimisme ou optimisme, encore deux mots que je récuse. Il s'agit d'avoir les yeux ouverts. Le médecin qui analyse le sang et les selles d'un malade, mesure sa fièvre et prend sa tension, n'est ni optimiste ni pessimiste: il fait de son mieux avec ce qui est.⁶

1.3. Impermanence* et extinction du Soi*.

La douleur, la souffrance a son origine dans le désir. C'est l'avidité sous toutes ses formes qui entraîne l'homme à poser des gestes, à faire des actions qui l'enchaînent au Karma*. Ces désirs sont de trois ordres: désir du plaisir, de l'existence et de la mort (dans le sens précis de la cessation de la douleur). Les bouddhistes poussent très loin cette pensée.

⁶ Ibid., p. 240.

Le désir produit l'acte qui a prise sur le mécanisme même de la causalité. L'existence a donc sa source par strict déterminisme dans le désir de l'homme, autrement dit dans le champ de sa perception et de sa conscience.⁷

À ce sombre tableau se greffe la notion d'impermanence. Le plaisir est décevant parce qu'il est lié à l'idée d'éphémérité. Le monde est mouvant, changeant, précaire. Pour le bouddhiste, l'être vivant, de même que l'univers entier dans lequel il se meut, est radicalement impermanent. En fait, l'être n'est qu'une suite de phénomènes momentanés, en renouvellement constant. Certaines écoles bouddhiques ont développé ce thème jusqu'à en arriver à une atomisation générale. De l'impermanence* radicale de l'univers, ils sont arrivés à la notion d'insubstantialité. Les personnes, les animaux, les objets ne seraient en fait que des désignations conventionnelles ne se référant jamais à une réalité substantielle.

Avec le bouddhisme, qui nie ou ignore l'être, et ne constate que le passage, la notion de réincarnation se subtilise plus encore. Si tout est passage les éléments transitoirement subsistants ne sont guère que des forces ayant pour ainsi dire traversé l'individu, et qui, par une loi semblable en gros à celle de la conservation de l'énergie, subsistent, au moins jusqu'à ce que l'énergie se soit néantisée. Ce qui demeure est au mieux un résidu d'expérience.⁸

C'est donc dire qu'il n'y a pas d'âme. Comment expliquer alors le Karma*, avec la responsabilité des actes et les sanctions qui l'accompagnent ? Là-dessus, les diverses écoles s'affrontent encore. Bouddha* expliquait le

⁷ Langlais, J., *op. cit.*, p.49

⁸ Yourcenar, M., Mishima, ou la Vision du vide, Paris, Gallimard, 1981, p. 60.

phénomène à l'aide de l'image suivante: la vie est semblable à la flamme d'une bougie qui brûle du soir jusqu'au lendemain; ce n'est pas la même flamme que l'on voit, bien qu'elle ne soit pas vraiment changée.

Dans cet univers pulvérisé en millions d'atomes, insaisissable, où le temps et l'espace à toutes fins pratiques n'existent plus, l'absolu, se situe au-delà des perceptions des sens et de l'esprit, au-delà de toute dualité.

Nous touchons ici à un concept fondamental de la pensée bouddhiste: l'extinction du soi et la théorie du non-soi. L'Occidental établit une distinction très nette entre le soi et l'univers, la réalité extérieure. Le soi serait l'équivalent de l'ego, ce qui est mien, ce qui me permet de percevoir le monde de mon point de vue, différent de tous les autres points de vue. En quelque sorte, l'âme. Si l'âme dans la conception occidentale peut exister au-delà de la perception sensorielle (après la mort, par exemple), elle demeure étroitement associée à l'idée d'intellect, d'esprit. Ce qui presuppose le principe de dualité, qui introduit une dichotomie entre le sujet et l'objet. Pour les bouddhistes, l'identification avec certains objets que je considère miens est une pure fiction de l'imagination et ne peut qu'engendrer la souffrance.

On pose en fait que rien dans la réalité ne correspond à des mots ou à des idées tels que "moi", "mien", appartenant à, etc. En d'autres termes, le soi n'est pas un fait. Nous sommes invités à considérer que rien dans notre soi empirique n'est digne d'être regardé comme le soi réel.⁹

⁹ Conze, E., Le Bouddhisme dans son essence et son développement, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1971, p. 22.

Cette assertion posée, le bouddhiste n'aura pas assez de toute une vie pour mettre en pratique le détachement radical qu'elle implique. Deux voies permettent d'atteindre ce détachement. D'une part, une conduite morale toute tournée vers le don, l'altruisme, et d'autre part, la pratique de la méditation qui renforce l'idée d'irréalité des objets de ce monde, de leur impermanence*, et par le fait même de leur aspect profondément décevant.

1.4 L'immortalité.

En rejetant l'illusion* du soi et de la réalité du monde des phénomènes, le bouddhiste atteint le Nirvâna*, cet état de sérénité parfaite, d'immortalité. Puisque, nous l'avons vu, la vie elle-même est déterminée par le désir. Le but ultime, commun à la plupart des religions, est précisément cet accès à l'immortalité. En échappant au monde de l'illusion*, l'être découvre qu'il est lui-même l'Absolu.

Lorsque le chercheur individuel a enfin acquis cette suprême conscience de l'Unité de toute vie, il connaît la béatitude du Nirvana. Complètement libéré des conditions limitatives qui se rattachent à la notion d'un moi personnel, il est arrivé au terme de l'état de séparation.¹⁰

Pour l'Oriental, l'homme n'est pas un produit de la terre. Il est en quelque sorte déchu, tombé dans ce monde qui pour lui ne présente aucune valeur. Atteindre le Nirvâna*, c'est se fusionner à l'Absolu, ou selon l'école mahayaniste, se dissoudre dans la Vacuité*. Ce que les bouddhistes nomment:

¹⁰ Wilson-Ross, N., op. cit., p. 122.

l'Absolu, l'Un, la Vacuité*, est un concept difficile à cerner. On ne peut en un sens le comparer à l'idée d'un Dieu créateur.

On ne peut admettre que Dieu crée car, immuable, il créera toujours tout en même temps; et si l'ordre de la création dépend de quelque cause extérieure à Dieu, Dieu n'est plus la cause absolue et unique. On ne peut admettre que Dieu crée pour son propre plaisir, car s'il ne se suffit pas à lui-même, il n'est pas Dieu. On ne peut admettre que Dieu crée pour le plaisir des autres car l'Univers est plein de souffrance.¹¹

Par ailleurs, le Nirvâna* est considéré comme absolument bon, la Loi, comme absolument vraie, la Vacuité* englobant tout;

Le vide est ce qui se situe entre l'affirmation et la négation, entre l'existence et la non-existence. Le Vide inclut tout. N'ayant pas de contraire, il n'exclut rien, c'est un vide vivant, car toutes les formes sortent de lui et qui le comprend est plein de vie, de puissance et d'amour pour les êtres.¹²

On le voit ici, ce que le bouddhiste découvre dans l'illumination oscille entre deux concepts pratiquement contradictoires. D'une part le néant de la Vacuité¹³, d'autre part un Absolu qui ne se distingue pas aisément de la notion de Dieu tel que se le représentent Maître Eckhart et quelques philosophes mystiques occidentaux. C'est-à-dire un Absolu omniprésent dans chaque atome, presque un panthéisme. Selon Joseph Masson, il y aurait deux sortes de

¹¹ Masson, J., Le Bouddhisme, Desdée de Brouwer, 1975, p. 233.

¹² Là-dessus, de nombreux auteurs s'efforcent de rendre positive cette notion qui semble à première vue parfaitement nihiliste. "Dans le Nirvâna, il n'y a pas : Rien, mais rien que l'essentiel: l'être réduit à sa racine." Nous pourrions multiplier les exemples de ce genre de positivisation.

¹³ Wilson-Ross, N., op. cit., p. 113.

mystiques bouddhistes: «les mystiques de l'évacuation et du Vide, et les mystiques de l'intensification et du Plein». ¹⁴ Mais l'essentiel pour les Sages se trouve au-delà de ces distanciations sémantiques.

2. Le bouddhisme*, une éthique.

2.1 Les cinq préceptes.

Il y a dans le bouddhisme* cinq préceptes qu'il faut respecter.

1. N'ôter la vie à aucun être vivant.
2. Ne pas prendre ce qui n'est pas donné.
3. S'abstenir de mauvaise conduite sexuelle.
4. S'abstenir de mauvaises paroles.
5. S'abstenir de boissons enivrantes.

Le code moral bouddhique diffère peu des grands préceptes qui animent toutes les religions théistes. Nous l'avons vu précédemment, il rejoint en cela la grande morale universelle. La différence principale réside sans doute dans l'esprit qui soutient le bouddhiste. Chrétiens, musulmans, juifs se donnent des règles de conduite semblables, mais le but visé est de plaire, ou de ne pas déplaire, au Créateur. Toutes leurs conduites se modèlent sur ce principe dont on sent nettement l'esprit coercitif.

¹⁴ Masson,J., op. cit., p. 170.

A l'opposé, le bouddhiste respecte le code moral prescrit afin de vivre en conformité avec ses idées, et, d'une certaine manière, afin d'acquérir quelques mérites.

Le rôle de cette éthique est double : c'est d'abord le moyen pratique d'atteindre l'émancipation, et ensuite, c'est la condition du plus grand bonheur pendant la période de travail vers le but, travail qui, en raison de notre état de développement peut demander plusieurs vies.¹⁵

2.2 Hanayana* (Petit-Véhicule) et Mahayana* (Grand-Véhicule).

Avant d'aller plus loin, il importe ici d'établir une distinction entre les deux grandes écoles qui se partagent l'héritage de la pensée bouddhique initiale. Les hanayanistes trouvent la voie, le salut par un cheminement très personnel, nous dirions presque égocentrique, se désolidarisant du monde social et du service aux autres pour se consacrer uniquement au salut personnel. La valeur de l'aide au prochain sur le plan temporel est souvent rejetée, puisque ces autres ne sont en somme que des illusions et que le monde lui-même est précaire, fugace et impermanent. Ceci pourrait expliquer, bien que partiellement, l'attitude souvent passive des Hindous face aux problèmes humains souvent criants de la nation.

Les Hindous considèrent la charité comme de l'ostentation et comme une erreur, car l'être malheureux ne fait qu'expier des fautes commises dans une vie antérieure et

¹⁵ Mahathera, N., Initiation au bouddhisme, Paris, Albin Michel, coll. "Regards scientifiques sur les religions", 1968, p. 148.

tenter de l'aider c'est retarder le paiement inéluctable de cette dette. C'est pourquoi Gandhi condamna la fondation d'asiles et d'hôpitaux.¹⁶

Par contre, les mahayanistes ont développé l'attitude contraire quant au service social. C'est à eux notamment qu'on doit le modèle idéal du Bodhisattva*.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'exposer plus longuement les vertus et le code moral mahayaniste, qui nous semble plus près de la vision de l'homme qu'on retrouve chez Marguerite Yourcenar.

2.3 Les quatre états sublimes.

Quatre vertus gouvernent le monde moral du bouddhisme*: l'amour, la compassion*, la sympathie joyeuse et l'équanimité*. La pratique de ces vertus règle toute la vie sociale du bouddhiste, qu'il soit moine ou laïc. En fait, c'est la voie idéale que doivent suivre les êtres vivants.

Plus que de vertu, c'est d'état que nous devrions parler, d'attitude de l'esprit. On les nomme les "illimités*", car ils ne doivent pas être limités ou restreints en aucune manière. Le même amour, la même compassion* doit s'étendre à tous les êtres vivants sans distinction, sans préjugé, sans exclusivité et sans partialité. Cette conduite morale envers les autres ne s'applique pas qu'aux seuls humains. Elle englobe tous les vivants, animaux,

¹⁶ Borges, J. L., Qu'est-ce que le Bouddhisme?, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1979, p. 58.

plantes, insectes, visibles ou invisibles, nés ou à naître. «Si nombreuses que soient les créatures vivantes errantes dans l'étendue des trois mondes, [il faut] travailler à les sauver.»¹⁷ Nous retrouvons la même formule sous forme de voeu chez Yourcenar.

L'acquisition de ces attitudes est sensée résoudre tous les problèmes sociaux: elles entraînent la suppression des barrières sociales, servent d'agents pacificateurs, de porteurs de joie et d'espoir en la fraternité humaine et de frein à l'égoïsme.

2.3.1 L'amour ou la bienveillance amicale*.

Le Metta Sutta, le texte sacré qui exprime l'état de bienveillance amicale*, compare l'attitude du bouddhiste à l'égard des autres êtres vivants, à celle de la mère qui surveille et qui garde son enfant, son unique enfant. Les auteurs mettent généralement en garde les lecteurs occidentaux contre la confusion qui pourrait se produire dans leur esprit entre charité chrétienne et amour bouddhique.

La charité chrétienne serait beaucoup plus restrictive, beaucoup plus étroite. L'histoire chrétienne foisonne d'ailleurs d'éisodes sanglants comme l'Inquisition, les Croisades, les évangélisations massives de peuples, épisodes qui laissent songeur quant à l'universalité de la charité. L'amour pour le

¹⁷ Galey, M., op. cit., p. 314.

bouddhiste est une façon de marquer sa solidarité envers tous les êtres qui sont comme lui soumis à la même loi de la souffrance. Qui plus est, la pratique de la bienveillance amicale* renforce l'idée qu'il n'y a pas de "je", que la possession est une pure illusion. A cela s'ajoute la dimension d'universelle connexion des destinées: cet être devant nous qu'on hait ou qu'on tente d'oublier a peut-être été dans une existence antérieure notre père, notre mère ou notre meilleur ami.

La même projection peut s'opérer dans l'avenir, comme dans la prière zen* que les moines récitaient devant chaque personne: «Je te salue, ô toi, qui dans des milliers de siècles sera peut-être un Bodhisattva». A cela, Marguerite Yourcenar ajoute:

Qu'est-ce qui nous empêche de dire devant chaque personne rencontrée, surtout quand son ignorance ou sa suffisance ou sa méchanceté nous blessent: «Salut toi qui mourras un jour, et mourras peut-être un peu plus sage que tu ne te montres en ce moment». ¹⁸

Ces mots vont dans le sens de la bienveillance amicale* du bouddhisme*.

2.3.2 La compassion*.

La compassion* ne se distingue pas aisément de la bienveillance amicale*. Elle est d'un même ordre, mais elle s'applique plus particulièrement à tous les êtres qui souffrent. Comme la destinée universelle est souffrance, comme chacun est un compagnon de route dans cette ronde des existences, on doit

¹⁸ Ibid., p. 303.

l'éprouver pour tous et à chaque instant. Compassion* pour les êtres déformés, les malheureux, mais compassion* aussi pour l'animal que l'on utilise, que l'on mange, pour la plante que l'on foule au pied. Il en résulte une attitude très attentive face à chacun des gestes que l'on pose. Puisqu'on ne peut survivre qu'en tuant, il faut à tout prix réduire ces meurtres au minimum. Les bouddhistes, et Yourcenar pour les mêmes raisons, sont végétariens et portent un immense respect à toutes les formes de vie. Etre compatissant, c'est avant tout être attentif et sentir la douleur, la souffrance des autres.

Tant qu'il y aura dans la rue une vieille femme sourde, un mendiant aveugle, tant qu'il y aura dans la rue un âne suppurant sous son bât, un chien affamé qui rôde, faites que je ne m'endorme pas dans la douceur de Dieu.¹⁹

C'est ce que fait dire Yourcenar au Père Chica dans Rendre à César.

2.3.3 La joie*.

On parle assez peu de la joie* dans les textes anciens. Si tout est souffrance, il reste bien peu de place pour une attitude joyeuse. Pourtant, elle est considérée comme une des vertus cardinales menant à la suppression de cette souffrance. Cultiver une attitude joyeuse pour le bouddhiste, c'est à la fois s'associer à la joie* des autres quand une petite part de bonheur leur est dévolue et, par un effet d'entraînement, poser un baume sur les plaies, les blessures d'autrui. Retrouver la part de bonheur qu'il y a à vivre conduit à la sérénité.

¹⁹ Ibid., p. 239.

Mais voici de longues années qu'il ne se passe pas un matin, où, en me levant, je ne songe d'abord à l'état du monde, pour m'unir un instant avec toute cette souffrance. Et on réussit pourtant à être heureux, parfois, malgré cela, mais d'une autre espèce de bonheur.²⁰

2.3.4 L'équanimité.

Dernier des quatre états sublimes, l'équanimité ou égalité d'âme, est à la fois le résultat et le lien entre les trois premières vertus. La joie*, la compassion*, l'amour peuvent troubler l'âme et ainsi conduire à de nouveaux désirs. Toute la théorie bouddhique tend à éliminer ces désirs, comme pernicieux et pouvant générer un nouveau Karma*. L'égalité d'âme tend à apaiser ces désirs en contrôlant d'une certaine façon les émotions, en empêchant que l'altruisme ne dégénère en des sentiments humains instinctifs et incontrôlés.

2.4 La violence et l'endurance.

Aux quatre états illimités*, vertus actives, s'ajoute un état plus passif, la non-violence*. La non-violence* est plus qu'une vertu que l'on acquiert patiemment, que l'on pratique constamment en vue d'accumuler des mérites. En fait, la non-violence* est un devoir pour le bouddhiste. Elle découle directement de la première des cinq prescriptions qui obligent les fidèles à n'ôter la vie à aucun être vivant. On l'a vu avec le problème du végétarisme, dans son sens

²⁰ Ibid., p. 126.

strict, elle ne peut être applicable. C'est sans doute pourquoi certains auteurs préfèrent le terme de "non-nuisance". "Tout ce qui nuit à l'autre est péché", même l'offense la plus légère. Encore là, la situation de l'homme dans le monde, par son contact permanent avec les êtres vivants, rend cette position insoutenable.

Puisqu'on ne peut vivre qu'en nuisant à certains êtres, le bouddhiste développe une attitude attentive au mal qu'il ne peut s'empêcher de produire. Il tentera donc, à tout le moins, de se départir, par une profonde transformation intérieure, de ses sentiments de haine et de ressentiment et d'acquérir un comportement de non-nuisant.

L'endurance* est le second des états plus passifs qui complètent les quatre "illimités*". L'univers se présentant pour le bouddhiste* comme le royaume de la couleur, il trouvera mille occasions d'exercer sa patience et d'endurer en silence les vicissitudes de la vie, qu'elles soient le fruit de son commerce avec la communauté des hommes ou qu'elles proviennent des conditions de la vie elle-même: maladie, froid, faim, vieillissement. Car toutes ces douleurs auxquelles on ne peut échapper sont le résultat du Karma* et, par cela-même, inexorables. Souffrir sans se plaindre constitue donc pour le bouddhiste un moyen d'ignorer sa condition illusoire d'être limité, son "moi", et par ailleurs de vaincre ses appréhensions face aux autres et ainsi pouvoir circuler dans le monde des vivants en étant compatisant pour qui toute vie,

qu'elle paraisse hostile ou non, vaut également.

2.5 L'idéal bouddhique, le Bodhisattva*.

La figure idéale du Bodhisattva* est née du développement des théories sur les quatre états illimités* et de l'altruisme pratiqués par les moines de l'école Mahayana*.

Un bodhisattva, c'est un homme, laïc parfois, mais plus communément moine, qui a déjà atteint l'illumination intérieure et est donc libre, rompant les liens du corps, de disparaître en son Nirvâna* inaccessible. Cependant, il retarde sa mort afin de se consacrer à l'illumination des autres êtres encore plongés dans les ténèbres de l'ignorance.²¹

Les textes foisonnent d'histoires édifiantes, d'anecdotes concernant ces êtres suprêmement compatissants que sont les Bodhisattvas*. En fait, ils font figure de saints pour les bouddhistes, encore que la comparaison soit, par certains côtés, inexacte.

Il est intéressant de constater le paradoxe inhérent à la condition même du Bodhisattva*. Ayant atteint l'illumination, il est libéré de toutes les illusions, et la principale de celles-ci est sans nul doute l'existence de l'individualité, celle des autres comme la sienne. Cependant, par altruisme et compassion*, il demeure parmi les vivants, individualités illusoires, afin de les sauver. Résoudre cette contradiction suffirait à les rendre héroïques.

²¹ Masson, J., op. cit., p. 147.

La pitié est ce qui importe le plus, peut-être l'unique loi de l'existence humaine.

Dostoïevsky

Il n'y a qu'un malheur, c'est de ne pas être des saints.

Léon Bloy

CHAPITRE II

LE MACROCOSME

Dans Un Homme obscur, l'image du macrocosme est étroitement liée aux thèmes du voyage, du flux et du reflux, des périgrinations tout autant géographiques que sociales. L'homme vit dans l'univers, voyage dans le vaste monde, mais dans ce monde, il se trouve confronté à l'altérité, aux autres. Ces autres sont à leur tour situés dans différents "mondes": bourgeoisie et aristocratie sur le continent, mais aussi petit peuple, sociétés presque " primitives", "sauvages" des îles.

Nous avons voulu établir une distinction entre l'homme social, celui du macrocosme, et l'homme solitaire, celui du microcosme représenté par l'île frisonne où Nathanaël s'isole pour mourir. Non qu'il s'agisse d'un homme différent, non qu'il soit par son comportement ou sa vision du monde radicalement dichotomique, mais il semble que les deux univers s'opposent de façon suffisamment éloquente pour qu'on y voit plus qu'un effet structurel dû à l'auteure.

L'univers social est un univers essentiellement générateur de souffrance. Yourcenar aurait pu faire sienne la célèbre formule de Sartre: L'enfer, c'est les

autres. L'homme n'est pas bon comme l'aurait voulu Rousseau; il serait, en fait, tout l'opposé: "Homo homini lupus". Nathanaël dans cet univers de turpitudes générées par les relations sociales fait figure de saint laïc. S'il demeure un seul juste parmi les personnages du roman, Nathanaël sera celui-là. Exemplaire, l'auteure ne dit-elle pas qu'elle considère ce roman comme son "testament littéraire", Nathanaël porte en lui toutes les aspirations, toutes les croyances de l'auteure sur ce que l'humanité devrait être et pourrait être.¹

La construction linéaire de ce roman d'apprentissage nous oblige à épouser d'assez près l'ordre des rencontres avec les autres telles qu'elles se présentent dans le texte. D'aventures en aventures, Nathanaël apprend; sa compréhension du monde s'affine, s'étoffe, se nuance. S'il ne verbalise pas explicitement ses découvertes, on sent par ailleurs la volonté de l'auteure d'introduire de nouvelles données par la progression logique des apparitions des personnages secondaires. Ainsi, Nathanaël se verra successivement confronté au monde des "primitifs", de la petite bourgeoisie, enfin de l'aristocratie. Au terme de son périple et de ses voyages dans ces "mondes", il sera apte, ayant tout appris des hommes, à poser devant lui la somme de ses expériences diverses, à en extraire le fruit et à rejeter l'inutile.

¹ En ce sens, on pourrait ironiquement coiffer le chapitre du titre suivant: *Nathanaël chez les Autres*, ces autres si radicalement opposés à lui dans leurs actes, les mobiles qui les animent, leur mesquine vision du monde.

1. La souffrance : mode d'apparition de l'Autre.

1.1 Les sociétés primitives.

Nous entendons par sociétés "primitives" ces sociétés à peu près dépourvues de hiérarchie sociale, économiquement basées sur le troc, où se côtoient différentes races, Indiens, Noirs, Métis et Blancs, refuges des marginaux de toutes sortes. Ils se rejoignent dans la lutte commune pour assurer leur subsistance, généralement acquise au prix d'un dur labeur. C'est le peuple dont est issu Nathanaël et qu'il quittera en bas âge pour découvrir la société hétéroclite des constructeurs-aventuriers du Nouveau Monde, eux aussi bien souvent issus du peuple ou marginaux en rupture de ban avec la société hiérarchisée du Vieux Monde.

Nathanaël apparaît d'entrée comme un marginal. Né Hollandais en Angleterre, vivant dans un monde d'immigrants, toléré certes mais toujours un peu à l'écart, il est de plus «chétif et affublé d'un peu de boiterie»², ce qui lui permettra d'échapper au sort de ses frères promis dès l'enfance au métier de leur père.

Vivre en marge, étranger dans son environnement par sa langue et ses coutumes, étranger au sein de sa propre famille par son inaptitude, n'est certes pas un statut enviable pour un enfant. Si la situation ne génère en soi aucune douleur extrême, elle laisse au cœur de l'individu des traces indélébiles, une

² Un Homme obscur, p. 10.

certaine image de soi dévalorisée, hors du contexte rassurant pour l'enfant de la conformité.

Déjà, la vie de Nathanaël est en quelque sorte marquée du signe du départ, donc de la séparation, séparation d'avec ce qu'on aime, d'avec ses racines, séparation qui cause la douleur. Cette idée est renforcée symboliquement par l'auteure qui fait naître l'enfant près des eaux du port, à l'ombre des grands mâts toujours en partance. Par contre, ce statut d'étranger, toujours un peu excentré par rapport aux autres, permettra à l'adulte qu'il deviendra d'acquérir cette vertu essentielle qu'est le détachement.

Tout n'est pas entièrement sombre dans ces premières années d'existence. Nathanaël se plaît chez son maître «en dépit des soufflets et des coups qui pleuvaient sur les écoliers»³. Surtout à quinze ans lorsqu'il fait la connaissance de Janet, la première femme de sa vie. Bonheur fragile, fugace, car bientôt de ce bonheur même, naîtra l'incident qui le poussera vers de nouveaux rivages, consommant pertes sur pertes, savourant les fruits doux amers de l'existence comme pour mieux les perdre par la suite.

Au cours d'une rixe avec un ivrogne qui importunait Janet, Nathanaël le frappe, le laissant à demi-mort sur le chemin, et s'enfuit.

³ Ibid., p. 11.

«L'âme de celui qui a répandu le sang transmigre dans l'eau et est traînée d'un endroit à l'autre, indéfiniment».⁴ Ainsi s'amorce la vie désormais errante de Nathanaël, conditionnée par le flux et le reflux marin, ballotée au hasard des flots de la vie. L'angoisse, la peur de la mort se sont infiltrées en lui comme l'eau dans la coque d'un navire. Il écoperà toute sa vie.

Son périple s'amorce de façon dramatique: perte de Janet qui est la cause involontaire de son départ, peur et angoisse face au gibet, terreur devant le sort que lui réservent les marins. Nathanaël ne retrouvera son calme que sous la protection du cuisinier métis. L'homme est bon pour lui, mais cette bonté n'est pas totalement gratuite: «il accepta de lui sans répugnances des privautés qui lui avaient fait horreur proposées par l'ivrogne de Greenwich»⁵. Ainsi, dans le monde des hommes, Nathanaël apprend que rien n'est donné, que les gestes des hommes sont comptés, additionnés et soustraits, dans un sinistre marchandage qui n'épargne pas même les sentiments et l'affection. Il fera une constatation semblable lorsqu'il comprendra les mobiles qui animent les parents de Fog: «Nathanaël comprit bientôt que l'amour du prochain n'était pas la seule raison qui avait poussé les deux vieux à le ranimer et à le soigner»⁶.

En Jamaïque, l'impression se confirme: les corps des femmes sont vendus dans les cases, tandis que dehors, ployant sous le fouet et la charge, les Noirs se marchandent comme du bétail.

4 Louria, Isaac, cité par Borgès, J. L., op. cit., p. 51.

5 Un Homme obscur, p. 15.

6 Ibid., p. 28.

D'autres morts baliseront son parcours jusqu'à l'île où il échouera enfin pour s'y établir passagèrement: mort du protecteur métis qu'il pleurera, mort des deux jésuites sur lesquels l'équipage fait feu, mort de tous les marins du bateau lors de la tempête qui le laissera sur la plage, seul survivant du désastre.

A ces pertes continues de familiers, s'ajoutent les malheurs, petits et grands, des gens de l'île. Foy, sa seconde femme, lui fera connaître les mêmes joies que Janet naguère, mais à son tour elle mourra jeune, n'ayant presque jamais connu que la souffrance, souffrance due aux pénibles travaux des champs, souffrance des animaux vivant auprès d'elle, qu'elle ne soupçonne d'ailleurs pas et que seule la sensibilité hors du commun de Nathanaël dévoile.

L'incursion de Nathanaël dans le Nouveau Monde, ses pérégrinations, le forcent sans doute à envisager l'univers sous le signe de la souffrance, du deuil, de la perte. Douleur inhérente à la vie elle-même, telles toutes ces morts en cascades, douleur due aux hommes. Nathanaël «pensait que les hommes sont partout des hommes»⁷, comme ces Indiens, chasseurs de scalps qui lui rappellent les têtes des suppliciés de la Tour de Londres.

Trop souvent ces douleurs sont causées par des violences inutiles: dureté du maître d'école, du maître d'équipage et des parents envers Foy, violences de

⁷ Ibid., p. 33.

l'ivrogne avec Janet, violences infligées aux Noirs, violences des Indiens. Par-dessus tout, les morts inutiles des deux Jésuites. «Nathanaël avait horreur de toute violence, mais l'excitation des hommes manoeuvrant les mortiers le gagna»⁸. Exceptionnellement, Nathanaël quitte le rôle de saint laïc que lui a conféré l'auteure et participe à son tour à la violence. On pourrait y lire un avertissement de Yourcenar: quiconque s'approche de trop près de la spirale de la violence risque tôt ou tard de se faire happer. Nous avons vu auparavant jusqu'où va le principe de non-violence* chez les bouddhistes. Le fait que Nathanaël pose ici un tel geste, et de façon gratuite encore, sans la justification de la légitime défense comme dans le cas de l'ivrogne de Greenwich, démontre bien que nul n'est à l'abri de ses instincts agressifs et que seul un effort de volonté soutenu permet de s'y soustraire. Cet épisode est une tache sur la conscience de Nathanaël et le remords n'est sans doute pas étranger à la récurrence du rêve qu'il fera par la suite où il se voit portant assistance au mourant. Ce Jésuite est peut-être mort de sa main et l'homme tente "oniriquement" de racheter son geste.

1.2 La petite bourgeoisie.

Le retour de Nathanaël en Europe marque le début d'une seconde étape de sa vie, riche en enseignements. Il entre de plain-pied dans le monde du travail rémunéré, dans une société où le profit, l'appât du gain règlent tous les rapports sociaux. Alors que dans les îles les relations entre humains se faisaient somme

⁸ Ibid., p. 20.

toute sur un mode égalitaire, dans la petite bourgeoisie d'Amsterdam, par contre, apparaît une forte hiérarchisation des rôles sociaux, basée sur l'argent et sur l'habileté à s'en procurer honnêtement ou en faisant fi de toute morale. L'argent ici sert de révélateur à la cruauté des hommes, à la basse mesquinerie, à la douteuse moralité de certains d'entre eux, que masque hypocritement une soumission à l'idéal de charité chrétienne. La vision particulièrement sombre et pessimiste de Yourcenar sur ses "frères humains" atteint à ce moment une intensité inégalée.

Comme une épave qui échouerait sur le sable de la plage pour être tout aussitôt reprise par la mer, Nathanaël en prenant pied en Angleterre est repoussé vers Amsterdam. L'accueil distrait et presque indifférent de sa mère lui suggérant de se rendre en Hollande recueillir sa part d'héritage, l'oubli, si tôt consommé, de Janet mariée à l'étranger, la conscience enfin que sa fuite et ses aventures en Amérique «ne tenaient à rien. [...] [et que] quatre ans de sa vie coulaient comme un de ces pans de glace qui tombent de la banquise et plongent d'un bloc à la mer»⁹, tout cela confirme l'absurdité de la vie et renforce encore plus le sentiment de rejet. Nathanaël, jouet des éléments comme des événements, ne récrimine pourtant pas; il a depuis longtemps compris que le hasard seul règne sur la vie comme l'indifférence règne dans le cœur des hommes. Il est indubitablement seul. Ces constatations, tout aussi douloureuses soient-elles, doivent être envisagées avec lucidité. Même s'il ne saisit pas clairement la portée de tous ces enseignements, «après quatre ans

⁹ Ibid., p. 40.

vécus sans penser (il le croyait du moins)»¹⁰, ils font partie de son environnement mental.

A Amsterdam, Elie, son oncle, l'accueille froidement quand il vient réclamer sa part d'héritage. Il lui offre néanmoins un emploi lorsqu'il réalise qu'il est dans son intérêt d'engager à moindre coût ce neveu quelque peu instruit. Dès lors, toutes les relations de Nathanaël avec les Autres seront ternies, entachées par l'argent.

L'argent, comme un acide puissant, corrode tout sur son passage. Les liens familiaux se dissolvent: Elie, non seulement empoche l'héritage familial sans sourciller, mais réduit Nathanaël au simple rang d'employé. En tant que tel, ce dernier ne peut prétendre à l'hospitalité du patron, qui se défend de cet accroc au plus élémentaire esprit de famille en en imputant la faute à sa femme «qui ne supportait pas les subordonnés autour d'elle»¹¹.

Exploité, sous-payé, calomnié et dédaigné de son oncle, Nathanaël apprend aussi que la solidarité entre camarades de travail n'est qu'un mot creux de plus. «Les compères se déchargèrent vite sur lui des tâches fastidieuses.»¹²

Plus tard, l'amitié de Nicklaus Cruyt, comme celle de Jan de Velde, à laquelle il avait adhéré spontanément, s'évanouit dès qu'à son tour il réclame un

10 Ibid., p. 49.

11 Ibid., p. 44.

12 Ibid., p. 45.

peu d'attention et d'aide. Ainsi dans ses relations amicales, l'homme comprend tôt que la voie qui mène de l'un à l'autre est curieusement unilatérale pour peu que l'argent et l'intérêt soient mis en jeu.

Mais c'est avec Saraï sans doute que l'échec sera le plus cuisant. Il n'est pas indifférent que la seule femme que Nathanaël ait aimée profondément soit une prostituée. La conjonction de l'amour et de l'argent ne peut qu'engendrer une grande part de souffrance.

L'amour, cet état fébrile et excessif, souvent exclusif, qui lie une personne à une autre, contredit l'assertion bouddhiste voulant que le détachement soit la voie privilégiée pour accéder au bonheur ou à l'état de non-souffrance. L'amour qu'éprouve Nathanaël pour Saraï quant à lui semble très proche de l'amour de charité tel que défini par l'auteure dans ses Entretiens avec Matthieu Galey; il n'en est pas moins exempt de souffrance. «A côté de cela, il y a ce que j'appellerais l'amour de charité dans lequel on pourrait presque aimer n'importe qui, simplement parce qu'on se dit: "Un pauvre être comme moi, quelqu'un qui connaît les mêmes servitudes, les mêmes dangers, la même fin". Et c'est ce que je comprends le mieux.»¹³

Nathanaël, bien sûr, éprouve une attirance toute physique pour Saraï et ce, dès le début, mais la pitié entre pour une grande part dans son amour pour elle. Son cœur "se gonfle de pitié" au récit des infortunes de Saraï, et même lorsqu'il

¹³ Galey, M., op. cit., p. 74.

s'apercevra plus tard de sa trop grande naïveté, ce sentiment perdurera. Sa profonde empathie l'associe à jamais à toutes les souffrances passées, présentes et à venir de la femme.

D'autre part, la douleur des désillusions sera à la mesure de l'amour éprouvé. Avide de gains, profondément égoïste, cruelle par certains aspects, Saraï n'épargnera rien à Nathanaël : « Les mensonges, les ruses, les mots grossiers, les silences insolents, la dureté sous la mollesse: sa mémoire, sinon son cœur, était sans pitié»¹⁴.

A l'infinie douleur de se sentir constamment trahi, trompé, réduit au rôle d'objet qu'on utilise et qu'on rejette, s'ajoute pour cet homme infiniment juste, le malheur de voir la femme aimée à ce point dénuée de sens moral et de pudeur. Jamais cependant, il n'accepte de réduire Saraï à son rôle de prostituée, de voleuse. Il sait qu'au-delà des mots et des gestes qui lui font mal, se cache tout un passé et probablement tout un devenir de douleurs.

C'est une vision particulièrement pessimiste de l'amour que nous présente ici Yourcenar. Mais elle rejoint la pensée bouddhiste qui suggère que la douleur naît de l'attachement que les hommes portent aux êtres et aux choses. Pour l'auteure, on sent qu'il y a danger à se mettre sous la coulpe de quelqu'un. Avec Saraï, la démonstration est on ne peut plus éloquente.

¹⁴ Un Homme obscur, p. 150.

La fin de l'aventure de Nathanaël avec Saraï met un terme à son séjour parmi la petite bourgeoisie. Il sort de l'épreuve totalement moulu. Il a tout perdu: amitié, amour, travail et estime de lui-même. Il se voit comme Tim et Minne, deux clochards, double miroir de son devenir.

Aliénation, perte d'identité, dissolution dans les Autres, voilà les fruits de sa récolte. Il ne lui reste plus qu'à se chercher un abri pour mourir. La neige le recouvre, préfigurant la mort, et le visage de Parque de Mevrouw Clara se penche sur lui pour le secourir.

Nous ne saurions clore cet épisode du voyage de Nathanaël chez les bourgeois sans nous arrêter quelques instants pour examiner la description sociologique qu'en fit l'auteure. Bien que nous ne nous proposions pas dans ce texte d'étudier le problème des classes sociales sous son aspect éthique, il n'en demeure pas moins intéressant d'aborder brièvement le sujet.

La bourgeoisie, sous la plume de Marguerite Yourcenar, n'apparaît pas sous ses meilleures couleurs. Ici, le constat est lourdement négatif et la charge particulièrement féroce à l'égard de la petite bourgeoisie capitaliste. Bassesses, trahisons, marchandages éhontés, l'argent et son pouvoir corrupteur n'épargnent aucune des relations sociales, qu'elles soient familiales, amoureuses, amicales ou professionnelles. La vie, sous toutes ses facettes, ne se comprend que sous la forme d'un vaste rapport de forces; exploitation de

l'homme par l'homme, où celui qui ne joue pas au jeu dangereux du pouvoir, et de son corollaire l'argent, devient rapidement une victime soumise à la cruauté des autres.¹⁵

1.3 L'aristocratie.

Dernière étape avant la solitude totale de l'île, le séjour de Nathanaël chez les aristocrates mettra un terme à la période d'apprentissage. Les leçons apprises lors de ses voyages auprès des sociétés primitives, puis de la petite bourgeoisie capitaliste, se verront confirmées. Mais la violence, la douleur du monde ne s'affichent plus ici avec la même intensité. La souffrance se glisse dans la vie des êtres du même pas feutré que Mevrouw Clara; elle se cache derrière les sons purs de la musique de chambre, sous la patine des tableaux des grands maîtres, dans les propos étouffés du philosophe.

La vie de Nathanaël semblant matériellement s'être allégée, mise à part sa condition physique qui se détériore, elle lui permettra d'approfondir sa réflexion sur les drames du monde et de l'homme. **De protagoniste, il devient témoin.** Il vit désormais solitaire, à l'écart, et ses relations avec les autres n'ont plus la

¹⁵ Si l'on ne connaissait déjà les positions politiques de l'auteure telles qu'elle les a présentées dans différentes entrevues, une lecture marxiste du texte pourrait nous laisser croire que Yourcenar a élaboré ici, sur le mode romanesque et dans le plus pur style "réaliste-socialiste", une illustration didactique particulièrement réussie des méfaits du capitalisme.

même densité que naguère, se résumant au rôle de laquais que l'on tolère avec quelque bonté mais avec lequel on ne se lie pas. La distance plie et une certaine indifférence marque indubitablement les rapports humains dans le monde aristocratique.

Mais cette distanciation, cette indifférence envers les Autres qui caractérisent les artistocrates, n'atteindra pas Nathanaël. De par sa situation sociale, bien sûr, il deviendra de plus en plus solitaire. Ne pouvant se lier intimement avec les maîtres dont il ne partage pas le rang social, il ne pourra davantage devenir ami des domestiques. Ses pensées, ses réflexions sur la vie et les êtres, trop élaborées, trop raffinées pour être comprises par la cuisinière ou le laquais-majordome, il devra les garder par-devant lui. Une seule fois, avec le philosophe Léo Belmonte, «[se laissant] aller comme il ne l'avait fait que quatre ou cinq fois dans sa vie avec Jan de Velde»¹⁶. Certes la solitude de Nathanaël est immense. Mais l'Autre n'est plus désormais ce bourreau qui blesse l'âme et tue toute considération de soi-même. N'étant plus au cœur de la tourmente, il parvient à une compréhension globale de l'agir humain.

Le monde aristocratique est un monde tiède, sans passion, sans compassion*, où la bonté apparente cache souvent la fausseté et la sécheresse du cœur. Ainsi, Monsieur Van Herzog, apprenant la mort d'un ami de jeunesse, se plaint de l'ingratitude de ce dernier. Pourtant c'est lui qui, pour des raisons sociales, avait autrefois rompu les liens. Nathanaël «en voulait au vieillard de

¹⁶ Un Homme obscur, p. 124.

séparer ainsi l'ami de sa jeunesse du malade qui s'était débattu, suant, sous des couvertures. Ce n'était pas d'un grand cœur»¹⁷.

De même, c'est avec froideur, sans empathie aucune, que Mevrouw Clara soigne les malades et visite les prisonniers; «mais il ne l'entendit jamais s'indigner de la barbarie des tortionnaires ou de la brutalité des gardes, pas plus qu'elle ne blâmait les médecins de l'hôpital expérimentant sur les pauvres»¹⁸.

Les uns comme les autres, maîtres et serviteurs, ne s'émeuvent de la souffrance qui les entourent. En fait, chacun vit dans son monde étroit, égoïste, affichant un souverain mépris pour qui n'est pas de son rang. Les maîtres sont jugés par quelques vagues médisances, ou calomnies, et les subordonnés demeurent prisonniers des rôles dans lesquels les confine la supériorité condescendante des aristocrates. Au demeurant, ils sont liés les uns aux autres par cette factice sécurité qu'apporte l'opulence. L'argent, ici encore, crée des rapports de dépendance et ce, dans les deux sens. «Et pourtant, cet homme et cette femme semblaient parfois à Nathanaël des captifs, et leurs valets, dont le départ en masse les eut laissés aussi démunis que Tim et Minne, des sortes de geôliers.»¹⁹

L'aveuglement face aux souffrances des autres prend sa source dans les

¹⁷ Ibid., p. 136.

¹⁸ Ibid., p. 92.

¹⁹ Ibid., p. 99.

rapports monétaires qui gomment une conscience réelle de l'Autre. Monsieur Van Herzog, né riche, ne peut se sentir concerné par les souffrances sur lesquelles s'est bâtie sa fortune: «les pertes en vies humaines, les exactions et les astuces, inséparables de l'acquisition de toute opulence, dataient d'avant son temps et d'autres que lui en étaient responsables»²⁰.

Quant aux domestiques, aux travailleurs salariés, ils sont dépourvus de ce lien privilégié qui lie le paysan ou le défricheur à la terre, aux animaux, ils sont privés du contact direct et souvent brutal de la nature, source de toute richesse. «Ici, la bière était chez le tavernier, le pain chez le boulanger [...]; des cadavres tout prêts à servir de nourriture pendaient aux crocs du boucher [...]. Mais la fatigue de l'homme s'échinant à obtenir la paie du samedi soir n'en était pas moindre.»²¹ Malgré tout, l'illusoire confort de la société aristocratique permet à Nathanaël d'approcher de l'art et d'y découvrir, au-delà de la fascination qu'exercent la beauté et l'esthétisme, la part de souffrance qu'il recouvre tel un écran protecteur.

Ainsi les sons purs et cristallins des violons, des violoncelles et des clavecins, ce miracle de la musique, apportant sérénité et bonheur (si fugaces fussent-ils) et cet état de grâce enfin qui réconcilie l'homme avec l'absurdité de la vie et l'élève au-dessus de sa condition, ne peut néanmoins abolir la réalité cruelle vécue en dehors de son cercle magique.

²⁰ Ibid., p. 97.

²¹ Ibid., p. 98.

Dehors, les carrioles continuaient à grincer; un âne maltraité brayait; les bêtes à l'abattoir mugissaient ou râlaient dans leurs agonies; des enfants insuffisamment nourris et soignés criaient dans leurs berceaux. Des hommes çà et là, comme jadis le Métis, mouraient avec un juron sur leurs lèvres humectées de sang. Sur la table de marbre de l'hôpital, des patients hurlaient. A mille lieues peut-être à l'est ou à l'ouest, tonnaient des batailles. Il semblait scandaleux que cet immense grondement de douleur, qui nous tuerait si, à un moment quelconque, il entrait en nous tout entier, pût coexister avec ce mince fillet de délices.²²

Nathanaël refuse cette ultime illusion de l'art qui, pour tant d'êtres humains, signifie le dernier refuge, demeure la grande consolation en permettant de croire en un avenir meilleur et, contre toute évidence, en une humanité intrinsèquement bonne. L'art peut oblitérer la souffrance, ne fut-ce que momentanément, mais l'extrême lucidité de Nathanaël, son hyper-conscience le ramènent cruellement à la réalité objective de l'univers.

Consolation tout aussi vaine, les savantes équations de Leo Belmonte, les profondes réflexions métaphysiques entrevues au fil de ses lectures à l'atelier, ne mènent à rien, tout au plus à la Beauté. Et la recherche désespérée du philosophe, recherche de toute une vie, sombrent doublement. Dans l'oubli de Nathanaël d'abord: «On use de son temps et ses forces comme si c'était l'éternité qu'il s'agissait d'atteindre, et un quidam, qui par hasard vous a lu, vient vous dire qu'au bout de trois ans il a tout oublié. Echec à la gloire.»²³ Puis, ironiquement, au ruisseau: «Il [Nathanaël] pensait à cette écriture délayée

²² Ibid., p. 109.

²³ Ibid., p. 120.

par l'eau et à ses feuillets ramollis et flasques coulant dans la vase. Ce n'était peut-être pas pire pour eux que l'imprimerie d'Elie.»²⁴

Les personnages de Nathanaël et du philosophe offrent un curieux parallélisme. Atteints tous deux d'un même mal incurable, ils vivent un semblable isolement. Pour l'un, impossibilité de communiquer, pour l'autre, ostracisme de la communauté. La solitude de Nathanaël lui permet d'envisager le monde sans fard, tel qu'il se présente à lui. Le cheminement du philosophe est autre, tout tourné vers l'intérieur de lui-même. Ce qu'ils découvrent tous deux est pourtant du même ordre : l'angoisse de l'existence, la peur de mourir, et par-dessus tout, la scandaleuse absurdité de la condition humaine.

2. La sainteté en guise de réponse.

Nous avons jusqu'à présent exploré l'univers social dans lequel se meut Nathanaël depuis son enfance à Greenwich jusqu'à son départ pour l'île frisonne où il s'éteindra seul, ayant achevé le cycle de son existence. Nous y avons découvert un monde sordide où les hommes "s'entre-mangent", où chacun tour à tour devient victime et bourreau, mais surtout, et la formule est de l'auteure elle-même, nous avons pris conscience de «l'unité profonde de la race humaine devant la douleur». ²⁵

Une vue un peu courte nous porterait à considérer Nathanaël comme une

²⁴ *Ibid.*, p. 133.

²⁵ Galey, M., *op. cit.*, p. 190.

victime éternellement exploitée, soumise tout autant aux évènements qu'aux volontés des autres, un être veule, passif, aliéné, manipulé, qui abdique et capitule devant la cruauté des hommes et du monde. Une autre lecture s'impose pourtant. S'il est vrai que l'homme se soumet au hasard sans jamais tenter de lui-même un geste de prise en main de sa vie, s'il est vrai qu'il ne laisse jamais la révolte, pourtant légitime, guider ses actes, c'est qu'il porte en lui une sagesse supérieure, une compréhension du monde qui modèle ses pensées, et par-delà, tous ses agirs. Nous étudierons plus tard la relation de l'homme et de l'univers, l'apparente soumission aux forces du hasard ou d'une inexorable fatalité. Pour l'instant, attardons-nous au comportement de Nathanaël dans ses contacts avec les Autres. Quels gestes pose-t-il ? Quelles pensées occupent son esprit lorsqu'il est confronté aux hommes ? Quelle réponse apporte-t-il à la vilenie, à la stupidité, aux préjugés ?

Un fait s'impose. Nathanaël se caractérise d'abord par son ouverture aux autres, par une totale adhésion aux êtres, par une bonté que rien ne viendra démentir, par une tolérance enfin qui s'étend à tous, sans distinction et sans préjugé.

Bienveillance, compassion*, joie* sympathisante, équanimité*, non-violence* et endurance* : les vertus bouddhiques peuvent ici servir de guide pour retracer le code éthique qui gouverne le personnage.

2.1 L'amour ou la bienveillance amicale*.

Au cours de sa brève existence, Nathanaël sera mis en contact avec de nombreux êtres humains. Peu lui ressemblent. Favorisé en cela par le long périple qui le conduit d'îles en îles en Amérique, puis par ses séjours dans les différentes classes qui composent la société d'Amsterdam, il rencontrera tout un kaléidoscope d'êtres, expérience peu commune pour un homme de son époque et de sa condition. En effet, tout le disposait à demeurer un homme obscur parmi les hommes obscurs de Greenwich. Ces diverses rencontres lui permettent d'une part, de compléter sa connaissance des hommes, d'autre part, d'exercer le caractère "illimité" de sa bienveillance.

Nathanaël va spontanément aux autres, quels qu'ils soient. Pourtant, chez-lui aucune trace de ce que l'on pourrait nommer l'esprit grégaire. Il n'est pas mouton; il n'a pas le conformisme facile et sécurisant du troupeau. En fait, de par sa nature, il est et demeurera un solitaire et un marginal. D'ailleurs, la convivialité n'anime pas l'esprit des sociétés qu'il côtoie. Néanmoins, au hasard des rencontres, l'attitude de Nathanaël sera toujours celle de la plus grande ouverture aux autres. Il ne refuse jamais la main tendue.

Plus encore, grâce au regard profond qu'il pose sur tous les êtres, à la bienveillance qu'il accorde à tous d'emblée, il rend à chaque contact avec un être humain son caractère solennel, lui enlevant du coup toute superficialité.

Parce que sa vision des êtres est juste et ne s'entrave d aucun préjugé, il

peut marquer sa solidarité envers tous ceux qui sont soumis à la même loi de souffrance universelle. Il appartient à la "pâte humaine" selon la belle expression de Yourcenar et c'est dans cet esprit qu'il aborde les autres. Ainsi il va vers les plus démunis, ceux qui appellent au secours, ceux qui sont délaissés comme le petit frère de Foy, enfant faible d'esprit abandonné par sa famille, comme le Jésuite mourant qu'il lui tarde de secourir, comme Saraï à qui il donne asile tout en sachant qu'il risque ainsi le gibet. On peut multiplier les exemples.

Mais la générosité de Nathanaël est sans borne. Car elle s'exerce sans distinction de races, de classes sociales, de religions ou d'orientations sexuelles. Elle est profonde, parce que Nathanaël ne juge pas les êtres. Au contraire, il sait voir au-delà de ce que cachent trop souvent les apparences. «Et Saraï était une putain, certes, et elle était juive, mais ces deux mots ne suffisaient pas pour la définir.»²⁶

Plus tard, une même indulgence lui fera comprendre les petites misères des riches Van Herzog, une même générosité lui fera accepter sans jugement les comportements de son oncle Elie, ou des Niklaus Cruyt.

Son esprit, tout en admettant que l'injustice paraît être la norme en ce monde, se refuse à trancher entre bon et mauvais. Ses lectures donnent lieu à une leçon d'équité: «Ou si, par hasard, ils ravaient César, c'était pour exalter Pompée, comme si à cette distance on eût pu juger.»²⁷

26 Un Homme obscur, p. 81.

27 Ibid., p. 50.

Refusant tout manichéisme, refusant surtout l'égoïsme qui tue l'amour, l'amitié ou la solidarité, Nathanaël va au devant des êtres avec bienveillance; et lors même que ces Autres se dérobent à lui, le traitent de bénêt, lors même qu'ils rejettent son accueil charitable, il poursuit son idéal d'humanité. Niais, candide, naïf? Certes, non. Sa lucidité, au contraire, étonne.

Sans calcul et sans égoïsme, sans l'espoir de la moindre reconnaissance, Nathanaël donne aux autres toute sa confiance. Mille fois trompé, son attitude ne se modifie pas. La générosité gratuite, vraie, est la marque profonde de son être, de sa nature. Il n'en tire aucune vanité, agissant de la sorte presque intuitivement au début, puis, de plus en plus consciemment au fur et à mesure que son expérience de la vie lui apprend à découvrir chez les autres le reflet de ses propres faiblesses.

2.2 La compassion*

Seconde vertu "illimitée", la compassion* ne se distingue pas aisément du sentiment d'amour ou de bienveillance que nous avons abordé précédemment. L'origine de la souffrance étant le "soi", ce noyau illusoire qui loge au coeur de l'être selon les Bouddhistes, il importe de le dissoudre. En s'identifiant de plus en plus au "soi" des autres, en s'amalgamant à leurs souffrances, on en arrive à une dissolution de son propre "soi". «En invitant, pour ainsi dire, le Soi de chacun

à entrer dans notre propre personnalité, nous supprimons les barrières qui nous séparent d'autrui.»²⁸

Ainsi, nous ressentons les émotions de l'autre comme s'il s'agissait des nôtres et, de là, il devient impossible de lui faire violence ou même d'applaudir à ses malheurs; car cet autre est devenu "soi" et personne ne cherche volontairement sa propre souffrance.

Chez Nathanaël, cette identification à autrui est constante. Un passage est particulièrement éclairant à ce propos. Lors de son voyage en Amérique, le jeune homme secourt un Jésuite moribond. Il fait boire le prêtre dans ses paumes.

Cet incident lui revient en rêve par la suite, mais la personne à laquelle il apportait de l'eau changea souvent au cours des années. Certaines nuits, il lui semblait que celui qu'il essayait de secourir ainsi n'était autre que lui-même.²⁹

Plus tard, lorsqu'il découvre Saraï le trompant avec un autre, il s'identifie à cet homme, ayant partagé la même joie* et anticipant pour lui une semblable déconvenue. «Il plaignait ce quidam qui se trouvant sans doute comme il s'était trouvé lui-même dans la gloire, et qui était, comme lui, berné.»³⁰

A ces deux occasions, le transfert entre le "soi" de l'autre et le sien est aisément établi. La mort d'autrui renvoie à une anticipation de sa propre mort et le

²⁸ Conze, Edouard, op. cit., p. 71.

²⁹ Un Homme obscur, p. 24

³⁰ Ibid., p. 77.

partage d'une femme conduit à une certaine solidarité. Par ailleurs, la compassion* et la pitié de "Nathanaël" s'exercent de façon "illimitée" pour tous et dans tous les cas, même lorsque les expériences vécues par les autres lui sont étrangères. Ainsi l'homosexualité: « Il les plaignait de se sentir en butte à la vindicte de Dieu et des hommes pour une appétence après tout si simple»³¹, la guerre:

On voyait les bois précieux et les ballots d'épices, on ne voyait pas les dents gâtées par le scorbut, les rats et la vermine du gaillard d'avant, les puantes sentines, cet esclave au pied coupé qu'il avait vu agoniser à la Jamaïque.³²

les persécutions religieuses, l'esclavagisme, le racisme, le récit est constellé d'expressions telles que : il plaignait, il avait pitié, etc.

La compassion* de Nathanaël pour tous en toute circonstance se double d'une extra-lucidité, d'une vision qui porte loin, tant dans le futur que dans le passé. S'il peut avoir pitié des tribus exterminées par César, il peut tout autant deviner la portée maléfique de ses actes dans l'avenir. Ses étreintes passagères avec les chambrières et les bonnes, qui sait si elles n'entraîneraient pas «un avortement ou un infanticide dû à ses œuvres [...] ou pis encore, un enfant de plus sur le pavé de la ville. Rien de tout cela n'était très propre»³³.

Ainsi l'adhésion totale aux êtres les plus souffrants par l'effet de la compassion* conduit Nathanaël à un plus haut niveau de conscience et par là, le

³¹ Ibid., p. 49.

³² Ibid., p. 51.

³³ Ibid., p. 49.

mène à la sagesse.

2.3 La joie* sympathisante.

Malgré la douleur, la sienne et celle des autres, malgré l'universelle souffrance des êtres, malgré la conscience de plus en plus nette que nul n'y échappe, Nathanaël conserve une attitude positive face à la vie. En dépit de ses problèmes interpersonnels, son humeur paraît rarement sombre. Si parfois la peur de la mort, de l'indigence le glace d'effroi et de terreur, ce n'est qu'en de courts instants. Ces ombres qui obscurcissent son ciel demeurent fugitives et il lève sur le monde un regard clair.

Il y a chez Nathanaël une exceptionnelle aptitude à la joie*, une solide santé mentale lui permettant de respirer librement, même au-dessus des plus profonds abîmes.

Il a plaisir à vivre, à découvrir le monde tel qu'il se donne à lui, et plus encore peut-être, à partager le plaisir d'autrui, comme avec ces esclaves noirs des îles qui «malgré leur peau déchirée, [rient] en montrant leurs dents blanches. [...] Nathanaël riait et baragouinait avec eux»³⁴.

La joie* de Nathanaël se comble de peu. Il lui suffit de travailler aux champs avec Foy, ou après la mort de celle-ci, d'un rayon de soleil pour retrouver dans

³⁴ Ibid., p. 17.

toute leur intensité les jours heureux vécus avec elle. De même, dès que Sarai entre dans sa vie, tout s'illumine : les objets embellissent, les gens croisés dans la rue recèlent des trésors d'amour et de sensualité et lui-même se croit devenu un dieu ou un roi. La sensualité, le plaisir partagé, sont pour lui une source de joie*, d'autant plus que, comme l'exprime Marguerite Yourcenar dans sa postface, il n'a pas «l'excitation ou les obsessions factices qui sont l'effet de la contrainte ou d'un érotisme acquis»³⁵. «Il était de ceux que le plaisir, loin d'attrister ensuite, rassérène, et qui y trouvent un regain de goût pour la vie.»³⁶

Par-delà la joie* physique toute simple, la joie* presque animale de vivre et de respirer librement, on trouve chez Nathanaël le bonheur du travail, que ce soit celui des champs et de la mer ou celui plus intellectuel de la lecture : «on rencontrait parfois au détour d'une page quelques vers coulant comme du miel, un assemblage de syllabes qui laissaient dans l'âme un arrière-goût de bonheur»³⁷. Il s'était plu ainsi, et pour les mêmes raisons, chez son maître de Greenwich, à apprendre et à découvrir.

Il conserve toute sa vie, en dépit de la misère morale à laquelle il est constamment confronté, une joie* profonde à agrandir ses connaissances. On perçoit le plaisir qu'il retire de sa conversation avec Leo Belmonte, et plus

³⁵ *Ibid.*, p. 231.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ Galey, M., *op. cit.*, p. 108.

encore, de sa découverte de la musique et de la peinture. La musique, particulièrement, lui dévoile des espaces inconnus où la perfection, le bonheur, la joie*, la sérénité peuvent être atteints.

Nathanaël, en ce sens, est bien le fils spirituel de Yourcenar qui déclarait, toujours dans ses Entretiens avec Matthieu Galey :

[...] [qu']il y a [...] un Paradis du coeur, un bonheur d'un esprit, d'une âme, ou même d'un corps, à peu près délivré de l'inutile et ce bonheur qui passe par les mots survit inexplicablement chez certains au milieu du désespoir causé par la douleur du monde, qui passe les mots, elle aussi.³⁸

2.4 L'équanimité*

L'équanimité* pour les bouddhistes résulte d'une longue pratique des trois premières vertus "illimitées*". L'équilibre parfait de l'esprit ne peut être atteint que par le long processus du dépouillement de soi. Or, Nathanaël est en apprentissage. Il ne peut, d'ores et déjà, avoir acquis cet état de sérénité et de sagesse que seule l'expérience de la vie peut lui apporter. Pour l'instant, il est encore en butte aux passions, même les plus hautes; il demeure dominé par son amour des êtres, son appétence juvénile pour la vie et la connaissance.

Toutefois, on pressent dans l'abandon de Nathanaël aux forces du hasard, côtoyant une mollesse indifférente, une certaine lutte pour ne pas se laisser

³⁸ Ibid., p. 208

envahir par les émotions, bonnes ou mauvaises. Ses tentatives constantes pour trouver des justifications plausibles aux actions mauvaises de Saraï, d'Elie, de Cruyt, entre autres, relèvent plus d'un effort de compréhension que d'une paresseuse soumission aux événements. Comprendre le comment et le pourquoi d'un geste qui nous agresse personnellement, c'est déjà annihiler toute possibilité d'y répondre instinctivement, émotivement. La raison musèle l'émotion dans ces cas précis.

Lorsqu'il découvre Saraï avec le cavalier, sa réaction première est de rationaliser: «Elle fait son métier [...] Il n'était même pas triste, et il eut été sot d'être indigné»³⁹. Il s'agit peut-être ici d'un mécanisme de défense. On pourrait tout aussi bien observer que Nathanaël est d'un tempérament lymphatique, difficilement troublé par les émotions. Pourtant son agression de l'ivrogne au début du roman, son exultation amoureuse avec Saraï, tous ses comportements compatissants prouveraient le contraire. L'égalité d'âme, l'équanimité* que Nathanaël atteindra à la fin est le produit d'un long travail sur lui-même, d'un lent apprentissage.

Dans les quelques pages précédentes, nous avons tenté de cerner, en nous appuyant sur le personnage de Nathanaël, la vision sociale de Marguerite Yourcenar. Nathanaël sert en quelque sorte de révélateur; son attitude, diamétralement opposée aux agissements des êtres humains qui l'entourent, met en relief la cruauté des hommes et des lois sociales qui dictent leur

³⁹ Un Homme obscur, p. 77.

comportement entre eux. En filigrane, mais omniprésente, la grande loi universelle de la souffrance, point essentiel servant de base à toute la théorie bouddhique de l'univers, nous est présentée comme étant à la fois immanente au monde et son étendue décuplée par la folie des hommes.

La vision sociale de l'auteure pourrait sembler manichéenne, n'eût été le personnage de Nathanaël qui la tempère et la nuance par la tolérance et la justice qui le guident dans ses rapport aux êtres. Il est possible d'en conclure que Yourcenar, tout en jugeant sévèrement les humains, laisse entrevoir une possibilité de rémission. Mais cet esprit ouvert, qui tient lieu de psychologie à Nathanaël, permettant de voir au-delà des fautes et des manques du prochain, se conquiert de haute lutte et son acquisition ne va pas sans un long apprentissage. On peut reprocher au personnage d'être trop parfait, un saint et ce, dès le début de sa vie. Son accueil aux autres frise l'invraisemblance. Pourtant, le regard dubitatif qu'il porte parfois sur ses propres agissements et les mobiles inconscients de ses actes, sert à le racheter de son presque-angélisme.

La vie est d'abord un dépouillement. Mais un enrichissement aussi. On enlève ses vêtements pour se dorer au soleil.

J'ai toujours aimé les îles. On a le sentiment d'être sur une frontière entre l'univers et le monde humain.

Marguerite Yourcenar

CHAPITRE III

LE MICROCOOSME

Nous avons étudié précédemment le rapport de l'homme dans l'univers social, le macrocosme du monde, où chaque rencontre, chaque voyage a apporté sa part d'enseignement. Le voyage au bout du monde, des "mondes", se termine. Le personnage de Nathanaël se retrouve presque seul; les quelques individus qui croiseront désormais sa route ne seront plus pour lui déterminants mais marqueront en quelque sorte les étapes de son détachement, comme un à un on se dépouille de ses derniers vêtements. L'image de l'île décrit symboliquement cet isolement du reste du monde. Le microcosme de la terre entourée d'eau, affrontant seule les forces extérieures qui tentent de l'anéantir, renvoie au microcosme de l'homme pareillement soumis aux grandes lois de l'univers et devant combattre seul l'angoisse et la mort.

Mais la Nature sauvage au sein de laquelle l'homme croit pouvoir enfin trouver le repos n'est pas uniquement cette mère berceuse à laquelle il aspire. L'impermanence*, le hasard la régissent. La violence, la cruauté, l'injustice, plus implacables peut-être que dans la communauté des hommes, menacent chaque être vivant : homme, bête et plante. Pour l'homme isolé au coeur de

cette tourmente, la solitude, l'angoisse, la peur de la mort croissent en lui jusqu'à l'étouffer.

Ce n'est qu'en se dépouillant peu à peu de ses attaches humaines, qu'en se dénudant parcelle par parcelle jusqu'à n'être plus que la matière dont il est formé, matière n'offrant aucune résistance, qu'il atteindra la sérénité.

1. Les grandes lois naturelles.

1.1 La souffrance et la violence.

La fuite devant le danger, qu'il soit réel ou illusoire, apparaît comme le moteur de cette poussée irrésistible vers l'ailleurs qui caractérise le comportement de Nathanaël à chaque étape de sa vie. Pourtant c'est à la volonté d'un autre, de M. Van Herzog, qu'il doit son départ. Depuis toujours l'instinct de fuite le pousse vers les îles, vers la solitude au cœur de la nature sauvage qu'il préfère à l'anonymat des grandes villes. Depuis le tout début de sa vie, après l'attentat contre l'ivrogne, après la mort de Foy, après sa rupture avec Sarai, c'est vers les grands mâts des ports que le guident ses pas. La Nature, les îles lointaines et dépeuplées lui paraissent être le baume, sinon le remède, à son délabrement physique ou mental. C'est pourquoi l'annonce de son départ vers une île désolée de l'archipel frison lui "fit battre le cœur".

Plus rien ne le retient désormais à Amsterdam, sinon la présence discrète de Mme d'Ailly, qu'il aime et désire secrètement tout en ne se l'avouant pas de façon consciente. Il a fait le tour de ce monde qui ne lui apporte plus la sagesse. Il est prêt à poursuivre ailleurs, cette fois loin des hommes, son initiation.

La Nature, l'univers des bêtes et des plantes lui semblent maintenant plus désirables que le cœur des hommes. Depuis quelques moments marqués par la grâce dans la solitude de l'île Perdue, il est demeuré nostalgique et son enthousiasme à partir provient tout autant du désir de fuir les hommes que de l'espoir des retrouvailles avec la Terre-Mère.

A cette dernière île vers laquelle Nathanaël se dirige, l'auteure n'a pas voulu donner de nom. En ce sens, elle est un peu le bout du monde, elle marque la fin de la route ; mais plus encore, elle symbolise à elle seule toute la Nature, dans sa plénitude sauvage, innommable parce qu'universelle.

Le réconfort tant recherché par Nathanaël, se sentant de jour en jour décliner, l'île le lui offre d'emblée. « Il ne s'était jamais senti au cœur d'un tel frémissement. »¹ Tout ce que le monde des hommes lui avait offert de joie* et de beauté, il le retrouve ici mais cette fois à l'état brut et non dénaturé par le contact humain.

Nathanaël qui avait admiré les œuvres d'art ornant les murs et les meubles des Van Herzog, découvre que « la Nature, comme l'homme, fabrique de

¹ Un Homme obscur, p. 152.

beaux objets inutiles»². Lui qui avait aimé passionnément la musique, retrouve au cœur du sous-bois, «ce silence [...] tissu de bruits graves et doux, si forts qu'ils rappelaient les rumeurs des vagues, et profonds comme ceux des orgues des cathédrales»³.

Le spectacle des dunes frémissant sous le vent, le vol des milliers d'oiseaux, la nuit qu'il chérit par-dessus tout, concourent à apaiser son âme. Mais, passés ces premiers moments d'euphorie, l'homme retrouve ce qu'il avait fui. La violence, la douleur ne sont pas absentes de ce monde à première vue idyllique.

Nathanaël se sentait partagé entre la joie de l'oiseau happant enfin de quoi subsister et le supplice du poisson englouti vivant.⁴

C'était tout simple: combien de bêtes des bois ne reverraient pas l'aube? Une immense pitié le prenait pour ces créatures, chacune séparée de toutes les autres, pour qui vivre et mourir est presque également difficile.⁵

Ainsi cette fraternité profonde qu'il ressent pour les bêtes et les arbres, si elle ne s'avère pas illusoire, ne peut aucunement briser la solitude qu'il sent grandir en lui. De même qu'autrefois il avait cru practiser avec l'ours ou le renard sauvage dans le silence d'un bois de l'île Perdue, il réalise maintenant qu'il ne peut venir en aide aux animaux avec lesquels il partage son existence.

² Ibid., p. 154.

³ Ibid., p. 155.

⁴ Ibid., p. 156.

⁵ Ibid., p. 173.

«Nathanaël savait que rien de lui n'importait à ces âmes d'une autre espèce; elles ne lui rendaient pas amour pour amour.»⁶

La loi de la souffrance semble tout aussi implacable ici que dans le monde des hommes. Nathanaël avait accepté humblement la cruauté et l'injustice de ses frères humains; la sagesse qu'il a acquise lui fait accepter pareillement cette dernière vérité: l'injustice, la violence et la souffrance, sont incluses dans la vie; elles en sont en quelque sorte la norme.

1.2 L'impermanence*.

La notion de précarité, d'éphémérité, d'impermanence* absolue de tout phénomène représente pour le bouddhiste le principal drame de l'univers et de l'homme. Le désir de posséder, d'où l'homme tire son plus grand plaisir, ne peut être que décevant puisque l'objet sur lequel il se porte, qu'il soit matériel ou spirituel, s'évanouit dès qu'il est à portée d'atteinte. Le bonheur est éphémère tout comme l'acquisition d'un bien longuement convoité. L'univers est changeant, mouvant, portant en lui sa constante destruction. Une profonde méditation sur cet état de fait donne le vertige, ou du moins une nausée assez semblable à celle éprouvée par Sartre. Pourtant, les bouddhistes sont appelés à y réfléchir constamment et on retrouve cette notion dans toutes les manifestations culturelles d'Orient, du haï-ku japonais à l'iconographie chinoise. C'est dire qu'elle est profondément ancrée dans l'inconscient asiatique.

⁶ Ibid., p. 173

A cette notion d'impermanence*, se greffe l'idée du passage. Celle-ci souvent reprise et commentée par l'auteure dans la majorité de ses écrits : «J'ai l'impression d'être un instrument à travers lequel des courants, des vibrations sont passés»⁷.

L'incipit du roman à ce propos est révélateur. La mort et la naissance de Nathanaël nous y sont présentées l'une à côté de l'autre, début et terme d'une existence placée sous le signe de l'eau, éloquent symbole de l'impermanence* de toute chose, comme l'avait pressenti le philosophe grec Héraclite.⁸

Nathanaël n'aura été qu'un passage et c'est en ces termes qu'il définit lui-même sa filiation :

Mais d'abord, qui était cette personne qu'il désignait comme étant soi-même ? D'où sortait-elle ? Du gros charpentier jovial de l'Amirauté, aimant priser le tabac et distribuer des giffles, et de sa puritaire épouse ? Que non : il avait seulement passé à travers eux.⁹

Cette idée chère à Yourcenar, d'un flux à la fois continu et changeant qui détermine toute l'Histoire, nous la retrouvons en écho chez Leo Belmonte :

Ces myriades de lignes, ces milliers, ces millions de courbes par lesquelles, depuis qu'il y a des hommes, l'esprit a passé, pour donner au chaos au moins l'apparence d'un ordre.¹⁰

⁷ Galey, M., op. cit., p. 159.

⁸ «Celui qui descend dans le même fleuve, ce sont d'autres eaux qui coulent sur lui. On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve.»

⁹ Un Homme obscur, p. 169.

¹⁰ Ibid., p. 123.

L'idée d'un passage peut paraître contradictoire avec la notion d'impermanence*. Il nous faut comprendre que si l'être n'est qu'une suite de phénomènes momentanés, cette succession du moins existe et c'est elle qui abuse nos sens, nous laissant croire à une stabilité trompeuse.

Pour l'homme, acquérir la conscience de son impermanence*, et par là avouer sa défaite devant la mort, requiert une grande humilité. Nathanaël à la fin de son aventure humaine peut déclarer sereinement que «personne ne se souviendrait de lui, pas plus qu'on ne se souvenait des bestioles de l'autre été»¹¹. Il ne se distingue plus guère des arbres ou des animaux, ses frères qui eux ne portent pas de nom: «Mais ce nom inutile semblait mort comme le seraient tous les mots de la langue quand personne ne la parlerait plus»¹²

Ainsi son nom, son histoire, les termes de son aventure humaine, périront avec lui. Sarai et Foy mortes toutes deux, Lazare son fils, ignorant tout de son père, ses amis l'ayant oublié, rien ne lui assure une quelconque pérennité dans ce monde. De même, sous l'effet de la maladie, son corps se modifie rapidement et il est à même d'observer ce qui se fait et se défait en lui.

A l'impermanence* de l'homme, si clairement démontrée par l'auteure à travers le personnage de Nathanaël, répond l'impermanence* de l'univers, de la Nature. L'île se présente à lui comme une mer. Les dunes ressemblent à de lourdes vagues et, comme elles, se font et se défont au gré du vent:

¹¹ Ibid., p. 172.

¹² Ibid., p. 165.

Ici [...] tout était sinueux ou plat, meuble ou liquide, pâlement blond ou pâlement vert. Les nuages eux-mêmes ballotaient comme des voiles de barques.¹³

Sur l'île tout bouge, tout se modifie: le paysage semble toujours un peu brouillé, tremblé, grâce à cet embrun que soulève le vent. Par opposition, l'île Perdue, dont l'image lui revient en mémoire aussitôt, était faite de rocs, de galets, symboles de stabilité, de solidité. L'île Perdue, dont le nom évoque la nostalgie, l'innocence, le Paradis Perdu de Milton, a été le théâtre de ses premières années de jeunesse, au moment où il ignorait à peu près tout de la vie. C'est donc avec ses yeux d'autrefois qu'il se remémore ce sol qu'il pouvait fouler sans craindre l'effondrement.

Maintenant au terme de son voyage, physiquement défait, il perçoit le monde différemment. Le sol vacille sous ses pas incertains; sa vue s'embrouille. Plus encore, ce monde concorde avec l'idée qu'il se fait de l'univers: un tout précaire, insaisissable, en perpétuelle mutation, impermanent. Les tempêtes d'équinoxe qui se produiront juste avant son décès, modifieront totalement le paysage et le souvenir de cette dernière violence l'accompagnera jusqu'à son dernier repos.

1.3 Hasard et Karma*

¹³ Ibid., p. 152.

Dans l'univers bouddhique, la notion du destin préétabli n'existe pas. Il n'y a pas de fatalité, pas de voie préalablement tracée par la course des astres, pas de chemin que l'on puisse suivre, inscrit dans les lignes de la main. Par contre, de l'hindouisme dont il est issu, le bouddhisme* a conservé l'idée du Karma*, de l'enchaînement sans fin des causes; aucune action n'est sans effet, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Pour le bouddhiste comme pour l'hindouiste, on pose pour principe qu'il y a absence de personnalité. Ce que nous appelons l'âme n'existe pas. Mais cela n'exclut pas pour autant la responsabilité des actes. Une nouvelle existence attend l'homme après sa mort et elle sera bonne ou mauvaise selon la qualité morale de l'existence antérieure.

Rien de préexistant ne passe d'une vie à la suivante, sinon le karma même, ce produit de nos vies précédentes et de celle-ci qui s'achève; c'est lui qui est gros de la nouvelle vie. Le nouveau corps, le nouveau mental sont uniquement le résultat (la suite) du corps et du mental préexistant.¹⁴

Dans ce contexte, la notion de péché est inexistante. On parle plutôt d'idées fausses ou d'instincts faux qui sont défavorables ou nuisibles pour le Karma* futur. Ces idées fausses ou ces instincts faux sont déclenchés par le désir et, nous l'avons vu, le désir de possession et de survie entraîne la douleur, perpétue les karmas successifs et la ronde des existences dont il faut à tout prix s'extirper. Les préceptes à suivre sont avant tout des remèdes pratiques afin d'éviter une réincarnation.

On retrouve chez Yourcenar une approche assez semblable, du moins en ce

¹⁴ Masson, J., op. cit., p. 51.

qui concerne la responsabilité des actes et leurs conséquences immédiates sur le cours de nos vies et de celle de nos descendants.

Je ne crois pas à un destin irrévocablement prescrit: nous le changeons continuellement à mesure que nous vivons; il est sans cesse amélioré ou empiré par nos actes. Je crois d'autre part, au poids des circonstances qui nous ont précédés, à tout un passif ou tout un acquis dont nous ne sommes pas responsables et qui nous enseigne l'humilité.¹⁵

Chez Yourcenar, nous le voyons ici, la responsabilité ne s'arrête pas à la vie propre de l'individu. Elle pèse lourd sur les épaules des générations futures et il importe, comme elle le dit souvent de laisser derrière soi «un monde un peu plus propre qu'il ne l'était». Il s'agit là d'une responsabilité morale altruiste qu'ignore en un certain sens le bouddhisme* originel, plus prosaïquement voué à la disparition de la douleur de l'individu qu'à celle de l'ensemble. Par contre, cette vue individualiste de la salvation ne nie pas pour autant le sort réservé aux êtres qui demeurent et l'idéal bouddhique du Bodhisattva*, postérieur aux théories initiales, demeurant sur terre pour enseigner aux autres la voie de la libération, en est un des symboles les plus éloquents.

Si, comme le croient les bouddhistes et Yourcenar, un destin prescrit ne détermine pas nos vies, quelle loi régit l'univers? La réponse pour Yourcenar est sans équivoque: le hasard.

¹⁵ Galey, M., op. cit., p. 296.

Dans Un homme obscur, Nathanaël se laisse porter par le flux de la vie. Il se soumet avec une passivité extrême au vent qui le pousse d'îles en îles, provoquant de nouvelles rencontres qui modifient à leur tour le cours de son existence, tissant un réseau d'événements, de circonstances dont les issues semblent toutes imprévisibles. Très tôt il tire de cet enchevêtrement de fils qui s'entrecroisent pour former le canevas de sa vie, la conclusion qui s'impose. Tous ces départs précipités, toutes ces rencontres, ces fuites sont l'unique fruit du hasard. «Elles auraient aussi bien pu ne pas exister.»¹⁶ Sa rupture avec Saraï lui inspire le même propos: «Tout cela aurait pu n'avoir jamais lieu»¹⁷.

A la fin du récit, au moment où Nathanaël fait le bilan de sa vie, le même thème revient, cette fois jumelé avec l'idée de la responsabilité de ses actes passés et de leurs conséquences sur le cours des choses.

Il lui semblait aussi qu'il n'avait pas fait de mal, fut-ce seulement une pierre jetée à un oiseau, ou un mot cruel qui suppurerait dans la mémoire de quelqu'un. S'il en était ainsi, la chance y entrat pour quelque chose. Il aurait pu tuer le gros homme de Greenwich; par pur hasard, il ne l'avait pas fait.¹⁸

Pour Nathanaël comme pour l'auteure, la soumission à cette force occulte qu'est le hasard n'assouplit pas pour autant son adhésion complète à un code éthique rigoureux. S'il convient pour l'homme de se plier avec humilité à cette

¹⁶ Un Homme. obscur, p. 40.

¹⁷ Ibid., p. 78.

¹⁸ Ibid., p. 169.

part de données qui lui vient de l'extérieur et qui guide ses pas malgré lui, il doit de même accepter la responsabilité des actes qu'il pose et qui peuvent changer non seulement son devenir mais, par l'effet de la solidarité universelle qui lie tous les êtres, le devenir de tous.

La sereine acceptation avec laquelle Nathanaël accueille les événements qui déterminent les méandres de son histoire trouve écho dans les paroles de l'auteure extraites des Entretiens avec Matthieu Galey: «J'ai beaucoup de respect pour le hasard. Je crois à cette acceptation des objets donnés et de la vie donnée, qu'il faut rendre telle qu'elle vient»¹⁹. La soumission, le laisser faire qui caractérise le comportement de Nathanaël nous semble profondément bouddhiste et, à certains égards, taoïste. Mais il ne paraît pas ici qu'il faille en conclure que l'auteure adhère aux théories karmiques d'une rétribution ultérieure.

2. L'homme.

2.1 L'homme au centre de l'univers.

Nous ne saurions aborder cette partie de notre travail sans toucher brièvement à la conception de la place de l'homme dans l'univers selon l'auteure. A la lecture de tous ses écrits, une évidence s'impose; l'homme est au cœur, au centre du monde et le "Medium te mundi posui" de Pic de la Mirandole placé en

¹⁹ Galey, M., op. cit., p. 130.

exergue du roman L'Oeuvre au noir, pourrait tout aussi bien coiffer l'oeuvre entière de Marguerite Yourcenar.

«Tout part de l'homme. C'est toujours un homme seul qui fait tout, qui commence tout.»²⁰ Cette phrase tirée des entretiens avec Matthieu Galey nous paraît fondamentale en ce sens qu'elle témoigne éloquemment à la fois du rôle et de la place de l'homme tels que les conçoit l'auteure. Nourrie de littérature classique, Yourcenar semble avoir conservé de ses études passées cette conception occidentale qui, pour n'être pas dissonante, s'accorde pourtant avec la pensée bouddhiste et orientale. Tout le discours du Bouddha*, il est vrai, s'adresse aux hommes, mais ce discours relativise en quelque sorte le rôle de l'humain dans l'univers, ne lui accordant pas une place prépondérante au sein de la création. L'homme pour le bouddhisme* n'est qu'un phénomène accidentel et temporaire (un parmi tant d'autres), un composé dont les différents éléments se dissolvent tôt ou tard dans le cosmos, formant alors une nouvelle structure momentanée, vouée à une perpétuelle destruction-reconstruction. Cette approche atomiste, familière aux scientifiques modernes, Marguerite Yourcenar ne la récuse certes pas. Mais, malgré ses appels réitérés en faveur de la planète, de l'immense respect qu'elle vole à toutes les manifestations de la Nature, qu'elles soient hommes, faune, flore, eau, air, etc., Yourcenar milite avant tout pour l'homme: l'homme au cœur de l'univers, non pas de plain-pied avec les bêtes et les arbres, mais dans une position

²⁰ Ibid., p. 280.

hiérarchiquement supérieure. En aucun cas cependant, l'auteur ne pose l'homme en maître absolu du monde, en situation de force, et sa supériorité sur le reste de la création se dévoile chez-elle en termes subtils.

Un Homme obscur n'échappe pas à la règle. Par souci de vraisemblance historique, et nous reconnaissons bien là une des exigences que s'est toujours imposée l'écrivaine, le discours sur l'homme du philosophe Leo Belmonte est pleinement de son temps. En penseur du XVII^e siècle, son propos est classique :

S'il y avait quelque part un axe, comme un mât de cocagne sur lequel on pourrait grimper vers ce que ces gens-là supposent être en haut ... Mais je n'en vois pas d'autre que la colonne vertébrale, laquelle, comme on sait, forme un courbe ... Ou bien trouver un trou par lequel descendre vers je ne sais quels antipodes divins ... Encore faudrait-il que cet axe ou ce trou fût au centre, fût un centre ... [...] Car le secret, c'est que je creuse en moi, puisqu'en ce moment je suis au centre: ma toux, cette boule d'eau et de boue qui monte et descend dans ma poitrine et m'étouffe, mon dévoilement d'entrailles, nous sommes au centre ...²¹

Moins finement élaborée, mais la nuance n'est que de vocabulaire, la pensée de Nathanaël s'inscrit dans le même sens. Mais il s'agit plus chez lui d'une intuition, d'une émotion généralement engendrée par un sentiment de bien-être et de sérénité. A trois reprises au cours du récit, et chaque fois dans la solitude, il retrouve avec intensité ce sentiment d'être au centre. Sur le grand mât du navire, perdu dans la contemplation d'un ciel étoilé, il se sent pour une première fois : « [...] vivant, respirant, placé tout *au centre* »²². Plus tard, à son arrivée dans l'île frisonne : « Il ne s'était jamais senti *au cœur* d'un tel

²¹ Un Homme obscur, pp. 126-127.

²² Ibid., p. 38.

frémissement»²³. Finalement, à nouveau seul au milieu de la nuit de l'île: «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»²⁴.

Ce dernier extrait n'exprime pas dans les termes et de façon précise le sentiment d'être "au cœur" de l'univers. Cependant, si nous lui joutons l'épisode presque identique de "La promenade sur la dune" tirée de L'Oeuvre au noir, le propos s'éclaire. Zénon, frère en quelque sorte de Nathanaël, se retrouve comme ce dernier sur la dune à la nuit tombée.

Nu, et seul, les circonstances tombaient de lui comme l'avaient fait ses vêtements. Il devenait cet Adam Kadmon des philosophes hermétiques, placé au cœur des choses, en qui s'élucide et se profère ce qui partout ailleurs est infus et imprononcé.²⁵

Nous reviendrons plus tard au thème de l'Adam Kadmon qui met en lumière la fin de Nathanaël. La juxtaposition des deux épisodes n'a ici pour fin que de démontrer la parenté évidente qui existe entre les deux situations et le reflet que suggère un tel rapprochement.

2.2 La compassion*

Dans un chapitre précédent, nous avons exploré les interactions entre Nathanaël et ses frères humains. On a trouvé une réponse plausible à ses

²³ Ibid., p. 152.

²⁴ Ibid., p. 164.

²⁵ Yourcenar, M., L'Oeuvre au noir, Paris, Gallimard, 1982, p. 766.

agissements à travers les quatre "illimités*". Mais pour lui comme pour tous les bouddhistes, le monde des êtres à secourir ne se limite pas aux seuls hommes. Les plantes, les bêtes font aussi partie de l'univers souffrant et, au même titre que ceux-là, doivent être entourées d'amour, de compassion*. «Si nombreuses que soient les créatures errantes dans l'étendue des trois mondes [...] il nous faut travailler à les sauver», reprend Yourcenar, citant un ancien texte bouddhiste.

Le rapport aux arbres et aux bêtes se pose d'abord pour Nathanaël en termes de parenté. «Il ne se sentait pas, comme tant de gens, homme par opposition aux bêtes et aux arbres; plutôt frère des unes et lointain cousin des autres.»²⁶ Il ne s'agit pas ici d'un lien de domination basé sur la pensée que l'homme a été placé au centre de l'univers pour l'asservir, comme le pressentent les religions et les cultures occidentales. La Genèse à ce sujet est assez explicite. Toute autre est la philosophie orientale, qu'elle soit de souche bouddhiste ou taoïste. Là, pas de position antagoniste entre l'homme et les autres êtres de la création; tous appartiennent au monde; tout ce qui est doué de vie est parent, et selon la croyance à la réincarnation, l'être qui vit aujourd'hui dans un corps d'homme a pu ou pourra vivre dans le corps d'un animal, d'un arbre. Nathanaël pour sa part ne croit pas en la réincarnation. Son attitude à l'égard de la faune et de la flore est par ailleurs profondément bouddhiste, en ce qu'elle dénote une attention extrême et surtout une compassion* hors du commun pour tous les êtres de la création. Que ce soit dans

²⁶ Un Homme obscur, p. 169.

le secret du bois de l'île Perdue, ou plus tard dans la solitude de l'île frisonne, rien ne le rebute tant que d'avoir à ôter la vie à un animal. Il ne peut achever au couteau une bête agonisante, supporte mal la pêche, encore moins la chasse, et c'est avec soulagement qu'il apprend que Hendrick Van Herzog est retenu pour affaires loin de l'île et qu'en conséquence, il n'aura pas à supporter la vue «des gibecières plaines [...] qui lui font horreur»²⁷. L'épisode de Sauvé, le chiot qu'il sauve des griffes d'un tigre de foire, est tout aussi révélateur: «Maintenant qu'il s'était attaché à cet innocent bout de vie, l'essentiel lui semblait d'assurer son sort»²⁸. Auparavant, il avait soustrait de la mort des couleuvres qu'auraient certainement tuées le vieux de l'île Perdue, s'il n'avait tu leur cachette.

On peut même se demander si, lors de l'enterrement de Foy, le souvenir de la taupe tranchée en deux ne lui suggère pas la fuite. L'ambiguïté du texte peut y faire songer:

Le vieux s'était distraint de son chagrin en creusant le fossé: au cours de son travail, il aperçut une taupe dérangée dans son gîte souterrain et la coupa sauvagement en deux d'un coup de pelle. Sans que Nathanaël sût pourquoi, la mémoire de Foy et celle de cette bestiole assassinée restèrent à jamais liées l'une à l'autre. Il eut voulu partir sur le champ.²⁹

Une semblable fraternité le lie aux arbres qu'il plaint de ne pouvoir fuir à l'approche du bûcheron. Cette compassion*, si étrangère à nos âmes d'occidentaux, est familière à Marguerite Yourcenar: «Et de là le sursaut de

²⁷ *Ibid.*, p. 162.

²⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

révolte en présence du bûcheron et l'horreur, mille fois plus grande devant la scie mécanique. Abattre et tuer ce qui ne peut pas fuir.»³⁰

Nathanaël, comme l'auteure, prête aux plantes, et plus particulièrement aux arbres, des sentiments et des voix humains: fraternité, assistance mutuelle, mais aussi cris, grincements, soupirs et murmures. Il nous semble bien que cette humanisation du règne végétal rejoigne, en partie du moins, la croyance bouddhique en une communauté des âmes à travers toutes les manifestations de la vie.

Nous verrons plus tard comme l'égo de Nathanaël se dissout dans ses derniers jours, comment par désintégration de sa conscience de lui-même il en arrive à s'identifier aux bêtes et aux plantes de l'île. Mais ce mimétisme final est précédé d'une intense conscience «que la vie n'est pas incluse seulement dans la forme en laquelle nous sommes accoutumés à vivre»³¹.

2.3 Le laisser-faire.

Nous avons à plusieurs reprises fait état de la passivité de Nathanaël, du laisser-faire qui caractérise généralement son agir au monde. L'auteure dans la postface du roman le décrit comme un homme «qui en un sens se laisse vivre, à la fois endurant et indolent jusqu'à la passivité»³². Dans un entretien qu'elle

³⁰ Yourcenar, M., "Ecrits dans un jardin", in Le Temps ce grand sculpteur, Paris, Gallimard, 1983, p. 211.

³¹ Galey, M., op. cit., p. 298.

³² Un Homme obscur, postface, p. 224.

accordait à Josyane Savigneau dans Le Monde, elle le présente ainsi: «dans l'Homme obscur, l'homme se laisse porter simplement avec pour seul don de voir exactement comment il est porté, comment les choses vont et s'en vont.»³³

Ce parti-pris de l'auteure pour le laisser-faire étonne si l'on considère l'aspect agissant de l'ensemble des héros auxquels elle nous a habitués dans le passé. Pourtant, si nous acceptons de passer outre à cette contradiction apparente, force nous est de constater que cette attitude nouvelle adoptée par le dernier héros de Yourcenar ne représente pas un tournant dans la vision du monde de l'auteure, mais répond logiquement à son évolution.

Il importe ici, pour bien comprendre le cheminement de Nathanaël et de l'écrivain, de nous arrêter quelques instants à la philosophie taoïste qui se rapproche à bien des égards de la pensée bouddhique.

Dans le Tao, l'homme est vu comme un microcosme qui reflète le macrocosme de l'univers. Il est guidé par les mêmes lois.

Le Tao, dans son acceptation ontologique est [...] un agent intérieur par lequel l'homme et l'univers s'interpénètrent pour ne faire qu'un. Cette expérience ontologique se caractérise par la non-différenciation, la non-conceptualisation et l'accession (le retour) à une innocence essentielle et inexprimable.³⁴

Le retour à l'Unité cosmique représente aussi pour les bouddhistes le but

³³ "La Bienveillance singulière". Entretiens avec M. Yourcenar, propos recueillis par J. Savigneau, in Le Monde, 7 déc. 1984, p. 24.

³⁴ Chang C.-Y., Le Monde du Tao, Paris, Stock, 1971, p. 155.

ultime à conquérir. Les voies pour y parvenir diffèrent quelque peu dans les deux approches. Pour les taoïstes, le monde tel qu'il se donne à nous est parfait en lui-même. Il n'est pas besoin de dieux, et à plus forte raison d'interventions humaines, pour qu'il se gouverne en parfaite harmonie par la succession d'éléments Yin et Yang*, principes mâle et femelle. Cette dialectique naturelle s'accomplit d'elle-même. «La formule fondamentale du taoïsme est Non-Agir. Tout ce qui se fait spontanément est supérieur à ce qui se fait volontairement.»³⁵

On a souvent reproché au taoïsme* de prôner une attitude négative, voire nihiliste, à l'égard du monde. Il ne semble pas pourtant que ce soit le cas. Si Lao-Tseu, premier penseur taoïste a prêché le détachement, il n'y voyait pas un refus, un rejet de la vie. Bien au contraire, se débarrasser de ses angoisses et de ses craintes, de ses énergies négatives afin de faire un avec l'univers et d'atteindre par là la sérénité intérieure, entraîne chez l'adepte l'adhésion à une vision positive et constructive du monde.

Nous retrouvons un même esprit chez Yourcenar dans ce passage des Entretiens avec Matthieu Galey qui n'est pas sans nous rappeler toute la symbolique aquatique qui domine Un Homme obscur:

Il faut peiner et lutter jusqu'au bout, nager dans la rivière en étant à la fois porté et emporté par elle, et accepter d'avance l'issue qui est de sombrer au large. Mais qui est-

³⁵ Maspero, H., Le taoïsme et les religions chinoises, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1971, p. 314.

ce qui sombre ? Il suffit d'accepter les maux, les soucis, les maladies des autres et les nôtres, la mort des autres et la sienne, pour en faire une partie naturelle de la vie, comme l'aurait fait par exemple notre Montaigne, l'homme qui en Occident a peut-être ressemblé le plus à un philosophe taoïste.³⁶

Le personnage de Nathanaël, qui sa vie durant se laisse porter "dans le monde de flux et de reflux" qui est le sien, évoque ce nageur solitaire se laissant dériver au gré de "l'eau qui coule". Son attitude n'est pas agissante, dans le sens où il ne nage jamais à contre-courant, comme l'eut fait Zénon son frère dans la première partie de sa vie. Mais comme l'alchimiste renonce un jour à fuir et retourne à Amsterdam en acceptant le risque d'un procès qu'il sait fatal pour lui, de même Nathanaël envisage avec calme et détachement son isolement et sa mort prochaine.

Le non-agir* de Nathanaël, s'il nous semble caractéristique de la pensée taoïste, se rapproche beaucoup de l'endurance* bouddhique que nous avons abordée précédemment. Il presuppose un détachement certes, mais surtout une acceptation de l'ordre naturel des choses. Pour Nathanaël, il est dans le cours normal de la vie que le poisson soit englouti vivant par l'oiseau comme «il est dans la nature d'un fauve de dévorer légitimement la chair vivante»³⁷. Pourtant, il soustrait le jeune chiot aux dents du tigre et compatit à la douleur du poisson.

³⁶ Galey, M., op. cit., p. 309.

³⁷ Un Homme obscur, p. 139.

C'est ici que s'affrontent les pensées bouddhique et taoïste. Pour les uns, il importe de tenter de sauver les êtres de la souffrance, ce que Nathanaël s'efforcera d'accomplir; pour les autres, le non-agir* est la seule position possible acceptable pour l'homme dans l'univers et Nathanaël répond entièrement à cette démarche quand il est seul mis en cause.

2.4 La solitude.

La solitude qui attend Nathanaël dans l'île frisonne et qui "fait battre son coeur" appartient à son monde familier. Tout au plus se présente-t-elle à lui cette fois de façon définitive et inexorable. Depuis son enfance en effet, Nathanaël vit dans le monde des hommes en étranger. Sa marginalité l'a toujours tenu à l'écart de véritables et profonds contacts humains. Sans cesse attiré par les autres, dévoué au service des hommes, il tente par tous les moyens de les approcher, mais essuie chaque fois un revers. Quand ce ne sont pas les hommes et les femmes avec lesquels il tente de créer des liens qui le rejettent, la vie et les hasards se chargent de le repousser vers d'autres rives.

Avec Foy, il bâtit une amitié solide mais bientôt la mort viendra lui enlever cette complicité. D'ailleurs, cette communauté d'esprit n'est pas entière puisqu'il ne peut partager avec sa femme ses pensées les plus intimes: «Il n'avait personne à qui confier ces sentiments-là, pas même Foy»³⁸. Il lui semble plus tard vivre en osmose avec Saraï, mais cet état est tout aussi

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

temporaire qu'illusoire; la découverte de sa duplicité tue entre eux une communication véritable et il se retrouve seul en réalité, sinon dans les faits.

Chez les Van Herzog, son poste de laquais instruit le tient à distance à la fois des domestiques et des maîtres. Les liens ténus qui le lient à Jan de Velde et à Cruyt se brisent à la première tempête. Sans amis, sans amour, Nathanaël, dont on ne saurait dire qu'il soit intranigeant, accentue tout de même son isolement en ne dévoilant pas son monde intime qu'il sait incommunicable. Ses convictions profondes heurtent de plein fouet la morale et le sens commun de ses contemporains. Il réussit malgré tout à vivre en bonne intelligence avec eux mais en tenant cachée toute une part de lui-même qu'il ne peut renier. La solitude marque donc toute sa vie.

Mais avant d'arriver au détachement final de ses dernières heures, Nathanaël doit d'abord se défaire de son besoin de symbiose avec les autres. S'il appelle de tous ses voeux cette solitude bénie qui s'offre à lui sous forme de retraite dans l'île frisonne, il ne peut se détacher d'autre part de ce qui le retient à l'humanité.

Cette position ambiguë et contradictoire, nous la retrouvons à toutes les pages de la dernière partie du roman. Nathanaël aspire à la fois au bien-être de la solitude qui le laissera en paix avec lui-même, loin des conflits toujours appréhendés qu'amènent invariablement ses contacts avec les autres, mais désespère en même temps d'abandonner les êtres pour lesquels il a tout donné.

Il est à la fois heureux de partir et malheureux de laisser Mme d'Ailly.

Dès le premier jour, il court sur la plage pour crier, presque pour appeler au secours, les noms de Saraï, de Madeleine, mais leur absence définitive se matérialise en cet écho qui ne répond pas.

Par contre, il regrette la venue de Willem, lui apportant à la fois nourriture et potins du village : « Il s'était imaginé hors du monde. Il l'était, mais rien n'est si parfait qu'on avait cru. »³⁹

Quelques semaines passeront et le bien-être se muera en angoisse. Ses lointaines voisines ayant abandonné l'île, il envisagera avec terreur son isolement. Et lui qui avait toujours refusé les parties de plaisir, répondra avec empressement à l'invitation des deux gars d'Oudeschild de l'accompagner à la fête.

Pour contrer la solitude qui l'envahit et le terrorise, il tente une approche avec les animaux. Mais « ces âmes d'une autre espèce [...] ne lui rendaient pas amour pour amour »⁴⁰. En dépit de son délabrement physique et dans un ultime effort pour ne pas se déshumaniser totalement, sa sexualité exacerbée par la solitude le pousse chaque nuit à accomplir « avec elle [Mme d'Ailly] les gestes faits autrefois avec Foy, avec Saraï, avec quelques autres »⁴¹.

³⁹ Ibid., p. 156.

⁴⁰ Ibid., p. 156.

⁴¹ Ibid., p. 173.

Peu à peu, le détachement final qui mènera Nathanaël aux portes de la sagesse et lui offrira la sérénité, trouvera chemin en lui; il renoncera aux autres, comme le veut l'esprit bouddhique, et découvrira au cœur de cette solitude acceptée la paix intérieure.

2.5 L'angoisse.

Avant d'accéder au détachement bouddhique et à la pleine et sereine acceptation de sa solitude et de sa mort, Nathanaël doit d'abord passer par une phase initiatique d'effroi, de terreur et d'angoisse.

Tout se dissout dans l'atmosphère déliquescente de l'île, à commencer par son propre être: «Il semblait qu'il eût besoin de voir le visage du vieux Willem pour s'assurer qu'il en avait un lui-même.»⁴²

La sensation de perdre pied sur cette terre instable est tout autant symbolique que réelle. Le corps de Nathanaël se défait sous l'emprise de la maladie et c'est avec des images de boue et d'eau, matière dont est constituée l'île, que l'auteure nous décrit le délabrement physique du héros: «traînées d'excréments liquides, suées de fièvre.» «Le pire était cette toux clapotante, comme s'il portait en soi on ne sait quel marécage où il s'enlisait.»⁴³

⁴² Ibid., p. 165.

⁴³ Ibid., p. 172.

Mais la débâcle physique, quoiqu'elle soit douloureuse, paraît peu de chose en regard de la débâcle mentale qu'elle provoque : l'angoisse et la peur de mourir.

Nathanaël, qui naguère encore pouvait rejeter comme absurdes ses appréhensions face à la mort en démystifiant par exemple le rôle de Parque que jouait dans sa vie Mevrouw Clara : « il se dit que cette fantaisie était absurde : la mort est en nous »⁴⁴, doit maintenant faire face à l'angoisse. Car cette expérience de l'angoisse existentielle est essentielle pour les bouddhistes. Elle permet, en la dépassant, d'atteindre l'état de sérénité.

D'après les vues de Sheler, Freud, Heidegger et Jaspers, il existe au cœur de notre être une angoisse fondamentale, une petite cavité vide d'où toutes les autres formes d'angoisse et d'anxiété tirent leur force [...] Si on l'a ressentie on ne l'oubliera jamais, quelque effort que l'on fasse [...] D'ordinaire, nous évitons cette épreuve autant qu'il est en notre pouvoir, parce qu'elle est épuisante et douloureuse [...] Ce que nous faisons d'ordinaire est de prendre appui sur quelque chose d'autre que ce centre vide de nous-mêmes. L'opinion bouddhique est que nous ne serons jamais heureux avant d'avoir triomphé de cette angoisse fondamentale et que nous n'y arriverons qu'en ne prenant appui sur quoi que ce soit.⁴⁵

C'est ce que les bouddhistes appellent "ne faire fond sur rien", sinon sur cette Vacuité* qui loge au cœur de l'être, sur la sagesse parfaite. Pour Nathanaël, ce dernier apprentissage est épuisant. Ses dernières forces, il les dissipe en tentant de faire fond sur les autres : présence presque charnelle de Madeleine d'Ailly au cours de ses nuits, réminiscences de Tim et Minne qu'il

⁴⁴ Ibid., p. 146.

⁴⁵ Conze, E., op. cit., p. 27.

voudrait à ses côtés pour combattre la peur qu'engendre la mort imminente, observation des animaux, même de ceux dont l'expérience est la plus éloignée de la sienne telle cette mouche moribonde.

La flamme d'une bougie allumée dans la nuit sert à divertir son regard et recule un instant le moment où il aura à faire face à l'expérience traumatisante de l'angoisse.

Car il s'agit bien ici d'un processus initiatique et ce passage d'un état à un autre ne peut s'effectuer que dans la douleur puisqu'il signifie la perte inexorable de toutes les amarres qui le retenaient jusqu'à présent à l'humanité.

Nous avons exploré dans ce chapitre le rapport de l'homme au monde, non point le monde des hommes, puisque Nathanaël vit maintenant isolé dans l'île, mais l'univers régi par les lois implacables desquelles on ne peut se soustraire. L'île à l'image du héros est ce microcosme où s'accomplissent, loin du regard des hommes, les mystères du monde. Seul, au centre de l'univers, Nathanaël observe comment les choses vont et se défont. "Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commoduis quicquid est in mundo."

Cette réclusion, tout en permettant à l'homme de faire le bilan de sa vie, lui offre les derniers enseignements qui le guideront sur le chemin de la sagesse et l'aideront à franchir le passage qui mène de la vie à la mort.

Comme l'île qui lui renvoie une image symbolique de lui-même, s'érode et se transforme, peu à peu ses forces vives le quittent. A l'instar de son corps qui se décharne, son esprit perd un à un les derniers liens qui le retiennent à l'humanité. Le dépouillement, le détachement qui s'opèrent en lui marquent la dernière étape de son apprentissage. De la traversée de cette épreuve, un homme nouveau naîtra.

Dans la lumière, le monde reste notre premier et dernier amour. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refusons désormais de renvoyer à plus tard. Sur la terre douloureuse, elle est l'ivraie inlassable, l'amère nourriture, le vent dur venu de la mer, l'ancienne et la nouvelle aurore.

Albert Camus

CHAPITRE IV

L'UNITE COSMIQUE

Dans ce dernier chapitre, nous aborderons le thème de l'Unité Cosmique. Nous posons comme hypothèse au départ que la vision du monde de Marguerite Yourcenar, traduite littérairement par le personnage de Nathanaël, se confondait avec l'idéal bouddhique et, d'une façon plus globale, avec l'ensemble des philosophies orientales en ce qu'elles offrent de points doctrinaux communs.

Nous ne saurions avancer que Nathanaël, aux derniers instants de sa vie, découvre l'illumination du bouddhiste zen*, ou encore accède au Nirvâna* ou à l'état de parfaite Vacuité*. Toutefois la sérénité qui l'habite au moment de sa mort tend à démontrer qu'il a fait siens les enseignements du passé et qu'il a réussi à se libérer des entraves qui le rattachaient au monde de la douleur. Nous parlons ici d'une libération du monde temporel, sinon spirituel.

Sa fin n'étant pas explicitement décrite par l'auteure, elle contient donc une part de mystère, une marge floue que notre imagination peut remplir à loisir. Comme pour Zénon, "c'est aussi loin que l'on peut aller dans la fin de" Nathanaël. Demeure ce point d'interrogation éternel qui marque le passage de la vie à l'au-delà. Mais avant de mourir, Nathanaël atteint cet état de fusion intime avec

l'univers qui caractérise le personnage mythique de l'Adam Kadmon. Dépouillé de son "moi", il se confond avec la Nature, redevient une accidentelle réunion d'atomes qui se dissoudront dans l'univers, se transformant en humus, en plante ou en animal. En ce sens, il demeure dans l'univers, atteint l'immortalité puisqu'il accepte cette mutation avec sérénité.

1.1 Dissolution du "soi".

L'abolition du "soi" ou de l'ego demeure un des points fondamentaux de la théorie bouddhique. On retrouve ce concept tout autant dans le bouddhisme* ancien des premiers textes que dans ses dérivés ultérieurs comme le Zen*. C'est une idée chère à Yourcenar qui s'insurge souvent contre la vanité de l'ego, du culte de la personnalité en proclamant son appartenance à la "pâte humaine" et se percevant comme un "passage". «On met très longtemps à se séparer de soi, de ses propres besoins, de ses propres projets, et quand on y est presque parvenu, il est souvent trop tard.»¹

Dans le bouddhisme*, l'abolition du "soi" va beaucoup plus loin qu'un simple détachement à l'égard des passions et des désirs reliés au monde temporel, détachement que réalise Nathanaël dans Un Homme obscur et que nous pouvons déduire des paroles de l'auteure. Le bouddhiste doit parvenir à une totale évacuation des illusions sur la personne et ce but ultime qu'il se propose

¹ Galey, M., op. cit., p. 281.

d'atteindre le conduit à l'illumination, au Nirvâna*, état de non-être et d'impassibilité parfaite.

Nous ne croyons pas que l'auteure souscrive à une telle croyance et son personnage, Nathanaël, ne paraît pas non plus faire une telle expérience. Mais symboliquement du moins, il perd quelques-uns de ses attributs humains: il se dépersonnalise peu à peu. Il perd d'abord la certitude de posséder un visage distinct: «Il semblait qu'il eût besoin de voir le visage du vieux Willem pour s'assurer qu'il en avait un lui-même»².

Il se dépouille ensuite de son nom, le nom étant de tous les symboles humains le plus lié à l'idée d'une personnalité propre, à l'ego. Mais cette perte n'est pas voulue par Nathanaël; elle semble le fait d'une force extérieure qui en quelque sorte "arracherait" au personnage son nom, comme le vent le fait d'un vêtement trop usé.

Une fois, pour se prouver qu'il possédait encore une voix et un langage, il prononça tout haut non plus un nom de femme, mais son propre nom. Le son lui fit peur. Le cri rauque de la mouette, la plainte du courlis contenaient un appel ou un avertissement compris par d'autres individus de la race ailée et emplumée; ou tout au moins une assurance d'exister. [souligné par nous] Mais ce nom inutile semblait mort.³

Il tente de se prouver qu'il a une voix et un langage mais il efface autour de lui tous les signes de ce langage en détruisant le seul livre qu'il possède encore

² Un Homme obscur, p. 165.

³ Ibid., p. 165.

et en réduisant à leur simple réalité matérielle ceux qu'il a lus dans le passé. «Et d'ailleurs, qu'étaient les livres ? Il n'avait que trop travaillé, chez Elie, sur ces rangées de plombs enduits d'encre.»⁴

Plus encore, il ne sait plus nommer les choses, les étoiles et les constellations, consommant par là la rupture avec le monde du "nommé", du sujet et de l'objet, des "soi" distincts.

A la fin, il ne se distingue plus aisément des animaux, des plantes. Il redevient substance inorganique (dans son sens premier, c'est-à-dire ce qui n'est pas organisé), ce sol sur lequel il rampe et qu'il nourrira de sa charogne.

L'abolition progressive de la personnalité pour Nathanaël semble une expérience douloureuse, harassante au tout début. Puis, annihilant chaque jour un peu plus ses désirs, se déliant une à une de ses entraves, «il échappe au moi apparent pour atteindre un soi absolu»⁵, selon la formule de Jacques Maritain, formule qui décrit bien le renoncement au "soi" bouddhique et l'atteinte du Nirvâna*, du «Vide, c'est-à-dire sans doute ce qui est absolu et pur»⁶.

⁴ Ibid., p. 168.

⁵ Maritain, Jacques, cité par Masson J., op. cit., p. 181.

⁶ Galey, M., op. cit., p. 248.

1.2 L'abolition des différences.

La dépersonnalisation qui s'opère graduellement chez Nathanaël et qui le conduit à une perception globale de l'univers, où l'un se confond avec le multiple, a été possible précisément parce que toute sa vie il a refusé de limiter les êtres aux quelques particularismes qui les distinguent. La classification en espèces, classes sociales, races, religions, lui a toujours été étrangère. En ce sens, il est bien le fils de Yourcenar pour qui les divisions, les catégorisations sont à bannir: «Il faut [...] se remettre de plain-pied avec les choses, renoncer à nos dogmes de partis, de pays, de classes, de religions, tous intransigeants et donc tous mortels.»⁷

Ces divisions parce qu'arbitraires et réductrices, souvent imprécises, occultent le cœur de l'être, la singularité de chacun, «l'élément unique qui distingue chaque créature».⁸

Le bouddhiste se voit appelé à considérer chacun des êtres qu'il rencontre comme une potentialité de ce qu'il sera ou de ce qu'il fut peut-être un jour. L'abolition des frontières entre règnes, espèces ou classes sociales devrait lui être naturelle puisqu'il sait qu'il porte virtuellement en lui la totalité de ces possibilités d'existence. Pourtant, on retrouve dans la théorie bouddhique toute une hiérarchisation des modes d'apparition des êtres, "ad valorem", qui

⁷ Ibid., p. 243.

⁸ Un Homme obscur, p. 225, postface.

renforce dans les faits ces distinctions de genre. La solidarité créée par l'assertion que tous partagent le même fardeau de la douleur est mue bien souvent par intérêt égoïste d'avoir un jour à rendre compte de ses actes et par la peur d'être réincarné dans un "inférieur".

Chez Nathanaël, profondément conscient que le terme de sa vie approche et qu'avec elle le souffle qui l'anime s'épuisera, rien de semblable n'effleure son esprit. S'il demeure jusqu'à la fin solidaire des autres êtres, ce ne peut être qu'en un geste gratuit, totalement libre de tout calcul égoïste. Les mobiles qui dictent sa conduite sont entièrement altruistes. Il se rapproche ainsi de l'idéal bouddhique du Bodhisattva*, sage ayant déjà rencontré la paix et qui décide de demeurer dans ce monde afin de venir en aide à toute créature vivante qui en aurait besoin et ce, par pure compassion*. Mais pour Nathanaël, il ne saurait être question de sauver les êtres.

Alors qu'il y a quelque chose de prométhéen dans le geste du Bodhisattva*, donc d'orgueilleux, rien de tel ne vient souiller la conduite de Nathanaël. Refuser les différences, les catégories qui opposent les hommes entre eux et entre les hommes et les autres créatures vivantes, lui vient au contraire d'un profond sentiment d'humilité. Il sait reconnaître en chacun, peu importe sa forme, l'élément unique, la valeur suprême qui est le principe de vie. La relation de Nathanaël avec la Création tout entière est d'ordre religieux et la divinité qu'il honore ainsi est la Vie, dans son foisonnement illimité.

Chaque rencontre se charge donc d'un caractère sacré, d'une signification spirituelle puisqu'en chaque être vivant, Nathanaël peut reconnaître le mystère divin.⁹ Dans ce contexte, chaque être est un ange, c'est-à-dire un messager, et Nathanaël «pense [pensait] en tout cas qu'il eût été mal de ne pas s'absorber exclusivement dans la lecture du monde qu'il avait, maintenant et pour si peu de temps, sous les yeux»¹⁰.

Déchiffrer les messages transmis par la mouette ou le lapin des landes devient pour lui la première préoccupation, et s'il s'y applique avec autant d'attention, c'est que depuis toujours il ne perçoit en lui aucune supériorité de l'humain sur le reste de la création. Il peut communiquer de plain-pied avec les autres créatures et saisir le message qu'elles veulent lui transmettre.

La coutume plus que la nature lui semblait marquer les différences que nous établissons entre les rangs, les habitudes et les savoirs acquis dès l'enfance, ou les diverses manières de prier ce qu'on appelle Dieu. Même les âges, les sexes et jusqu'aux espèces lui paraissaient plus proches qu'on ne le croit les uns des autres: enfant ou vieillard, homme ou femme, animal ou bipède qui parle et travaille de ses mains, tous communiaient dans l'infortune et la douceur d'exister.¹¹

Outre la reconnaissance de l'aspect sacré de chaque rencontre et de la part de divin qui existe au cœur de tous les êtres sans distinction, outre la conviction qu'une solidarité profonde doit s'établir entre les vivants partageant une même

⁹ Cette conception se rapproche beaucoup des vues de Maître Eckhart, le plus bouddhiste des penseurs chrétiens, penseur auquel se réfère souvent Yourcenar.

¹⁰ Un Homme obscur, p. 168.

¹¹ Ibid., p. 170.

destinée, une troisième raison pousse Nathanaël à abolir toutes les frontières entre individus. Il a toujours approché les êtres d'abord et avant tout avec empathie, d'âme à âme si l'on peut dire. Cette connaissance de l'intérieur, là où se trouve la singularité de chaque individu, va bien au-delà des apparences qui constituent l'écorce extérieure des gens, leur appartenance à un groupe, leur particularisme social. Ainsi pour lui, Saraï est bien autre chose qu'une putain juive, terme par lequel les autres la désignent, comme il se reconnaît lui-même infiniment plus que le "bénêt" dont parlent les deux couples sur le coche d'eau.

En éliminant ainsi tout l'accessoire et le factice que présentent à ses yeux les différences entre vivant, Nathanaël atteint «l'élément unique qui distingue chaque créature» (voir réf. no 8). Pour Marguerite Yourcenar dont toute l'oeuvre a été une longue quête pour retrouver la voix singulière qui habite tel personnage réel, tel personnage fictif, tel écrivain dont elle s'efforce de traduire la pensée, Nathanaël représente l'homme qui a atteint ce but. «Il est l'homme pour lequel les catégories n'existent pas; c'est pourquoi il m'est si cher.»¹²

1.3 La dissolution du temps.

Il nous semble intéressant de nous attarder quelque peu sur la notion du temps dans Un Homme obscur et sur ce que nous pourrions en dégager de la pensée de l'auteure. A première vue, le roman présente une vision temporelle linéaire, le passage d'un homme sur la terre, de sa naissance à sa mort. Le récit

¹² "La Bienveillance singulière". Entretiens avec M. Yourcenar, propos recueillis par J. Savigneau, in Le Monde, 7 déc. 1984, p. 25.

fait état des faits et gestes du héros de son enfance à sa mort, dans un ordre chronologique parfait, et présente une conception tout occidentale de la temporalité. Seul l'incipit du roman qui met en parallèle la mort et la naissance du héros nous donne à penser à une conception circulaire du temps, de type oriental celle-là.

En effet, pour les Orientaux, et les bouddhistes en particulier, le temps se présente comme «un flux et un reflux incessants d'énergie qui, successivement croissent et s'éteignent, apparaissent et disparaissent»¹³. Les Orientaux, plus spécialement les Indiens, ont toujours admis sans difficulté la notion d'un univers alternativement en expansion et en contraction, et le symbole par lequel ils visualisent la temporalité est le cercle parfait que forme le serpent lové sur lui-même et qui se mord la queue.

Une autre image démontre clairement l'universalité du concept circulaire dans la pensée orientale: tous les textes sacrés parlent de la "ronde des existences" et le "Samsara*" est souvent illustré iconographiquement par une roue, telle celle qu'on retrouve encore maintenant sur le drapeau indien.

Pour Yourcenar, la temporalité n'est pas aussi linéaire que nous le donne à penser sa présence formelle à l'intérieur du roman. Dans un recueil d'essais publié sous le titre "Le Temps, ce grand sculpteur", voici comment elle présente le problème du temps:

¹³ Wilson-Ross, N., op. cit., p. 69.

Les hommes qui inventèrent le temps, ont inventé ensuite l'éternité comme un contraste, mais la négation du temps est aussi vaine que lui. Il n'y a ni passé, ni futur, mais seulement une série de présents successifs, un chemin perpétuellement détruit et continué, où nous avançons tous.¹⁴

Par ailleurs, nous retrouvons chez l'auteure la notion de flux continu, qui peut sembler paradoxalement en contradiction avec cette fragmentation infinie du temps. «Et comme je crois à la durée infinie de toutes les pulsions, comme tout se poursuit et se retrouve sous une autre forme [...]»¹⁵

Il y a donc pour Yourcenar à la fois fragmentation et flux continu du temps. On reconnaît ici au passage quelques affinités entre cette conception de l'univers et celle des bouddhistes pour qui le cercle des existences se perpétue en un flux continu mais circulaire.

Chez Nathanaël, la perception d'un temps linéaire s'évanouit à la fin au profit d'une conscience aigüe d'un flux éternel, qui est la vie et que ni les horloges ni les calendriers ne peuvent fixer.

Alors le temps cessa d'exister. C'était comme si on avait effacé les chiffres d'un cadran, et le cadran lui-même pâlissait comme la lune au ciel en plein jour. Sans horloge (celle de la maisonnette ne fonctionnait plus), sans montre (il n'en avait jamais possédé), sans calendrier des bergers pendu au mur, le temps passait comme l'éclair ou durait toujours. [...] Entre eux [l'aube et le crépuscule], quelque chose coulait, qui n'était pas le temps, mais la vie.¹⁶

¹⁴ Yourcenar, M., Le Temps, ce grand sculpteur, Paris, Gallimard, 1983, p. 21.

¹⁵ Galey, M., op. cit., p. 233.

¹⁶ Un Homme obscur, p. 163.

Ce temps qui coule comme de l'eau, rien ne peut le circonscrire et ce refus de la segmentarisation en date, heure, mois, semble plus chez Nathanaël un rejet définitif du monde des hommes, un dépouillement ultime, comme l'avait été son refus de caractérisation des êtres. Pour l'oiseau qui vole ou la plante qui croît, seul l'instant présent compte et le temps n'existe pas. Pour Nathanaël, la vie est devenue une éternité et il est conscient qu'il restera malgré tout dans l'univers après sa disparition.

Le temps peut se diviser à l'infini mais cette division elle-même en annihile la perception.

Le jour se subdivisait davantage [...] Ou bien, laissant fuir entre ses doigts le sol meuble, il faisait de sa main un sablier qui ne marquait ni les secondes, ni les minutes, ni les heures: il suffisait d'aplatir de la paume l'infime monticule pour effacer cette preuve qu'un certain temps avait passé.¹⁷

Mais le sable qui sert à mesurer le temps et que Nathanaël d'un geste de la main annule volontiers, ne provient-il pas de l'effritement des rochers ? N'est-il pas l'œuvre du temps, de la patiente usure de la mer et du vent ? Ici nous rejoignons une idée chère à l'auteure, celle du temps, ce grand sculpteur, qui crée de nouvelles formes, détruit et reconstruit le monde à son gré et qui nous donne paradoxalement le sens de la durée.

¹⁷ Ibid., p. 164-165.

Ce que rejettent finalement Nathanaël et Yourcenar, c'est cette temporalité créée par l'homme à son infime mesure, un temps limité à la seule capacité de sa mémoire. Ce qui fut et ce qui sera se perd dans la nuit des temps et l'homme ne peut en percevoir qu'une minime portion. L'auteure nous donne à réfléchir sur la place démesurément petite que tient l'homme dans l'histoire du monde et conséquemment sur la profonde humilité avec laquelle nous devrions regarder toute aventure humaine.

Pour Yourcenar, le symbole le plus éloquent du temps est le sculpteur.¹⁸ Nous retrouvons cette même image du temps-artiste dans le récit de Nathanaël:

Ces babioles si prisées dans la grande maison semblaient un peu moins futilles, puisqu'elles se rapprochaient des formes que le temps, l'usure et la lente action des éléments donnent aux choses. [...] La nature comme l'homme fabriquait de beaux objets inutiles.¹⁹

Nous assistons donc chez Yourcenar à une revalorisation du rôle du temps, aux antipodes de nos croyances modernes pour lesquelles le passage temporel est synonyme de destruction, de perte. Si le temps dévaste les corps et les créations humaines, son action est aussi œuvre de création. De la même manière, la vie nous use et nous brise inexorablement, mais ce lent processus nous transforme. Il faut y voir plus une entreprise de mutation que de destruction.

¹⁸ «Celui qui taille des statues ne fait, après tout, que hâter l'émincettement des montagnes.»

¹⁹ Un Homme obscur, p. 154.

1.4 L'abolition de l'espace.

L'abolition de l'espace s'inscrit dans la même problématique que l'abolition du temps. En fait, les deux sont indissociablement liés. Le rejet de la temporalité mesurable à l'échelle humaine pour une temporalité plus large et plus globale, incluant l'incommensurable, s'effectue pour Nathanaël parallèlement à un rejet de la notion d'espace.

Il a voyagé, "a tâté de la rondeur du monde", et sa perception du phénomène spatial est singulièrement plus vaste que celle de la majorité de ses contemporains. Pourtant, c'est dans l'univers clos de l'île, et encore dans un périmètre très restreint de cette île, qu'il saisira le mieux ce que signifie l'espace et que ce dernier s'élargira jusqu'à devenir infini.

Car lorsque nous parlons ici d'abolition de l'espace, nous nous référions à l'habituelle conception spatiale selon les termes humains. Ici encore, ce dont se dépouille Nathanaël c'est de l'artificielle et limitative perception d'un horizon circonscrit au-delà duquel l'imagination des hommes, ne pouvant y parvenir, se ferme. L'espace et le temps sont les données par lesquelles nous appréhendons la réalité, mais cette réalité est insaisissable et inatteignable dans sa globalité pour le cerveau humain.

Par contre, selon les vues de la mystique bouddhiste, chaque phénomène porte en lui l'éénigme et la résolution de cette éénigme qu'est la vie. A observer

une part infime de l'univers, le mystère se dévoile et il n'est plus besoin de se déplacer pour acquérir cette connaissance du monde qui mène à la sagesse.

Ainsi, les voyages de Nathanaël lui auront permis certes de parfaire cette connaissance, mais il aurait tout aussi bien pu, ainsi que l'a découvert Yourcenar, demeurer au même endroit : « J'ai compris aussi l'avantage de l'immobilité sur un point du monde : en regardant tourner les saisons sur un même lieu, on voyage toujours ; on voyage avec la terre. »²⁰ « J'imagine qu'un sage, tels les vieux taoïstes, pourrait faire plusieurs fois le tour du monde à l'intérieur de sa maison sans jamais sortir de sa cellule. Ce serait un vrai sage. »²¹

L'ultime sagesse consiste pour l'auteure à abolir les frontières imposées par l'esprit et à voir le multiple dans l'unique et l'unique dans le multiple, donc à abolir les mesures arbitraires et forcément limitées par lesquelles l'homme comprend l'espace afin de saisir ce dernier dans sa globalité.

Dans le roman, l'espace va rapetissant : du macrocosme de la terre et des mers sillonnées par Nathanaël, il se réduit à la fin à la dimension de l'île frisonne. Et cette île dont les frontières ne sont jamais clairement définies, à la fois jouet du mouvement des eaux et des dunes, deviendra pour le héros le symbole d'une nouvelle conception de l'espace, plus vaste cette fois et débouchant sur l'illimité.

²⁰ Galey, M., op. cit., p. 305.

²¹ Ibid., p. 137.

Sur l'île, le regard de Nathanaël porte loin à l'horizon, là où la mer et le ciel se confondent. De même, à ses pieds, se déroule le long ruban de la plage, ligne de partage entre les eaux et la terre, éternellement modifiée, éternellement mouvante. Les dunes dont la crête s'auréole d'une aura de sable que soulève le vent complètent le décor. L'embrun de la mer et du sable voile le regard, brouillant les lignes et les contours des masses. Rien n'est fixe dans ce monde, les frontières moins que tout autre. Il n'y a plus d'espace parce que tout est espace. Tout demeure dans l'univers et la masse de l'île peut s'abîmer à jamais dans les eaux de la mer, l'importance de cet événement devient tout à coup fort relative.

Il se disait qu'une vague de plus, un souffle de plus, et non seulement la tremblante chaumière s'effondrerait sur lui, mais encore l'île tout entière disparaîtrait, ne serait plus sous la mer refermée qu'un de ces bancs de sable ou une de ces épaves dangereuses aux navires vivants.²²

Cette réflexion sur la précarité du monde et son impermanence* amène Nathanaël à considérer sa propre disparition comme inéluctable et à l'envisager de la même façon sereine avec laquelle il songe à la disparition de l'île: «Cette masse de sable issue des eaux s'y abîmerait un jour, mais l'heure, le jour et l'année en étaient incertains comme ceux d'une mort d'homme.»²³

A la toute fin, alors que moitié-rampant il se dirige vers le centre de l'île pour y mourir, l'espace est totalement aboli: «Entre-temps, le ciel tout entier est devenu rose, non seulement à l'orient comme il s'y attendait, mais de toutes

²² Un Homme obscур, p. 175.

²³ Ibid., p. 176.

parts, les nuages reflétant l'aurore. On ne s'orientait pas bien: tout semblait orient.»²⁴

Ainsi, l'exploration du champ spatio-temporel ouvre pour le héros une porte sur l'au-delà et lui permet d'accéder à un territoire qui transcende le monde physique et matériel. Cet orient rose dans lequel il se couche pour mourir en est le symbole.

1.5 Vacuité* ou plénitude: le problème de Dieu.

«Comme le temps, la distinction spatiale disparaît. Il n'y a plus: ni moi, ni hors-de-moi, ni pas moi.»²⁵ Nous pourrions, reprenant Joseph Masson, résumer ainsi les derniers instants de Nathanaël. Maintenant, il fait face au Vide. Faut-il pourtant en conclure qu'il fasse l'expérience de la Vacuité* qui pour les uns est l'état suprême de la Connaissance, pour les autres, fusion instantanée avec la Vérité? Il n'apparaît pas évident que Nathanaël se transforme à la toute fin en grand sage ayant résolu toutes les contradictions, en Bouddha* ayant atteint le Nirvâna*. Son expérience ultime s'approche peut-être plus de l'illumination soudaine du Zen*, expérience fulgurante mais fugitive.

²⁴ *Ibid.*, p. 179.

²⁵ Masson, J., *op. cit.*, p. 191.

Par ailleurs, pour un esprit occidental, formé dans un contexte chrétien comme l'est Yourcenar, l'expérience du Vide, de la Vacuité* est étroitement lié à l'idée de Dieu. D'ailleurs le rapprochement est indubitable et D. T. Suzuki, sans conteste la plus haute autorité sur le Zen*, réfère constamment aux textes de Maître Eckhart et perçoit, entre la pensée chrétienne de ce dernier et les postulats de la pensée zen*, une proche parenté de forme sinon de fond.

Répondant à une question posée sur la mort de Dieu dans Les Yeux ouverts, Yourcenar, en dévoilant son credo, nous donne une perspective éclairante sur le sujet:

C'est un problème qui ne se posait pas pour un Spinoza, pour un Maître Eckhart; Dieu, à leurs yeux, était en quelque sorte la substance suprême [...] J'appelle Dieu ce qui est à la fois au plus profond de nous-mêmes et au point le plus éloigné de nos faiblesses et de nos erreurs. Je n'ai pas l'impression que l'Etre éternel soit mort, de quelque façon qu'on choisisse de nommer l'innommable, que ce soit le soi comme Eckhart, c'est-à-dire sans doute notre terre ferme, ou le Vide, comme l'appelle le Zen, c'est-à-dire sans doute ce qui est absolu et pur.²⁶

Nathanaël, quant à lui, ne semble pas se préoccuper autre mesure de la question divine. Objectivement, on peut dire qu'il fait face au Vide, ayant renoncé à ses attributs humains, l'un après l'autre. Mais de là, il ne va guère plus loin qu'un questionnement sur le sens de sa vie, questionnement auquel il répond plus volontiers dans le sens d'un scepticisme face à la question de Dieu.

Mais il n'allait pas, comme Leo Belmonte, s'inquiéter jusqu'au bout d'on ne sait quel axe ou quel trou qui était Dieu ou bien soi-même. Il y avait autour de lui la mer, la

²⁶ Galey, M., op. cit., p. 248.

brume, le soleil et la pluie, les bêtes de l'air, de l'eau et de la terre : il vivait et mourrait comme ces bêtes le font. Cela suffisait.²⁷

Quant à l'âme, Nathanaël la compare à une bougie, symbole bouddhique par excellence de la conscience.²⁸ Mais cette bougie s'éteint avec la mort. « Il optait de préférence pour l'obscurité totale, qui lui semblait la solution la plus désirable. »²⁹

Il y a tout de même ici un point remarquable : l'apparente désinvolture avec laquelle Nathanaël règle pour lui et une fois pour toutes la question de la mort, de l'éternité, du problème de Dieu. Derrière cette attitude qui peut sembler frivole à première vue, se cache une sagesse toute bouddhique. A quoi bon en effet se torturer l'esprit afin de résoudre l'éénigme de l'au-delà de la vie ? « On verrait bien, ou au contraire, on ne verrait pas. »³⁰

Nathanaël refuse donc cette dernière interrogation qui le ramène une fois de plus dans le monde des hommes inquiets de leur destin. La résolution du problème de Dieu est dans l'univers, et là seulement. C'est pourquoi il s'absorbe dans la contemplation du monde qu'il a pour si peu de temps encore sous les yeux.

²⁷ Un Homme obscur, p. 172.

²⁸ Nirvâna signifie extinction. L'exemple classique par lequel les bouddhistes expriment cet état est celui de la flamme qui s'éteint ayant consumé huile et mèche.

²⁹ Un Homme obscur, p. 171.

³⁰ Ibid., p. 171.

Mais contempler l'univers, alors que l'espace, le temps, la distanciation sujet-objet ont été abolis, revient à contempler le Vide.

Le Vide bouddhiste n'est pas sur le plan du relatif. C'est un Vide absolu, transcendant toute forme de relation mutuelle: sujet-objet; naissance-mort; Dieu-monde; quelque chose-rien; oui-non; affirmation-négation. Dans le Vide bouddhiste, ni temps, ni espace, ni devenir, ni chosesité.³¹

Il s'agit donc ici d'un Absolu, de quelque chose de transcendental qui rejoint en quelque sorte la notion de Dieu. Ce Vide est un Vide-Plein; du moins, en faire l'expérience apporte, aux dires de tous les sages qui l'ont vécue, une joie* profonde, une plénitude indicible.

Ainsi Nathanaël, tout en refusant l'idée de Dieu qu'il associe probablement au Dieu du temple de son éducation religieuse, s'approche fort près de l'expérience bouddhique de la Vacuité*. Nous ne saurions affirmer que la plénitude et la sérénité qui l'habitent proviennent de la contemplation du Vide, «ce Vide flamboyant comme le ciel d'été qui dévore les choses et au prix de quoi le reste n'est qu'un défilé d'ombres.»³² Plus simplement pourrions-nous dire que l'apaisement de son âme émane du détachement qu'il professé à l'égard du monde temporel.

³¹ Suzuki, cité par Masson, J., op. cit., p. 188.

³² Galey, M., op. cit., p. 312.

1.6 La sérénité.

Nous avons, dans les quelques pages précédentes, touché la question complexe de la Vacuité*. La Vacuité* est l'état nirvanique par excellence, et en ce sens elle est le lieu mental où s'accomplit l'extinction de toute douleur, de toute agitation. Nous sommes bien près ici d'une définition de l'état de sérénité. Mais tandis que le Nirvâna* se pose comme un état permanent et pratiquement inatteignable pour la très grande majorité des hommes, la sérénité, par contre, est accessible aux humains, même aux plus obscurs d'entre eux. Nathanaël, nous semble-t-il, parvient à un certain degré de connaissance qui lui permet à la fin d'accepter lucidement et sereinement sa disparition apparente du monde et de poser un jugement positif sur sa vie, malgré la brièveté et la simplicité de cette dernière.

Bien que fruit de la connaissance, la sérénité croît plus aisément en terrain fertile et le tempérament de Nathanaël, son total abandon aux forces occultes de la vie, sa simplicité instinctive font de lui un être privilégié en ce sens. S'il connaît parfois l'angoisse et la peur, il possède par contre la force nécessaire pour combattre ces monstres intérieurs ; il ne se laisse pas dominer par eux et rejette "ces illusions" comme il se dépouille des limites de son ego.

A deux reprises dans le récit, Nathanaël semble plus spécialement serein. Ces deux passages offrent une certaine similitude et il nous paraît intéressant de les comparer.

Au temps de ses années d'errance, alors que marin il traverse l'océan pour revenir en Europe, Nathanaël pour une première fois s'approche de la Vérité. Entre ciel et terre, suspendu aux cordages, il observe la nuit d'été. A l'opposé de Pascal, "le silence de ces espaces infinis" ne l'effraie nullement. Le spectacle de la nuit sur la mer apaise son âme et il éprouve une joie* profonde.

Parfois, il s'attardait là-haut, accroché des pieds et des mains aux cordages, ivre d'air et de vent. Certains soirs, les étoiles bougeaient et tremblaient au ciel; d'autres nuits, la lune sortait des nuages comme une grande bête blanche, et y rentrait comme dans une tanière, ou bien suspendue très haut dans l'espace où l'on apercevait rien d'autre elle brillait sur l'eau houleuse. Mais ce qu'il préférait, c'était les ciels tout noirs mêlés à l'océan tout noir.³³

Il faut rapprocher ce passage à son pendant, qui se situe dans les dernières pages du texte:

Avant que la maladie, en s'aggravant, lui enlevât peu à peu la force d'aimer passionnément grand-chose, il continuait d'aimer passionnément la nuit. Elle semblait ici illimitée, toute-puissante; la nuit sur la mer prolongeait de tous côtés la nuit sur l'île.³⁴

A la nuit étoilée, Nathanaël préfère la nuit noire, profonde, qui englobe toute chose. Obscurité totale et marine, qui rappelle le monde d'avant la naissance, monde sans douleur et bienheureux, où l'un se confond avec le multiple, mais aussi symbole du Vide, à la fois intemporel, obscur, résorbant en lui toute distinction.

³³ Un Homme obscur, p. 38.

³⁴ Ibid., p. 164.

Le mystère que recèle la nuit et que Nathanaël découvre intuitivement, c'est l'appartenance de tous et de chaque chose à une globalité cosmique. Il prend conscience alors d'être une Unité dans le Tout et ce Tout dans lequel se confond l'Unité. En fait, Nathanaël accède à la conscience cosmique ; il n'est plus cet être limité dans les frontières de son corps et de sa pensée. Il participe de toutes ses fibres à ce monde indifférencié, où la moindre fleur n'a pas plus de poids et d'importance que la plus éblouissante étoile.

Toutes choses
 Proches ou lointaines,
 Secrètement
 Sont reliées les unes aux autres,
 Et vous ne pouvez toucher une fleur
 Sans déranger une étoile.³⁵

Ce poème de Francis Thompson, extrait d'un recueil de textes colligés par l'auteure nous paraît bien représentatif de la conscience cosmique à laquelle accède le héros.

Réaliser que son destin est inclus dans le destin de l'univers, se percevoir comme une part essentielle de ce Mystère, ressentir à la fois l'humilité et l'émerveillement qu'engendre cette découverte, telles sont les assises sur lesquelles porte la sérénité de Nathanaël. A cela s'ajoute le détachement à l'égard des passions, des désirs qui entravent la marche de l'homme vers la sagesse et dont Nathanaël a su très tôt se départir.

³⁵ Yourcenar, M., La Voix des choses, Paris, Gallimard, 1987, p. 63.

La tempête d'équinoxe qui dévaste l'île, rendant incompréhensible pour quelques jours la lecture du monde, renvoie à l'état mental de Nathanaël avant son ultime découverte. En brouillant temporairement les pistes, elle permet un dernier retour sur soi dans l'isolement de la chaumière. L'accalmie qui succède à la tempête découvre un monde apaisé, nettoyé enfin de toute illusion. Lorsque Nathanaël ressortira de son ermitage, il pourra désormais s'étendre sous les arbousiers pour y mourir en toute quiétude, loin du regard des hommes.

1.7 Adam Kadmon et Bodhisattva*: le monde du mythe.

Que ce soit dans ses poésies, ses essais ou son théâtre, le mythe a toujours tenu un rôle prépondérant dans l'œuvre de Yourcenar. Parfois clairement identifiée, parfois plus voilée, la référence aux mythes anciens, tant occidentaux qu'orientaux, démontre l'attachement de l'auteure au passé des hommes et sa croyance en l'universalité des expériences humaines qui feraient fi à la fois du temps et du déterminisme culturel étroit d'une époque.

Le Nathanaël d'Un Homme obscur, par sa personnalité même, n'a rien du héros mythique. Homme obscur, sans histoire, son destin n'offre aucune place au spectaculaire, au magique qui transporte l'imagination de l'homme au-delà du quotidien. Il est l'anti-héros par excellence. Pourtant, l'auteure le veut exemplaire puisqu'elle a fait du récit de Nathanaël son "testament littéraire".

A y regarder de plus près, le mystère s'éclaire. Ce héros si peu héroïque nous semble devoir beaucoup à deux figures mythiques, l'une bouddhiste, l'autre tirée du domaine culturel occidental (lui-même nourri de légendes orientales), participant toutes deux au grand fonds de la sagesse universelle: le Bodhisattva* et l'Adam Kadmon. Jung, dans L'Homme et ses symboles retrace l'origine de l'Adam Kadmon:

Dans notre civilisation occidentale, l'Homme cosmique a été identifié dans une grande mesure avec le Christ, dans l'Orient avec Bouddha ou Krishna. Dans l'Ancien Testament, le même personnage symbolique apparaît sous la forme du "Fils de l'Homme", et le mysticisme juif l'a baptisé plus tard Adam Kadmon. [...] Comme tous les symboles, cette image dénote un secret inconnaisable, le sens inconnu et dernier de l'existence humaine.³⁶

Déjà ici nous retrouvons une allusion au Christ et à Bouddha*. Dans sa postface, Yourcenar déclare qu'elle a fait de Nathanaël le fils d'un charpentier «un peu par allusion à celui qui se proclamait le Fils de l'Homme». Elle poursuit plus loin: «dans le sens [...] où tout homme est un Christ».³⁷

L'Adam Kadmon, nous révèle Jung, serait aussi identifié à Bouddha*. Or, le Bodhisattva* «est un individu qui, par son développement intellectuel et spirituel, est près d'atteindre à l'état de Bouddha»³⁸. Certains théories affirment que les Bodhisattva* sont d'ores et déjà des Bouddhas.

³⁶ Jung, K. G., cité par Chevalier, J. et Gheerbrant, A., Dictionnaires des symboles, (tome 1) Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 15.

³⁷ Un Homme obscur, p. 224.

³⁸ David-Neel, A. et Lama Yongden, La connaissance transcendante, Paris, Adyas, 1958, p. 29.

Par son comportement moral à l'égard des autres, Nathanaël nous paraît être une transposition, ou du moins une adaptation plus réaliste de l'image du Bodhisattva*. Plus humain que les héros légendaires de la spiritualité bouddhique, il est cet être de compassion* et de sagesse, ce saint laïc hautement valorisé par Marguerite Yourcenar. Eperdument compatissant à la souffrance des êtres, il possède également cette sagesse quasi-intuitive qui fait de lui un homme juste, sans vanité aucune, dont le regard sur le monde est d'autant plus profond qu'il ne s'attarde pas à de commodes mais superficielles catégorisations.

Par ailleurs, et c'est là qu'on peut lui rattacher l'image de l'Adam Kadmon, il découvre à la fin de sa vie, et en de semblables circonstances, la conscience cosmique qui fait de lui le frère de Zénon (voir Chapitre 3, réf. no 25). Il devient à son tour cet Adam Kadmon qui selon Chevalier dans son Dictionnaire des symboles est «l'homme originel dans sa forme la plus pure», «le symbole du Dieu vivant en l'homme», cette image du «vieil homme, d'une sagesse insondable issue d'une longue et douloureuse expérience.»³⁹ Comme Zénon toujours, «il se résigne à ce passage qu'est la mort qui ne le sortira pas de l'univers. C'est l'apaisement par la contemplation.»⁴⁰

Nathanaël, contre toute apparence, est donc lui aussi tributaire des références mythiques de l'auteure, et son image toute simple d'homme discret

³⁹ Chevalier, J. et A. Gheerbrant, op. cit., p.15.

⁴⁰ Galey, M., op. cit., p. 227.

et sans grand relief a été puisée aux sources de la plus haute et de la plus universelle sagesse.

Dans ce dernier chapitre, nous avons assisté à la transformation progressive de Nathanaël. Un nouvel homme est né, un homme sage qui abandonne un à un les piètres mensonges humains, mais surtout qui retrouve l'unité première de l'univers. Sa grande sagesse réside dans la vision globalisante qu'il porte sur le monde, une vision dépouillée de toute catégorisation, de toute fragmentation.

Etonnamment, il parvient, sans recourir aux méthodes ésotériques acquises en Perse par Zénon, sans avoir mis toute l'énergie d'une vie consacrée à l'étude et à la recherche de la connaissance, à un état d'esprit semblable à celui du médecin-alchimiste de L'Oeuvre au noir.

Le temps, le lieu, la substance perdaient ces attributs qui sont pour nous leurs frontières; la forme n'était plus que l'écorce déchiquetée de la substance; la substance s'égouttait dans un vide qui n'était pas son contraire; le temps et l'éternité n'étaient qu'une même chose, comme une eau noire qui coule dans une immuable nappe d'eau noire.⁴¹

Ce passage tiré de L'Oeuvre au noir démontre bien la similitude de l'expérience qu'effectuent les deux hommes. Ce Vide auquel accèdent à la fois Zénon et Nathanaël est un Vide-Plein, un Tout, une Unité (qui est peut-être Dieu). Sa contemplation apaise l'âme et apporte la sérénité.

41 Yourcenar, M., L'Oeuvre au noir, p. 686.

Nathanaël, tout comme Zénon, passe du Connaître à l'Etre; ils deviennent tous deux cet Adam Kadmon "en qui se profère et s'élucide ce qui partout ailleurs est infus et imprononcé". Nathanaël est prêt à effectuer le passage vers l'autre rive; il a su décrypter le message contenu dans l'univers et qui lui confirme en quelque sorte sa pérennité.

Enfin l'âme d'Ulysse, à qui le sort avait fixé
le dernier rang s'avança pour choisir;
dépouillée de son ambition par le souvenir
de ses fatigues passées, elle tourna
longtemps à la recherche de la condition
tranquille d'un homme privé; avec peine,
elle en trouva une qui gisait dans un coin,
dédaignée par les autres; et quand elle
l'aperçut, elle dit qu'elle n'eût point agi
autrement si le sort l'avait appelée la
première, et joyeuse, elle la choisit.

Platon

CONCLUSION

Dans la galerie de portraits signés par Marguerite Yourcenar, le personnage de Nathanaël laisse perplexe. Cet homme obscur, mort prématurément à vingt-sept ans après une vie somme toute banale, comme il nous paraît terne aux côtés de Zénon, d'Hadrien ou même d'Alexis ! Pourtant Nathanaël est un ange, c'est-à-dire un messager : il porte en lui un idéal humain que l'auteure voudrait voir se réaliser en chacun. Car si, comme le dit Serge Doubrovsky, le discours littéraire est « l'effort global par lequel un homme s'efforce de dire ce que, pour lui, sa condition d'homme signifie »¹, cette tâche se double pour Yourcenar d'une volonté d'intervenir dans l'aventure humaine, de lancer un appel pour modifier le comportement des hommes qui courrent inexorablement à leur perte et à l'anéantissement de la planète.

Moraliste, Yourcenar l'a toujours été. Derrière les aventures grandioses d'Hadrien, de Zénon, derrière leurs destins héroïques, se cachait une volonté d'affirmer que l'homme peut être plus qu'un homme. Ce qui distingue toutefois Nathanaël de ses illustres prédecesseurs, c'est que son destin n'a rien de remarquable et que sa vie s'écoule sans éclats, à l'ombre. Il est à l'image de la grande majorité des hommes, de ceux qui sont venus et de ceux qui viendront : de la chair de cimetières, eût dit Barrès.

¹ Doubrovsky, S. Pourquoi la nouvelle critique, Paris, Mercure de France, 1966, p. 190.

Destin peu enviable, peu propice à la réalisation de soi? C'est pourtant celui que choisit Ulysse, qui comme Nathanaël navigua longuement avant d'aborder dans son île:

Platon, au livre X de la République, raconte la vision d'un soldat blessé qui parcourt les cieux et le Tartare; il y voit l'âme d'Orphée, qui choisit de renaître sous la forme d'un cygne; celle d'Agamemnon, qui préfère celle d'un aigle et celle d'Ulysse qui, en une certaine circonstance s'était appelée Personne et qui, maintenant ne veut être qu'un homme discret et obscur.²

Ainsi Yourcenar, à la fin de sa vie, choisit elle aussi de laisser la parole à un humble fils de charpentier (comme le Christ) et cet homme, en dépit de ses faiblesses, du peu de chance qui marque son parcours, atteint la plus haute connaissance. Yourcenar a voulu créer un modèle, croyons-nous, et ce modèle tient à la fois du Christ et de Bouddha*.

Sans qu'il n'en soit jamais fait référence dans le texte, sans même que l'auteure n'ait voulu de propos délibéré y démontrer une thèse valorisant une vision bouddhiste du monde, c'est pourtant toute l'expérience bouddhique que l'on retrouve inscrite en filigrane dans Un Homme obscur. Nathanaël dans ses rapports aux Autres rappelle l'image du Bodhisattva*. Plus encore, son regard sur lui-même et sur l'univers est tout imprégné de spiritualité bouddhique. C'est ce que nous avons voulu mettre en lumière dans ce travail. Partis à la recherche d'une "vision du monde", d'une "intention signifiante", nous avons découvert

² Borgès, J. L. op. cit., p. 50.

que, pour l'auteure, la nouvelle éthique qui doit guider les hommes dans ce monde où Dieu meurt un peu plus chaque jour, où les défis que présentent la surpopulation, l'anéantissement possible de la planète, en tout cas, sa vertigineuse déchéance, cette éthique doit renouer avec les acquis de la sagesse orientale, et ce faisant, avec les fondements mêmes de la sagesse universelle. Car si l'“Ange”-Nathanaël, le messager de Yourcenar, demeure une figure exceptionnelle pour le lecteur, il le doit sans nul doute à son exemplarité de saint laïc, à son comportement hautement moral à l'égard des autres. Jamais pourtant, et c'est là tout le génie de l'auteure, sentons-nous l'exercice de la démonstration.

En renouant ainsi avec la tradition orientale, tant bouddhiste que taoïste, en recherchant ailleurs de nouvelles avenues par lesquelles l'homme pourrait atteindre à une plus grande sagesse, Yourcenar abolit la coupure qui sépare arbitrairement depuis des siècles Orient et Occident. La charité chrétienne sur laquelle s'est édifiée (en principe du moins) toute la morale occidentale ne peut que s'élargir, se bonifier auprès de la compassion* bouddhiste, la vision du monde dualiste qui caractérise toute la civilisation occidentale, que s'enrichir de son contact avec la vision plus globalisante du monde oriental.

Yourcenar consacre sans même qu'il n'y paraisse, dans Un Homme obscur, le mariage entre la Raison humaniste et l'Intuition orientale. Nathanaël, à la fois Christ et Bouddha*, rejoint une vieille figure universelle de l'homme sage: Adam Kadmon.

A l'orée du XXI^e siècle, dans un monde où par l'effet des communications le cœur de l'homme bat au même rythme, se bouleverse des mêmes désastres et s'enchante des mêmes exploits, il importe de refaire le lien entre la spiritualité des uns et des autres, de renouer avec l'héritage légué par deux grandes civilisations afin de fonder une nouvelle morale qui tienne compte de ce qu'il y a de meilleur en chacun. Tel semble être pour Marguerite Yourcenar une réponse à nos maux.

SIBLIOGRAPHIE

1. OEUVRES DE MARGUERITE YOURCENAR

Romans et Nouvelles:

Alexis ou le Traité du vain combat, suivi de
Le Coup de grâce, Paris, Gallimard, 1971.

La Nouvelle Eurydice, Paris, Grasset, 1931.

Denier de Rêve, Paris, Gallimard, 1971.

Mémoires d'Hadrien, Paris, Gallimard, 1971.

L'Oeuvre au noir, Paris, Gallimard, 1968.

Anna, Soror..., Paris, Gallimard, 1981.

Comme l'eau qui coule, Paris, Gallimard, 1982.

Un Homme obscur - Une belle matinée, Paris, Gallimard, 1985.

Essais et Mémoires:

Pindare, Paris, Grasset, 1932.

Sous bénéfice d'inventaire, Paris, Gallimard, 1978.

Le Labyrinthe du Monde, I: Souvenirs pieux, Paris, Gallimard, 1974.

Mishima ou la Vision du vide, Paris, Gallimard, 1981.

Le Temps, ce grand sculpteur, Paris, Gallimard, 1983.

Discours:

Discours de réception de Marquerite Yourcenar à l'Académie Royale belge de Langue et de Littérature françaises, précédé du discours de bienvenue de Carlo Bronne, Paris, Gallimard, 1971.

Discours de réception à l'Académie française de Mme M. Yourcenar et Réponse de M. J. d'Ormesson, Paris, Gallimard, 1981.

Théâtre:

Théâtre I et II, Paris, Gallimard, 1971.

Poésie:

Feux, Paris, Gallimard, 1974.

Les Charités d'Alcippe, Paris, Gallimard, 1984.

Traductions:

Les Vagues, de Virginia Woolf, Paris, Stock, 1974.

Ce que Maisie savait, de Henry James, Paris, Laffont, 1947.

Présentation critique de Constantin Cavafy, suivi d'une traduction intégrale de Poèmes par M. Yourcenar et C. Dimaras, Paris, Gallimard, 1958.

Fleuve profond, sombre rivière, "Negro Spirituals", commentaires et traductions, Paris, Gallimard, 1964.

Présentation critique d'Hortense Flexner, suivie d'un choix de Poèmes, Paris, Gallimard, 1969.

La couronne et la lyre, présentation critique et traductions d'un choix de poèmes grecs, Paris, Gallimard, 1979.

Le coin des Amen, de James Baldwin, Paris, Gallimard, 1983.

Cinq Nô modernes, de Yukio Mishima, Paris, Gallimard, 1984.

Blues et Gospels, textes traduits et présentés par Marguerite Yourcenar, images réunies par Jerry Wilson, Paris, Gallimard, 1984.

La Voix des choses, textes recueillis par Marguerite Yourcenar, photographies de Jerry Wilson, Paris, Gallimard, 1987.

2. ARTICLES DE MARGUERITE YOURCENAR

“Ebauche d'un Jean Schlumberger”. La Nouvelle Revue française, 1er mars 1969, no 195, pp. 321-326.

“Ton et langage dans le roman historique”. La Nouvelle Revue française, octobre 1972, no 238, pp. 102-111.

“La Bienveillance singulière”. Entretiens avec Marguerite Yourcenar. Propos recueillis par Josyane Savigneau. Le Monde, 7 décembre 1984, pp. 24-25.

3. OUVRAGES GENERAUX SUR MARGUERITE YOURCENAR

Benarrosh, Penny. La quête de soi chez Marguerite Yourcenar: de l'homme au surhomme. Thèse de Doctorat, Montréal, Univ. McGill, juin 1986.

Chlumecky, Elisabeth. La chronique de Marguerite Yourcenar. Mémoire de Maîtrise, Montréal, Univ. McGill, novembre 1983.

Blot, Jean. Marguerite Yourcenar. Paris, Seghers, coll. “Ecrivains d'hier et d'aujourd'hui”, 1971.

Galey, Matthieu. Marguerite Yourcenar. Les Yeux ouverts. Paris, Le Centurion, coll. “Les interviews”, 1980.

Rosbo, Patrick de. Entretiens radiophoniques avec Marguerite Yourcenar. Paris, Mercure de France, 1972.

Spencer-Noël, Geneviève. Zénon ou le thème de l'alchimie dans "L'Oeuvre au noir" de Marguerite Yourcenar. Paris, Editions A. G. Nizet, 1981.

4. ARTICLES SUR MARGUERITE YOURCENAR

Aubrion, Michel. "M. Yourcenar ou la mesure de l'homme". Revue générale, janvier 1970, no 1, pp. 15-30.

Aury, Dominique. "Marguerite Yourcenar". La Nouvelle Revue française, juillet 1974, no 259, pp. 76-79.

Bailhache, Pompon. "L'art de vivre de Marguerite Yourcenar, une leçon de sagesse sous un toit de bois". Marie-Claire, mars 1979, pp. 20-26, 68-70.

Baroche, Christiane. "Rome, an XI du fascisme". La Quinzaine littéraire, 1er juillet 1971, pp. 7-8.

Bernier, Yvon. "Mémoires d'Hadrien: un art de vivre". Critère, mai 1975, no 12, pp. 111-116.

Bjurström, C. G.. "Marguerite Yourcenar parle de L'Oeuvre au noir". La Quinzaine littéraire, 16 septembre 1968, no 57, pp. 4-5.

Blot, Jean. "M. Yourcenar: L'Oeuvre au noir". La Nouvelle Revue française, novembre 1968, no 16, pp. 659-663.

Bodard, Marie-Thérèse. "M. Yourcenar: L'Oeuvre au noir". Synthèses, novembre 1968, no 269, pp. 104-106.

Boisdefre, Pierre de. "Marguerite Yourcenar". Revue des Deux-Mondes, septembre 1980, pp. 591-597.

Boucquey, Eliane. "M. Yourcenar: notre nostalgie d'un ordre". La Revue nouvelle, mai-juin 1980, pp. 536-542.

Chapuis, Bernard. "Paroles de flamme". Le Nouvel Observateur, 17 décembre 1979.

Denis-Christophe, Alain. "Sur le suicide de Zénon dans L'Oeuvre au noir". Etudes littéraires, avril 1979, vol. 12, no 1, pp. 43-50.

Detrez, Conrad. "M. Yourcenar ou les voies de la perfection". Magazine littéraire, janvier 1981, no 168, p. 65.

- Diesbach, Gislain de. "La chose du monde la moins partagée". Cahiers des saisons, été 1964, no 38, pp. 285-288.
- Duranteau, Josiane. "Une fidélité créatrice: M. Yourcenar, Prix Femina". Le Monde, 26 novembre 1968, p. 28.
- Folch-Ribas, Jacques. "Marguerite Yourcenar: le noyau mystérieux des choses". La Presse, 8 mars 1980.
- Galey, Matthieu. "M. Yourcenar: les Songes et les Sorts". Magazine littéraire, octobre 1979, no 153, pp. 8-14.
- Germain, G. H. et Morisset, P.. "Big Mama Yourcenar". L'Actualité, janvier 1985, pp. 9-13.
- Katan, Naïm. "L'Oeuvre au noir de M. Yourcenar". Liberté, janvier-février 1969, no 7, pp. 125-126.
- Le Clec'h, Guy. "Marguerite Yourcenar: la régression de l'humanité". Les Nouvelles littéraires, 4 juin 1971, p. 9.
- Lovichi, Jacques. "Notes sur les Mémoires d'Hadrien". Sud, 15e année, 1984, no 55, pp. 8-12.
- Magne, Denys. "Deux œuvres de jeunesse de Marguerite Yourcenar". Etudes littéraires, avril 1979, vol. 12, no 1, pp. 93-112.
- Marcotte, Gilles. "La prose superbe des Nouvelles de Marguerite Yourcenar". L'Actualité, décembre 1982, p. 114.
- Nourissier, François. "Yourcenar dialogue avec le temps". Le Point, 12 septembre 1977, no 260, p. 120.
- Ormesson, Jean d'. "La chronique du temps qui passe: l'affaire". Le Figaro Magazine, 8 mars 1980.
- Ouellette-Michalska, Madeleine. "Marguerite Yourcenar, académicienne: "C'est important de garder contact avec la matière"". Perspectives, 17 mai 1980, pp. 18-19.
- Piatier, Jacqueline. "La "Légende des siècles" de Marguerite Yourcenar". Le Monde des livres, 23 septembre 1977, pp. 1, 19, 22.
- Poirot-Delpech, Bertrand. "Calme Yourcenar". Le Monde des livres, 22 juillet 1977, pp. 11, 14.

- Rinaldi, Angelo. "Montherlant, soror...". L'Express, 30 octobre 1981, p. 27.
- Royer, Jean. "Marguerite Yourcenar ou la passion d'Yvon Bernier". Le Devoir, 18 décembre 1982.
- Salvaing, François. "Zénon, ou les inconvénients du clerc". Sud, 15e année, 1984, no 55, pp. 24-36.
- Sion, Georges. "Marguerite Yourcenar: l'espace et le temps dans la solitude de l'île des Monts-Déserts". Soir, 15 juin 1979.
- Sipriot, Pierre. "Le Prix Femina à Marguerite Yourcenar. L'Ecole de la sagesse". Les Nouvelles littéraires, 28 novembre 1968, p. 3.
- Vier, Jacques. "L'empereur Hadrien vu par Marguerite Yourcenar". Etudes littéraires, avril 1979, vol. 12, no 1, pp. 29-36.

5. OUVRAGES SUR LE BOUDDHISME ET LES PHILOSOPHIES ORIENTALES

- Bancroft, Anne. Zen, Paris, Seuil, 1979.
- Borgès, Jorge Luis. Qu'est-ce que le bouddhisme?, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1979.
- Chang, Chung-Yuan. Le Monde du Tao, Paris, Stock, 1971.
- Conze, Edouard, Le Bouddhisme dans son essence et son développement, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1971.
- Coomaraswamy, Ananda K. Hindouisme et bouddhisme, Paris, Gallimard, 1949.
- David-Neel, Alexandra, Yongden, Lama. La connaissance transcendante, Paris, Adyas, 1958.
- Filiozat, Jean. Dans les pas du Bouddha, Paris, Hachette, 1957.
- Kaltenmark, Max. Lao-Tseu et le taoïsme, Paris, Seuil, coll. "Maîtres spirituels", 1965.
- Lao-Tseu. Le Tao et la Vertu, Montréal, Parti Pris, 1974.
- Lao-Tseu, Thouang-Tseu, Lie-Tseu. Philosophes Laoïstes, Paris, Gallimard, coll. "La Pléiade", 1980.

- Langlais, Jacques. Le Bouddha et les deux bouddhismes, Montréal, Fides, coll. "Regards scientifiques sur les religions", 1975.
- Mahathera, Nyanaponika. Initiation au bouddhisme, Paris, Albin Michel, coll. "Spiritualités vivantes", 1968.
- Maspero, Henri. Le taoïsme et les religions chinoises, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1971.
- Masson, Joseph, Le Bouddhisme, Desdée de Brouwer, 1975.
- Rahula, Walpola, L'enseignement du Bouddha, Paris, Seuil, 1961.
- Silburn, Lilian, Le Bouddhisme, textes traduits et présentés, Paris, Fayard, 1977.
- Suzuki, D. T.. Essais sur le Bouddhisme zen, Paris, Albin Michel, coll. "Spiritualités vivantes", 1972.
- Suzuki, D. T.. Introduction au Bouddhisme zen, Paris, Buchet Castele, 1978.
- Wilson-Ross, Nancy, Le Monde du zen, Paris, Stock, Monde ouvert, 1976.
- Wilson-Ross, Nancy, Trois voies de la sagesse asiatique, Paris, Stock, 1968.

6. OUVRAGES GENERAUX

- Alain. Spinoza, Paris, Gallimard, 1949.
- Bachelard, Gaston. L'eau et les rêves, Paris, Librairie Jose Corti, 1942.
- Bachelard, Gaston. La psychanalyse du jeu, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1949.
- Blanchot, Maurice. L'espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955.
- Brunner, Fernand, Eckhart, Paris, Seghers, coll. "Philosophes de tous les temps", 1969.
- Camus, Albert. L'homme révolté, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1951.
- Chevalier, J. et Gheerbrant, A. Dictionnaire des symboles (4 tomes), Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982.

- Dostoïevsky, Fiodor. L'Idiot (2 vol.), Paris, Gallimard, coll. "Le Livre de poche", 1953.
- Doubrovsky, Serge. Pourquoi la nouvelle critique, Paris, Mercure de France, 1966.
- Jung, Carl-Gustav. L'homme à la découverte de son âme, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1962.
- Jung, Carl-Gustav. L'homme et ses symboles, Paris, Pont Royal, 1964.
- Montaigne, Michel de. Essais, (3 vol.), Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- Nietzsche, Frédéric. Ainsi parlait Zarathoustra, Paris, Librairie générale française, coll. "Le Livre de poche", 1972.
- Nietzsche, Frédéric. Le Gai Savoir, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1980.
- Platon. La République, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Rilke, Rainer-Maria. Lettres à un jeune poète, Paris, Grasset, 1937.
- Sartre, Jean-Paul. Qu'est-ce que la littérature?, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1948.
- Shurmann, Renier. Maître Eckhart ou la Joie errante, sermons traduits et commentés, Paris, Planète, coll. "L'expérience intérieure", 1972.
- Zumthor, Paul. La vie quotidienne en Hollande au temps de Rembrandt, Paris, Hachette, 1959.

ANNEXE

GLOSSAIRE

- Atman : Le "soi" universel, substance permanente des êtres, âme, ego.
- Bouddhisme : Religion de Bouddha.
- Bouddha : Nom donné à Siddhartha Gautama et qui signifie "éveillé".
- Bodhisattva : "Etre [voué à] l'Eveil", futur Bouddha; dans le Mahayana, le parfait qui, par compassion, s'interdit l'accès au Nirvana.
- Bienveillance amicale : Un des quatre "états illimités"; première des vertus positives que doivent exercer les bouddhistes.
- Compassion : Un des quatre "états illimités".
- Endurance : Vertu passive qui complète les "illimités".
- Equanimité : Un des quatre "états illimités".
- Extinction du soi : Stade ultime de la délivrance, chez le Bouddha, du désir et de l'existence.
- Hinayana : Petit véhicule, nom donné au bouddhisme ancien par les mahayanistes.
- Hindouisme : Désigne généralement la tradition religieuse qui a succédé, en Inde, au brahmanisme ancien, à l'époque post-bouddhique.
- Illimités : Les quatre vertus cardinales ou quatre états qui règlent la conduite des bouddhistes; on les dit "illimités" parce qu'ils ne peuvent être restreints par quelque limite que ce soit aux êtres auxquels ils sont adressés.
- Illumination : Dans le bouddhisme zen, atteinte soudaine de la Connaissance.
- Impermanence : Un des trois caractères de toute chose, les deux autres étant l'absence de soi et la douleur.

- Joie : Un des quatre "états illimités".
- Karma : Notion hindouiste acceptée par le bouddhisme; la loi de causalité rétribuante qui, à partir de telle action, exige et produit tel effet en une vie antérieure.
- Mahayana : Un des grandes courants du bouddhisme; il est généralement considéré comme plus tardif; sa doctrine du salut est altruiste et parfois dévote.
- Nirvana : Extinction des trois racines du mal: désir, haine et erreur; état de délivrance atteint par les Bouddhas.
- Non-agir : Un des principes fondamentaux du taoïsme.
- Non-violence : Plus souvent interprétée comme non-nuisance. Une des deux vertus passives qui complètent les "illimités".
- Samsara : La succession, le cycle des existences qui lie l'homme au changement, à l'impermanence et au malheur. Son symbole est la "Roue de la vie".
- Tantrisme : Tradition mahayaniste à saveurs magique et ésotérique.
- Taoïsme : Religion chinoise amalgamant le culte de la nature, des esprits et des ancêtres, des doctrines du Lao-Tseu et autres croyances.
- Transmigration des âmes : cf. Samsara.
- Vacuité : Absence de nature propre et de caractère. Inexistence pure et simple.
- Yin et Yang : Les deux principes masculin et féminin qui gouvernent l'univers dans le taoïsme.
- Zen : Secte contemplative japonaise qui rejette les aspects traditionnels du bouddhisme pour une méthode d'approche plus empirique.