

Olivier Dubouclez

JE EST UN AUTRUI.  
UNE LECTURE IMPERSONNALISTE  
(ET NON DELEUZIENNE)  
DE *VENDREDI OU LES LIMBES DU PACIFIQUE*

Michel Tournier est souvent revenu sur le lien intime qui unit son premier roman, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* à «L'Impersonnalisme», «système compact»<sup>1</sup> dont la présence est en effet bien visible dans le livre de 1967. Les méditations de Robinson s'inspirent si évidemment des thèses qui y sont formulées, notamment dans une longue séquence du chapitre IV<sup>2</sup>, qu'il serait absurde de se passer d'une telle ressource pour lire en philosophe le chef-d'œuvre de Tournier. C'est ce que nous proposons de faire dans ces pages, non sans revenir aussi, et dans un même mouvement, au commentaire deleuzien qui, publié la même année, est très vite devenu l'incontournable compagnon – pour ne pas dire le Robinson – de *Vendredi*<sup>3</sup>.

L'auteur de *Logique du sens* s'est-il reporté à «L'Impersonnalisme» au moment de rédiger son étude? Rien ne l'indique, même si Deleuze analyse avec précision les réflexions de Robinson dont certaines, on l'a dit, reprennent le propos de 1946. Une autre question se pose toutefois, moins anecdotique: le commentaire deleuzien trouve-t-il à s'*ajuster* avec «L'Impersonnalisme»? La métamorphose de Robinson a-t-elle le même sens vue à la lumière de «Michel Tournier et le monde sans autrui» et replacée dans le contexte de la métaphysique impersonnaliste? Il ne le semble pas. Éclairant divers aspects du récit, en particulier la relation à la fois réelle et imaginaire que Robinson entretient avec autrui, «L'Impersonnalisme» oriente tout différemment la lecture. Loin de la «genèse de la perversion»<sup>4</sup> et de «l'autruicide» décrits par Deleuze, c'est à la *découverte d'autrui* qu'aboutit l'aventure psychométaphysique de la robinsonnade.

1. Michel TOURNIER, *Le Vol du vampire*, Paris, Mercure de France, 1981, p. 310. Voir aussi Susan PETIT, *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*, Amsterdam-Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 180-182. Tournier a souvent déploré le caractère trop visiblement philosophique de son roman (TOURNIER, *Contrebandier de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021, p. 169 et 309).

2. TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, «Folio», 1992, p. 95-100; *Romans*, suivis de *Le Vent Paraclet*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2017, p. 67-70. Dans la suite, nous citerons ainsi: *Vendredi*, p. 95-100/67-70.

3. La conception d'un Robinson nietzschéen s'est largement imposée dans les études littéraires à la suite de Deleuze. Voir la notice d'Arlette BOULOMIÉ (TOURNIER, *Romans*, p. 1542-1544) et Jean-Paul ENGÉLIBERT, *La Postérité de Robinson Crusoe. Un mythe littéraire de la modernité 1954-1986*, Genève, Droz, 1997, p. 109-129. Rappelons qu'à compter de 1972, «Michel Tournier et le monde sans autrui» est devenu la postface à l'édition de poche de *Vendredi*.

4. Lettre à Jean Piel, 27 août 1966, in Gilles DELEUZE, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 31.

Mais comment, s'il se vérifie, expliquer un tel écart ? Deleuze et Tournier ne partagent-ils pas la même conception d'autrui comme « expression d'un monde possible » – le premier l'ayant reprise de « L'Impersonnalisme » avant même sa parution<sup>5</sup> ? Cet accord nominal cache en réalité une divergence quant au sens et à la portée de la formule, divergence d'autant plus significative qu'elle remonte à l'époque même de son invention.

Un retour aux sources s'impose donc. Car avec le roman de Tournier et sa lecture par Deleuze, c'est un dialogue de jeunesse, à la fois novateur et amical, qui trouve à s'approfondir.

#### SARTRE INHUMAIN : LA TRAJECTOIRE DE « L'IMPERSONNALISME »

Commençons par clarifier le contenu de l'article, fer de lance d'un projet *chosiste* inspiré de Sartre et en même temps hostile à son humanisme. Tournier y pose trois grandes thèses métaphysiques que l'on retrouvera dans *Vendredi*, plus ou moins modifiées : la doctrine de « l'idéalisme objectif », la conception d'autrui comme « expression » et la dialectique de l'erreur, liée au *cogito*.

##### *La chose en soi ou l'expérience de l'absolu*

Le début de « L'Impersonnalisme » propose en effet une « restauration » de la « chose en soi » fondée sur le dépassement de l'opposition sujet-objet propre à la théorie moderne de la connaissance. Tournier y rappelle la nature purement descriptive de la philosophie, prônée aussi par ses camarades d'*Espace*<sup>6</sup>, et radicalise le mouvement anti-husserlien de *La Transcendance de l'Ego*. La conscience, selon Tournier, n'est pas un objet d'expérience et pour cette raison, elle ne saurait être un objet légitime pour une philosophie descriptive. En effet, à supposer que la conscience soit un « champ » dans lequel des objets se donnent, ce champ lui-même n'est pas donné : s'il est la forme où l'objet se montre, cette forme n'étant pas objectivement appréhendable, rien ne permet de la déterminer, que ce soit comme je ou comme conscience<sup>7</sup>. *Le pur descripteur* a seulement affaire au monde. Cet argument rejaillit sur la notion d'intentionnalité dont Tournier fait un usage essentiellement critique : l'intentionnalité fournit une conception structurelle où la conscience vise une réalité extérieure et transcendante, l'objet, tandis que, symétriquement, celui-ci n'existe que visé par une conscience ; or, dans cette position simultanée d'une *distinction* et d'une *interdépendance* – pas de conscience sans objet, pas d'objet sans conscience –, Tournier voit une division arbitraire, une dualité qui est contraire à l'expérience spontanément unifiée que nous avons du monde. Menant à son terme ce que *La Transcendance de l'Ego* avait engagé (Sartre fusionnait le moi et le monde, mais

5. Voir l'article publié à l'automne 1945, « Description de la femme », in DELEUZE, *Lettres*, p. 254.

6. « Présentation », *Espace*, « Nouvelle série », n° 1, 1946, p. 8.

7. Deleuze s'en souviendra dans *Logique du sens* (Paris, Minuit, 1969, p. 124 et 128).

leur opposait la conscience<sup>8</sup>), le jeune métaphysicien rejette ce «démembrement»: «La conscience de... et l'objet pour... qui se tendent les bras dans leur incomplétude réciproque ne sont qu'une seule et même réalité, l'objet lui-même, dont l'existence n'est conditionnée par rien d'extérieur.»<sup>9</sup> La conscience disparaît donc comme réalité première; l'unité primitive est celle d'une «chose en soi» infusée de pensée; c'est d'elle que nous faisons originellement l'expérience, et non d'une conscience personnelle visant là-bas un objet non conscient. Être aux choses mêmes, c'est *s'oublier en elles*, c'est être l'agrégat de matière et de pensée que la phénoménologie analyse au lieu de décrire.

La notion d'«idéalisme objectif» désigne cette conception métaphysique. Refusant l'idée d'une intériorité, parce qu'elle est en soi indéterminée<sup>10</sup> et que la conscience se conçoit comme vide et éclatée vers le monde, Tournier fait de l'absorption dans l'objet le rapport premier au réel, à rebours de l'idéalisme classique où la conscience représentative intériorisait le monde, s'unifiait avec lui *au bénéfice du sujet pensant*. Chez Tournier, le «sujet connaissant» se vide de sa *cogitatio* pour laisser place à un monde pétri de pensées et de passions, véritable substrat psycho-ontologique. Dans ce monde réunifié, «j'ai faim» disparaît au profit d'«il y a la faim» ou «le monde a faim»<sup>11</sup>; ce n'est pas *moi* qui vois la chose, c'est la chose *qui existe comme vue*, la lumière de la conscience se trouvant remplacée par le rayonnement immanent d'une «phosphorescence»<sup>12</sup>. À la lettre, Tournier ne reprend donc pas le «champ transcendantal impersonnel» de Sartre comme conscience desubjectivée; il enjambe la conscience pour poser un cosmos vivant, un en-soi totalisant; il ontologise l'irréfléchi sartrien<sup>13</sup>. Cette annulation de tout écart entre pour-soi et en-soi suscitera la critique de Ferdinand Alquié, faisant écho à celle que Sartre adressait en 1944 à la poésie de Francis Ponge<sup>14</sup>. Pareille hérésie répond toutefois à une intention précise et explicite: Tournier veut sauver le sujet de l'absurde, empêcher qu'il ne soit «de trop»<sup>15</sup>; il cherche à l'enraciner dans le monde par le moyen d'une «expé-

8. Jean-Paul SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, éd. Vincent DE COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003, p. 131.

9. «L'Impersonnalisme», p. 51. Voir l'introduction de Giuseppe Bianco à son édition des textes de jeunesse de Deleuze (*Da Cristo alla borghesia et altri scritti*, Milan-Udine, Mimesis, 2010, p. 21-24).

10. «Présentation», *Espace*, p. 7; Alain CLÉMENT, «La vie intérieure mystifiée (Narcissisme et sincérité)», *Espace*, p. 71-72.

11. «L'Impersonnalisme», p. 58. La même conception se retrouve dans «Description de la femme», p. 254. Voir aussi le «Il y a conscience de...» de Roquentin, qui décrit aussi la conscience comme une «petite transparence vivante et impersonnelle» (SARTRE, *La Nausée*, in *Œuvres romanesques*, éd. Michel CONTAT et Michel RYBALKA, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1982, p. 200-201; voir aussi *La Transcendance de l'Ego*, p. 104).

12. «L'Impersonnalisme», p. 52. Voir BIANCO, *Da Cristo alla borghesia*, p. 22.

13. Cela pose la question de la présence chez Tournier de la conscience non-positionnelle de soi, qui est pour Sartre inséparable de l'irréfléchi: sans elle, celui-ci serait inconscient (voir SARTRE, *L'Imaginaire* (1940), Paris, Gallimard, 1986, p. 30; *L'Être et le Néant* (1943), Paris, Gallimard, 1995, p.18) et le passage au réfléchi serait impossible. *Vendredi* rétablira ce rapport à soi au sein même de l'impersonnel (voir plus bas, note 53, p. 99).

14. Ferdinand ALQUIÉ, «La vie intérieure et l'esprit», *Gazette des Lettres*, 20 juillet 1946, p. 11; SARTRE, «L'homme et les choses», in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 264-268.

15. «L'Impersonnalisme», p. 52.

rience de l'absolu» qui à la fois répète et transfigure la nausée sartrienne<sup>16</sup>. Ce dont traite «L'Impersonnalisme» est tout proche d'une expérience de «fascination» telle que la décrivait *L'Être et le Néant*, la dénonçant comme un monisme incompatible avec la «structure d'objet»<sup>17</sup>.

*La théorie de l'expression : autrui, visage et organe*

Que reste-t-il du sujet humain une fois intégré au monde? N'est-il pas anéanti comme entité individuelle et substantielle? Selon Tournier, il en reste pourtant quelque chose: une «coquille». Sans la pensée, en effet, le sujet cartésien n'est plus un sujet, mais un corps qui «peuple» le monde et qui se trouve là, tout en extériorité. C'est ce que «L'Impersonnalisme» nomme «autrui», ne distinguant pas ici mon corps (puisque plus rien ne me l'approprie) des autres «autrui», mais reconnaissant à tout autrui une spécificité, le fait d'être un corps *expressif*<sup>18</sup>. Le concept d'expression peut renvoyer à de multiples sources, de Leibniz à Merleau-Ponty<sup>19</sup>, en passant par Scheler, la *Gestalttheorie* ou Sartre qui, dans *L'Être et le Néant*, le mobilise pour traiter du problème du solipsisme. L'expression se rattache alors à la position réaliste dont le propre est de réduire autrui à un corps indicateur, possédant «des aspects et une *hexis* particuliers», mais ne permettant de rejoindre la transcendance de l'autre conscience qu'au prix d'une inférence toujours incertaine quant à son existence<sup>20</sup>. Cette insuffisance intrinsèque du concept d'expression ne gêne pas Tournier dans la mesure où, avec Deleuze, il a su tirer du Sartre des années 1930 l'idée d'une *expressivité supérieure*, typique d'autrui et dispensant de l'authentifier comme une autre conscience ou une autre âme. «Visages», bref article de 1939, a sans doute joué un rôle dans la mise en place de cet *alter* sans *ego*: se proposant de décrire les visages «comme des êtres absolument neufs», sans présupposer «qu'ils appartiennent à des âmes»<sup>21</sup>, Sartre esquisse une théorie phénoménaliste des autrui. Un visage, explique-t-il, fait surgir devant moi un «avenir» qui fracture le morne présent où je me tiens<sup>22</sup>; il est comme un geste qui tend vers son achèvement, ouvre sur l'au-delà où il se dirige, mais il est aussi bien davantage: grâce au regard, le «visage est partout», capable de «dépasser toute chose» pour aller «n'importe où» – concentré de gestes multiples et

16. *La Nausée*, p. 153. Sur la nausée, voir aussi TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 318.

17. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 213-214. La notion de «solitude du connu», citée par Tournier, apparaît dans cette section (p. 215).

18. «L'Impersonnalisme», p. 54.

19. Voir Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 402 sq.; *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1967 (1942), p. 238-239). Boris de Schloezer formule en 1946 une théorie du signe expressif appliquée au visage d'autrui qui est proche de celle de Tournier («L'Expression musicale», *Fontaine*, n° 55, octobre 1946, p. 382-384). Voir aussi Maxime DOYON, «La *Gestalt* d'autrui. Note sur l'étendue de l'influence de la *Gestaltpsychologie* chez Merleau-Ponty», *Phänomenologische Forschungen*, 2021-2, p. 159-177.

20. *L'Être et le Néant*, p. 261-263.

21. SARTRE, «Visages», in Michel CONTAT et Michel RYBALKA, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 561. Nous remercions Grégory Cormann pour avoir attiré notre attention sur ce texte capital.

22. *Op. cit.*, p. 562. Sur l'autrui-avenir, voir aussi *La Nausée*, p. 39.

imprévisibles, sans horizon défini, qui «fait apparaître soudain l'Univers»<sup>23</sup>. «Le sens d'un visage», selon Sartre, est d'être une intentionnalité ouverte, qui supprime le monde où je suis par le mouvement de son regard et par les visées qui l'animent, imposant sa «transcendance *visible*»<sup>24</sup>.

Les visage-univers et visage-avenir de 1939 assoient donc l'idée que l'expression du visage phénoménalise un dépassement, en *extension* et en *potentialité*. C'est cette idée que Tournier ressaisit avec la notion de «monde possible», en l'infléchissant toutefois sur un point. Autrui est la «suggestion» phénoménale d'un monde distinct du monde actuel, mais cet autre monde n'est pas *celui qu'autrui a en tête*, son monde intérieur, ni même «*son avenir*». «Le visage ravagé d'un malade»<sup>25</sup>, pour reprendre un exemple de «L'Impersonnalisme», ne donne pas accès à l'intériorité de cet homme-ci, à ce qu'il ressent ; ce qu'exhibe son visage n'est pas *sa* douleur, mais *la* douleur<sup>26</sup> – non pas comme une notion abstraite (le concept de douleur), mais comme une tonalité générale ou une manière d'être qui colore toute la réalité. Tournier confère à l'expression du visage l'illimitation que Sartre, dans *l'Esquisse* attribuait à l'émotion («il y a un monde de l'émotion»<sup>27</sup>). Un visage exprime un monde de bonheur ou d'horreur, un monde qui n'est que cela et qui l'est sans nuance : l'illimité est en lui, avant d'affecter la personne qui s'émeut<sup>28</sup>. L'inflexion chosiste se joue précisément ici. Dans *l'Esquisse*, l'émotion est un «mode d'existence de la conscience», un «être-dans-le-monde» où l'état affectif se donne *comme* un état de choses<sup>29</sup> : le réalisme sartrien suppose encore et toujours une conscience intentionnelle qui, «dégradée» et magique, *verse le subjectif au compte de l'objet*<sup>30</sup>. Tournier s'oppose à ce primat d'une conscience qui se trouverait primitivement (et artificiellement) posée en regard de la chose. Existant comme signe objectif, l'expression est pour lui une «image en soi», une façon d'autrui pris dans sa matérialité<sup>31</sup>. Et qu'est-ce qu'alors une émotion ? Ce n'est pas un sentiment appartenant à un je, mais un effet dans le monde actuel (et pensant) d'un monde inactuel peint sur le visage de l'autre – la «pitié»<sup>32</sup> constituant la réaction émotionnelle et empathique au monde de souffrance exprimé par autrui.

23. Sur le regard qui «parcourt le monde», voir aussi Paul VALÉRY, *Œuvres*, I, éd. Jean Hytier, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1957, p. 311.

24. SARTRE, «Visages», p. 564. «Je n'y comprends rien, à ce visage. Ceux des autres ont un sens.» (*La Nausée*, p. 22)

25. «L'Impersonnalisme», p. 54.

26. «Il y a douleur», écrirait Chastaing. Voir Maxime CHASTAING, *La Compréhension d'autrui* (1934), Paris, Cerf, 2017, p. 277-290.

27. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, LGF, 2000, p. 103.

28. À rapprocher du «visage grimaçant» qui, chez Sartre, se colle à la fenêtre (*ibid.*, p. 106) ; il faudrait interroger les conditions concrètes de l'apparition de l'autre, dont cette vitre qui altère le sens du phénomène (voir la critique de *L'Étranger* dans SARTRE, *Situations I*, p. 107-108).

29. *Op. cit.*, p. 116.

30. C'est d'ailleurs ce que Sartre objecte à Ponge : «Le galet a un intérieur, l'homme non : *mais il se perd pour que le galet existe.*» (*Situations I*, p. 268. Nous soulignons)

31. À rapprocher du «grand principe» deleuzien («Description de la femme», in *Lettres*, p. 254). Voir Jonathan SOSKIN, «De Sartre à Deleuze : dérive pour être à l'heure du monde», *Études sartriennes*, n° 15, 2011, p. 184 sq. Sur l'origine sartrienne de l'autrui *a priori*, voir p. 178-181.

32. «L'Impersonnalisme», p. 55.

La comparaison avec le jeune Deleuze est instructive: lui aussi a traité dans son premier article, publié à l'automne 1945, de la notion d'autrui comme expression d'un monde possible, qu'il accentue différemment de Tournier. Avec l'«Autrui-mâle» de Deleuze, on peut dire que «tout change»: autrui oppose *son* monde à celui que je prenais pour absolu, jusqu'à «refouler en moi l'univers ancien» et me faire prendre conscience qu'il n'était que le mien<sup>33</sup>. Le monde alternatif exprimé par autrui a la puissance d'une *négation* qui, dans «Dires et profils», constitue le je comme «honte» de ce qu'il est<sup>34</sup>. Tournier ne semble pas suivre Deleuze sur la voie du négatif: le monde d'autrui exprime certes quelque chose d'autre, mais son effet *participe* encore du monde unanime et impersonnel de l'émotion<sup>35</sup>; l'autrui expressif ne rompt pas l'identité primitive chose-conscience, il ne pousse pas à la constitution d'un je. Là où Deleuze *dialectise* la relation autrui-je, restant proche de l'autrui-adversaire de *L'Être et le Néant*, Tournier reconnaît et *pluralise* «les autrui» qui existent dans un monde sans je.

«L'Impersonnalisme» s'inspire peut-être encore de «Visages» sur un dernier point: le corps d'autrui, écrit Sartre, est «percé de trous goulus qui happent tout ce qui passe à portée» (bruits, odeurs, lumière, chaleur, etc.); il «absorbe l'univers comme un buvard absorbe l'encre»<sup>36</sup>. Tournier prend acte de ce mouvement d'incorporation pour faire de tout organe une expression de monde, c'est-à-dire un autrui. Le *regard* peut exprimer la peur, c'est-à-dire un monde effrayant, mais les *yeux*, pris comme «pièces anatomiques [...] ne cesseront pas pour cela d'appartenir à la catégorie d'autrui; seulement le monde dont ils sont l'expression aura été simplifié à l'extrême, jusqu'à n'être plus, en l'occurrence, que la lumière»<sup>37</sup>. L'œil exprimera donc lui aussi un «monde possible», un monde de lumière: en effet, la lumière est l'aspect de ce monde-ci que l'organe visuel, dans son fonctionnement, perçoit et isole; en ce sens, l'œil a une capacité expressive, plus réduite, à l'évidence, que celle du regard qui pourra exprimer une diversité de significations morales ou psychologiques. On peut dire aussi que la capacité expressive de l'œil est plus grande que celle d'un «modeste neurone»: ne percevant que des signaux électriques, celui-ci fait signe vers un monde d'excitation, où la vie possède une latitude d'action et une ouverture spatiale des plus limitées<sup>38</sup>. N'y a-t-il pas là un schéma bergsonien? Plus un organe est réactif, moins il est perceptif et expressif; plus il est dans la nature, moins il ouvre à un monde. Le visage n'est donc pas le lieu unique où autrui affleure: ce pied, cette main, ce genou sont expressifs au sens où ils ne sont pas simplement choses, ni simplement outils, mais évocations

33. *Ibid.*

34. DELEUZE, «Dires et profils», in *Lettres*, p. 276-277.

35. «Nous définirons donc autrui: un monde abstrait, exprimé, traduit en langage humain, comme la *possibilité* de ce monde.» («L'Impersonnalisme», p. 54)

36. SARTRE, «Visages», p. 563.

37. «L'Impersonnalisme», p. 54. Deleuze évoquera cette dimension anatomique, mais pour la subordonner à la structure autrui (Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 334).

38. Henri BERGSON, *Matière et Mémoire* (1896), Paris, PUF, 1999, p. 27

d'un monde de marche et de voyage, de prise et d'habileté, de souplesse et d'agilité... *Vendredi* s'en souviendra: autrui est un corps signifiant *de tout son corps* dans un monde sans sujet.

*La dialectique de l'erreur et le conflit des absolus*

La dernière partie de «L'Impersonnalisme» met en scène l'émergence de l'*ego* – «l'Autrui» majuscule. Pourquoi avoir éliminé la subjectivité, si l'on décide finalement de la réintroduire? L'opération n'est pas gratuite: le sujet qui revient ici n'est pas un moi substantiel, mais une «aventure», un «événement contingent et historique»<sup>39</sup> – un *acte de subjectivation* corrélié au monde et à son devenir. La pensée-monde se fracture et, avec le *cogito*, la pensée s'individue. Elle n'est plus propriété de la chose en soi, mais vue subjective du monde, cogitation *personnelle* à propos de ce qui est. La différence entre le connaissant et le connu se rétablit, mais au prix d'un décalage, l'erreur, impossible au premier temps du monde, devenue inévitable au second. Tournier explicite ce point en restant dans le registre de l'émotion. Lorsque la peur n'est plus peur du monde, mais qu'un *cogito* l'attribue à un sujet apeuré ou à un état subjectif de peur, cette peur ressaisie, parce qu'elle n'est plus impersonnelle et unanime, se trouve atténuée, voire dissoute. Il reste une peur *représentée*, qui n'est donc plus peur, mais «vestige» de la peur-monde d'autrefois ou de tout à l'heure: brisant l'identité primaire entre sujet et objet, le *cogito* extrait la peur du cauchemar absolu où elle s'éprouvait.

Tournier tire de tout cela une conception de la croyance qui nourrit une réflexion sur la science et son histoire. Car faire science, écrit-il, c'est, pour un sujet, s'efforcer d'être objectif et de «ne pas être»<sup>40</sup>, c'est viser le mode d'être *dogmatique* de l'impersonnel où la pensée fait corps avec la chose, où la certitude absolue transcende toute position subjective. En ce sens, l'idéalisme objectif porte avec lui un idéal de connaissance, une identification avec l'absolu que la subjectivation ne peut que fissurer. L'aporie est manifeste: comment la science est-elle possible *dans le savant* et comment peut-elle se développer *historiquement*, si penser quelque chose en première personne, c'est se tromper? Si la science est elle-même une sorte de savoir impersonnel, c'est-à-dire un absolu, comment le sujet-*cogito* peut-il y atteindre?

Sartre est une nouvelle fois mobilisé: dans son «Portrait de l'antisémite», il montre que l'antisémitisme ne consiste pas en une opinion, mais en une attitude globale et passionnelle, en une adhésion *foncière* qui ne se conçoit pas comme un point de vue subjectif<sup>41</sup>. L'antisémite ne se dira pas antisémite, puisque, pour lui, ce sont les juifs qui sont malfaisants; sa *pensée profonde* les pose comme tels – malfaisants *en eux-mêmes*. Pour cette raison, explique Tournier, se déclarer antisémite, c'est ne plus l'être, «c'est faire jouer le *cogito* sur la nocivité des juifs, l'assumer et du même coup

39. «L'Impersonnalisme», p. 58.

40. «L'Impersonnalisme», p. 64.

41. SARTRE, *Réflexions sur la question juive* (1946), Paris, Gallimard, 1998, p. 7-19, puis p. 59-62. La première partie, «Portrait de l'antisémite», a été publiée dès décembre 1945 (*Les Temps Modernes*, n° 3, p. 442-470).

les en décharger»<sup>42</sup>, de sorte que le monde de l'antisémite déclaré est un monde sans malfaisance objective. Le propos sur la conversion obéit au même schéma: se convertir, c'est subjectiver, et donc résorber, le monde sans Dieu qui est celui de l'athée; je sors de l'athéisme quand je reconnais avoir été athée, mais aussi, si l'on suit Tournier, lorsque je dis que je le suis ! Une distinction est ici essentielle: «j'étais athée», qui est un *cogito*, affirme *implicitement* l'existence de Dieu et cette affirmation est ma *pensée profonde*, c'est-à-dire le réel. *A contrario*, une revendication subjective comme «je suis croyant» ou «je suis athée» a pour effet de dégrader ma foi ou mon athéisme en une opinion, posant la vérité de son autre<sup>43</sup>. La peur cogitée n'est plus la peur, on l'a dit: de même, la foi cogitée n'est plus la foi. La conversion ne peut être qu'un événement spirituel *de fond* – un changement de monde.

Il y a là une structure épistémologique valable pour la science et son histoire: si le *cogito* est un *dubito*, et si sa signification épistémique est toujours négative, il n'en reste pas moins que, comme on vient de le voir, l'erreur existe «sur fond de vérité»<sup>44</sup> et qu'ainsi l'on touche, sans la cogiter ou la subjectiver, à la vérité qui est le «monde *présent et réel*». Le *cogito* est une erreur (ce que je cogite n'est plus), mais cette erreur est en contact intuitif avec le vrai, au présent, quoique sur un mode qui n'est pas personnel: l'erreur implique le point de vue qui la dénonce, la *vue du vrai* prise dans la conscience du faux. Tournier suit ici Bachelard: le «repentir intellectuel»<sup>45</sup> fait partie intégrante de la rationalité et de son progrès, nourrissant une dynamique de correction et de décantation où la faute implique de «réorganiser» le monde<sup>46</sup>; le vrai se situe donc à la pointe d'un travail dialectique qui est rectification de l'erreur, comme la conception de l'atome de Niels Bohr, erreur fondatrice qui a peu à peu été amendée, réfutée, annihilée<sup>47</sup>.

Au final, s'il n'y a pas de saisie subjective et discursive du vrai, il y a bien *possibilité* de l'histoire comme progrès: chaque subjectivation éliminera le subjectivé – l'«excrément», ce qui ne vaut plus – au profit de l'affirmation latente d'un nouveau monde, vrai et effectif. Mais ce qui fait en outre la *nécessité* de ce processus, c'est que le monde impersonnel de la fusion sujet-objet est en lui-même soumis au temps<sup>48</sup>. Or l'existence du temps entraîne une difficulté «viscérale»: puisque dans le monde impersonnel ce

42. «L'Impersonnalisme», p. 64.

43. L'argument ontologique est lui aussi de nature cogitative. Dans *Le Vent Paraquet*, Tournier écrit: «L'existence de Dieu n'avait commencé à être un problème que le jour où était apparu l'argument ontologique» (p. 1419), le problème en philosophie étant selon lui postérieur à la solution et entraînant «polémiques» et «recherches» (p. 1343).

44. *Ibid.* «Un vrai sur fond d'erreur» (Gaston BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué* (1949), Paris, PUF, 1962, p. 48). Voir aussi *La Philosophie du non* (1940), Paris, PUF, 1970, p. 8-9.

45. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Paris, Vrin, 1999, p. 13.

46. Sur la réorganisation, voir BACHELARD, *L'Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, p. 50 *sq.*

47. BACHELARD, *La Philosophie du non*, p. 138-140.

48. Cette genèse du temps fait néanmoins problème: y a-t-il en effet un flux d'émotions successives et distinctes dans le monde précogitatif? Les marches de l'escalier «montées dans l'absolu, par personne» («L'Impersonnalisme», p. 58) impliquent-elles déjà une succession ou y a-t-il un seul événement homogène que l'apparition d'Autrui viendrait à morceler? La succession historique (1935, puis 1940, p. 65) est-elle une donnée objective ou suppose-t-elle l'existence des autrui?

qui est pensé est toujours vrai (se confondant avec l'objet), et donc aussi *vrai pour toujours*, et qu'il est par ailleurs possible, du fait de l'écoulement du temps, que se succèdent des mondes non seulement différents, mais aussi contradictoires, il peut arriver que soient posées deux vérités à la fois objectives et exclusives l'une de l'autre. Si ces deux absolus surgissent dans l'histoire, leur incompatibilité ne peut qu'accoucher d'un monstre logique, comme celui que décrit Tournier en faisant se succéder au monde de l'athée celui du croyant : il est vrai que Dieu n'existe pas en 1935 (l'athéisme est un monde en soi), mais il est vrai aussi qu'il existe en 1935 (puisque la foi de 1940 est un autre monde en soi où Dieu existe de tous temps)<sup>49</sup>. L'un des deux mondes doit tomber, se résorber en une opinion (le *cogito*-erreur) pour que l'autre règne sans partage. En langage cartésien, on dira qu'à une évidence ne peut succéder *l'évidence de son contraire*, sans que la première évidence ne se dégrade en illusion (produit de la distraction, de l'imagination, de la précipitation, etc.). Le sujet, en convertissant de l'éternel en passé, participe à la rationalisation d'un monde qui, sans lui, s'exposerait au conflit temporel des absolus.

#### ROBINSON PHILOSOPHE : « L'IMPERSONNALISME » SANS AUTRUI

À première vue, l'extrait du *log-book* de Robinson donné à la fin du chapitre IV de *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* reprend les première et troisième thèses de « L'Impersonnalisme », mais pas la seconde (autrui et la théorie de l'expression). Pourquoi ? Est-ce la conséquence inévitable de l'expérience de la solitude ? Et qu'en est-il des modifications apportées aux autres arguments ?

Commençons par une différence qui n'est peut-être que formelle. L'idéalisme objectif qui, dans « L'Impersonnalisme », constituait le rapport primitif au monde n'est atteint dans le roman qu'après avoir renversé le réalisme naïf qui prête aux choses et aux autres une existence indépendante de la conscience. Robinson, « le moins spéculatif des hommes »<sup>50</sup>, n'est pas spontanément philosophe : c'est sa solitude et son « délabrement »<sup>51</sup> mental qui le conduisent d'abord à critiquer et déconstruire sa conception de la connaissance pour ensuite parvenir à la formulation de l'idéalisme objectif. « L'antique problème de la connaissance » oppose en effet le sujet et l'objet, le connaissant et le connu, comme deux choses subsistantes qui entrent en relation. Selon ce schéma, l'objet a une existence propre, même lorsqu'il n'est pas éclairé par la conscience. Or Robinson/Tournier met en évidence la structure cachée de cette conception : une conscience éclaire tel objet et se détourne de tel autre, inconscient pour lui, *mais conscient pour une deuxième conscience qui observe la scène*. Quand la théorie affirme que la

49. Jusqu'à ce nœud inextricable : « Ainsi Dieu qui en 1935 n'existera pas en 1940, existe cependant en 1940, et bien qu'en 1935 il n'existe pas, en 1940 il a existé en 1935. » (*Ibid.* p. 65)

50. *Vendredi*, p. 89/62.

51. *Op. cit.*, p. 95/67.

chose existe en soi indépendamment de la conscience, elle introduit sans le dire une autre conscience: autrui regarde la chose et s'en détourne; mais moi, je vois cette scène et la chose en soi, qui n'existe plus pour lui, existe pour moi... Robinson retrouve la critique que le jeune Tournier faisait en 1946 de l'image du faisceau, insuffisante non au sens où elle rendrait le sujet secondaire ou «épiphénoménal» par rapport à l'objet, mais parce qu'en imposant la médiation d'autrui, au sein d'un schéma triangulaire, elle empêche de voir le rapport primitif et immédiat du moi au monde. Une fois que la robinsonnade a opéré l'épochè de l'*alter ego*, Robinson sort de son réalisme naïf et accède à la métaphysique de l'impersonnel. C'est alors qu'il décrit «l'état primaire de la connaissance» – cette perception des objets où «la conscience de cet objet est cet objet même»<sup>52</sup> – et retrouve la première thèse de 1946; quand je suis à mon affaire, explique-t-il, dans une absorption d'ordre pratique, je n'existe plus ou seulement de manière non-positionnelle<sup>53</sup>. «Alors Robinson *est* Speranza»: formulation *incarnée* de l'«idéalisme objectif».

Mais deux modifications plus importantes travaillent la reprise de 1967, qui concernent toutes deux le statut du *cogito*. En apparence, il y a continuité: ce que «L'Impersonnalisme» appelait «cogito», Robinson l'appelle «déclat» ou «acte de réflexion»<sup>54</sup>, désignant ainsi l'émergence du sujet. Cette émergence prend toutefois une tournure particulière:

Quelque chose a craqué dans le monde et tout un pan des choses s'écroule en devenant *moi*. Chaque objet est disqualifié au profit d'un sujet correspondant. La lumière devient œil, et elle n'existe plus comme telle: elle n'est plus qu'excitation de la rétine. L'odeur devient narine – et le monde lui-même s'avère inodore. La musique du vent dans les palétuviers est réfutée: ce n'était qu'un ébranlement du tympan. À la fin le monde tout entier se résorbe dans mon âme qui est l'âme même de Speranza, arrachée à l'île, laquelle alors se meurt sous mon regard sceptique.<sup>55</sup>

La comparaison avec «L'Impersonnalisme» est révélatrice: en 1946, Tournier posait l'idéalisme objectif, puis autrui comme expression du monde (l'œil se faisait expression de la lumière, ouvrant sur un monde alternatif), avant d'arriver au *cogito*. En 1967, la théorie de l'expression et de l'autrui-coquille a disparu et le discours sur l'organe n'a plus la même fonction: on ne va plus de l'œil à un monde de lumière, mais de la lumière du monde à la rétine, dans une logique d'*incorporation* où l'œil ne perçoit plus, c'est-à-dire ne s'ouvre plus sur un monde, mais *réagit*. Ce qui signifie quelque chose d'important: les autrui-organs de «L'Impersonnalisme» n'ont pas disparu (le tympan, la narine, la rétine), mais leur manière d'être

52. *Op. cit.*, p. 97/68.

53. «Robinson n'a conscience de lui-même qu'à travers les frondaisons des myrtes...» (*Ibid.*, p. 98/68). Tournier reprend ici la conscience non-positionnelle propre à la conscience irréfléchie que «L'Impersonnalisme» n'évoquait pas. La «solitude heureuse du connu» (*ibid.*) renvoie, comme en 1946 à *L'Être et le Néant* (p. 215).

54. *Vendredi*, p. 97/68.

55. *Op. cit.*, p. 98/69.

est celle du «modeste neurone», exprimant un monde d'excitation, c'est-à-dire un monde sans ouverture, de chair stimulée et instantanément réactive. L'exposé de Robinson, qui ignore autrui et son expressivité, décrit un autrui naturalisé et écrasé sur lui-même: son propre corps. Autrui n'a pas simplement disparu comme *alter ego*, il a également *régressé* dans ses expressions organiques qui, dans «L'Impersonnalisme», pluralisaient le monde.

Pour autant, une telle subjectivation est aussi l'affirmation d'un savoir; elle est partie prenante du «processus de rationalisation du monde»<sup>56</sup> – ce qui nous amène à souligner une seconde modification par rapport à 1946. Avec l'ébranlement du tympan ou l'excitation de la rétine, Robinson décrit le ressort objectif et biologique de la vision ou de l'audition et surmonte ainsi l'enchantement primitif de la perception. La subjectivation de l'île, qui semblait ramener à l'idéalisme subjectif et au solipsisme le plus radical, est la condition d'une vision instruite: en prenant conscience de son hallucination, et donc en la dénonçant comme telle, Robinson se rend compte de sa méprise (il avait cru voir une «souche») et accède à un fait objectif et éternel («il y avait toujours eu un bouc»<sup>57</sup>). On retrouve la logique de l'excrément: par l'expulsion du déchet subjectif, Robinson peut s'unir à l'île et la faire progresser; il dépasse alors le stade primaire de la connaissance (absorption du sujet dans l'objet) pour nourrir un progrès rationnel (absorption de l'objet dans le sujet, *d'où sort un objet rectifié*) et toucher de plus en plus étroitement à ce «fond de vérité» qu'est le réel. Mais il y a une différence cruciale par rapport à «L'Impersonnalisme»: Robinson est le seul habitant de l'île et la dialectique de l'erreur lui incombe tout entier, comme on le voit dans les deux exemples analysés. «L'Impersonnalisme» n'était pas très clair sur les conditions de la rectification, solitaire ou collective – au sens d'une communauté de savants ou du «corrationalisme» bachelardien. Le cas Robinson fait apparaître le travail de la pensée comme un destin écrasant, comme une humanisation «frénétique». Certes, Robinson pourra trouver sa place: le *cogito* à la fois le détache de l'île et lui permet de s'y relier, attendu que cette subjectivation alimente son développement; Robinson s'affirme en se niant, se rattache à l'île en s'en détachant. C'est là un «équilibre [...] fragile»<sup>58</sup>, et c'est aussi la ligne de crête sur laquelle évolue l'ensemble du roman jusqu'à l'explosion de la grotte, où la voie de l'humanisation (et donc de la rationalisation) est subvertie par une «déshumanisation»<sup>59</sup> engageant la métamorphose de Robinson.

Toutes ces inflexions apportées à la métaphysique de 1946 ne sont-elles pas convergentes avec la lecture deleuzienne de *Vendredi*? N'est-ce pas la voie inédite et solipsiste d'une réinvention de soi, menant à un «Robinson de soleil dans l'île devenue solaire»<sup>60</sup>, qui s'ouvre ici?

56. *Vendredi*, p. 98/69.

57. *Vendredi*, p. 99/69.

58. *Vendredi*, p. 100/70.

59. *Vendredi*, p. 82/57, mais aussi et surtout p. 117-118/82-83.

60. *Logique du sens*, p. 351.

## AUTRUI ET SON AUTRE : PAR-DELÀ LA «STRUCTURE AUTRUI»

Deleuze a mis l'accent sur le rôle du désir et de la sexualité dans le roman de Tournier – avec raison: du chapitre v au chapitre x, c'est sur ce terrain que la métamorphose de Robinson est la plus visible, s'émancipant du cadre social et intersubjectif de l'homo- et de l'hétérosexualité pour faire corps avec cette machine désirante qu'est l'île régie par la «structure perverse». On pourrait reprocher à Deleuze d'absolutiser la dimension sexuelle: dans le chapitre x où Robinson livre ses ultimes réflexions, sa métamorphose s'articule à d'autres enjeux (esthétiques, théologiques, éthologiques) au sein d'un mode d'existence globalement refondé. On pourrait aussi souligner que le scénario solipsiste, indissociable de la perversion, est démenti par plusieurs indices textuels – la reconnaissance de Vendredi comme le «seul autrui»<sup>61</sup> ou l'application de la «structure Autrui» aux hommes du *Whitebird*<sup>62</sup>. Mais l'essentiel est justement cette notion de «structure Autrui» ou d'«Autrui *a priori*» dont la mise en place, on l'a vu plus haut, remonte aux écrits de 1945-1946.

Pour définir cette structure, Deleuze se fonde sur un extrait du chapitre III de *Vendredi*. L'idée en est assez simple: le point de vue de Robinson est habité par des «points de vue possibles», qui ne correspondent à aucune présence réelle et que le sujet *projette* dans l'île, lui permettant de construire l'objet dans le temps et l'espace, en ajoutant à sa partie visible, actuellement perçue par le sujet, sa partie invisible, *virtuellement* perçue par un autre. Autrui sert donc à objectiver le donné sensoriel et à dépasser la perception immédiate: la «structure Autrui» est ce «corps social» virtuel<sup>63</sup> qui préserve Robinson de l'hallucination et de la folie mais qui s'érode peu à peu jusqu'à laisser place à une solitude totale, physique et surtout psychique, et donc à ce que Deleuze appelle un «monde sans autrui». Outre le fait que cette «structure Autrui» n'est *a priori* que de façon très relative, étant un acquis social et historique qui, si l'on en croit Robinson, suppose la rencontre préalable et la reconnaissance des autres<sup>64</sup>, elle pose un autre problème: quel lien existe-t-il entre autrui comme *point de vue possible* et autrui comme «expression d'un monde possible», notion que Deleuze place au centre de son interprétation? À l'en croire, la disparition des points de vue possibles signifie le tarissement du possible en général<sup>65</sup>: s'il n'y a plus de «structure Autrui», il n'y a à terme plus de point de vue possible et donc *plus d'objet*; et s'il n'y a plus de possible dans le monde, et donc plus d'expression de monde possible, alors il n'y a *plus d'autrui*. Perdre la «structure Autrui» qui

61. *Vendredi*, p. 224/159.

62. *Vendredi*, p. 238-239/168-169. Deleuze fait un usage curieux de ce passage, le convoquant pour exemplifier la «structure Autrui» (*Logique du sens*, p. 357-358), puis pour en marquer la disparition (p. 359); il tient alors pour preuve de son «incapacité de restaurer les hommes dans leur fonction d'autrui» la décision de Robinson de rejeter le monde possible exprimé par les marins du *Whitebird*. Pourtant, ce rejet, qui est refus de faire «équipe», suppose bien la «structure Autrui» (Voir «Description de la femme», in *Lettres*, p. 277).

63. *Vendredi*, p. 226/160.

64. La structure «s'est formé[e] et continue de se transformer» (*Vendredi*, p. 53/37).

65. *Logique du sens*, p. 357, 369, 372.

est une «structure du champ perceptif» et la *virtualité nécessaire à l'objectivation*, c'est perdre aussi la faculté de percevoir ce surgissement de possible qu'est autrui, cette perception développant activement autrui qui est un *monde virtuel enveloppé*. Autrui n'est donc pas un phénomène originaire: il dépend d'une structure qui le précède, mais qui précède aussi le je, structure individuant les deux pôles de l'activité perceptive, comme dans «Description de la femme» où «l'Autrui-mâle», proposant un «monde extérieur possible», provoquait la distinction entre conscience et chose<sup>66</sup>. Autrui est un fond à développer et, indissociablement, un point de vue sur lequel faire fond, composant avec le je et l'objet une structure d'individuation.

Or cette idée de développement, adossée à la notion du possible comme virtualité, ne se trouve pas chez Tournier. Corps ou organe exprimant un monde inactuel, autrui n'est pas dans «L'Impersonnalisme» un monde involué, de nature monadique, en attente d'explicitation par son vis-à-vis<sup>67</sup>. Le jeune Tournier n'ignore pas la possibilité d'imaginer et de «réaliser le monde possible qu'est un autrui quelconque»<sup>68</sup>, mais ce rapport à autrui, indirect<sup>69</sup>, concerne un sujet cogitant, dont la subjectivation est postérieure à la rencontre d'autrui et qui cherche à connaître celui-ci en l'objectivant. Cette relation est secondaire ou dérivée par rapport à l'apparition d'autrui, événement primitif *qui date d'avant le sujet et donc d'avant la structure* – dont il conditionne peut-être aussi la constitution. La dissolution de la «structure Autrui» qui, selon Deleuze, empêchera de faire fonctionner autrui et ainsi de réaliser les possibles qui se trouvent en lui ne saurait atteindre le plan présubjectif de l'expression en quoi consiste l'«autrui» minuscule – la «coquille» ou le corps signifiant. L'antériorité d'autrui n'est donc pas comprise de la même façon chez Tournier et Deleuze: celui-ci pose autrui comme *a priori*, originairement corrélé au je; celui-là le pose comme *primitif*, faisant partie d'une objectivité plus vieille que moi et qui comprend aussi mon corps. La désobjectivation, si elle a lieu, ramènera donc à ce «champ sensible pré-objectif» dont parle Merleau-Ponty, porteur de «noyaux de signification» qui font sens antérieurement à toute synthèse cognitive<sup>70</sup> et qui, chez Tournier, existent plus substantiellement que le sujet, réduit à un «sursaut cosmique» et dialectique.

Mais cette opposition entre Tournier et Deleuze cache peut-être l'essentiel. Il faut prendre du recul et la replacer dans une analyse plus large du rapport aux autres. Pour le jeune Deleuze, en effet, la relation à l'autre peut se développer *au sein de la «structure Autrui»*: si l'on accepte son monde possible pour faire «équipe» avec lui, ou si, humilié par ce qu'il nous oppose, l'on cherche à intérioriser ce moindre-être dans le «vice» ou dans

66. Voir aussi *Différence et répétition*, p. 360.

67. Le renvoi à la monade leibnizienne (p. 360, note 11), plus développé dans la première version de l'article («Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)», *Critique*, n° 241, juin 1967, p. 512, note 12), paraît engager la notion deleuzienne d'autrui bien plus que celle de Tournier.

68. «L'Impersonnalisme», p. 62.

69. «Nous avons dit en effet de la vérité qu'elle est le monde *présent* et *réel*, c'est-à-dire *évident* par opposition aux mondes *passé* (l'Autrui) et *possibles* (les autres) auxquels on n'accède qu'indirectement par la mémoire et l'imagination» (*Ibid.*).

70. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 179-181; p. 238-239.

une mauvaise foi dont le «mime» constitue la forme gracieuse et salubre<sup>71</sup>. Mais il y a encore un *autre* rapport à l'autre : Deleuze envisage le cas où un moi *qui n'est pas sujet* se lie à une figure de l'autre *qui n'est pas autrui* : «la femme», chose consciente, entité intérieure et secrète, aux airs inquiétants de Méduse, qui joue un rôle central dans l'analyse de la jalousie – c'est elle qui fait de «l'aimée» un autrui inépuisable et affolant, transcendant tous mes développements<sup>72</sup>. Le désir régit de part en part cette relation astructurale qui, loin de subjectiver le désirant, le fixe absolument et aveuglement sur son objet<sup>73</sup>. La relation qui lie le désirant et la femme est certes différente de celle qui unit le je à autrui, mais elle lui est également symétrique car elle produit, elle aussi, du changement. Exprimant un monde intérieur et nouménel, c'est-à-dire impossible à développer, la femme cause une *révélation* chez le désirant, lui dévoilant son attraction pour l'inutile et le superficiel qu'incarne le luxe<sup>74</sup>; en outre, malgré l'affirmation de son inaccessibilité, la femme s'offre à une certaine *réalisation*, par la «caresse» qui l'appréhende comme peau et comme surface<sup>75</sup>, le «modeleur amoureux» s'abandonnant à une érotisation qui s'oppose aux projets d'objectivation de la jalousie et du sadisme.

Deleuze a donc envisagé dès 1945 un *autrui hors structure* qui permet la mise en place d'une relation privilégiée, dominée par la force du désir. Cela annonce ce qu'il appellera en 1967 «l'Autre qu'autrui», notion cruciale qui conduit à affirmer que Vendredi n'est pas un *autrui*, tout en ne renonçant pas entièrement à sa condition d'*autre*. Sur ce point, toutefois, Deleuze se montre hésitant. L'«Autre qu'autrui», c'est d'abord Speranza<sup>76</sup> : l'île-femme avec laquelle Robinson fait corps, jouissant de ces «Éléments» qui, hors de toute constitution subjective, génèrent leurs simulacres, Vendredi étant lui-même l'un de ces simulacres<sup>77</sup>. Mais Vendredi, qui n'est pas qu'un reflet, est lui aussi un «Autre qu'autrui»<sup>78</sup>, en un sens différent de Speranza, puisqu'il est le moyen de sa restructuration perverse. Or c'est ici que se trouve une ambiguïté : que Vendredi ne soit plus un autrui une fois devenu «objet» ou «complice» du pervers, cela se comprend ; mais Deleuze lui reconnaît *aussi* un rôle d'initiateur cosmique, puisque c'est lui, Vendredi, qui «indique un *autre* monde supposé vrai»<sup>79</sup>. L'Araucan est le double de lui-même (simulacre), mais, *avant cela*, il désigne cette autre réalité où se trouve son double et il accompagne Robinson dans sa réalisation. Le roman est très clair là-dessus : au cours des chapitre IX et X, Vendredi offre le modèle concret d'une

71. «Dires et profils», p. 283-284.

72. Voir «Dires et profils», in *Lettres*, p. 287 (voir aussi *Proust et les signes* (1964), Paris, PUF, 2003, p. 14-15). Sur le secret, voir SOSKIN, «Dérive», p. 191-192. Même si Deleuze reproche à Sartre sa conception non sexuée d'autrui, il est possible que cette conception de la femme émane en partie de «Visages» de Sartre, où la femme se présente comme un «autel érotique» (*Les Écrits de Sartre*, p. 560).

73. «Description de la femme», p. 258.

74. *Loc. cit.*, p. 257.

75. *Loc. cit.*, p. 264-265.

76. *Logique du sens*, p. 370.

77. *Op. cit.*, p. 369.

78. *Op. cit.*, p. 371 (voir aussi p. 368 et p. 372).

79. *Op. cit.*, p. 368. Sur l'initiation, voir *Le Vent Paraquet*, p. 1351-1357.

«liberté» que Robinson accepte, observe et imite<sup>80</sup>. Difficile de ne pas voir en Vendredi un autrui au moins transitionnel, proche de «l'Autrui-mâle» de 1945, et œuvrant comme moyen pour un désir dont il n'est pas le destinataire puisque celui-ci s'adresse *in fine* à Speranza.

Mais Vendredi est en vérité bien plus que cela. L'interprétation deleuzienne confond le rôle d'initiateur de Vendredi avec celui d'une simple figure dialectique et oublie que l'autre île s'actualise en unissant les corps jumeaux de Vendredi et Robinson. On le voit en particulier à la façon dont Deleuze traite du thème de la gémellité qu'il subordonne purement et simplement à celui du dédoublement de l'île : dans «Michel Tournier et le monde sans autrui», Vendredi est le double de lui-même, un simulacre *de Speranza*, bien plus que le double spéculaire *de Robinson*<sup>81</sup>. S'il fascine, c'est en tant que *mode* de Speranza, non en tant qu'*individu* uni à Robinson. Ni Vendredi ni le couple Robinson-Vendredi n'existent dans la lecture deleuzienne aussi réellement et aussi centralement que l'exprime le chapitre x, où l'initiation de Robinson par Vendredi, et donc sa métamorphose, se parachève dans le *contact* physique et l'admiration de l'autre<sup>82</sup>. Deleuze a transformé Speranza en une surface sans profondeur, en un plan parcouru de simulacres soumis à la loi impérieuse du désir ; il a réduit le monde à un monde d'excitation et à une nature-substance. «L'Impersonnalisme» avait pourtant proposé un autre schéma ontologique, affirmant la réalité des autrui, formant une foule et une fratrie au sein du cosmos primitif<sup>83</sup>. Autrement dit, Tournier philosophe avait envisagé une *pluralité irréductible*, existant en deçà de la structure, suggérant que les corps, et donc aussi le corps de Vendredi, ne sont ni simulacres ni reflets, mais expressions.

On objectera peut-être que l'extinction des autrui constatée à la fin du chapitre IV signifiait l'abandon de ce schéma. Nous voudrions montrer qu'en réalité cet abandon n'avait rien de définitif. Au contraire : le mouvement de déshumanisation subi par Robinson permet de le ramener à la vie avec les autres, mais aussi à sa propre étoffe d'autrui.

#### L'ÉPOCHÈ DU COGITO : VENDREDI OU LE REDRESSEMENT DES AUTRUIS

Pour le comprendre, il faut revenir à la régression qui travaille la fin du roman – régression, *et non pas retour*. Car la déshumanisation ramène à un stade, certes primitif, mais où s'invente un regard nouveau sur le corps et d'où émerge une figure inédite de l'autrui, l'entité fusionnelle et archétypale du couple gémellaire.

De quoi s'agit-il concrètement ? De l'inversion du processus qui, au chapitre IV, faisait passer de l'irréfléchi au réfléchi. Vendredi est venu apprendre

80. *Vendredi*, p. 190-192/134-136.

81. La seule allusion à cette dimension se trouve p. 371 où Deleuze intègre le «monde androgyne des doubles» dans celui de la perversion : mais en quoi la gémellité, qui accompagne l'androgynie, lui serait-elle essentielle ?

82. Sur le lien entre initiation et contact, voir *Le Vent Paraclet*, p. 1330-1331.

83. «L'Impersonnalisme», p. 55.

à Robinson à suspendre le « dé clic » cogitatif qui lui permettait de progresser sur le chemin de la rationalisation. Le premier contact du naufragé avec la vie sur l'île, on s'en souvient, fut la vision d'une souche remuante que, dans un second temps, il reconnut avoir toujours été un bouc sauvage<sup>84</sup>. L'hallucination, comme l'erreur, n'existe qu'une fois reconnue : par « hallucination » on entend la perception impersonnelle (le « il y a » pur et simple) en tant qu'elle se résorbe dans le sujet, devenant la perception *erronée* de Robinson, raturant l'apparence immédiate (la souche remuante). Or ce réflexe d'invalidation, constitutif du sujet cogitant, n'existe pas chez Vendredi. Lorsque, dans *Vendredi ou la Vie sauvage*, Robinson se rend compte qu'il a pris un papillon pour une marguerite, son compagnon lui rétorque : « Un papillon blanc, c'est une marguerite qui vole »<sup>85</sup>. De nombreux cas similaires, où le fait perceptif immédiat est *préservé* de la rectification conceptuelle, se rencontrent dans la version de 1967, en particulier après l'explosion de la grotte<sup>86</sup>. « Résigné à toutes les merveilles »<sup>87</sup>, Robinson s'ouvre à un impersonnel perceptif, qui n'est pas l'impersonnel pragmatique de l'affairement, mais admiration du toujours nouveau, ne réduisant plus l'image incohérente (le papillon-marguerite) à un objet que le *cogito* aura détaché du monde (papillon *ou* marguerite). Comment de cet accès épochal à l'impersonnel, véritable refoulement du *cogito*, passe-t-on à la perception renouvelée des autrui ? Et pourquoi « les » autrui, si Vendredi est le « seul autrui » ?

Le corps de Vendredi joue ici un rôle capital, une fois que Robinson a renoncé à ce racisme *profond*, comparable à l'antisémitisme de 1946, qui constitue Vendredi en sous-homme<sup>88</sup>. Or le dépassement du racisme ne se fait pas au moyen d'un *cogito* (Robinson qui aurait reconnu son erreur), mais par un processus qui est justement non cogitatif : c'est en découvrant « la beauté anatomique stupéfiante de l'œil »<sup>89</sup> de son compagnon, la manière dont sa pupille « palpète sous l'action variable de la lumière », que, dans le chapitre VIII, Robinson se pose la question de l'existence d'un « *autre Vendredi* », qui serait, comme corps, « une addition de choses également admirables ». Si l'œil de Robinson, dans le chapitre IV, voyait sa force expressive se réduire à celle d'une « excitation de la rétine », l'œil de Vendredi, pris dans sa fonctionnalité biologique, se relie de nouveau à son attribut cosmique, la lumière, qui l'anime et en fait briller la surface. Ce n'est pas sur son visage comme « paysage de chair souffrante » que s'arrête Robinson, mais sur cette pièce anatomique, dans une scène explicite de fascination. C'est l'œil qui ouvre au monde, c'est lui le premier autrui, prélude à l'exploration admirative du corps de Vendredi, « ostensor de chair » selon le chapitre X<sup>90</sup>, foyer d'un monde nouveau où la perception est affranchie de toute

84. *Vendredi*, p. 17/10, p. 99/69.

85. *Vendredi ou la Vie sauvage*, p. 596. C'est Susan Petit qui a mis en évidence ce point (voir *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*, p. 16).

86. Ainsi une racine d'arbre qui se met à bouger et, dans la même page, le ciel qui s'effondre (*Vendredi*, p. 189/133) ou encore les flèches de Vendredi qui ne retombent jamais (p. 194/137).

87. *Vendredi*, p. 189/133.

88. *Vendredi*, p. 146-147/102-103.

89. *Vendredi*, p. 181/128.

90. *Vendredi*, p. 221/156.

quête cognitive et porte sur l'expressivité du corps, sur sa capacité à retenir et absolutiser l'élément lumineux. En ce sens, Vendredi est un polypier d'autrui et d'expressions, une foule organique et harmonieuse qui, à elle seule, semble annuler la solitude.

Une autre raison empêche que Vendredi ne soit reconnu ou dévoilé par le truchement d'un *cogito* : porteur d'une expression spirituelle paradoxale, l'ironie, qui frappe «de risibilité toutes choses qui sont au monde»<sup>91</sup>, il déjoue *a priori* les tentatives de développement imaginaire de l'autrui qu'il est. L'ironie fait barrage à l'expression d'un monde possible, mais est aussi, à ce titre, «émergence de l'absolu» à travers l'exhibition du non-sens des choses<sup>92</sup> – comme «la femme» deleuzienne dont la grâce et le mystère mettent en échec tout projet de déchiffrement, focalisant l'attention et le désir sur sa seule beauté. Autrui s'appréhende en deçà de la subjectivité : Vendredi se donne comme humain sur le plan irréfléchi de la perception des corps et c'est en cela que Robinson a vraiment quitté le monde colonial pour un monde nouveau où il ne s'agit plus de statuer sur autrui à partir d'un concept d'homme qui, du même coup, déshumanisera le barbare, le païen ou le sauvage<sup>93</sup>. La «soif de l'humain»<sup>94</sup> qui rapproche le corps de Robinson et celui de son compagnon est l'effet d'une fascination mutuelle, *coupant court* à tout jugement sur l'humanité des autres. Le genou de Vendredi, «clef de voûte de l'édifice charnel»<sup>95</sup>, qui sollicite la prise et la caresse, rayonne d'un monde d'actions et de réactions vitales qui dévoile autrui comme *celui qui est au monde*<sup>96</sup>. Ce faisant, Robinson se découvre comme un autrui, dans sa pure ouverture fonctionnelle et biologique, corps-organe en prise sur son environnement<sup>97</sup>, mais aussi comme un corps se reliant à un autre, dans la révélation d'une chair commune et d'une pensée unanime. Il régresse ainsi vers l'expérience prélibidinale de «l'attachement» dont la gemellité, fraternité transfigurée où le moi fusionne avec l'«autre absolu», est une expression prépondérante dans l'œuvre littéraire de Tournier<sup>98</sup>.

La rupture avec «L'Impersonnalisme» est donc très nette : le suspens du *cogito* signifie l'abandon ou le dépassement de la dialectique rationaliste du sujet-erreur dont Vendredi, en rejoignant le monde occidental pour y

91. *Vendredi*, p. 217/154.

92. *Le Vent Paraclet*, p. 1447.

93. *Vendredi*, p. 146/102 et 154/108. Voir aussi «Le philosophe aux images. Entretien avec Michel Tournier», in Jean-Pierre ZARADER, *Robinson philosophe*, Paris, Ellipses, 1999, p. 194.

94. *Vendredi*, p. 225/159. Voir aussi Jacques POIRIER, «Genou», in Arlette BOULOUMI (dir.), *Dictionnaire Michel Tournier*, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 158.

95. *Vendredi*, p. 222/157.

96. La question de l'ouverture de la catégorie d'autrui à l'animal se pose immanquablement. L'exploration du monde olfactif de l'agouti (*Ibid.*, p. 222-224/157-158) fait de l'animal l'expression d'un monde possible, en souvenir de Tenn qui, le premier, par son sourire, repossibilisa le monde atrophié de Robinson (p. 91/63-64). Voir Chiara MENGOZZI, «Les marges de l'homme en jeu aux limbes du Pacifique», *Revue Romane*, 52/2, 2017, p. 260-281.

97. «Il rêvait de la métamorphose de son corps en une main géante dont les cinq doigts seraient tête, bras et jambes.» (*Ibid.*, p. 192/136)

98. TOURNIER, *Les Météores*, p. 813. Voir Arlette BOULOUMIÉ, *Michel Tournier. Le Roman mythologique*, Paris, Corti, 1988, p. 157-192 ; Eeva LEHTOVUORI, *Les Voies de Narcisse ou Le Problème du miroir chez Michel Tournier*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1995, p. 48-63. Sur «l'attachement», voir *Le Vent Paraclet*, p. 1330-1331.

finir esclave<sup>99</sup>, sera l'ultime avatar. Mais, de «L'Impersonnalisme», Tournier romancier a conservé une intuition centrale : autrui ne vient pas, génétiquement, après l'*ego*, ni ne se situe, métaphysiquement, au-delà du corps sous la forme d'une autre conscience ; autrui est le corps de tout un chacun, en lequel le monde déjà s'expose et se différencie. En confondant «Autrui» et «autrui», Deleuze a manqué cette notion primitive et cherché à faire s'élever Robinson de l'Autrui-sujet à la grande altérité élémentaire qu'est Speranza *sive natura*. L'autrui de Tournier s'offrait pourtant depuis le début comme autre que l'Autrui-sujet, et aussi comme un «frère»<sup>100</sup> auquel s'identifier et s'unir – ce à quoi *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* donnera, vingt ans plus tard, un développement concret.

*Je est un autrui* : la formule rimbaldienne ainsi modifiée ne pourrait-elle pas résumer le parcours impersonnaliste de Robinson, qui découvre, en même temps que le corps comme différence à soi, son appartenance primitive à la chair commune, à la grande fraternité des autrui ?

99. Voir *Vendredi ou la Vie sauvage*, p. 619. Voir aussi la réflexion de Tournier sur les Vendredi-immigrés du tiers-monde (*Le Vent Paraclét*, p. 1472-1473).

100. «L'Impersonnalisme», p. 55.