

May Chehab

L'EFFET, C'EST MOI:

Marguerite Yourcenar lectrice de Nietzsche

La déconstruction nietzschéenne de la philosophie du sujet traverse toute l'œuvre de Marguerite Yourcenar : par un doute constant quant à la validité philosophique de la tradition occidentale du 'moi' ; par la conviction que le 'je' est un fait de langage et l'une des grandes erreurs de l'entendement intellectualiste face à l'intuitionnisme des philosophies orientales ; par la substitution d'une constellation du sujet à la place du royaume de l'unique. Naître à soi n'est plus soumission religieuse mais exigence personnelle d'élévation morale, dont l'accomplissement nécessite que l'on acquiesce à son destin, ceci constituant la seule liberté accessible au genre humain. À la transcendance chrétienne vient se substituer une immanence esthétique qui donne forme au projet yourcenarien de connaissance de soi.

RELIEF 2 (2), 2008 – ISSN: 1873-5045. P262-274

<http://www.revue-relief.org>

URN:NBN:NL:UI:10-1-100010

Igitur, Utrecht Publishing & Archiving Services

© The author keeps the copyright of this article

Évoquant les maîtres de la pensée européenne du XIX^e siècle lors de ses entretiens avec Matthieu Galey, Marguerite Yourcenar se souvient de ses lectures d'adolescente :

Ces très grands écrivains du XIX^e siècle étaient souvent réfractaires, subversifs, en opposition avec toute leur époque et leur entourage, contre toute médiocrité humaine. Ibsen, Nietzsche et Tolstoï étaient de ceux-là, et c'est avec mon père, du reste, que je les ai lus tous les trois. (1997, 50)

Les années d'édition des ouvrages de Friedrich Nietzsche présents dans la bibliothèque personnelle de Petite Plaisance, toutes assez antérieures à 1929, date de la mort de Michel de Crayencour, confirment la découverte précoce de la pensée nietzschéenne par Marguerite en compagnie de son père. *Le Gai Savoir*, *Le Crépuscule des Idoles*, *Par delà le Bien et le Mal*, *Humain, trop Humain I* et sa deuxième partie *Le Voyageur et son Ombre*, *La Généalogie de la Morale* et *L'Origine de la Tragédie*, tous ces titres majeurs de la pensée nietzschéenne sont là comme autant de témoins de la première réception française du philosophe allemand, de loin la plus importante en Europe (Le Rider, 1999). C'est la raison pour laquelle il nous a paru légitime que nos citations renvoient, sinon à ces éditions précises, du moins aux mêmes traductions, celles que Marguerite a eues sous les yeux, dominées par la haute figure du germaniste Henri Albert : elles avaient séduit les milieux littéraires et les intellectuels français du tournant du siècle¹ à tel point que l'on a pu parler d'un « pôle artiste » (Pinto, 21) pour qualifier ce premier moment de la réception nietzschéenne en France. Marguerite Yourcenar en faisait partie, et ces premières lectures, effectuées à 'l'âge plastique', comme le qualifiait Paul Valéry, ont été marquantes.

De fait, on a assez tôt et à juste titre constaté un soubassement nietzschéen à la pensée yourcenarienne, l'associant au surhomme zarathoustrien, en dépit des – bien tièdes, il faut l'avouer – dénégations de Marguerite Yourcenar : « Je crois, disait-elle à Matthieu Galey, qu'on ne peut pas donner trop de place à l'influence de Nietzsche, pas du Nietzsche de *Zarathoustra* » (1997 : 52).

Je me réfère notamment à l'étude de Bérengère Deprez rédigée en 1984 puis publiée en 1993 dans une forme condensée sous le titre « Surhomme hadrianique et Surhomme nietzschéen », qui examinait comment l'Hadrien de Yourcenar venait rejoindre le mythe nietzschéen du surhomme par son fatalisme serein, son âme guerrière, sa volonté et sa liberté d'acquiescement au sein d'une temporalité cyclique. Surtout, elle avait le mérite de reconnaître combien ces attributs nietzschéens constituaient chez les deux auteurs « un pari sur l'humain », sous-titre de l'article. Bérengère Deprez a donné une suite à cette première étude avec une contribution plus récente « Marguerite Yourcenar et Nietzsche éducateur », publiée en 2004, dans laquelle sont examinées certaines

parentés de ton et de thèmes entre les deux auteurs, parmi lesquelles : le déni du savoir livresque (188), la critique de la décadence de l'esprit (191), le dédain aristocratique du peuple (191), l'exigence de haute morale (193), la notion de *l'amor fati* (195) et le mythe de l'artiste maudit (197) auquel Marguerite Yourcenar sacrifie comme tant d'autres.

Dans le sillage de ces travaux pionniers et défricheurs, à tonalité surtout littéraire, je voudrais tenter de montrer ici la manière dont Marguerite Yourcenar s'est assimilé un ensemble particulier de la pensée philosophique nietzschéenne : celui par lequel Nietzsche érode la tradition monolithique de la philosophie du sujet.

'Identité' et 'altérité' sont en effet dans le monde yourcenarien deux concepts dont les rigides frontières définitives sont constamment prospectées sinon contestées. De même que la notion de 'mot' peut soulever d'importants problèmes d'identification – qu'est-ce qu'un mot? comment l'isoler dans la chaîne écrite ou parlée? –, ainsi le 'je' ne serait selon Yourcenar qu'une « commodité grammaticale, philosophique et physiologique » (Servan-Schreiber, 16-17). Or cette phrase d'apparence anodine condense admirablement trois moments de la critique nietzschéenne de la pensée du 'moi'. Son moment physiologique, qui isole traîtreusement et présomptueusement le 'moi' de la chaîne des êtres. Son moment philosophique, qui se traduit par les questions 'Qui suis-je?', 'Qui est l'Autre?' questions évitées dans leur formulation traditionnelle, mais qui restent au centre de l'interrogation yourcenarienne. Centre? Lieu fuyant au possible, insaisissable, ou encore partagé, dont 'que suis-je?' pourrait être une variante, ou bien encore 'combien suis-je?', voire enfin 'lesquels suis-je?', puisque la langue française n'admet pas le nombre pour le pronom interrogatif 'qui'. C'est le moment grammatical. Ne nous y méprenons pas : il ne s'agit pas d'une métaphore mais bien de grammaire.

En effet, l'expression de « commodité grammaticale » par laquelle Marguerite Yourcenar désigne le pronom personnel 'je' renvoie directement aussi bien aux attaques lancées par Nietzsche contre la notion d'individu qu'aux termes mêmes dans lesquels cette attaque est formulée. Dès son « Avant-propos » à *Par-delà le bien et le mal*, le philosophe allemand déconstruisait tous les dogmatismes philosophiques pour avoir été érigés sur des assises dérisoires, au nombre desquelles figurait l'interprétation

grammaticale de la notion du 'moi' dans la plupart des langues occidentales :

les temps sont peut-être tout proches où l'on comprendra de plus en plus ce qui a réellement suffi jusqu'alors à fournir la pierre angulaire de ces constructions philosophiques sublimes et absolues édifiées jusqu'ici par les dogmatiques : quelque superstition populaire datant de temps immémoriaux (comme la superstition de l'âme, qui continue encore et encore de faire des siennes sous la forme de superstition du sujet et du moi), quelque jeu de mots peut-être, une interprétation grammaticale trop séduisante [...]. (559)

Le leurre 'grammatical' sur lequel se serait construite toute la philosophie occidentale moderne du sujet provient, selon Nietzsche, du *cogito* cartésien (« Je pense »). Le philosophe allemand le dénonce comme un fait de langage et en déconstruit la logique dans le chapitre intitulé « Des préjugés des philosophes » de *Par-delà le bien et le mal* : « En ce qui concerne la superstition du logicien, je ne me lasserai pas de souligner un petit fait bref [...] à savoir qu'une pensée vient quand elle veut, et non quand "je" veux » (§ 17, 573). Poursuivant son raisonnement, il ajoute : « c'est donc falsifier les faits que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit précisément l'antique et fameux "je", ce n'est à tout le moins qu'une supposition, une allégation, ce n'est surtout pas une certitude immédiate » (*ibidem*). Enfin, Nietzsche conclut, ou plutôt laisse au lecteur le soin de conclure le syllogisme fautif quant à la validité de la 'chose pensante' (le *res cogitans*) : « On déduit ici, selon la routine grammaticale : "penser est une action, or toute action suppose un sujet agissant, donc..." » (*ibid.*).

Pour Nietzsche, il n'y a donc pas tant un sujet pensant qu'une pensée pensante, et l'hôte qui l'héberge ne peut qu'en observer les effets. Cela explique la distanciation de Zénon lorsqu'il examine les « produits de l'esprit » (ON, 686) – entendons, de son esprit. Bien sûr, l'extranéité de l'objet observé résulte de sa position d'observateur scientifique ; mais elle surtout due à l'autonomie profonde de la pensée à l'œuvre, autonomie qui se reflète dans le langage et que Yourcenar prend soin de transposer dans la grammaire, traduisant le concept philosophique en écriture littéraire. Ainsi, les « idées » de Zénon (*ibid.*) ne sont jamais précédées de l'adjectif

possessif. Elles sont conjuguées à la voix active ou pronominale, non à la voix passive, de sorte que, contrairement aux concepts cartésiens qui *sont pensés* par le 'je', et qui en sont donc à la fois la production délibérée et l'objet grammatical (le *cogitatum* ou objet d'une pensée), les idées de Zénon *se* meuvent plus qu'elles ne sont mues, s'agglomèrent et croissent poursuivant leur vie propre suivant une logique étrange, et étrangère :

Les idées glissaient elles aussi. L'acte de penser l'intéressait maintenant plus que les douteux produits de la pensée elle-même. Il s'examinait pensant, comme il eût pu compter du doigt à son poignet les pulsations de l'artère radiale [...]. Toute sa vie, il s'était ébahi de cette faculté qu'ont les idées de s'agglomérer froidement comme des cristaux en d'étranges figures vaines, de croître comme des tumeurs. [...] D'autres notions [...] étaient de ces objets qui font illusion à distance. (ON, 686-687)

Plus encore que la structure du *cogito*, c'est surtout l'essentialiste qu'il instaure qui est l'objet des critiques. Lorsque Zénon, rendant compte de sa méditation dans « L'Abîme » de soi, affirme que « <l>es notions mouraient comme les hommes » (687), il se présente là encore en héritier — anachronique — de la dénonciation du *cogito* par Nietzsche (et par les structuralistes qui le suivront) : si les notions meurent, c'est qu'elles sont effectivement une illusion historiquement constituée et non des invariants universels².

La propension 'grammaticale' de l'homme à se penser comme 'sujet' de ses pensées serait sous-tendue par une seconde illusion, celle de constituer une monade physiologique, conviction encore plus difficile à ébranler que le 'je' sujet verbal tant elle a pour elle la solidité du sens commun. Nietzsche est sans équivoque à ce propos, puisque, comme il dit, « la puissance magique qu'exercent des fonctions grammaticales données est en dernier ressort celle d'estimations *physiologiques* » (*Par-delà*, § 20, 576). Chez Yourcenar, la fission de cette commodité « physiologique » (Servan-Schreiber, 16-17) ou monade du corps se produit dans le temps : Yourcenar distend par l'écriture les frontières de la circonscription corporelle de l'individu vers l'amont de sa personne, dans *Le Labyrinthe du monde* notamment. Appliquant à la lettre l'ordre implicite nietzschéen — « l'individu restreint trop son regard à sa courte existence », lit-on dans

Humain, trop humain (I, § 22, 455) –, Marguerite Yourcenar transforme le Soleil unique de l'Être en constellation qui déborde le temps de la personne pour empiéter sur celui de l'espèce (Chehab 2007, 185).

La fission se produit aussi dans l'espace. Ce moi n'est plus 'un' mais composé d'une pluralité de 'moi'. À l'ancien enseignement d'un christianisme dont Nietzsche disait qu'il instituait un « *atomisme de l'âme*, <une> croyance selon laquelle l'âme serait quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, une monade, un *atomon* » (*Par-delà le bien et le mal*, § 12, 570), le philosophe allemand opposait l'idée que « notre corps <n'est> qu'un édifice où cohabitent des âmes multiples » (*Par-delà le bien et le mal*, § 19, 575), et que « contrairement aux métaphysiciens », celui qui se penche « sur l'histoire », comme Marguerite Yourcenar le fera, « est heureux d'abriter en soi non pas 'une seule âme immortelle', mais *beaucoup d'âmes mortelles* » (*Humain, trop humain*, § 17, 711). C'est donc aussi par la grâce de cette posture historique particulière que Yourcenar interroge la multitude d'êtres et de livres qui composent sa personne ou ses personnages. Hadrien par exemple est très explicite à ce sujet, quoique en termes encore proches de la psychologie de caractères : sous le sous-titre plus général et autrement plus philosophique de *Varius multiplex multiformis*, l'empereur assiste au spectacle de toute une dramaturgie de sa vie intérieure : « Des personnages divers régnaient en moi tour à tour mais le tyran tombé regagnait vite le pouvoir [...]. J'hébergeai ainsi l'officier méticuleux [...], le mélancolique rêveur des dieux [...], l'amant prêt à tout [...], le jeune lieutenant hautain [...], l'homme d'État futur [...], l'ignoble complaisant [...], le beau parleur frivole [...]. Et mentionnons aussi ce personnage vacant, sans nom, sans place dans l'histoire, mais aussi moi que tous les autres [...] (MH, 328). Ici en germe, la notion philosophique de la multiplicité des âmes composant le 'moi' sera condensée par la pensée aiguë de Zénon dans la formule contractée que l'on sait : « *Unus ego et multi in me* » (ON, 699).

Si enfin, comme rectifiait Nietzsche, la « pensée vient quand *elle* veut, et non quand "je" veux » (*Par-delà*, § 17, 573), c'est toute l'idée du libre-arbitre qui s'écroule avec la « commodité philosophique » du *res cogitans*. Non sans résistance certes, puisque selon Hadrien, « l'esprit humain répugne à s'accepter des mains du hasard, à n'être que le produit passager de chances

auxquelles aucun dieu ne préside, surtout pas lui-même » (306). Résistance dont Nietzsche nous a appris à nous méfier tant celles que nous croyons être 'nos' idées proviendraient en réalité de sources que nous ne maîtrisons pas. C'est en cela que la tentative de Zénon de saisir la vraie nature de « l'entendement humain » (687) semble aboutir à un constat d'impuissance où la plus intègre lucidité peut à peine garantir de l'erreur. Le compte rendu de sa quête montre que ce que nous croyions être un libre *logos* est en réalité déterminé par des « courbes calculables », des courants cartographiables, des forces de poussée ou au contraire d'inertie fort exactement pondérables.

Une métaphore plus fluide s'insinuait en lui, produit de ses anciennes traversées marines. Le philosophe qui tentait de considérer dans son ensemble l'entendement humain voyait sous lui une masse soumise à des courbes calculables, striée de courants dont on eût pu dresser la carte, creusée de plis profonds par les poussées de l'air et la pesante inertie des eaux. Il en allait des figures assumées par l'esprit comme de ces grandes formes nées de l'eau indifférenciée qui s'assaillent ou se relaient à la surface du gouffre ; chaque concept s'affaissait finalement dans son propre contraire, comme deux houles qui se heurtent s'annihilent en une seule et même écume blanche. Zénon regardait fuir ce flot désordonné, emportant comme des épaves le peu de vérités sensibles dont nous nous croyons sûrs. Parfois, il lui semblait entrevoir sous le flux une substance immobile, qui serait aux idées ce que les idées sont aux mots. Mais rien ne prouvait que ce substratum fût la dernière couche, ni que cette fixité ne cachât point un mouvement trop rapide pour l'intellect humain. Depuis qu'il avait renoncé à confier de vive voix sa pensée ou à la consigner par écrit sur l'étal des libraires, ce sevrage l'avait induit à descendre plus profondément que jamais à la recherche de purs concepts. Maintenant, en faveur d'un examen plus poussé, il renonçait temporairement aux concepts eux-mêmes ; il retenait son esprit, comme on retient son souffle, pour mieux entendre ce bruit de roues tournant si vite qu'on ne s'aperçoit pas qu'elles tournent (687).

Non seulement les concepts sont donc source d'erreur, mais ils sont par eux-mêmes des obstacles à la vérité. De surcroît, ce que notre intellection s' imagine enfin avoir atteint n'est qu'illusion : illusion de la vérité sensible, illusion d'être parvenu à l'ultime immobilité là où le mouvement est seulement trop rapide pour l'instrument humain —telles ces roues sifflantes, discrète évocation du père de l'ontologie Parménide d'Élée : dans

son introduction au traité philosophique *De la nature*, le char de sa parole poétique aux roues véloces transgressait la porte des dieux à la recherche du savoir parfait, commettant ce que la tradition a nommé l'*hybris* éléatique. Oui, le chemin de la connaissance de soi est semé d'embûches, la première étant l'illusion que nous sommes familiers et transparents à nous-mêmes : « Ce que les hommes ont tant de peine à comprendre, dit Nietzsche dans son aphorisme portant titre « *Le monde inconnu du "sujet"* », c'est leur ignorance sur eux-mêmes » (*Aurore*, § 116, 1039). Oui, confirme Yourcenar dès *La Nouvelle Eurydice*, prenant le contre-pied de l'objectif traditionnel de l'antique injonction à se connaître soi-même : « On ne comprend jamais personne, à commencer par soi-même » (118-119). Un demi-siècle plus tard, l'homme obscur se demande encore : « Mais, d'abord, qui était cette personne qu'il désignait comme étant soi-même ? » (*OR*, 1007). À la méconnaissance de la nature et des mécanismes de la pensée vient s'adjoindre la méconnaissance du 'je' qui pense, de sorte que les productions de l'esprit humain, depuis la rationalisation du *logos*, sont caractérisées par l'erreur, dont Michel de Crayencour et sa fille Marguerite lisent les égarements. Dénoncées dans de longs développements ou par de brefs aphorismes, ces erreurs « des représentations morales, religieuses et métaphysiques » (*Le Voyageur et son ombre*, § 350, 953) peuvent n'être qu'énumérées, comme dans ce paragraphe du *Gai savoir* qui a dû frapper la future protectrice des animaux : « L'homme se sentit dans un rapport faux vis-à-vis des animaux et de la nature » (§ 115, 126). Ou bien elles sont regroupées comme dans *Le Voyageur et son ombre* (2^{ème} partie d'*Humain, trop humain*) sous le titre « Erreurs fondamentales » : ce sont la croyance dans le *logos* rationaliste qui isole des faits au sein de la réalité foisonnante ; la croyance au libre arbitre ; la confusion entre la cause et l'effet (§§ 11 et 12, 834-835).

Il n'en demeure pas moins que si Friedrich Nietzsche et sa lectrice Marguerite Yourcenar après lui remontent plus loin dans les errements humains, c'est en définitive pour mieux mesurer le précipité qu'ils permettent de décanter, pour revenir de plus loin dans leur quête d'une nouvelle dignité de l'homme. L'erreur n'est pas seulement humaine, elle est nécessaire à l'humain dans sa recherche de la vérité, comme nécessaire est aussi le mensonge : « Nous savons aussi trop peu de choses, dit

Zarathoustra, et nous apprenons mal, donc il faut que nous mentionnions » (II, « Des poètes », 383). Le mensonge et l'erreur sont alors *conditio sine qua non* de la prétention à la vérité. C'est l'un des sens de l'adverbe d'excès 'trop' du titre *Humain, trop humain*. On y lit ce passage étourdissant :

Sans ces erreurs qui agissent dans tout plaisir ou déplaisir de l'âme, jamais il ne se serait créé une humanité – dont le sentiment fondamental est et restera que l'homme est l'être libre dans le monde de la nécessité, l'éternel *faiseur de miracles* [...], le quasi-Dieu, le sens de la création, celui qu'on ne peut supprimer par la pensée, le mot de l'énigme cosmique, le grand dominateur de la nature et son grand contempteur, l'être qui nomme sa propre histoire *histoire universelle* ! — *Vanitas vanitatum homo*. (*Le Voyageur et son ombre*, § 12, 835)

Ainsi, la dénonciation conjointe de l'erreur et du mensonge a dans la perspective nietzschéenne deux versants. Il en est de même chez Marguerite Yourcenar, où la paire est à la fois dénoncée et reconnue comme une étape inévitable vers de plus hautes visées. « Qu'est l'erreur, argumente Zénon, et son succédané le mensonge, sinon une sorte de *caput mortuum*, une matière inerte sans laquelle la vérité trop volatile ne pourrait se triturer dans les mortiers humains? » (641).

Appliquée à la philosophie du sujet, cette condition nécessaire pose que la voie vers la vérité et le renouement à l'Être ne peut plus ignorer l'erreur de l'Être, jusque-là entérinée par la « confiance crédule qu'on fait à la grammaire » (*Par-delà le bien et le mal*, § 34, 590-591). Pour le philosophe allemand, l'Être immuable instauré par Parménide était une création de la raison dogmatique par laquelle l'ontologie, ou science de l'Être, isolait dans le monde trompeur des apparences un objet particulier : En donnant raison à Héraclite quand il affirmait que l'Être est une fiction, et en opposant à la notion occidentale du sujet la conception hindouiste des apparences, Nietzsche inaugure une philosophie moderne du sujet qui marquera tout le XX^e siècle. Le moi « incertain et flottant », l'entité dont Marguerite Yourcenar va jusqu'à contester l'existence (1981) procède de ce doute nietzschéen. Toutefois, s'il n'est dorénavant plus permis de croire « à l'âme comme l'on croyait à la grammaire » (*Par-delà le bien et le mal*, § 54, 605), du moins peut-on maintenant contourner l'écueil en connaissance de cause. Ou plutôt en retourner l'argument :

Autrefois, reprend Nietzsche, [...] on disait « je » déterminant, « pense » verbe, déterminé ; penser est une activité, elle suppose *nécessairement* un sujet qui en soit la cause. Puis on a essayé, avec une ténacité et une ruse admirables, de sortir de cette ornière, et l'on s'est demandé si par hasard l'inverse n'était pas plutôt vrai : « pense » déterminant, « je » déterminé ; « je » serait alors une synthèse opérée par la pensée elle-même [...] ; l'idée que le sujet individuel, donc l' « âme » pût n'avoir qu'une existence purement apparente [...] était déjà apparue une fois sur la terre, avec une puissance extraordinaire, dans la philosophie des Vedantas (*ibid.*).

Bien que l'Être n'existe pas, que le 'moi' soit une fiction, que le libre-arbitre soit en réalité soumis à d'invisibles nécessités ; bien que nous soyons le jouet de nos illusions et le produit de nos actions, nous pouvons cependant prétendre à une morale de perfectibilité par-devers la multitude qui nous habite et nous constitue. Ici encore, la lecture de Nietzsche fournit aux écrivains et penseurs du premier XX^e siècle une éthique renouvelée : puisque l'homme ne peut se dérober à son destin, du moins peut-il l'accepter et s'y soumettre avec ferveur : accepter la multiple splendeur de l'être unique, devenir ce qu'il est, ou, en termes plus yourcenariens, achever sa propre forme. Pour ainsi 'naître à soi', plusieurs voies doivent être simultanément empruntées : le choix de se créer une nouvelle hérédité dans le lacs des individus possibles que nous portons en nous, dont le corollaire est la négation du biographisme ; il faut aussi assumer la conduite de son destin (résumée dans le sous-titre de l'autobiographie intellectuelle de Nietzsche *Ecce homo* « Comment on devient ce que l'on est ») ; dans ce processus, indispensable est l'acceptation de la fatalité, notion résumée chez Nietzsche, ou plutôt, « rendue solennelle », selon Marguerite Yourcenar (1997 : 136), par la formule de l'*amor fati*. Hadrien est encore une fois très explicite à ce sujet : « Ce qui m'intéressait n'était pas une philosophie de l'homme libre [...] mais une technique ; je voulais trouver la charnière où notre volonté s'articule au destin [...] » (*MH*, 318). Et il explique longuement à Marc comment il s'est efforcé « d'atteindre par degré cet état de liberté, ou de soumission, presque pur » (*ibid.*) en pratiquant diverses formes de liberté, avant de préciser que « c'est encore à la liberté d'acquiescement, la plus ardue de toutes, qu' <il s'est> le plus rigoureusement appliqué », pour conclure : « Je voulais l'état où j'étais »

(*ibid.*). Le renversement de la fausse causalité grammaticale peut alors être accompli. « À la longue, dit Hadrien, mes actes me formaient » (329).

Marquée par la métaphysique esthétique nietzschéenne, et imprégnée de philosophie extrême-orientale, Yourcenar retourne la grammaire, inverse la causalité, permute la cause et l'effet : son 'moi', lui aussi formé par ses actes, n'est alors « vraiment délimité que par les quelques ouvrages qu'il <lui> est arrivé d'écrire » (1981). De tout le XX^e siècle littéraire, la déclaration de Marguerite Yourcenar sous la Coupole est l'illustration la plus éloquente de la formule nietzschéenne « l'effet c'est moi » (*Par-delà le bien et le mal*, § 19, 575). Ce n'est plus l'auteur qui écrit une œuvre, mais l'œuvre dans sa totalité qui construit son créateur, dont elle s'avère la biographie.

Et cet auteur lui-même n'est plus un, mais pluriel, riche d'« êtres devenus intérieurs » (*ON*, 698). Par quelle voie l'altérité s'incorpore-t-elle à l'unité? Comment l'Autre devient-il moi? Comment Yourcenar peut-elle écrire : « il n'était pas nécessaire qu'on s'en souvînt pour qu'ils fussent là »? (699). Comment enfin l'autorité auctoriale se reforme-t-elle après les attaques nietzschéennes?

Car en dépit de l'erreur de l'Être, le sujet éclaté du surréalisme, du nouveau roman, de la nouvelle autobiographie et des investigations poststructuralistes, ce sujet éreinté dans sa forme traditionnelle essentialiste s'est reformé en se relocalisant. Dans ce processus, une place importante est occupée par le discours du corps : la pensée du corps — il y a toujours le corps et le soi dans le corps, répète Nietzsche — vient incorporer l'abstraction qu'est l'Autre. Ce discours se décline particulièrement dans la métaphore digestive, hautement caractéristique de l'écriture autobiographique nietzschéenne : « Un homme fort et bien doué digère les événements de sa vie [...], comme il digère ses repas » (*Généalogie de la morale*, § 16, 863). Si Marguerite Yourcenar s'est interdit de digérer les agonies des animaux, elle a goûté à l'âme humaine en cannibale de l'Autre ou, si l'on aime mieux, a ingéré le Tout en gastronome de l'esprit. *Multi in ME* : le tyran tombé a regagné le pouvoir (*MH*, 328).

Notes

1. Dans leur « Note sur la traduction » qui ouvre les deux volumes de l'ensemble des œuvres de Friedrich Nietzsche publiées ou achevées, de *La Naissance de la tragédie* (1872) jusqu'aux derniers textes de 1888, Jean Lacoste et Jacques Le Rider (2000 : IV) informent le lecteur des motifs de leur choix en faveur de la première génération de traductions dans un développement qui mérite d'être reproduit *in extenso* : « Chaque génération de traducteurs est représentative d'un état de la langue française, d'une certaine situation des transferts culturels franco-allemands, mais aussi d'une certaine sociologie de la vie culturelle française. Il n'est pas indifférent, par exemple, de constater que Nietzsche est d'abord reçu en France par les milieux littéraires et par les "intellectuels", avant de devenir un enjeu universitaire disputé au premier chef par les germanistes [...]. Pour cette génération du nietzschéisme français des années 60 et suivantes, l'interprétation heideggerienne a revêtu une importance fondamentale [incitant à] traduire Nietzsche comme on a traduit Heidegger, c'est-à-dire en forçant la langue française [...] à subir l'épreuve de l'étranger allemand. Nous avons choisi de restituer le Nietzsche français de la première génération : celui qui séduisait les milieux littéraires et les intellectuels, sans le "contrôle philologique" des germanistes, et à l'écart des séminaires de philosophie. Le Nietzsche dont la langue ne semblait pas "étrangère" au français, mais au contraire proche d'une certaine tradition française ».

2. Pour rester dans le domaine littéraire, et plus particulièrement dans celui de l'écriture du 'moi', le relativisme du sujet pensant unique – le *cogito* –, s'illustre singulièrement dans le cas de l'unanimisme musulman : pour l'islamologue américain Gustave E. von Grunebaum (1909-1972), dans le monde musulman, « l'analyse de soi, à moins qu'elle ne soit fondée sur l'expérience religieuse, est rare [...]. La découverte de la vie intérieure en tant que sujet et problème de la création littéraire constitue l'un des résultats les plus significatifs du contact avec l'Occident » (141 et 139). Voir également Mohamed Kacimi, « Langue de Dieu et langue du 'je' », in « Algérie, 30 ans », Autrement, série Monde, n° 60, h.s. mars 1992.

Ouvrages cités

May Chehab, « Le chaînon manquant de l'écriture », in May Chehab et Rémy Pognault (dir.), « Marguerite Yourcenar entre Littérature et Science », Actes du Colloque international de Nicosie (17-18 octobre 2003), Clermont-Ferrand, *Bulletin SIEY*, 2008 : 157-174.

May Chehab, « Le décentrement yourcenarien du moi », in Bruno Blanckeman (dir.), *Les Diagonales du temps. Marguerite Yourcenar à Cerisy*, Actes du Colloque internationale de Cerisy-la-Salle (3-10 juin 2006), Presses universitaires de Rennes, 2007 : 179-195.

May Chehab, « La déduction du 'moi' et l'impossible autobiologie », in Rémy Poignault *et al.* (dir.), « L'écriture du moi dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar », Actes du Colloque international de Bogotá (5-7 septembre 2001), Clermont-Ferrand, *Bulletin SIEY*, 2004 : 75-88.

Bérenghère Deprez, « "Si vous voulez des influences". Marguerite Yourcenar et Nietzsche éducateur », *Bulletin SIEY*, 25 (Dossier « Marguerite Yourcenar entre allégeance et rébellion »), décembre 2004 : 185-197.

Bérenghère Deprez, « Surhomme hadriannique et Surhomme nietzschéen : un pari sur l'humain », *Lettres romanes*, 1993, 47/3 : 177-184.

Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Perspectives germaniques »), 1999.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres*. Jean Lacoste et Jacques Le Rider (éd.), 2 vol., Paris : Robert Laffont, collection Bouquins, 2000.

Frédéric Nietzsche, *Le Gai Savoir*. Traduit par Henri Albert. Paris, Mercure de France, [s.d.], 415 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5512].

Frédéric Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles*. Traduit par Henri Albert. Paris, Mercure de France, 1920, 359 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5513].

Frédéric Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*. Traduit par Henri Albert. Paris, Mercure de France, [s.d.²], 355 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5514].

Frédéric Nietzsche, *Le Voyageur et son Ombre*. Traduit par Henri Albert. Paris, Mercure de France, 1915, 446 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5515].

Frédéric Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*. Traduit par Henri Albert. Paris, Mercure de France, 1913, 293 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5516].

Frédéric Nietzsche, *Humain, trop Humain I*. Première partie. Traduit par A.-M. Desrousseaux. Paris, Mercure de France, 1921, 253 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5517].

Frédéric Nietzsche, *L'Origine de la Tragédie*. Traduit par Jean Marnold et Jacques Morland. Paris, Mercure de France, 1923, 233 p. [inventaire de la bibliothèque de Petite Plaisance N° 5518].

Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995.

Claude Servan-Schreiber, « M. Yourcenar s'explique », *Lire*, juillet 1976 : 10-22.

Marguerite Yourcenar, *Les yeux ouverts. Entretiens avec Matthieu Galey*, Paris, Bayard Éditions, coll. « Littérature », 1997 (1980).

Marguerite Yourcenar, *Discours de réception à l'Académie française* prononcé le jeudi 22 janvier 1981, accessible en ligne à l'adresse http://www.academie-francaise.fr/immortels/discours_reception/yourcenar.html (dernière visite 14.4.08).

Marguerite Yourcenar, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.